



boş

**DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ  
SİYASET VE KÜLTÜR DERGİSİ**  
Yıl:3 / Sayı: 13 / Ocak - Şubat 2012 | ISSN 1309-601X  
İki ayda bir yayımlanır.

**Sahibi**  
GÜNTÜLÜ EĞİTİM YAYINCILIK VE TİC. LTD. ŞTİ.

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Mustafa Yücel

**Sayı Editörü**  
Prof. Dr. Recai Coşkun

**Yayın Kurulu**  
Prof. Dr. Hasan Tunç  
Prof. Dr. Mustafa Erdem  
Prof. Dr. Mevlüt Karakaya  
Prof. Dr. Necdet Hayta  
Prof. Dr. E. Semih Yalçın  
Prof. Dr. Cemalettin Taşkıran  
Prof. Dr. Zuhal Topçu  
Doç. Dr. Ali Yakıcı  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Özbay  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Doğan  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Maraş  
Yrd. Doç. Dr. V. Savaş Yelok

**Kapak ve Sayfa Tasarımı:** Net Ofset

**Yayın Türü:** Yerel Süreli Yayın – Hakemli Dergi

**Büro İç Hizmetler**  
Atakan Türkyılmaz

**Adres:** 1. Cad Nu.: 43/4

06520 Balgat-Ankara

**Tel:** +90 (312) 287 88 99

**Faks:** +90 (312) 285 44 99

**Web:** www.turkizdergisi.com.tr

**e-posta:** bilgi@turkizdergisi.com.tr

**Fiyatı:** 10 TL

**Basım Yeri**

Net Ofset Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

www.netmatbaacilik.net

Necatibey Cad. Lale Sok. Nu.: 21/27 Yenişehir/Ankara

Tel-Faks: 0.312.230 07 23

**Basım Tarihi:** Nisan 2011 – Ankara

**Abonelik Ücreti (Yıllık)**

**Yurt içi:** 60 TL

**Kurumsal abonelik:** 120 TL

**Yurt dışı:**

**Avrupa ve Orta Doğu ülkeleri:** 75£

**ABD ve diğer ülkeler:** 100\$

**Abonelik için:** 0.312.287 88 99

Nu.lı telefondan Atakan Türkyılmaz

## BİLİM, DANIŞMA VE HAKEM KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük Ankara Ü	Prof. Dr. Sadettin Gömeç Ankara Ü
Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu Ankara Ü	Prof. Dr. Temel Çalık Gazi Ü
Prof. Dr. A. Faik İmamoğlu Gazi Ü	Prof. Dr. Vahit Doğan Gazi Ü
Prof. Dr. Ahmet Aksoy Gazi Ü	Prof. Dr. Yaşar Özbay Gazi Ü
Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu Ankara Ü	Doç. Dr. Bülent Yavuz Gazi Ü
Prof. Dr. Ahmet Taşağıl Mimar Sinan Ü	Doç. Dr. Celalettin Yavuz Türksam
Prof. Dr. A.Kadir Yuvalı Erciyes Ü	Doç. Dr. Doğan Cansızlar Bilgi Ü
Prof. Dr. Azmi Yetim Gazi Ü	Doç. Dr. Faruk Bilir Selçuk Ü
Prof. Dr. Beğlü Eke Erciyes Ü	Doç. Dr. Hanife Güz Gazi Ü
Prof. Dr. Çetin Elmas Gazi Ü	Doç. Dr. Hasan Ali Karasar Bilkent Ü
Prof. Dr. Dursun Yıldırım Hacettepe Ü	Doç. Dr. Hüsnüye Canbay İnönü Ü
Prof. Dr. E.Ethem Atay Gazi Ü	Doç. Dr. Kemalettin Kuzucu Trakya Ü
Prof. Dr. Enver Bozkurt Kırıkkale Ü	Doç. Dr. Kemal Üçüncü KTÜ
Prof. Dr. Esmâ Şimşek Fırat Ü	Doç. Dr. Mehmet Akif Okur Gazi Ü
Prof. Dr. Hacı Duran Adıyaman Ü	Doç. Dr. Mukadder Boydak Fırat Ü
Prof. Dr. Hasan Onat Ankara Ü	Doç. Dr. Nurcan Toksoy Erzincan Ü
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş Ankara Ü	Doç. Dr. Selçuk Duman Gazi Osman Paşa Ü
Prof. Dr. H.İbrahim Yalın Gazi Ü	Doç. Dr. Suna Başak Gazi Ü
Prof. Dr. Hikmet Öksüz KTÜ	Doç. Dr. Şener Büyüköztürk Başkent Ü
Prof. Dr. Kadir Arıcı Gazi Ü	Doç. Dr. Şeref İba Çankaya Ü
Prof. Dr. Kamil Aydın Atatürk Ü	Doç. Dr. Taner Tatar İnönü Ü
Prof. Dr. Mehmet Saray Yeditepe Ü	Doç. Dr. Tevfik Gülsoy Atatürk Ü
Prof. Dr. Mehmet Şahingöz Gazi Ü	Doç. Dr. Timuçin Kodaman S.Demirel Ü
Prof. Dr. Meral Töreyn Gazi Ü	Doç.Dr. Yaşar Kaya İnönü Ü
Prof. Dr. Murat Sezginer Gazi Ü	Yrd. Doç.Dr. Ahmet Turgut Niğde Ü
Prof. Dr. Musa Şaşmaz Niğde Ü	Yrd. Doç.Dr. Erkan Göksu Gazi Osman Paşa Ü
Prof. Dr. Musa Taşdelen Sakarya Ü	Yrd. Doç.Dr. Hatice Mumyalmaz Cumhuriyet Ü
Prof. Dr. Mustafa İlbaş Gazi Ü	Yrd. Doç.Dr. Murat Taşdemir Osmangazi Ü
Prof. Dr. Nadim Macit Ege Ü	Yrd. Doç.Dr. Türkan Erdoğan Pamukkale Ü
Prof. Dr. O. Kürşat Ünal Gazi Ü	Yrd. Doç.Dr. Yalçın Sarıkaya Giresun Ü
Prof. Dr. O.Üçler Bulduk Ankara Ü	Yrd. Doç.Dr. Yüksel Topaloğlu Trakya Ü
Prof. Dr. Recai Coşkun Sakarya Ü	
Prof. Dr. Recep Kılıç Ankara Ü	
Prof. Dr. Sabahat Deniz Marmara Ü	

## İÇİNDEKİLER

---

<b>Editör / Sunuş</b>	7
<b>“Mamma, li Turch!” veya “Missa Contra Turcos!”: Rotterdamlı Erasmus ve Ardılları Örneğinde Batı Hümanizmin “Türk Sorunu” / Prof. Dr. Recai COŞKUN</b>	9
<b>Çok Kültürlülük ve Kolektifbiz Duygusu / Yrd. Doç. Dr. Köksal ŞAHİN</b>	27
<b>Münevver ve Entellektüel İkileminde Türk Aydını / Yrd. Doç. Dr. Fatma Yurttaş ÖZCAN</b>	44
<b>Batının Kimliklenmesinde Ötekinin Yeri / Doç. Dr. Hüsniye Canbay TATAR</b>	60
<b>Fark - Farkçılık - Birlik Ekseninde Kimlik / Doç. Dr. Taner TATAR</b>	74
<b>Antik Çağ ve Rönesans’da Gelişen “Evrensel Yurttaşlık” Anlayışının Modern Dönemdeki Yansıması: Fransız Yurttaşlığı/ Yrd. Doç. Dr. Fikret Çelik</b>	88

boş sayfa

## KİMLİK

“Kimlik” ve onunla yakından alakalı olan; “Millî Kültür”, “Vatandaşlık”, “Öteki” gibi kavramların gündemden hiç düşmediği bir dönemdeyiz. Dünyanın hemen hemen her tarafında bu hususlarda tartışmalar söz konusu. Uluslararası toplumun başlıca aktörleri bu konularda politik ve kültürel öneriler ortaya koymakta, birtakım sözleşmeler de imza edilmekte.

Kimlik konusundaki tartışmaların yoğunlaşmasındaki en önemli faktör olarak daha çok küreselleşme olarak ifade edilen; ekonomiden siyasete, kültürden insanların günlük hayatına kadar hemen her alanda görülmeye başlanan büyük değişim süreci gösterilebilir. Bu kapsamda özellikle iletişim ve ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmeler çevresel şartlarda büyük değişikliklere yol açmış, toplumsal hayattaki tüm sistem ve kurumlara tesir eden yeni eğilimler ortaya çıkmıştır. Zaten statik olmayan, toplumsallaşmayla iç içe ve üstelik çok boyutlu bir olgu olan kimliğin çevresel şartlardaki bu değişimlere karşı son derece hassas olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada küreselleşmeyle arttığı görülen toplumlar arası ilişkilerin, bazı hususlardaki kültürel benzeşmelerin ve benzer siyasi sistemlerin tesisinin dahi kimlik konusunda yeni söylemleri popüler kılmak için yeterli olduğuna dikkat çekmekte yarar vardır. Nitekim sırf bu tarz gelişmeleri dikkate alarak çoğul kimliklerden ve “öteki” objesinin giderek ortadan kalkacağından bahseden yaklaşımlar söz konusudur.

Baştan aşağıya bir modernite eleştirisi olan ve küreselleşmenin derinleşmesine paralel bir şekilde giderek popülerleşen post modernite; bütüncül yaklaşımlara karşı olan yapısıyla kimlik konusunda farklı bir ekolün kaynağı olmuş durumdadır. Azınlık hakları ve kültürel haklar dâhil sivil ve siyasal hakları ön plana alan tarzıyla Neo-liberalizm de klasikleşmiş kimlik ve kültür uygulamalarını oldukça sorguluyor. Bu arada boy gösteren; küresel kitle kültürü (popüler kültür), yerel kültürlerdeki canlanma ve mikro milliyetçiliklerdeki artış gibi gelişmeler de dikkatleri kimlik konusuna yönelten önemli süreçler konumunda. Artan eleştirilere ve yeni önerilere rağmen; toplumun çoğunluğundan hareketle tesis edilen millî kimlik anlayışı, eşitlikçi millî vatandaşlık sistemi, sosyal ve siyasi kimliklerin yansıtılmamaya çalışıldığı kamusal alan gibi artık klasikleşmiş olan modernist (bütünleştirici) kimlik politikaları ise adeta daha iyisi yok dercesine hâlâ varlığını sürdürmekte.

Günümüzde çok kültürlülük, ulus üstü veya imtiyazlı vatandaşlık talepleri post-modern bağlamda dile getirilen kimlik konusuna yönelik başlıca öneriler. Sürekli gündemde olan bu önerilerin küresel entelektüel hegemonyanın birer parçası oldukları söylenebilir. Bu arada radikal demokrasi yanlısı çok kültürcü grupların millete (ulusa) dayalı toplumsal yapılanmaya dahi meydan okuduklarından da bahsetmek de yarar var. Hemen belirtmelidir ki; kolektif ve bireysel manalarda kimliğe ilişkin yeni önerilerin gündeme getirilmesi son derece normaldir. Önemli olan ise eski ve yeni tüm yaklaşımları objektif bir şekilde değerlendirebilmek, karşılaştırmalı analizlerle biz duygusunu sağlama noktasında en az eksiye sahip olan politikayı tespit edebilmektir.

Türki’ın elinizdeki bu sayısı kimlik konusunda tüm bu olan biteni hem teorik hem de Türkiye eksenli analizlerle ele alma çabasının bir sonucu. Konuya farklı açılardan yaklaşan makaleler hem klasik (modernist) hem de yeni (post modernist) denilebilecek yaklaşımlar hakkında fikir verebilecek nitelikte. Bunlardan meseleye medeniyet ölçeğinde ve öteki kavramını merkeze alarak yaklaşan Recai Coşkun’un yazısında esas olarak Batı düşüncesindeki “Öteki” olgusu sorgulanmakta. Makalede Batı kimliğindeki ötekinin “Türk” kavramı etrafında biçimlendiğini net bir şekilde

görmek mümkün. Çalışma başta Erasmus olmak üzere hümanizma akımının mimarlarının Türkler konusunda pek de hümanist olmayan yaklaşımlarını ortaya koymasından dolayı ilgi çekici. Bu durum kimlik sürecinde tarihselliğin önemini Batı kültürü dâhilinde ortaya koyan güzel bir örnek olarak da nitelendirilebilir.

Köksal Şahin ise, göçmenlerin entegrasyonunu sağlamaya yönelik bir öneri olan çok kültürlülüğün bir üst kimlik felsefesi olarak da ele alınması problematiğinden hareketle hazırladığı çalışmasında; çok kültürlülüğün kolektif biz duygusu oluşturma kapasitesini Türkiye eksenli bir analizle sorguluyor. Şahin çok kültürlülüğün bir üst kimlik felsefesi olarak tercih edilmesi halinde kolektif biz açısından artılardan ziyade eksileri çoğaltabilecek bir yaklaşım olduğunun altını çizmekte. Ülkemizde yeni anayasa çalışmalarının başladığı şu günlerde çok kültürlülük yaklaşımının bir üst kimlik felsefesi olarak liberal/muhafazakârlar başta olmak üzere birçok kesimce gündeme taşınmış olmasının Şahin'in buradaki analizlerini daha da önemli kıldığını söylemek mümkün.

Fatma Yurttaş Özcan'da Türkiye eksenli bir analizle bu sayıya katkıda bulunan bir başka yazar. Çalışmasında Türk aydın kimliği hakkında ipuçları aradığı söylenebilecek olan Özcan; öncelikle aydın, münevver, entelektüel gibi kavramlardan, aydın tipolojilerinden ve aydınlara biçilen misyondan faydalanarak bir teorik zemin oluşturmuş. Ardından da tarihsel metottan da istifade ederek Türk aydınının kimliğini ortaya koyma çabası söz konusu. Yazara göre Türk aydının kendine biçtiği başlıca misyon dolayısıyla kimliğinin başlıca bileşeni ise; "Kurtarıcılık"

Türkiz'in bu sayısında yer alan teorik manada zengin bir başka yazı da Hüsnüye Canbay Tatar'a ait. Yazar esas itibarıyla Batı kimliği çerçevesinde öteki olgusunu ele alan bir çalışma ortaya koymuş. Çalışmada ilk olarak kimlik süreçlerinin iki yönlü oluşuna; "biz" ve "öteki" arasındaki karşılıklı ilişkiye yapılan vurgu kendini hissettiriyor. Batı kimliğinin kendisini daima öteki karşısında kutsadığı ise hem önemli bir tespit hem de önemli bir eleştiri. Bu arada çalışmadan içinde olduğumuz dönemin Batı için bir samimiyet sınavı olacağı şeklinde bir sonuç çıkarmak da mümkün. Zira makalede, Batı'nın sahiplendiği demokrasi ve insan hakları eksenli değerler noktasındaki samimiyetini bugüne kadar öteki olarak gördüğü kültür ve topluluklar bağlamında sergileyeceği tavırla ilişkilendiren imalar mevcut.

Taner Tatar'ın çalışması ise hem modernizmi hem de post-modernizmi kimlik yaklaşımları açısından eleştiren bir yazı. Tatar, modernizmi farkları yok sayarak bireyi ihmal etmesi, post modernizmi de farklılıklara yol vererek kolektif biz duygusunu ihmal etmesinden dolayı eksik buluyor. Ayrıca yazarın kimlik konusuna müdahaleyi dolayısıyla ötekileştirmeyi ve bunun siyasi sonuçlarını kaçınılmaz olarak gördüğünü de söylemek mümkün. Makalede kimlik süreçlerinde doğallık ve yapaylığın iç içeliği ve dayatmaların kaçınılmazlığına yapılan vurgunun belirgin olduğu da söylenebilir. Tatar'ın çalışmasında modernizmin bugünkü durumuna yönelik tespitler de söz konusu. Küreselleşmeyle oluşan yeni ortamda modernizmin kimlik kodlarının sarsıldığı ancak küreselleşme politikaları ile ön plana çıkmakta olan "ben" in (bireyciliğin) de birlik duygusunu yaratmak için yeterli olmayacağı önemli bir tespit.

Bu sayıdaki son makale ise Fikret Çelik'in. Çelik çalışmasında günümüzde ulus devlet çatısı altında siyasal bütünlüğün ve millî kimliğin ayrılmaz bir parçası konumunda olan yurttaşlık konusunu yakın plana almış. Makalede bugün haklarla bezenmiş olarak kimlik ve aidiyet sağlayıcı bir işleve sahip olan yurttaşlığın Batıdaki tarihsel seyrini gözler önüne seren analizlerin yanı sıra güncel tartışmalar hakkında da yorumlar söz konusu. Yazar, 1787 devrimi sonrası geliştirilen, halk egemenliği olgusu üzerinden hareket eden ve bu şekilde oluşan Fransız yurttaşlık anlayışını bir yandan günümüzdeki yurttaşlık olgusunun nüvesi olarak ön plana çıkarmakta diğer yandan da bir düşünce sistematığı olarak ulus devlet modelinin temellerinden biri olarak ele almaktadır.





# “MAMMA, LI TURCH!” VEYA “MISSA CONTRA TURCOS!”: ROTTERDAMLİ ERASMUS VE ARDILLARI ÖRNEĞİNDE BATI HÜMANİZMİN “TÜRK SORUNU”

PROF. DR. RECAİ COŞKUN\*

## GİRİŞ

**M**amma, li Turchi, “Anne, Türkler geliyor!” ifadesi, tam da Batı’nın Türkleri konumlandığı yere denk düşüyor. Hikâyenin evveliyatında, “Missa contra Turcos” yani “Kitleler Türklere karşı!” ifadesinde ise İstanbul’un fethinin hemen ardından Hristiyan dünyada yükselen feryat dikkat çekmektedir. O günden beri Batı’da yüzyıllara yayılmış, kökleşmiş ve telafisi neredeyse imkânsız bir “Anti-Türkizm” veya “Türkofobia” vardır. Bu Türk karşıtlığını veya Türk korkusunu besleyen ana damarlardan birisi hep kilise olagelmıştır. Aynı zamanda siyasi bir aktör olarak da etkin role sahip olması hasebiyle kilisede, din-toplum-siyaset merkezinden beslenen güçlü bir Türk karşıtlığı bugün dahi her fırsatta açığa çıkmaktadır.

“Gök kubbe altında yaş ve cinsiyet ayırt etmeden genç ve yaşlıları kesip doğrayan ve olgunlaşmamış meyveleri anne rahminden merhametsizce söküp alan Türklerden daha cüretkâr ve zalimi yoktur” (Viyanalı Bishopu Fabri, 1536-41; akt. Karlsson, 2006:6) yakıştırmalarıyla başlayan ve ardından her yüzyılda kendine yeni taraftarlar bulan “Anti-Türkizm-Turkofobia” adeta Avrupa’nın kendini tanımladığı ve kendisinin zıddı olarak gördüğü ne varsa hepsini içine yüklediği bir kavrama dönüşmüştür. Türklerin “Avrupa’ya adalet götürdük” tezinin birkaç romantik Batılının çizdiği

\* Sakarya Üniversitesi İşletme Fakültesi Öğretim Üyesi.

16. yüzyılda Avrupa'da Türkler hakkında yaklaşık 2500 kitap basılmış ve bunların binden fazlası Alman dilinde yayınlanmıştır. Bu kitaplar, Avrupa boyunca "kana susamış Türk" imajının yayılmasına aracılık etmiştir. 1480 ile 1610 yılları arasında ise Türk tehdidine ilişkin 5000 civarında kitap yazıldığı tespit edilmiştir.

egzotik Türk portresi dışında bir yansıması ve karşılığı asla olmamıştır.

16. yüzyılda Avrupa'da Türkler hakkında yaklaşık 2500 kitap basılmış ve bunların binden fazlası Alman dilinde yayınlanmıştır. Bu kitaplar, Avrupa boyunca "kana susamış Türk" imajının yayılmasına aracılık etmiştir. 1480 ile 1610 yılları arasında ise Türk tehdidine ilişkin 5000 civarında kitap yazıldığı tespit edilmiştir. Bu kitaplardaki temel iddia ise Türklerin İbrahim'in Mısırlı kölesi Hacer'den olma oğlu İsmail'in çocukları olduğu idi. Eee bunda ne var peki? Kitab-ı Mukaddes, Genesis 16: 12'de bir kölenin oğlu olan İsmail için "*O insanlar arasında vahşi bir eşek olacak; Onun eli herkesin eline, herkesin eli de Onun eline karşı olacak. Bütün kardeşlerinin Doğusunda yaşayacak*" diye buyurur (Karllson, 2006:6). Yahudiler - Hristiyanlar İshak'tan, Müslümanlar İsmail'den... İshak seçilmiş, İsmail köle (ayrıntılı bir tartışma için bakınız Spector, 2009: 135-138).

İşte tam da bu yüzden Türklerin olduğu yer asla "Batı" olamaz, sınırlar Viyana'ya dayandıysa sadece Viyana'nın batısı Batıdır. Eğer bütün Avrupa Türklerin eline geçseydi o zaman Batı, Türklerin bulunmadığı bir Hristiyan ülkesinin adı olacaktı. Çünkü bu bakış, bir coğrafi konumlandırmadan öte kimlik sorunuyla ilişkili bir algılamadır. Zira Batı tarihselliğinde Türk, birkaç istisnai gezgin ve devlet adamı dışında, "küfrün sancaktarlığını", "şeytanın-karanlığın cismaniliğini", "günahların cezasını", "kültürel geriliği",

"tarih dışılığı" temsil eden; Hristiyanlık-Batı zıddı ne tür olumsuzluk varsa bünyesinde barındıran karmakarışık bir kavramdır. Türk, aynı zamanda dini, ırkı, kültürel temellere göre bir adlandırma olduğundan bazen Mağrip ve Endülüs Araplarının adıdır; bazen Müslüman oldukları için Boşnak, Arnavut ve Makedonların adıdır; bazen kim olduğu hiç önemli değil, sadece Hristiyan olmayanların adıdır; bazen de Hristiyanlıkta "sapkınlık" olarak nitelendirilen mezhep taraftarlarının adıdır.

Bu Türk algısı Batı sosyal kodlarına o denli derin nüfuz etmiştir ki hangi anormalitede, nasıl açığa çıkacağını bilmek ve tahmin etmek mümkün değildir.

Bir bakarsınız ki son Papa XVI. Benedict'in bir konuşmasında, hiçbir gereği yokken Türk-Osmanlı kimliği üzerinden Batılılık tanımı yapılabilir.<sup>2</sup> Zira Hristiyan Batı'nın "inşa ettiği Türk" ile bizim bildiğimiz Türk asla aynı şey değildir. Burada "inşa edilen Türk'ten" bilinçli olarak söz ediyorum. Çünkü "Avrupalının Türk'ü" tamamıyla dinî-siyasi çıkarların bir sonucudur ve bu kavramın üzerinde istenildiği şekilde oynama hakkı vardır. Mesela, Türklerin kökeni üzerinde yapılan tartışmalar çok hoştur. Aydınlanmanın ve hümanizmin öncülerinden Coluccio Salutati'nin (1331-1406) iddialarına dayanılarak önce Türklerin aslen Truvalı oldukları kabul edildi. İstanbul fethedildikten sonra Papalık bu iddiayı reddetti. Zira bu görüş, Türklere "Avrupalılık" kazandırıyor ve Türklerin yaptıkları savaşların meşruluğunu sağlıyordu.<sup>3</sup> Bunun üzerine Papa Pius II'nin emriyle *Turci* kelimesinin çoğulu olup Truvalıları çağrıştıran *Teuceri* yerine *Turcae* kullanılmaya başlandı. Resmi görüş de, Türklerin Haçlılara karşı savaşan kâfirlerin çocukları olduğu, şeklinde değiştirilmiştir.

Bundan sonra yeni bir Türk inşa edilmiştir: "*Türkler doğuştan barbardır ve hiçbir şey bunu değiştiremez*" (Housley 2002: 133-34). Reformasyonun ve aydınlanmanın ve bu ekosistemde doğan Hümanizmin Türkleri nereye koyduğuna dair bu girişten sonra çalışmanın odağına dönülebilir.

Bu çalışmada, öncelikli olarak tartışmanın niçin Erasmus üzerinden yürütülmesi gereği üzerinde durulacaktır. İkinci olarak, Batı dünyasında hümanizmin çerçevesi etrafında bir tartışma yapılacaktır. Üçüncü aşamada ise Erasmus'un ve ardıllarının yorumlarıyla Batı evrenselciliği ve hümanizminin çelişkilerinden Türklerin ve Batılı olmayanların çıkarması gereken dersler konusu sorgulanacaktır.

### Niçin Erasmus?

Bu çalışmada Batı'da olumsuz Türk algısının en şiddetli savunucu ve inşacılarından Rotterdamlı Erasmus ve takipçisi olan bazı Aydınlanmacı-Hümanist düşünürlerin fikirlerinden hareketle, Batı düşüncesinde Türk sorununu ele alacağız. Erasmus'u seçme nedenlerinden bir tanesi Hümanizmin öncülerinden olması ve Türkler ile ilgili çalışmalar yapmasının yanında günümüzde Avrupa Birliği programları sayesinde halen canlı bir figür olarak gündemde olmasıdır.

Günümüzde üniversite camiasında adı en fazla zikredilen şahsiyetlerden

Avrupa Birliği'nin temellerinin Roma'da atılan imzalarla inşa edilmesi ne denli anlamlı ise AB eğitim programları içerisinde en fazla bilinenlerinden bir tanesinin adının Erasmus olması da o denli anlamlıdır. Bu durum özellikle de Türkler için anlamlıdır.

**Erasmus için Avrupa: “Türklerin olmadığı yer” anlamına gelmektedir. Bu bakımdan ele alındığında; Türk öğrencileri AB üye ülkelere, AB’li öğrencileri de Türkiye’ye taşıyan Erasmus programının tarihsellik ne denli çeliştiğini ortaya koymak ve buna tarihin cilvesi demek gerekiyor.**

birisidir Erasmus. Bunun nedeni, Erasmus’un Aydınlanmayı da tetikleyen hümanist, evrensel düşüncenin temellerini atmış olması veya felsefe, sosyoloji, teoloji, eğitim ve yönetim gibi alanlarda günümüze ulaşan görüşleri değildir. Erasmus daha çok Avrupa Birliği Yükseköğrenim Öğrenci Değişim Programına adını verdiği için bilinmekte, daha doğrusu bilinmemektedir. Avrupa Birliği’nin temellerinin Roma’da atılan imzalarla inşa edilmesi ne denli anlamlı ise AB eğitim programları içerisinde en fazla bilinenlerinden bir tanesinin adının Erasmus olması da o denli anlamlıdır. Bu durum özellikle de Türkler için anlamlıdır.

Erasmus’un modern anlamda eğitime yaptığı katkılar, Avrupa hümanizmine sağladığı ufuklar; bir prensin eğitimcisi olmanın yanında geleneksel dinbilimciliğin sınırlarının dışında gerçekliği arayış çabaları ve kendini değişik üniversite camialarına kabul ettirebilmesinin arkasında yatan bilimsel yetkinliği elbette yadsınacak gibi değildir. Sözü edilen alanlarda Rönesansın ve Aydınlanmanın zirvelerinden biridir o. Özellikle Rönesansın kapılarını açan anahtarı Erasmus sağlamıştır. Yeni Ahitlerin

çevirilerini yapması, İncil çevirilerindeki hataları tartışmaya açması ve İncil’in okunmasının sadece belli bir din adamı katmanının ayrıcalığından çıkarılarak halka ulaşması için basım evrelerinde çoğaltılması ile ister istemez Luteryan akımların da iddialarını güçlendirecek delilleri sağlamış ve tarihte yeni bir evreye girişin öncülerinden olmuştur.

Erasmus’un AB programlarından birisine adını vermesi niçin özel bir anlam taşımaktadır? Avrupa için çok tabii olan bu durum, söz konusu Türkler olduğunda, külliyen değişmekte ve ortaya tuhaf ve çelişkili bir durum çıkmaktadır. Neden? Aşağıda başlıklar halinde değinileceği üzere Erasmus için Avrupa: “Türklerin olmadığı yer” anlamına gelmektedir. Bu bakımdan ele alındığında; Türk öğrencileri AB üye ülkelere, AB’li öğrencileri de Türkiye’ye taşıyan Erasmus programının tarihsellik ne denli çeliştiğini ortaya koymak ve buna tarihin cilvesi demek gerekiyor.

Erasmus’u tartışılmaya değer kılan ikinci husus ise, onun kendisinden sonraki Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşünce öncülerinin hemen hepsinin üzerinde belirgin bir etki bırakmış olmasıdır. Bu etkiden nasibini almayan Aydınlanmacı yok gibidir. Bu etkinin bir yanında “Avrupa kimliği” diğer yanında ise

“Avrupa’nın düşmanı olan öteki kimlik, yani Türkler” yer almaktadır. Özellikle Türk sorununa bakışı, kendisinden sonraki her dönemde Türk ve Müslümanların “en büyük ve ezeli düşman” olarak olumsuzlaştırılmasının temel sebebidir.

Üçüncü nokta ise Erasmus’un evrenselci ve hümanist anlayışında Türklere biçtiği rolün “Batı ahlaksallık sorununa” örnek teşkil edişidir. Hem evren için kardeşlik anlamına geldiği iddia edilen Hristiyanlık hem de Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu hümanizm, söz konusu Türkler olduğunda buldukları düşünsel zeminin çok dışında ve çelişkili söylemler geliştirmiştir. Bu temel ilkelerden kopuş, hem Avrupa hümanizmi hem de evrenselci düşüncesi açısından telafisi zor bir ahlak meselesinde dönüşmüştür. Gerçekten de evrensellik ve hümanizm Batı zihniyetinde hastalıklı bir alana tekabül etmektedir. Bu hastalığın değişik veçheleri vardır: Birincisi evren Batı merkezlidir; ikincisi, Batı ile uyum sağlayamıyorsa evren dışındadır. Üçüncü dünya aydınlarının Batı aydınlanmasının, evrenselciliğinin ve ahlakının kendilerine nasıl bir rol biçtiğini anlamadan o dünyaya methiyeler düzmesinin hazin bir aldanış hikâyesi olduğu açıktır. Bu çelişkiyi yakalamanın tek yolu, Doğu’yu Batı’dan değil kendi bulunduğu yerden okumaktır.

Doğu aydınlarının Batı ile ilişkileri hep sorunlu olmuştur. Bu sorun, yabancı olduğu bir zihniyetin doğasını çözümleyemeden doğrudan nakil yoluyla ve herhangi bir uyarlama kaygısı taşımadan kendi toprağına aktarma girişimlerinin tabii neticesidir. Toplumsallığı ve tarihselliği göz ardı ederek yapılan bu organ naklinin başarılı olmadığı açıktır. Türk milliyetçilerinin bu noktada önerileri başlangıçta “kültürü koru ama medeniyeti ithal et” naifliğindeyken (örneğin Ziya Gökalp ve Mehmet Akif) günümüzde kültür ve medeniyet arasında bu keskinlikte bir ayırım olamayacağı anlaşılmıştır. Bu durumda milletin medeniyet üretme potansiyelini geliştirici dinamikleri oluşturu-

Doğu aydınlarının Batı ile ilişkileri hep sorunlu olmuştur. Bu sorun, yabancı olduğu bir zihniyetin doğasını çözümleyemeden doğrudan nakil yoluyla ve herhangi bir uyarlama kaygısı taşımadan kendi toprağına aktarma girişimlerinin tabii neticesidir. Toplumsallığı ve tarihselliği göz ardı ederek yapılan bu organ naklinin başarılı olmadığı açıktır. Türk milliyetçilerinin bu noktada önerileri başlangıçta “kültürü koru ama medeniyeti ithal et” naifliğindeyken (örneğin Ziya Gökalp ve Mehmet Akif) günümüzde kültür ve medeniyet arasında bu keskinlikte bir ayırım olamayacağı anlaşılmıştır.

rup kültür ve medeniyet gelişiminin kendi organikliğinde gerçekleşmesini sağlayıcı etmenlere odaklanılması gerektiği görülmektedir. Bu çalışmanın odak noktası bu husus olmamakla beraber not edelim ki bu alan, üzerinde fazlasıyla düşünülme hak edecek ehemmiyettedir.

#### **Bir Hümanist Olarak Erasmus<sup>4</sup>**

Bir papazın çamaşırcı bir kadın ile ilişkisinden gayrimeşru oğlu olarak Rotterdam'da 1466 yılında doğar. Bu durum o dönem kilise ortamında çok yaygın olarak görüldüğünden fazla üzerinde durulmayı gerektirmez. Erken yaşlarda yetim kalınca vasileri tarafından bir manastıra girmeye ikna edilir. 1492'de papaz olur. 1495'te Paris'e Dinbilimi okumak üzere gönderilir ancak oradaki skolâstik eğitim yönteminden hoşlanmadığını fark eder. Bağlı olduğu Piskopos'un söz verdiği finansal desteği sağlamaması üzerine hayatını kazanmak üzere gençlere eğitim vermeye başlar. 1499 yılında bir talebesine İngiltere seyahatinde eşlik eder. Bu ziyaretinde gelecekte patronu olacak Centerbury Başpiskoposu W. Warham, hayat boyu dostu olacak Ütopya Thomas More gibi önemli kişilerle tanışmasına vesile olur.

Müteakip 20 yılda Erasmus sıkça seyahatlere çıkar. İngiltere'den Fransa'ya geri dönüp, Aşağı Ülkeleri (Low Countries, yaklaşık olarak bugünkü Belçika) ziyaret edip ikinci kez İngiltere'ye gittikten sonra 1506 ile 1509 yılları arasında İtalya'da kalır. Turin'deyken Dinbilim Doktoru unvanını alır. Venedik'te kaldığı bir yıllık sürede bir basımevinde editörlük yaptıktan sonra 1509'da İngiltere'ye geri döner ve Cambridge'de Grekçe dersi verir. Bu arada "Hristiyan Askerin Elkitabı (1503) ve "Deliliğe Övgü" (1511) adlı iki kitap yazar. Her iki kitap da kilise ve toplumu ruhsal bakımdan yeniden uyanışa çağırıyordu. 1515'te sonradan 5. Charles olarak imparator olacak Prens Charles'ın danışmanlığını yapar. Bu tür bağlantıları sayesinde bağımsız bir bilim adamı olarak yaşayabileceği serveti edinir.

1517'de Louvain'e (üniversitesi ve ticareti ile ünlü bugünkü Belçika'nın bir şehri) yerleşip kısa süreler dışında 1521 yılına kadar orada kalır. 1516'da başyapıtı olan "Yeni Ahit'in" Grekçe çevirisini yaparak piyasaya sürer. Daha önceki çevirilerdeki hatalara dair yorumlar yapar. Bu durum Louvain'deki dinbilimcilerin tepkisini çeker ve Erasmus kısmen de bu düşmanlıklardan uzaklaşmak üzere 1521 yılında Basel'e yerleşir. Ancak coğrafi mesafe Erasmus düşmanlarını durdurmaya yetmez. Eserine karşı gelişen muhalefet kısa sürede Fransa ve İspanya'ya yayılır ve eseri 1531 yılında Paris'teki Dinbilimi Fakültesi tarafından resmen kınanır. Karşıtları kendisini kutsal kitabın ilkelerine saldırmak, kilisenin geleneklerini aşındırmak ve Lutheryan "sapkınlığa" malzeme sunmak ile suçluyorlardı. Erasmus bu suçlamaları reddeder. Yaptığı düzeltmelerin geleneksel metinleri eleştirmek için değil, yetersiz bir çevirmenin veya dikkatsiz bir yazıcının hatalarını telafi etmeyi amaçladığını ifade eder.



Aslında Erasmus, kilise ile çelişkiye düştüğü her vesilede görüşlerini kiliseninkilere göre düzeltme eğilimindeydi. Kiliseyi karşısına almak gibi bir niyet ve cesareti yoktu. Reformcuların görüşlerine sempati ile bakmakla birlikte benimsedikleri köktenci yöntemleri onaylamıyordu. Ancak Reformcular ile kendisi arasındaki bilimsel mesafeyi korumakta zorlanıyordu. Erasmus bir süre sonra kendisini iki tarafın da saldırıları altında bulur. Geleneksel dinbilimciler kendisini Luther'den esinlenmekle, Luther yanlıları ise ikiyüzlülükle suçluyorlardı. Safını netleştirmek zorunda bırakılınca gönülsüz bir şekilde "Özgür İrade Üzerine Söylem" (1524) adlı eserini yazarak Luther<sup>5</sup> karşıtları arasına katılır. Bu durum Luther ile arasındaki çatlağı büyütürken Katoliklerin Erasmus'un dini yorumunun geleneksel yoruma uygun olduğuna inanmasına yetmez. 1536'da öldükten sonra dahi Erasmus'un Katolik inancına bağlılığına dair çelişkili görüşler sürüp gider. "Trent Konsül'ünün" girişimi ile Erasmus'un eserleri "Yasaklı Kitaplar" listesinde yer alır. 1530 yılında ise "De bello Turcico" (Türklerle Karşı Savaş Üzerine) adlı eserini yazarak Batı'da Türk algısının dini, siyasi ve toplumsal olumsuzlaştırılmasında en büyük katkıyı yapar. Kendisinden sonra Avrupa değişik evrelerden geçer ve siyasi ve düşünsel devrimlerle alt üst olur. Bu sürede değişmeyen tek şey Türk meselesi olarak kalır. Bu mesele ilerleyen dönemlerde Avrupalılar için bir siyasi enstrümana dönüştürülür. *Avrupa Hristiyanlığı Türk meselesi konusundaki çelişkilerini günümüz Avrupa Birliği tartışmalarında da henüz aşamadığını açık olarak göstermektedir.*

Erasmus'un siyasi görüşlerinin temel kaynağını 16 yaşındaki Prens Charles'a adadığı ve 1516'da yayınlanan "Hristiyan Bir Prens'in Eğitimi" adlı eseri oluşturur. Bu eserde, *yöneticilerin pederşahi bir kişilikle halkının refahından, adaletten ve ahlakından sorumlu olduğunu belirtir. Yönetici Tanrıyı temsil ettiğinden halkının mutlak itaat göstermesi gerekir. Ancak, "liderin halkın üzerindeki hakları sığırların üzerindeki hakları gibi değildir, bu nedenle hükümetler halklarının rızalarına dayanmalıdır zira kralı ortaya çıkaranlar da ilk başta halkın kendisidir"* der. Kilise ile hükümet arasında mutabakat inşa etmenin önemini vurgular.

Erasmus'un politik yazılarının bir diğer ana konusu, barışın ve huzurun sürdürülmesidir. "Savaş Onu Tecrübe Etmeyenler İçin Tatlıdır" (1515) ve "Barıştan Şikâyet" (1517) adlı eserlerinde görülen "pasifist" tavrın arkasında klasik felsefenin "hümanizmi" ile Hristiyanlık düşüncesindeki "evrensel kardeşliğin" olduğu söylenebilir.

"Türklerle Karşı Savaş Üzerine" adlı eserinde "adil bir savaştan" söz eder ancak işlerin askeri yöntemlerle çözülemeyeceğini düşünür. Burada Türklerin "Tanrının kırbağı" oldukları fikrini geliştirir ve meydan savaşları yerine ruhsal silahlarla donanmak gerektiğini belirtir. Erasmus, politik alan ile dinbilimsel alanı birleşik görür.<sup>6</sup> İsa kraldır ve elindeki gücü kendisi adına Hristiyan dünyasındaki prenslerine dağıtmıştır. *Bu prenslerin esas işi de İsa'nın öğretilerine uygun davranmak ve Tanrı adına yönetmektir* (Dalmayr 2006).

### Ama Nasıl Bir Hümanist?

Erasmus en öznlü şekliyle “Hristiyan Hümanist” olarak tanımlanabilir. Buradaki hümanizmin “insanın doğasına ilişkin” bir değerlendirme olduğu söylenebilir. İnsan doğası eğitim ile geliştirilebilir. Bu, İskender gibi istisnalar dışında, antik Grek düşüncesinin kabul edebileceği bir şey değildir. Roma İmparatorluğu da bu denli açık olarak “insanların eğitilerek eşit olabilecekleri” nitelikte bir hümanist perspektif geliştirememiştir (Coşkun ve Doğruyol 2011). Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Erasmus’un eğitim ile her türlü sapkınlık ve barbarizmin telafi ve tedavi edilebilirliği anlamında bir hümanizm önerisi asla küçümsenecek gibi değildir. Ama... Bu “amalar” Batı düşüncesinde ikiyüzlülüğün anahtarı gibidir. Burada da birden çok “ama” vardır. Örneğin, söz konusu Türkler olduğunda Erasmus, hümanist kimliğinden sıyrılıp birden bire Avrupalı olarak çıkar karşımıza. Savaşı reddeden o “pasifist” yaklaşım yerini bir yakarıya terk eder: “Hristiyan prensler bu tanrının gazabı vahşi hayvan, barbar ve her türlü kötülüğe meyyal Türklere karşı birleşin”! Kolay değil, Avrupa’nın karşısında Kanuni Osmanlısı var ve Germen kalesi her an düşebileceği tedirginliğini yaşıyor. Diğer yandan, Hristiyanlığın yatağı olan kıtanın yeni dini akımlarla başı beladadır. Eğer bir zamanlar Ortadoğu ve Akdeniz’in güney yakalarından yitik medeniyetler gibi çekilip giden Hristiyanlık Türklere karşı direnemezse ya Avrupa’nın o muhteşem “rafine kültürü” kirlenmiş olacak veya bir diğer seçenek, Avrupalılar kendilerine bir başka kıta bulacak. Erasmus’a göre bu belayı defetmenin ve “insanlığı felaha erdirmenin” en kestirme yolu ise “Türk meselesini” çözmekten geçmektedir.

Erasmus’un gözünde Türkler; “barbar, canavar vahşi hayvanlar, Kilise düşmanları ve her türlü suç ve şerefsizlik ile donanmış bir halktır”. Savaş karşıtı olan bu hümanistin Türkler söz konusu olduğunda onları yok edecek bir savaşı onaylamakla kalmayıp talep ettiği görülmektedir. Hristiyanların arasındaki bir savaşı asla kabul edilemez bulan Erasmus’un “savunma amaçlı olmak kaydıyla” Türklere karşı bir savaşı onayladığı görülmektedir. Savaşı “insan doğasının ölümcül bir çılgınlığı” olarak nitelendirirken; “eğer insan doğası savaşız kalmaya katlanamayacaksa o zaman niçin bu şeytani duyguyu Türklere üzerine boşaltmayalım?” (Mastnak 2003) diye sorar. Eğer savaş tamamen kaçınılmaz ise Türklere karşı yürütülecek bir savaş, Hristiyanların arasındaki kutsal olmayan sürtüşme ve çatışmalardan daha az şeytani olacaktır. Zamanının öncü Hristiyan yöneticilerine yazdığı mektuplarda onları aralarında sükûneti sağlamaya ve ordularını Türklere karşı kullanmaya çağırır. Bu “insanlık adına” bir mecburiyettir Erasmus için... İnsanlık adına!

### Erasmus’un Ardında: Thomas More ve Diğerleri

Erasmus’un en yakın arkadaşlarından ve öncü ütopyacılarından Thomas More<sup>7</sup> da Türkleri; “utanç verici ve tabiatüstü bir mezhep; karanlığın ve kötülüğün temsilcisi, İsa’nın söylemine karşı çıkan azgın mezhep, ölümcül düşmanlar” olarak nitelendirir. Zaten Rönesans’ın ortak teması olan “kanlı ve zalim Türk” Avrupa genelinde ses getirebilmenin önşartı gibiydi. “Bu korkunç şeyin ürkütücü görüntüsü sürekli olarak kalp gözlerimizin önünde duruyor: güçlü ve kuvvetli, yüksek derecede kötülük ve nefretle dolu, kıyas kabul edilemez derecede zalim...” (Mastnak 2003).

More da dönemin korosuna katılarak Türkle-rin bütün Hristiyanlığı tehdit ettiği, bu nedenle Hristiyanların kendi aralarında barış ve huzuru sağlatarak ortak düşman karşısında başarılı bir şekilde savaşmaları ve Tanrının adını savunmaları gerektiğini haykırmıştır. More’un korkusu Türkle-rin İngiltere’yi fethetmesi değildi



elbet. Ama ortada bir Hristiyanlık vardı ve Türkler lokma lokma bu ülkeleri yutuyordu. Allah'tan Amerika kıtası keşfediliyor ve Hristiyanlık yeni yayılma alanları buluyordu (Matar 1999:8-9).

Türkler söz konusu olduğunda Batı mütefekkirlerinin ilkesel tutarsızlıkları açıkça görülür. Dinin yorumu dahi değişebilir. Sözgelimi, İsa'nın "şiddete karşı olmak" ilkesi anlamını kaybeder. "Tanrının Musa'ya İbranileri korusun diye Mısırlıları öldürmelerini" söylediği gibi "*Türlere karşı bir savaş bırakın mazur görülebilir olmayı, mecburidir.*"

Mastnak<sup>8</sup> (2003) bu dönemde Amerika'nın keşfinin aslında Kudüs'ü ele geçirme adına, Türklerin gerisinde bulunan ve Hristiyanlığa temayüllü Moğollarla irtibat kurmak adına yapılan seferler sonucu gerçekleştiğini anlatır. Bu sayede küçük Avrupa topraklarına sıkışmış olan Hristiyan halklar geniş ve zengin Türk topraklarını da ele geçireceklerinden aralarında savaşmak için neden kalmayacaktır. Ancak yeni keşfedilen verimli Amerika toprakları bu düşüncede bir düzeltme yapılmasını gerektirir. Amerika'dan elde edilecek servet ile yüz binlerce asker ve onbinlerce atlıdan oluşan bir ordu kurmak ve kutsal toprakları kâfir Türklerden geri almak mümkün olabilecektir. Ancak bir sorun vardır. Amerika yerlilerine nasıl davranılacaktır? Dilleri Endülüslülerin dillerini andırıyor, o halde bunlar da Türk'tür ve insan gibi değil, Türk gibi muamele görmeleri gerekir: Soyları kazınsın! Toprakları fethedilsin ve "Mohamedan yöntem olan 'ölüm ve terör' ile tanışsınlar."

Daha önceleri "fetih" kavramını, "*tiranik, Mohammedan, iğfal edicive cehennemî*" olarak nitelendiren İspanya Hristiyanları budefa aynı kavramı yerlilerin toprak ve varlıklarını ele geçirmek üzere bir gerekçe olarak kullanırlar. Şaşırtıcı değil doğrusu. Hakkaniyet adına söyleyelim. Bu dönemde Amerikalıların Kuzey Afrikalı veya Türk olmadığını söyleyen ve bu nedenle "fetihten söz etmenin yersiz olacağını, bunun yerine İsa'nın kitabını tebliğ etmenin gerekliliğine işaret eden Las Cases gibi "namuslu" düşünürler de vardı.

Bu dönemde Türk imajı o denli olumsuzlaştırılmıştır ki birbirlerini sapkınlıkla suçlayan Katolik ve Protestan kilisesi bağlılarının belki de ittifak halinde oldukları tek husus buydu. "Türk olmak" tarafların birbirine yöneltebileceği en büyük aşağılama idi. Taraflardan biri diğerini "Bunlar Mohammedan Türkler değil, bizim Hristiyan Türklerdir" diyerek itham ediyordu. Bunun anlamı açıktır. Kim ki Türk'tür, günahkâr, şeytani, İsa düşmanı, sapkın, hâsılı kötü olan ne varsa onunla müsemmadır. Reformasyonun bütün Avrupa'yı alt üst ettiği bu dönemde değişmeyen tek husus

Bu dönemde Türk imajı o denli olumsuzlaştırılmıştır ki birbirlerini sapkınlıkla suçlayan Katolik ve Protestan kilisesi bağlılarının belki de ittifak halinde oldukları tek husus buydu. "Türk olmak" tarafların birbirine yöneltebileceği en büyük aşağılama idi. Taraflardan biri diğerini "Bunlar Mohammedan Türkler değil, bizim Hristiyan Türklerdir" diyerek itham ediyordu.

“Türk sorunudur”. Papalığın önderliğinde Türklere karşı bir haçlı seferine çıkmayı onaylamayan, bunun yanında bazı Katolik kralların Türklere işbirliğini tasvip etmediği için de “eski kafalı” olarak nitelendirilen Luther, Türklerin askeri başarılarını “günahkâr bir yaşam süren Hristiyanlara karşı ilahi bir adalet” olarak nitelendirir. Sırf bu nedenle “Türklere karşı savaşmak, günahkârlığımızı onlar vasıtasıyla yüzümüze vuran Tanrının yargılamasına karşı çıkmaktır” der. Luther’in bu yaklaşımı zamanla “papalık önderliğinde bir savaşa” karşı çıkmaya dönüşecektir çünkü Luther Papalığın bu kutsal savaşlarda samimi olmadığına inanmaktadır.

Tamamen Hristiyanlık içerisindeki mezhep çatışmalarından kaynaklanan “Türklere karşı haçlı seferleri” yorum farklılığı, bizleri Luther’in Türklere yakın olduğu gibi bir yanılısamaya götürmemelidir. Bütün Hristiyan âleminde olduğu gibi Luther’e göre de Türkler; “şeytanın hizmetkârı ve aracı, yönetimlerinde Hristiyan inancının yaşaması mümkün olmayan vahşi bir halktır.” “*Hem Mohamed hem Türk Sultanı hem de onların orduları şeytan tarafından ele geçirilmiştir.*” (Mastnak 2003:215-16). Kur’an, Hz. Muhammed, Türk, hâsılı kendilerinden olmayan ve Türklere ait ne varsa en incitici ve aşağılayıcı nitelendirmelere layık görülmüşlerdir. Türk ve İslam kavramlarının olumsuzlaştırılmasında sözü edilen dönem tipiktir ve aslında müteakip yüzyıllarda Türklerin başına neler geleceğinin de önemli derecede açıklayıcıdır. Her ne kadar, “*eğer Hristiyan prensler birleşirse dört yılda Türkler Avrupa’dan ve İstanbul’dan sökülüp atılabilir*” iddiaları o dönemde dile getirildiyse de bunun o denli kolay olmayacağını söyleyenlerin de bildiği muhakkaktır. Ama Batılı Hümanistler için Türklerin Avrupa’dan sökülüp atılması hep bir “ülkü ve ukde” olarak kalmıştır. Müteakip Hümanist kuşak, özellikle 1600’lü yıllardan sonra Türkleri değil Avrupa’dan, Asya ve Afrika’dan da sürüp çıkarmak gerektiği düşüncesindedir (Mastnak 2010). Yani, hümanizmin öncülü Türklersiz bir dünya tasavvurudur.

Bu dönemde sorgulanan şeylerden bir tanesi, bu derece olumsuzlaştırılan Türkler ile bazı Hristiyan devletlerin işbirliği yapmalarının nasıl mümkün olduğudur. Burada da Batı pratiği ve pragmatizmi kendini göstermiştir. “*Eğer devletin güvenliği tehlike altındaysa ahlaken sorgulanabilecek kararlar alınabilir!*” Fransa da işte bu nedenle Türklere ittifak kurabilirdi. Ancak bu ittifakların Türklere karşı bir Hristiyan federasyonu oluşturma gereğini ve fikrini ortadan kaldırması değil, güçlendirmesi gerekmektedir. Zira “şeytana uşaklık eden Türkler” Hristiyan dinini kirletmekte ve parça parça yutup tüketmektedir. Buna karşı kutsal bir mücadeleye kalkışılması kadar doğal ne olabilir<sup>9</sup>?

Bu soru Batı hümanizminin ahlaklıktan “siyasi gerçekçilik” evresine geçişinin de habercisi olmaktadır. Bu yeni hümanistler zaman ve enerjilerini Türklere karşı ortak bir Avrupa askeri harekâtı, yani Haçlı Seferi yapmak için gerekli şartları oluşturmakla harcamadılar. Gelişen yeni söylem; “Birleşik Avrupa” ve “Türklere kafa tutabilecek güçte bir baş oluşturulmasının elzemliği” idi. Haçlı Seferi kampanyaları, en azından geleneksel haliyle giderek gündemdeki sıralamanın gerisine düşmeye

başlamıştır bu dönemde. 1500'lerin sonları ile 1600'ların başlarında Avrupa hümanizmi bu "siyasi gerçekçilik" üzerine inşa edilmiş düşünceyi daha güçlü bir şekilde savunmaya başlamıştır.

Bunlar arasında askeri gücü "devletin varlığı ve bekası için yaşamsal önemde addedip savaşı şeytani ruhları yok etmenin ve insanları yanlış düşüncelerden alıkoymanın en iyi aracı" olarak değerlendirenler de vardı. Botero<sup>10</sup>, ve Campanell<sup>11</sup> bu ikinci nesil hümanistlerin öncüleri olarak zikredilen düşünceleri yaymakta başat bir rol üstlenmişlerdir. Bunlara göre esas soru, bu askeri gücün kimlere karşı kullanılacağı idi. Aslında bu çok da zor bir soru sayılmazdı. Zira etrafta her zaman yeterince Türk ve Moor (Kuzey Afrika ve Endülüs Arapları) olacağından bunlara karşı savaş da adil ve evrensel olarak yasal olacaktır. Yeterki Hristiyanlar, evlerinde oturup Türkleri beklemek yerine onlara kendi topraklarında saldırma cesareti gösterebilsinler. "Türkler kapılarımızda beklerken savaşı savunmak için daha adil ve daha onurlu bir gerekçe olabilir mi?" diye sormakta pek de haksız sayılmazlar aslında (Mastnak 2010: 29-52).

Bu dönem Hristiyan hümanistlere göre; "bütün kâfirler arasında Müslümanlar, Hristiyan inancına en yabancı olanları" olarak kabul edilirler. Ne tuhaftır ki Luther'in de vurguladığı gibi Müslümanlar "İsa ve Meryem'i de sahiplenmektedirler" ama... Bu amalar, Batı'nın bütün tutarsızlık ve ilkesizliklerinin arkasında saklandığı gerekçelerin başlangıcıdır. "Ama" en fazla Batı'nın ikiyüzlülüğünün makuliyet perdesidir. Bütün söylemlerinde "devletin varlığını" merkezi bir tema olarak kullanan Botero, bu yönüyle aynı zamanda modern düşünürlerin de öncüsü sayılabilir. Ancak bu düşünce düzeyi onun Hristiyanların birlik olup kahramanca Türklere saldırdıkları ve Tanrı'nın övgüsünü kazanmaktan başka hiç bir arzularının olmadığı Haçlı Seferleri zamanlarına nostalji ile bakmasını engellemez. Zira Haçlı Seferleri sadece Fransa'nın değil, "bütün Avrupa" ve Hristiyanların gurur kaynağıdır!

Avrupa'nın diğer yakasında, yani İngiltere'de de Francis Bacon ve Edvin Sandys benzeri

Bu dönem Hristiyan hümanistlere göre; "bütün kâfirler arasında Müslümanlar, Hristiyan inancına en yabancı olanları" olarak kabul edilirler. Ne tuhaftır ki Luther'in de vurguladığı gibi Müslümanlar "İsa ve Meryem'i de sahiplenmektedirler" ama... Bu amalar, Batı'nın bütün tutarsızlık ve ilkesizliklerinin arkasında saklandığı gerekçelerin başlangıcıdır. "Ama" en fazla Batı'nın ikiyüzlülüğünün makuliyet perdesidir.

düşün-celeri paylaşıyor ve birleşik bir Avrupa/Hristiyanlık ülküsü için mücadele ediyorlardı. Bacon, Türkler için; “çatlak kafaluların toplanma yeri, öyle ki kafalarında şapka yerine babalarını taşıyorlar” (akt. Tyerman 2004:78) şeklinde “bilimsel” değerlendirmeler yapar: “İyilik, insanın doğasının derinliklerine kök salmıştır; eğer iyilik insan değilse bir başka yaşayan varlığa yönelir; zalim bir halk, *bir nevi vahşi hayvan olan Türklerde* görüldüğü gibi, kuşlara ve köpeklere sadaka verirler” (Bacon 2007: 34). “Eğer bir monarşide hiç asalet yoksa o tamamıyla saf ve kesin bir tiranlıktır, tam da Türklerin olduğu gibi” (s. 36). Sanırım bu kadarı yeter.

Öte yandan tipik bir İngiliz gerçekçiliği ve fırsatçılığı ile Edwin Sandys (1561-1629), “birleşik Hristiyanlığın gerçekleşebilmesinin ancak Türk tehdidi arka planı üzerinden mümkün olabileceğini” ifade etmektedir. Burada sözü edilen, “Türk tehdidinin” gerçekliğinden çok Hristiyan topluluklar arasında sürekli canlı tutulması gereken bir olgu olarak inşa edilmesinin siyasi gerekliliği dikkati çekmektedir. Avrupa’nın birbiriyle dalaşmaktan vazgeçmesi ve kendi arasında bir birliğe kavuşması için Türkler iyi bir bahane olabilirdi elbette. Hatta Türk tehdidini savuşturmanın Hristiyan birliğinden başka bir çaresi de yoktur! Ama bir şartla. Önce Katoliklerin öncüsü İspanya’ya diz çöktürülecek ve Hristiyan birliğinin önünde engel olan Katolik kilisesinin yenilgiyi kabullenmesi sağlanacaktır: Bu da İngiliz politik gerçekçiliğinin bir diğer yüzüdür.

1605’te basılan Sir Edwin Sandys’in bu kitabı, bir yıl sonra Kral 6. James’ın emriyle yakıldı. Zira İngiltere bu dönemde İspanya ve Papalık ile yakınlaşma siyaseti güdüyordu ve bu yakınlaşmanın arkasında da bir Hristiyan Birliği düşüncesi yatıyordu. Kralın tahta geçmeden önce de Türklerle karşı Hristiyanların birleşmesi gerektiğine dair düşünceleri vardı. İngiltere kralı olduktan sonra kâfirlere karşı birlik olma düşüncesi, zihninde yer etmeye devam etti. Bu dönemde James’e danışmanlık yapan Bacon, İngiltere ile İspanya arasında gerçekleştirilecek bir antlaşmanın Hristiyan prenslikler arasında ortaya çıkacak anlaşmazlıkları çözecek bir üst makam ve güç oluşturmasının yanında “Türklerle karşı yürütülecek kutsal bir savaşın da başlangıç tohumunu” oluşturabileceğini söylemektedir (Mastnak 2003). Ancak ilerleyen dönemlerde İspanya ile İngiltere arasındaki ilişkiler yeniden gerilmeye başladığında Bacon’da uzlaşmanın imkânsız olduğu bu noktada önce İspanya’ya karşı savaşın gerekliliğini vurgulayacaktır. Tipik Avrupalı “reel politik” söylem yine karşımızdadır. Hatta Bacon’un dönem dönem Haçlı seferlerini savunup bazen de karşı çıkması da bu siyasi gerçeklik düşüncesine dayandırılabilir. Burada ilkelerin aslında siyasi birer enstrüman oldukları, bu geleneğin Batının siyasal genlerinin en belirgin özelliklerinden bir tanesi olduğu gerçeklerini tekrar not etmekte fayda görüyoruz. Bu tespit bir yargılama değil, kavramlar etrafında oluşturulan büyüün özellikle de Batı dünyası dışındaki aydınların düşünme berraklığını kaybetmelerine bir itiraz olarak değerlendirilmelidir.

Bu söylem, takip eden yıllar ve yüzyıllarda benzeri bir çerçevede sürecelecektir.

Filistin, İstanbul rüyasının yanında Türklersiz bir Avrupa hatta dünya, savaş karşıtı Avrupalı hümanistlerin rüyalarını süsleyecektir. *“Türklere karşı yapılabilecek her girişim tanımı gereği adildir”* ilkesi çerçevesinde tarihin bildik akışı gerçekleşecektir. Soru şudur: Bu tarihsellik üzerinden nasıl bir gelecek inşa edilebilir? Aydınlanmanın sembol isimlerinden Voltaire, *“Türkleri gülünç duruma düşürmek yetmez, onlar yok edilmeli”* zira *“Türk demek veba gibi yeryüzündeki en korkunç lanettir, kökü kazınmalı!”* diyor. 2. Frederick’e yazdığı mektupta: *“Bana Müslümanların Avrupa’dan söküp altıldığı zevkini yaşat”* diyen de kendisidir. 2. Katerina’ya ise; *“Türklerin üstesinden gel, kendi rızamla ölmeye hazırım”* diye yazar ve ölüm döşeginde Çariçe’ye hayatında hâlâ yapmak istediği şeyler olduğunu belirtir ve *“keşke birkaç Türk’ü öldürmeye muktedir olabilseydim”* diye hayıflanmaktan da kendini alamaz (Mastnak 2003: 229). Voltare’nin ölümünden sonra Avrupa’yı alt üst eden Fransız Devrimi gerçekleşir. Avrupa alt üst olurken yerli yerinde duran tek şey *“Türk sorunudur”*. Türklerin yok edilmesi görevini kimlerin üstlenmesi gerektiği tartışılmaktadır sadece. Bazen Fransa, bazen Rusya, sonraları herkes bu konuda payına düşenin ne olduğunu tartışır. Diğer yandan ortaya Evrenselci sesler de çıkar. Evrenselleşme elbette Avrupa merkezli” gerçekleşecektir ve bu medeniyet, *“Asya’nın despotik rejimlerini de ehlileştirecektir.”* Uzatmaya gerek yok. Devamı, günümüzdeki bildik hikâyenin tıpkısının aynısı şeklinde, iğrençliğe varan bir düşman dil üzerinden sürüp gider. Türk Sorunu elbette Avrupalı için 16. ve 17. yüzyıllarda olduğu gibi bir kâbus değildir. Türkler her ne kadar İstanbul’u hâlâ ellerinde tutuyor olsa da ve yine Avrupa’ya dönük olsa da yönleri artık kendi Kızılarmalarının peşinden koşan bir millet değiller, Avrupalı olmak için öykünen bir mukallitler güruhudurlar sadece. Her gün yeni medeniyet dersleri almadalar ve her gün yeni aşığılanma sınamalarına maruzdurlar.

Voltare’nin ölümünden sonra Avrupa’yı alt üst eden Fransız Devrimi gerçekleşir. Avrupa alt üst olurken yerli yerinde duran tek şey *“Türk sorunudur.”* Türklerin yok edilmesi görevini kimlerin üstlenmesi gerektiği tartışılmaktadır sadece. Bazen Fransa, bazen Rusya, sonraları herkes bu konuda payına düşenin ne olduğunu tartışır. Diğer yandan ortaya Evrenselci sesler de çıkar. Evrenselleşme elbette Avrupa merkezli” gerçekleşecektir ve bu medeniyet, *“Asya’nın despotik rejimlerini de ehlileştirecektir.”*

### Batı Düşüncesinde Hümanizm ve Sözün Sonu

Hümanizmin ne demek olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Batı düşüncesinin bir ürünü olduğunu anlıyoruz. Günümüzdeki hümanist düşüncenin beslendiği antik damarları inkâr etmesek de hümanist (Ziya Gökalp'ın deyimiyle Beşeriyetçi) akımın üç dalga üzerinden geliştiğini söylemek mümkündür. Rönesans, Aydınlanma ve Fransız Devrimi Sonrası dönem (Todorov 2002).

Grek düşüncesinde hümanizm, şair Sophocles'in, *"dünyada birçok şey harikadır ancak insandan daha harikulade olanı yoktur"* ve benzeri ifadelerden beslenen Rönesans dönemi Grek ve Roma edebiyatını çalışan öğrencilere, o dönemde hümanist denegelmıştır. Klasik edebiyatla ilgilenen bu öğrencilere göre, insanoğlu özünde bir potansiyel taşır, başarıya gücüne sahiptir. Bu ifadeler dini bir alana girdiğinde insanın eylemler arasında tercih bağlamında hür bir iradeye sahip olup olmadığı, eylemlerinin kaderci bir mantıkla önceden belirlenmiş olup olmadığı gibi yaman tartışmalar özellikle Erasmus ve Luther'in ateşlemesiyle o güne değin hâkim olan Katolik yorumların dışında da yansımalar bulmaya başladılar. Ama tartışma çerçevesi, her ne olursa olsun, hümanizm özü itibarıyla "Hristiyan inancı ile özdeş ve ona adanmış" bir mecrada yürüyordu (Hamowy 2008: 228-9).

20. yüzyıla gelindiğinde ise «hümanizm», bütün dini inançları reddedip sadece insanlığın iyiliği için mücadele eden kişiler anlamında kullanılmaya başlandı. Bu yüzyılın ortalarına gelindiğinde "theism" yani tanrının varlığının doğrulanması ve yanlışlanmasının bu dünya gerçeklerine referansla doğrulanması veya yanlışlanmasının mümkün olmadığına ilişkin yaygın bir kanaat oluştu. Bu mecradaki hümanistler hâlâ ateist kampta yer almaktadır. İnsanın kaderini tayin eden şey Doğa veya Tanrı değil, kendisidir. Eylemlerin nihai hedefi; "insanı yücelten" (tanrı, iyilik, adalet) veya "insanı alçaltan" (zevk, para) güçleri memnun etmek değil, insanın kendisidir.

Bu ifadelerden neler çıkarılabilir? Birincisi, Hümanizmin başlangıcında Grek dil ve edebiyatını öğrenmek anlamında eğitimsel bir olgu yatar. İkincisi, erken hümanistler Hristiyan inancına sıkı sıkıya bağlı, onun değerlerini dünyaya yayma anlamında bir Hümanizmi anlıyor ve yaymak istiyorlardı. Bunun önündeki her engeli de (Türk-Müslüman) "insanlık dışı" "şeytani" "karanlık" olarak nitelendirerek, insana (kendilerine) karşı kullanılması dinsel sakıncalı olan her aracın (savaş, yalan, kandırma) bu insanlık dışı yaratıklara karşı kullanılmasında bir sakınca olmadığına inanmaktadırlar.

Hümanizm, siyasi akımları besleyip onlardan beslendi. Ama görülen odur ki siyasi gelişmeler ışığında kendisine uygun terminolojiyi geliştirip uyum sağlama kabiliyetinin üst düzeyde olduğunu ispatladı. Öncelikli meselelerden bir tanesi "savaş karşıtlığı" idi. Türklerin insan değil, şeytan oldukları formülü ile bu sorun aşıldı. Ardından "köle ticareti" patlak verdi. Kölelerin de Türkler gibi anlaşılmaz sesler



çıkardıkları ve dolayısıyla insan sayılamayacakları ifade edildi. Köle ticareti ile ilgili oldukça geniş bir literatür olmakla birlikte bu, başka bir çalışmanın konusudur.

Kölelikle ilgili tartışmalar güçlenip, kilise kölelerin eline de Kitab-i Mukaddes'i verince bu durumda köleliğe karşı mücadele de hümanizmin göstergesi oldu. Ardından kolonileşme-sömürgecilik çağı başladı. Batı-Hristiyan düşüncesi buna da çareyi buldu: Tarihselliği olan toplumların tarih dışı kalmış toplumları yönetmeye ve onlara "insani değerleri" taşımaya hakları vardır. Sömürgecilik, medenileştirmek ile eşanlamlılaştırılarak Batı-Hristiyan vicdanında makuliyet ve meşruiyetini kazanmış oldu. Hikaye, hümanizmin Hristiyanlıktan da soyutlanıp "la dini" bir alana çekildiğinde de pek fazla bir değişiklik göstermiyor. Zira bugün "evrensel" olarak nitelendirilen değerlerin özünde "Grek-Roma-Hristiyan" zihniyet dünyasının olduğu apaçık gözükmemektedir (Coşkun ve Doğruyol 2011). Dilin dinden kopması, değerlerin de dindışlaşması anlamına gelmemektedir. Grek'in ve Roma'nın "barbarı" ile Hristiyanlığın "Türk-Moor-Mohamet-Satan-Karanlık-Gog" hâlâ ortada duruyor işte! Adına Batı-Doğu, Kuzey-Güney, Merkez-Çevre, Medeni-Barbar, Avrupalı-Avrupalı olmayan, Hristiyan-Kafir, Gelişmiş-Gelişmemiş dense de bu, hep aynı düşüncenin farklı zaman ve alanlarda tezahürleridir.

Türk sorunu siyaseten farklılıklar gösterebilir. Batı ile dostluklar kurulup ittifaklar yapılabilir. Burada, Batı düşüncesinin ne denli pragmatist ve siyasi gerçekçilik kıvraklığı gösterebildiğinin örnekleri verildi. Türklerin ise aymazlık ve aldırılmazlık hastalığının örnekleriyle doludur yakın ve uzak geçmişleri. Bu tür yanılgi ve fırsatçılıklar siyasetin doğasında var zaten. Niyetimiz tarihten düşmanlık üretmek veya düşmanlıkları körüklemek de değildir. Ama coğrafi yakınlık ve hatta iç içeliğin "zihniyet" anlamında da yakınlıklar doğuramayacağını gerçekliğine de dokunmak gerekiyor. Batı için Türk-

Hümanizm, siyasi akımları besleyip onlardan beslendi. Ama görülen odur ki siyasi gelişmeler ışığında kendisine uygun terminolojiyi geliştirip uyum sağlama kabiliyetinin üst düzeyde olduğunu ispatladı. Öncelikli meselelerden bir tanesi "savaş karşıtlığı" idi. Türklerin insan değil, şeytan oldukları formülü ile bu sorun aşıldı. Ardından "köle ticareti" patlak verdi. Kölelerin de Türkler gibi anlaşılmaz sesler çıkardıkları ve dolayısıyla insan sayılamayacakları ifade edildi.

Müslüman, kendisinin zıddı anlamına gelmektedir. Yakın geçmiş, anlık-konjonktürel gelişmelere bağlı istisnai sempatilerin sistematik ve tarihsel gerilimleri ortadan kaldıramadığının örnekleriyle doludur. Türk, kendini nereye konumlandırmak isterse istesin Batı'nın gözündeki yeri bellidir. Tartışmanın özü de budur.

<sup>1</sup> Heyhat, 15. Yüzyılla Türkleri ve İslam dünyasını "gerilikle" suçlayan Avrupa için 14. Yüzyılda İbni Haldun bakınız nele diyor: "Kısa zaman önce Frank ülkesinde daha doğrusu Roma ve buna bağlı Akdeniz'in kuzeyindeki ülkelerde felsefi ilimlerin geliştiğini işittik... ve bunların talebesinin çok olduğunu duyduk, fakat bu ülkelerde neler olduğunu Allah daha iyi bilir..." (aktaran Lewis, 1979:202) Haldun, Avrupalıların felsefeyle ilgilenebileceklerine inanmıyor. İslam dünyası da tam 500 yıl felsefeye sırtını dönecek deselerdi Haldun ne düşünürdü acaba? Ya, kendisinden yaklaşık 150 yıl sonra İslam dünyasının bu denli aşağılanabileceğini aklının ucundan geçirirmiydi? Tarihin cilvesi...

<sup>2</sup> Papa 16. Benedict 12 Eylül 2006 yılında Almanya'da bir üniversitede yaptığı konuşmada durup duruken Bizans İmparatoru II. Manuel'in "İslamiyet kılıçla yapılmış fetihler ve kandan başka yeni ne getirdi ki?" mealindeki konuşmasına atıfta bulunarak Hristiyanlığın Helenizasyon ile iç içe geçmiş olduğu vurgusunu yapmış ve özü itibarıyla Helenizmin de Avrupa'nın merkezi olması hasebiyle Hristiyanlığın bir Avrupa dini olduğunu ve başka kültürel bağlamlarda yorumlanamayacağını beyan etmiştir. İslamiyeti "kılıç ve kan dini" olarak nitelendiren II. Manuel'in Osmanlı'dan Vatikan'a karşı yardım isterken diğer yandan da Vatikan'dan Osmanlı ile savaşmak için mali yardım talebinde bulunan ve her tarafa oynayan birisi olduğunu da unutmayalım.

<sup>3</sup> Rivayet odur ki Fatih İstanbul'u fethettikten sonra Papa'ya "Hektor'un intikamını aldım" diye mektup yazar, malum Truvalıların kahramanı yiğit Hektor Grekler'in saldırısı sırasında Achilles tarafından öldürülmüştür.

<sup>4</sup> Erasmus hakkında çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Standford Encylopedia of Philosophy, Oxford Encyclopedya of Philosophy gibi hemen her ciddi ilgili ansiklopedide Erasmus önemli bir yer tutmaktadır. Hem Erasmus maddedi, hem de Erasmus'un etkilediği düşünürler hakkında geniş bilgilere rastlanmaktadır. Ayrıca yine Erasmus ve diğer Hristiyan din filozofları hakkında Carry ve Lienhard (2000) editörlüğünde yazılmış Biographical Dictionary of Christian Theologians adlı eserde önemli bilgiler bulunmaktadır. Aydınlanma, Din, Felsefe, Reform konularında yazılmış hemen her kitapta Erasmus başat bir figür olarak yer almaktadır. Rummel (2008); Tracy (1997) ise Erasmus hakkında ayrıntılı tartışmaların yer aldığı çalışmalara örneklerdir.

<sup>5</sup> Erasmus ile Luther arasındaki çatlak bu olaydan sonra giderek büyür. Öyle ki bundan sonra Luther Erasmus'u "errans mus" yani "başıboş sıçan" olarak çağırılmaya başlar (Margolin, 1993: 334).

<sup>6</sup> Bu görüşün ne denli etkili olduğunu anlamak için Fukuyama'nın da benzeri bir mantıklar 1992 yılında "Tarihin Sonu ve Son Adam" kitabının da neredeyse tamamıyla aynı mantık kurgusuna sahip olduğunu bilmek yeterlidir sanırım.

<sup>7</sup> Erasmus'un yakın dostu Thomas More, parlak bir hukukçu ve Kraliyet ailesi ile içli-dışlı olmasına rağmen "yüksek ihanetten" yargılanarak 1535 yılında Londra'da idam edildi. Suçu, Papalık ile İngiliz Kraliyeti ve Kilisesi arasında yaşanan üstünlük tartışmalarında tavrını Paplıktan yana koymasıydı. Bu nedenle Katolik kilisesi More'u "aziz" ilan eder. Aslında bu dönemin siyasi ve mezhep çatışmaları arasında birçok düşünür de More gibi inançlarının bedelini idam cezası ile öderler. Erasmus hariç. O'nun bir düşünceden bir diğerine



geçişte gösterdiği kıvraklığı ve her tarafı idare etme becerisini More gösteremez. Kafası uçurulmadan hemen önce “Ben kralın bir hizmetçisiyim, ama önce Tanrı’nın” der...

<sup>8</sup> Buradaki alıntıların birçoğu Mastnak’ın (2003, 2010) çalışmasından yapılmıştır. Mastnak çalışmasının girişinde bu konuda Batı’da çok geniş bir literatür olduğunu, günümüzde de bunun devamı niteliğinde çalışma ve söylemlerin devam ettiğini söylemektedir. Böylesi bir çalışmayı yaparken bir tarafı iyi diğerini kötü göstermek gibi bir niyetinin olmadığını, bazı dönemlerde Batı’daki yaygın olan bu tavrın dışında daha insani ve gerçekçi söylemlere de rastlandığını ifade etmektedir. Karlsson (2006) ise Batı’da Avrupa ve Hristiyanlığın ötekisi olarak Türk kavramının tarihsel gelişiminin köşe taşlarını zikretmekte ve hemen her Avrupa ülkesinde Türklere ilişkin “kokan”, “köpek”, “şeytan”, “zalim”, “kana susamış” “kanun bilmez” ve benzeri nitelendirmeler olduğunu ifade ederken günümüzde AB ile yaşanan sorunların arkasında bu derin izlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Yine Housley (2002) Türkler’in özellikle İstanbul’un fethinden sonra Bizans menşeli Kilise adamları tarafından yapılan sistematik kötü propoganda sayesinde “Homeros ve Plato’nun ikinci kez ölümlerine sebep olanlar” şeklinde Avrupa’da her olumsuzlukla özdeşleştirilen bir milletedönüştürldüğünü ayrıntılı bir şekilde tartışır.

<sup>9</sup> İlginç olan Türklerin yönetimi altındaki milyonlarca Hristiyan’ın, farklı mezheplerin varlıklarını nasıl sürdürdüklerinin bu dönemde sorgulanmayışdır. Bunun ardında yatan neden Osmanlı coğrafyasındaki Türklerin büyük çoğunluğunun Ortadoks olması ve bunların da Hristiyan kabul edilmemeleri olabilir mi? Bu ayrı bir tartışmayı hak edecek insicamda bir bahistir.

<sup>10</sup> 1544-1617 yılları arasında yaşayışın Botero Kuzey İtalya’da doğmuş, teoloji eğitimi almış, dönemin hümanist eğitiminden geçmiş, ekonomik meseleler ve şehirleşme konusundaki fikirleriyle ün yaptı. 1589’da yazdığı “Devletin Sebebi” adlı kitabıyla ün kazanmış bir “hümanisttir”. Doğal olarak Botero’da da diğer Hümanistler gibi temel vurgu Hristiyan Avrupa değerlerinin evrenselleştirilmesi ve bunun önündek engellerin başta Türkler ve Müslümanlar olmak üzere savaş ve diğer bütün araçlar kullanılarak kaldırılmasıdır (Bobroff, 2003).

<sup>11</sup> Tomaso Campanella 1568-1639 arasında o zamanlar İspanya egemenliği altındaki Naples Krallığında dünyaya geldi. Dönemin Akdenizin iki büyük gücü olan İspanya ile Türkler arasında İtalyanları İspanyollarla birlik olarak Türklere karşı savaşmaya davet ediyordu. “İspanyollar bizimle aynı inanca sahiptirler, ama Türklerin egemenliği altına girersek köleden başka bir şey olmayız” der. Sonraları Dominikan olur. Astrolojiye merak salar. 1600’lü yılların büyük politik gelişmelere sahne olacağını iddia eder. Türkler lehine bir komplonun içinde olmakla suçlanır. 27 yıl (1599-1626) cezaevinde kalır. Eserlerinin çoğunu burada verir. Bunlar arasında “İspanya Monarşisi” en bilinenlerindendir ve dünyanın Katolik İspanya Monarşisi altında birleşmesi gerekliliğini savunur (Hillgarth, 2000 3004-6)

#### Kaynakça:

Bacon, F. (2007), *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, Electronic Publication, the Pennsylvania State University.

Bobroff, S. E. 2003. *The Earthly Structures of Divine Ideas: Influences on the Political Economy of Giovanni Botero*, Yayınlanmamış Master Tezi, University of Saskatchewan Saskatoon.

Carey, P. W. ve Lienharrrd, J. T. (2000), *Biographical dictionary of Christian theologians*, Greenwood Press.

Coşkun, R. Ve Doğruyol, A. (2011), “Küreselleşmenin Zihniyet Arkaplanı ve Batı Üçlemesinde Evrenselliği Arayış: Totus Genum Humanum”, *Türk Yurdu*, cilt 31, s. 291.

Dallmayr, F. R. (2006), "A War Against the Turks? Erasmus on War and Peace", *Asian Journal of Social Science*, Vol. 34, Number 1, 2006, s. 67-85.

Hamowy, R. (2008), "Humanism", içinde *The Encyclopedia of Libertarianism*, Sage Publications.

Hillgarth, J.N. (2000), *The Mirror of Spain, 1500-1700: The Formation of a Myth*, The University of Michigan, Googlebooks'tan alıntlandı).

Housley, N( 2002), *Religious Warfare in Europe,1400–1536*, Oxford University Press.

Karlsson, I. (2006), "The Turks as a Threat and Europe's 'Other'" içinde *Turkey, Sweden and the EU: Experiences and Expectations*, Report by the Swedish Institute for European Policy Studies, April

Lewis, B. Tarihte Araplar, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Nu.: 2601.

Margolini, J. C. (1993), "Erasmus (1467?-1536)", *Prospects:the quarterly review of comparative education* (Paris, UNESCO:International Bureau of Education), vol. XXIII, no. 1/2, s. 333–352.

Mastnak, T. (2003), "Europe and the Musşims: The Permanent Crusade? İçinde, The new crusades : constructing the Muslim enemy, derleyenler E. Qureshi ve M. A. Sells.

Mastnak, T. (2010), Western Hostility toward Muslims: A History of the Present,içinde, Shryock, A. (derleyen) *Islamophobia/Islamophilia : beyond the politics of enemy and Friend*.

Matar, N. I. (1999), *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, Columbia University Press.

Oxford Encyclopedia of Philosophy- ilgili maddeler.

Rummel, E. (2008), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, (derleme), BRILL.

Spector, S. (2009), *Evangelicals and Israel:The Story of American Christian Zionism*, Oxford University Press.

Standford Encyclopaedia of Philosophy-ilgili maddeler, online, <http://plato.stanford.edu/>

Tracy, J. D. (1997), *Erasmus of Low Countries*, (e-kitap) California University Press.

Tyerman, C. (2004), *Fighting for Christendom Holy War and the Crusaders*, Oxfon University Press.



# ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK VE KOLEKTİFBİZ DUYGUSU

YRD. DOÇ. DR. KÖKSAL ŞAHİN\*

## GİRİŞ

**D**evletin varlığı ve yaşayabilmesi için bir coğrafi alanda (ülke) egemenliğin tesis edilmiş olması yeterli değildir. Bunlara ilaveten aralarında biz duygusu olan, kurucu bir irade sergileyebilecek insan topluluğunun (millet) varlığı da gerekmektedir. Tarihe göz atıldığında aynı coğrafyayı paylaşsalar dahi aralarında ortaklık sağlayıcı bağlar gelişmeyen toplulukların devletin temel unsuru olma şartını karşılayamadığı görülmektedir.

Tüm bunlardan hareketle bir devletin üzerinde yükseleceği insan topluluğunun aralarında görünen (dil, din, soy vb.) ve görünmeyen (duygusal, birlikte olmaktan mutluluk hissi) bağların geliştiği bir millet (ulus)<sup>1</sup> olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Topluluğun böyle bir aşamaya ulaştığının en net göstergesi de kolektif manada biz duygusunun yerleşmiş olmasıdır. Toplumsal yapının bu aşamasında fertler hem topluma, hem ülkedeki siyasal kurumlara, hem de coğrafyaya (vatan) karşı aidiyet hatta fedakârlık hissederken topluluk olarak bir güç olduğuna yönelik kolektif bir bilinç kendini belli etmektedir. Çoğu sosyoloğa göre bu tarz aidiyetlerin ve bilincin varlığı millî şahsiyetin tezahürüdür ve temelinde de kolektif biz duygusu yatmaktadır.

Konuya bu açıdan yaklaşıldığında bir ülkedeki siyasi iktidar mekanizmasının önemli ve daimi bir görevinin de halkın kendini biz olarak hissetmesi doğrultusunda politikalar uygulamak olduğu anlaşılacaktır. Günümüz toplumlarında bu politikaların başlangıç noktası anayasalardır. Anayasaların bir siyasal sistemi

\* Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

şekillendiren başlıca unsur ve anayasadaki temel ilkeler ve genel yaklaşımın siyasal ve toplumsal aidiyetler noktasında belirleyici olduğu bir gerçektir.

Çoğu zaman siyasal ve toplumsal manada kimlik politikalarının devletlerin kuruluş dönemine has bir faaliyet olduğu düşünülür. Oysaki millet (ulus) olgusuna yönelik tüm teorilerin hemfikir olduğu hususlardan biri de kolektif biz yaratıcı politikaların süreklilik taşıması gerektiğidir. Nitekim tüm ülkelerin yürütme teşkilatında icracı bakanlıkların başında millî eğitim ve millî kültür bakanlıklarının gelmesi bir tesadüf değildir. Bu arada siyasal sistemce atılacak başarılı ve adaletli adımların da bu sürekliliğe katkıda bulunduğu ve siyasal sistemin meşruiyetini sağladığı da belirtilmelidir. Tüm bunlardan kolektif biz duygusu ve uluslaşma

Çoğu zaman siyasal ve toplumsal manada kimlik politikalarının devletlerin kuruluş dönemine has bir faaliyet olduğu düşünülür. Oysaki millet (ulus) olgusuna yönelik tüm teorilerin hemfikir olduğu hususlardan biri de kolektif politikaların süreklilik taşıması gerektiğidir.

sürecine etki eden siyasal çevrenin oldukça komplike olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılabilir. Ama en önemli olanın başlangıçta (anayasada) biz sağlayacak zeminin iyi tespit edilmesi ve bu doğrultuda güçlü bir iradenin sergilenmesi olduğu söylenebilir.

Kolektif bizi sağlama ve geliştirme noktasında politikalar ülkeden ülkeye farklılıklar gösterebilir. Bu kaçınılmaz ve son derece doğal bir durumdur. Çünkü her ülkenin içinde bulunduğu şartlar ve tarihsel arka plan farklıdır. Ancak homojenlik düzeyi ne olursa olsun bütün ülkelerin biz olma duygusunu güçlendirme peşinde olduğu bir gerçektir. Her halükarda devletin çatısı altında bir araya gelen tüm toplumsal kesimler için birliktelik noktaları gereklidir. Tarihe bakıldığında arttırılması ve de sürekli pekiştirilmesi zaruri olan birliktelik noktalarının yapay ya da zorlama bir şekilde temin edilemediği görülmektedir.

Aslında kolektif manada biz duygusunu geliştirmek; süreklilik gerektirmesi, her toplumun az veya çok heterojen olması, büyük toplum doğrultusunda iyi niyetli ihmallerin kaçınılmazlığı gibi faktörler düşünüldüğünde zorlu bir süreçtir. En azından iki asrı bulan ulus devlet döneminin öğrettiği tecrübe, mümkün olan en çok ferdi bizleştirecek argümanlara öncelik tanınması gerektiğidir.

Nitekim son iki asırdaki tecrübelerle bakılarak; ortak tarih, ortak dil, ortak gelenekler ve inançların kolektif biz duygusunu geliştirmede etkili unsurlar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bir ülke için büyük (standart) kültürün tarihsel ve sosyolojik olarak yerleşmiş olması büyük şanstır. Biz duygusunun sağlanması noktasında destekleyici politik enstrü-

manlar olarak da eşit-millî vatandaşlık sistemi ve demokrasiye dayalı idare gösterilebilir. Bazı ülkeler tüm bunları sentez hâlinde uygulayarak kolektif bizi iyi bir şekilde tesis ederken, bazıları da ya büyük kültüre sahip olmadıklarından, ya da demokrasiyi devreye sokamadıkları için başarısızlık yaşamıştır. Küreselleşmenin hız kazanarak toplumsal yapıda değişiklikler yaratmasına paralel olarak ise süreklilik isteyen kolektif biz politikaları noktasında farklı bir yaklaşımın egemen olmaya başladığı görülmektedir. Bu yeni yaklaşım bireyi ön plana alarak kolektif biz duygusunun sağlanabileceği inancındadır. Başlıca esasları olarak farklılıklara vurgu ve ülkesellikten (coğrafyaya dayalı biz düşüncesi) bahsedilebilir.

Aslında bu yaklaşım post modernite ve neo-liberalizmden esinlenen çok kültürlülük düşüncesinin entelektüel düzeyde gündeme getirdiği bir öneridir. Son zamanlarda neo-liberal ve post-modern çevreler millet olgusunun güçlü bir şekilde var olmasının yolu olarak çok kültürlü kimlik politikaları ve coğrafi (teritoryal) ulus anlayışını göstermektedir. Bu yaklaşım seksenli yıllarla birlikte gündeme gelen ve giderek güçlenen yeni sağ akımı benimseyen liberal-muhafazakâr siyasal partileri de etkisi altına almıştır. Ancak göz ardı edilmemesi gereken husus çok kültürlülük elbisesinin asıl olarak göçmen istilasına uğrayan ülkeler için dikildiği ve göçmenlerin entegrasyonuna yönelik bir öneri olduğudur. Zamanla kolektif manada bir üst kimlik felsefesi olarak önerilmeye, ulus inşasındaki temel harç olarak düşünölmeye başlanmıştır.

Çok kültürlölüğe yönelik eleştiriler ise daha ziyade bu yaklaşımın üst kimlik felsefesi olarak önerilmesiyle alakalıdır. Buna göre çok kültürlölük göçmenlerin veya alt kimliklerin büyük kültürle entegrasyonu noktasında evrensel bir öneri olabilir; ama bir üst kimlik felsefesi olup olamayacağı tartışmalıdır. Bu eleştirileri yönelten kesimlere göre büyük kültür ve millî eşit vatandaşlık eksenli klasik yaklaşım kolektif biz noktasında daha evrensel ve daha az eksiye sahiptir. Bu arada bu tip eleştirileri gündeme getiren entelektüeller/siyasetçiler neoliberraller tarafından küreselleşmeyle değişen çevresel

Çok kültürlölüğe yönelik eleştiriler ise daha ziyade bu yaklaşımın üst kimlik felsefesi olarak önerilmesiyle alakalıdır. Buna göre çok kültürlölük göçmenlerin veya alt kimliklerin büyük kültürle entegrasyonu noktasında evrensel bir öneri olabilir; ama bir üst kimlik felsefesi olup olamayacağı tartışmalıdır. Bu eleştirileri yönelten kesimlere göre büyük kültür ve millî eşit vatandaşlık eksenli klasik yaklaşım kolektif biz noktasında daha evrensel ve daha az eksiye sahiptir.

Çok kültürlülüğü gerçek kulvarının dışında kurucu bir felsefe olarak biz duygusu için kullanma Türkiye'deki yeni anayasa sürecinde önerilen bir husustur. Türkiyelilik şeklinde teritoryal bir ulus ve bunu destekleyen çok kültürcü tutum tarihsel ve sosyolojik manada dünyanın önemli üst kimliklerinden olan Türk milleti objesine alternatif olarak gündemdedir. Bu öneriyi sunanlar çok kültürlü bir toplumsal yapı içinde alt kimlikleri esas alan bir yaklaşımla toplumsal bütünleşme, yani biz duygusunun daha güçlü bir şekilde sağlanacağı iddiasındadır.

şartları fark edememekle ve ideolojik olmakla itham ediliyorlar. Hatta çok kültürcüler daha da öteye geçerek çok kültürlülüğe dayalı toplumsal ve siyasi yapılanmanın ideolojilerin olmadığı bir dünyanın<sup>2</sup> habercisi olduğundan bahsediyorlar.

Buraya kadar bahsedilen arka plandan da anlaşılacağı üzere bu çalışmanın temel problematiği çok kültürlülüğün kolektif biz duygusu oluşturma noktasındaki gücü hakkında bir fikir edinebilmektir. Çalışma ile neo-liberalizmin egemenliğine paralel olarak popülerleştiği görülen bu yeni kolektif biz yaklaşımının sorgulanmak istendiği söylenebilir. Bu noktada çalışmanın, hiçbir siyasi ve toplumsal reçetenin eksiksiz olamayacağına olan inanç ve en fazla artıya ulaşma amacıyla oluşturulduğu belirtilmelidir. Çok kültürlülüğün yoğun göçmenli ve çok etnikli toplumsal yapılarda entegrasyon açısından daha işlevsel olacağı; ancak diğer tüm durumlarda özellikle de üst kimlik felsefesi olarak kullanıldığında kolektif biz duygusuna katkıda bulunmasının zor olduğu çalışmadaki varsayımdır. Çok kültürlülüğün üst kimlik felsefesi olarak uygulamaya geçirildiği takdirde toplumları köksüz bir kozmopolitizme ve zayıf bir coğrafya paydaşlığına taşıyarak biz duygusunu giderek zayıflatabileceği yönündeki iddialar ise çalışmanın temel problematiğidir. Ayrıca çalışmanın modernite ve milliyetçilik kaynaklı olan ve son çeyrek asra kadar liberalizmin de benimsemiş olduğu büyük kültürden hareketle biz duygusu oluşturma modeli ile bir karşılaştırma yapmanın da zemini olabileceği düşünülmektedir.

Çok kültürlülük yaklaşımının yeni anayasa çalışmalarının başladığı şu günlerde bir üst kimlik felsefesi olarak Türkiye'deki liberal/muhafazakâr sağ tandanslılar başta olmak üzere birçok aydınca gündeme taşınması çalışmanın önemini arttıran bir husus olarak gösterilebilir. Çok kültürlülüğü gerçek kulvarının dışında kurucu bir felsefe olarak biz duygusu için kullanma Türkiye'deki yeni anayasa sürecinde önerilen bir husustur. Türkiyelilik şeklinde teritoryal bir ulus ve bunu destekleyen çok kültürcü tutum tarihsel ve sosyolojik manada dünyanın önemli üst kimliklerinden olan Türk



milleti objesine alternatif olarak gündemdedir. Bu öneriyi sunanlar çok kültürlü bir toplumsal yapı içinde alt kimlikleri esas alan bir yaklaşımla toplumsal bütünleşme, yani biz duygusunun daha güçlü bir şekilde sağlanacağı iddiasındadır.

Çok kültürlülüğü yakın okumaya tabi tutmadan önce biz duygusu hakkında da bir şeyler söylemek faydalı olabilir. Sosyoloji de biz duygusunun en yoğun olduğu toplumsallaşma birimleri olarak aile ve arkadaş grupları gösterilir. Bu gruplar üyelerinin birlikte fazlaca vakit geçirdiği, karşılıklı tutkunluğun ve birlikte olma isteğinin güçlü olduğu, ortak değerler dünyasına dayalı mekânlardır. Biz duygusunun hâkim olduğu yerlerde kişileri birleştiren ve benzer olduklarını hissettiren bağlar fazladır. Fertler birbirleri için fedakârlık yapmaktan kaçınmaz, acı ve tatlı anlarda birbirlerinin yanında olmak isterler.

Biz duygusuna toplumsal açıdan yaklaşıldığında ise ortak inançların, tarihsel geçmiş ve coğrafi şartların benzer duygu, düşünce, hayat pratikleri yaratarak bu duyguyu beslediği söylenebilir. Dolayısıyla benzerlik sağlayan adet, gelenek ve faaliyetlerin önemsenmesi ve arttırılması bir gereklilik olarak kendini gösteriyor. Ortaklık sağlayan zeminlerden birinin de siyasi kurumlar olduğunu belirtmek de yarar vardır. İşleyen bir demokrasi, kolektif sorunları çözen siyasal sistem, menfaatleri ve fikirleri kategorize ederek insanları bir şemsiye altında toplayan siyasi partiler biz duygusunun unsurları olabilir.

Biz duygusunun varlığı toplumun moral olarak güçlü olması ve ülkenin gelişmesiyle de yakından alâkalıdır. Bu duygu zayıflamışsa ya da ortalıkta görülüyorsa toplumsal manada ayrışma, çekişme, korku, ümitsizlik kol gezmeye başlayabilir. Bu durum siyasal meşruiyetin de giderek azalmasına yol açabilir.

### ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK VE BİZ DUYGUSU

Çok kültürlülüğün kolektif bir biz yaratma noktasında ne ölçüde başarılı olabileceği hususunda sağlıklı bir yorum yapabilmek açısından öncelikle bu yaklaşıma ve karşılaştığı eleştirilere göz atmak faydalı olacaktır.

Biz duygusuna toplumsal açıdan yaklaşıldığında ise ortak inançların, tarihsel geçmiş ve coğrafi şartların benzer duygu, düşünce, hayat pratikleri yaratarak bu duyguyu beslediği söylenebilir. Dolayısıyla benzerlik sağlayan adet, gelenek ve faaliyetlerin önemsenmesi ve arttırılması bir gereklilik olarak kendini gösteriyor. Ortaklık sağlayan zeminlerden birinin de siyasi kurumlar olduğunu belirtmek de yarar vardır. İşleyen bir demokrasi, kolektif sorunları çözen siyasal sistem, menfaatleri ve fikirleri kategorize ederek insanları bir şemsiye altında toplayan siyasi partiler biz duygusunun unsurları olabilir.

Çok kültürlülüğü; post-modernite ve neo-liberalizmin “kolektif biz yaratma” önerisi olarak ifade etmek mümkündür. Son çeyrek asırda iyice belirginleşen kimlik ve kültür alanındaki dönüşmelere post-modern felsefe ve neo-liberal ideolojinin cevabı olarak da değerlendirilebilir. Çok kültürlülük ilk başta artan göç hareketleri karşısında göçmenlerin entegrasyonu için geliştirilen bir yaklaşım iken zamanla etnik ayrılıkların keskin olduğu toplumlar için de önerilmeye başlanmıştır.

Bu yaklaşımın özünde “farklılıkları esas alma” düşüncesi yatmakta, farklılıkları önemsemeye toplumdaki kolektif biz (birliktelik) duygusu arasında pozitif bir korelasyon kurulmaktadır. Farklılıklardan hareketle biz duygusunu geliştirme çabasının son iki asrın bu konudaki hâkim yaklaşımı olan büyük (standart) kültür tarzındaki kimlik politikalarına bakıldığında son derece sıra dışı ve zor bir çaba olduğu belirtilmelidir. Gerçekten de bu yaklaşım daha çok bir içe dönüş (cemiyetleşme değil de cemaatleşme) hareketi görünümündedir. Bu bağlamda dışlayıcı milliyetçiliklerin gelişmesine ve buna müteakip çoğunluğun da kendi tezlerini gündeme getirmesine zemin olabilir.

Bu düşüncenin felsefi arka planında yer alan post-modernite bütünleştirici *kurgular* olduğu gerekçesiyle üst, birleştirici ve benzeştirici tarzdaki tüm kimlik yaklaşımlarına soğuk bakmakta; esnekliği, karmaşayı ve çoğulluğu daha doğal bulmaktadır. Bu felsefenin ürünü olan çok kültürlülük de alt kimlikleri güçlendirmeyi savunmakta, parçalı toplumsal yapıyı önermektedir. Çelişkili ve hatta platonik bir şekilde alt toplulukların ayrı, eşit ve biz olarak bir arada olduğu bir toplum düşüncesi söz konusudur (Giddens 2008: 545). Alt toplulukların ayrı, eşit ve biz olmasıyla güçlü aidiyet bağlarının kurulacağı, demokrasinin temel ilkeleri olan özgürlük ve eşitliğin de ancak bu şekilde işleyebileceği düşünülmektedir. Bu şekilde sağlanan çoğulculuk, esneklik ve denge sayesinde bütünleştirici kategoriler inşa eden ideolojik yaklaşımların giderek önemsizleşeceği ve hatta insanlığın ideolojisiz bir döneme doğru ilerlemekte olduğu çok kültürlülüğün öngörülleri arasındadır<sup>3</sup> (Gencer 2004: 16).

Çok kültürlülüğün “etken” ve “edilgen” olmak üzere iki temel yorumu vardır. Etken çok kültürlülük yukarıda bazı özellikleri dile getirilen felsefi zeminle tamamen uyumlu radikal bir yaklaşımdır. Çok kültürlülüğün marjinal kalan yorumu da olan bu yaklaşım ortak üst kimliği doğal bulmadığı için reddetmektedir. Etken çok kültürlülüğün kolektif biz duygusunu temin etme gibi bir tasasının olduğunu söylemek de çok zordur. Bugüne kadar hiçbir ülke tarafından etken çok kültürlülük politikalara yansıtılmamıştır.

Gündemde olan ve politikalara yansıyan ise ortak üst kimliğe karşı olmayan edilgen (ılımlı) çok kültürlülük yaklaşımıdır (Faist 2001: 200; Somersan 2001: 40). Bu yaklaşım başta göçmen diyarı hâline gelmiş olan gelişmiş ülkeler<sup>4</sup> olmak üzere birçok ülkede bir toplumsal uyum ve istikrar politikası olarak uygulanmaktadır. Günümüzde göçmenlerin ve alt kimlik gruplarının kültürel haklarını demokrasinin özgürlük ve eşitlik ilkeleri dâhilinde kullanabilmelerini amaçlayan bu yaklaşım üst kimliğe karşı değildir. Çok kültürlülüğü bir üst kimlik felsefesi haline getirmekten kaçınan edilgen (ılımlı) çok kültürlülük yaklaşımına günümüzde ciddi bir itiraz da söz konusu değildir.



Bu noktada ifade edilmelidir ki çok kültürlülük önemli eleştirilere uğrayan bir öneridir. Hemen belirtmelidir ki bu eleştiriler daha çok Kanada (Quebec) ve Belçika'daki uygulamalar neticesinde kendini gösteren sorunlarla olgunlaşmıştır.

Toplumun ulus hâline gelmesi bakımından son derece önemli olan kolektif biz duygusunun tartışıldığı bu çalışmada çok kültürlülüğe yönelik eleştirilerden ilk olarak dile getirilmesi gereken, bu tarz politik uygulamaların eninde sonunda küçük kimlik adacıklarına kaçışa yol açabileceği hususudur (İrem 2004: 24). Dikkat edilirse bu eleştiri yavan (heyecansız) bağların kolektif bize katkıda bulunmaktan ziyade bu duyguyu törpüleme potansiyeline işaret eden bir yaklaşımdır. Batı Avrupa ülkelerinin çok kültürlülüğü üst kimlik tanımı ve felsefesi hâline getirmeden uygulamaları bu negatif potansiyelin farkında olmalarıyla açıklanabilir. Çok kültürlülüğün günümüzde hayata geçirildiği başlıca bölge Batı Avrupa'dır. Avrupa Konseyi ve Avrupa Birliği (AB) edilgen çok kültürlü politikalar öneren güçlü uluslararası kuruluşlardır. Avrupa kıtasında kurulmak istenen kamusal düzende çok kültürlülüğü ılımlı haliyle yerleştirme arzusundan bahsedilebilir. Tüm bunlara karşın AB ülkelerine bakıldığında çok kültürlülüğün ölçülü adımlarla eşit vatandaşlık haklarına dayalı olarak kültürel özgürlükleri arttırmak şeklinde politikalara yansıtıldığı görülmektedir.<sup>5</sup>

Bir başka eleştiri ise ayrılıkçı hareketlerin liberal değerlerle politika yaparken çoğu kez ırkçılığa kadar kayan tutum, söylem ve hedefler dile getirmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna göre çok kültürlülük kolektif biz duygusunu adeta yok eden bu tarz faaliyetlere kılıf ya da sığınak olabilen bir yaklaşımdır. Dolayısıyla asıl mecrasından çıkarılarak ne ortak biz duygusu ne de demokrasinin pekişmesi açılarından değil de daha çok ayrılıkçı hareketlerin mücadelelerini meşrulaştıran bir işlevin sahibi olabilmektedir.

Çok kültürlülüğe yönelik oldukça dikkat çekici bir eleştiri de; içe dönüşü ve farklılıkları kutsayan yapısından dolayı özgürlük, hoşgörü ve farklılıklara saygı başta olmak üzere demokrasinin eşitlik ve özgürlük gibi değerlerinin alt kimliklerce büyük kültüre bir türlü mal edilmemesi gibi anti demokratik sonuçlara yol açtığı iddiasıdır. Dikkat edilirse bu eleştirinin içinde demokratik bir özümsemenin

**Çok kültürlülüğe yönelik oldukça dikkat çekici bir eleştiri de; içe dönüşü ve farklılıkları kutsayan yapısından dolayı özgürlük, hoşgörü ve farklılıklara saygı başta olmak üzere demokrasinin eşitlik ve özgürlük gibi değerlerinin alt kimliklerce büyük kültüre bir türlü mal edilmemesi gibi anti demokratik sonuçlara yol açtığı iddiasıdır.**

gelişmesine de engel olma gibi bir itham söz konusudur (Şahin 2007: 228).

İrkçilikle çok kültürlülük arasında birbirini destekleyen bir fiili durumun oluşabileceği, daha doğrusu çok kültürlülüğün ırkçılığa esin kaynağı olabileceği son zamanlarda giderek artan ve demokrasiye yönelik büyük bir tehdit olarak değerlendirilmiştir. Bu eleştiri çok kültürlülüğün insanın ancak dili, rengi, inancı ve hayat tarzı ile tanımlanabileceği yaklaşımının (eşit millî vatandaşlık soyuttur) ırkçı hareketlere zemin yarattığı iddiasındadır. Bu noktada çok kültürlülüğün eşit ve millî vatandaşlığı kültürel kimlikleri siyasi manada önemsizleştirdiği için tasvip etmediği de belirtilmelidir. Bu husus liberallerin dahi çok kültürlülüğe çekingen kalmasına yol açan bir özellik olarak gösterilebilir (İrem 2004: 24).

Çok kültürlülüğe yönelik bir diğer eleştiri de teorisinin net olmadığı yönündedir. Çoğu kez henüz olgunlaşmamış bir teori olarak nitelendirildiği görülür. Gerçekten de alt kimliklerin öncellenmesinin nereye kadar olacağı, farklılıkların üst kimliğe yansıtılıp yansıtılmayacağı gibi kritik mevzularda çok kültürlülüğün net bir yaklaşımı söz konusu değildir. Misal vermek gerekirse; edilgen (ılımlı) çok kültürlülük versiyonu farklılıkların mahallî düzeyde kalmasından yanadır ve üst kimliği savunmaktadır. Yine kolektif bizi geliştirme için önerilen alt kimliklere belli kotalar tanınması fikri de kapıları *demek ki biz farklıymışız* düşüncesine açabilmektedir.<sup>6</sup> Olmamış teorilerin ulus inşa süreçlerinde tercih edilmesinin toplumsal entegrasyon açısından büyük risk olduğu ortadadır. Buradan hareketle çok kültürlülüğün modernitenin son derece net bir şekilde önerdiği büyük kültür esaslı bütünleştirici millet anlayışı kadar birleştirici olmayacağı sıklıkla dile getirilen bir husustur. Belirtilmelidir ki esasen küreselleşmeye karşı geliştirilen bu yeni ama olgunlaşmamış reçetenin meşruiyet ve kimlik krizine nihai, barışçıl ve evrensel bir çözüm getirmesi çoğu kez liberallerce dahi şüpheli bulunmaktadır (Gencer 2004: 13; Giddens 2008: 929).

Sonuç olarak tüm bu eleştirilerden hareketle çok kültürlülüğün göçmenlerin değil de yerleşik bir ulusun sorunlarına çözüm olarak sunulmaya başladığı andan itibaren birçok sorunun muhtemel olduğu söylenebilir. Çünkü bu yaklaşım entegrasyondan ziyade ayrılmaya zemin olabilecek bir ruha (temele) daha yakın durmaktadır.<sup>7</sup> Buna karşılık kolektif biz duygusu ise sürekli üretilmesi gereken bir duygudur. Dolayısıyla plüralizmin diyalektik değil parçalayan bir tarzı görünümündeki bu yeni versiyonunun kolektif bizi sağlayacak yol olarak önerilmeden önce ciddi bir muhasebenin yapılması ve sınırlarının iyi tespiti gereklidir.

## ÜLKESEL (COĞRAFİ) ULUS YAKLAŞIMI VE BİZ DUYGUSU

Aynı ülkede yaşamının ve aynı ülkenin vatandaşı olmanın kolektif biz duygusu yaratan başlıca bağ olduğu son zamanlarda daha yüksek sesle dile getirilen bir görüştür. Hatta bu gelişme yaklaşık iki asır önce ulus devletlerin ilk ortaya çıktığı dönemde popüler olan vatandaşlık esaslı biz yaratma anlayışına geri dönüş olarak da yorumlanıyor.

Çok kültürlülüğün farklılıklara önem vermeye dayalı kolektif biz duygusu önerisinin önemli bir bileşeni de ülkeye (coğrafyaya) yapılan vurgudur. Bu

vurgunun tamamlayıcısı olarak da vatandaşlık bağı üzerinde durulmaktadır. Bu şekilde bir yandan farklılıklara diğer yandan da kolektif benzerlik ve yakınlaşmaların kaynağı olduğu düşünülen coğrafyaya vurgu yapılarak adeta bir denge sağlama çabası söz konusudur. Bu esnada siyasi bir bağ olan vatandaşlığın da içeriğindeki hak ve özgürlükler ile kolektif biz duygusuna katkı da bulunacağı varsayılmaktadır. Az önce de değinildiği üzere görülen ilk ulus oluşturma çabaları bu şekilde coğrafya ve vatandaşlık eksenli olmuştur (Şahin 2007: 136). Ancak günümüzde çok kültürcü çevrelerce yeniden gündeme getirilen bu politikalar geçmiştekenden iki noktada ayrılmaktadır. Birinci farklılık olarak biz duygusu oluşturma noktasında aynı coğrafyada yaşama hususunun başrolde oluşu gösterilebilir. Yani coğrafyadaşlık büyük kültürün yerini almış durumdadır. İkinci farklılık ise vatandaşlığın eşit ve millî vatandaşlık biçiminde değil imtiyazlı /farklılaştırılmış vatandaşlık önerilerine de açık kapı bırakacak şekilde bu politikaların içinde yer almasıdır.

Ülkeden hareketle (teritoryal) biz oluşturmayı benimseyen devletler biz duygusunu geliştirmek için coğrafyadan kaynaklanan özellikler ve vatandaşlık ile elde edilen statü ve haklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ülkeyi ortak hatıra ve kaderin kaynağı olarak kutsal bir obje haline getirmek bu yaklaşımın önemli bir amacıdır (Şahin 2007: 136). Aynı ülkeyi paylaşmanın toplulukta ortak hayata devam etme hususunda bir rıza ve istek yaratacağı düşünülür (Smith 2001: 36). Milletın hem siyasi hem kültürel boyuta sahip olan bir olgu olduğu düşünüldüğünde ülkeselliğın konuya daha çok siyasi boyutuyla yaklaştığı söylenebilir. Dolayısıyla ülkeden hareketle kolektif bize ulaşma çabasını milletin ve milletle ilişkili her şeyin insan doğasında derin köklere sahip olmadığı ve kolektif biz yaratmada etkili olamayacağı şeklinde Gellner'ci<sup>8</sup> bir yaklaşım olarak da ifade etmek mümkündür.

Bu usulün iki asır önce oluşan ve bu güne kadar tatbik edilen klasik hâlinde kolektif bizın sağlanmasında hareket noktası aynı ülkede yaşamak ve siyasal - medeni hakları eşit bir şekilde fertlere sağlamak şeklindedir. Günümüzdeki çok kültürlü versiyonun önerdikleri ise bu klasik yaklaşımdan farklıdır. Eşit vatandaşlık ögesi post-modernitenin etkisiyle farklılaştırılmış, imtiyazlı ve çoğul nitelikteki vatandaşlık uygulamalarına açık hâle getirilmiştir. Bu husus biraz önce bahsedilen,

Ülkeden hareketle (teritoryal) biz oluşturmayı benimseyen devletler biz duygusunu geliştirmek için coğrafyadan kaynaklanan özellikler ve vatandaşlık ile elde edilen statü ve haklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ülkeyi ortak hatıra ve kaderin kaynağı olarak kutsal bir obje haline getirmek bu yaklaşımın önemli bir amacıdır.

çok kültürlülüğün çelişkili ve henüz netleşmeyen karakteriyle ilişkilendirilebilir. Şöyle ki, çok kültürlülük hararetle savunduğu ülkesel ulus düşüncesinin başlıca figürünü; yani vatandaşlığı farklılıklara öncelik verecek şekilde ayrı kategoriler teşkil ederek uygulama peşindedir. İşte bu farklılaştırıcı tarz kolektif biz yaratma noktasında bugünkü çok kültürlülüğün klasik ülkesel yaklaşımdan daha zayıf olduğu şeklinde değerlendirmelere yol açmaktadır.

Tarihsel sürece bakıldığında ülkesel yaklaşımın zaman içinde büyük kültür yaklaşımının bir bileşeni hâline geldiği görülmektedir. Yani kolektif biz noktasında hiçbir zaman başrolde olmamıştır. İngiltere, Fransa, Hollanda ve İspanya gibi ulus devlet modelinin öncü ülkelerinde ilk başlarda egemen olan kolektif biz yaratma yaklaşımı ülkeseldir. Bu ülkeler zamanla daha kuvvetli bir millî bütünleşme yolu sağlayacak (biz duygusunu sürekli ve güçlü kılacak) bir yol arayarak entegrasyon için büyük hâkim kültürden de faydalanmaya yönelmişlerdir. Çünkü sadece coğrafya ve vatandaşlık bağı<sup>9</sup> kimlik ve biz duygusu noktasında yeterli olmamıştır.

### BÜYÜK KÜLTÜR VE BİZ DUYGUSU

Büyük (standart) toplumdaki kast edilen bir ülkedeki büyük çoğunluktur. Büyük toplumun tarihi çağrışımı kesinlikle olmakta ve bu çağrışıma işaret eden kolektif isim kaçınılmaz bir şekilde kendini göstermektedir (Yavuz 2007: 24). Büyük kültür ise büyük çoğunluğun tesiri altında olduğu, ülke coğrafyasının her tarafına nüfuz edebilmiş, ortak hayat pratiklerinin kaynağı, toplumu bir arada tutan mayadır.

Büyük kültürün var olduğu ülkeler sosyolojik manada homojen (mozaik olmayan) karakterdedir. Büyük kültürün varlığı için bazı sosyologlara göre toplumun % 80, bazılarına göre % 65'inin ortak dil ve hayat pratiklerine<sup>10</sup> sahip olması yeterlidir (Lijphart 1985: 27; Önder 2004: 53). Büyük kültürün yerleşik olduğu bir toplumda etnik topluluklar arasındaki ortak olmayan hususlar (kültür farklılıkları) en asgari seviyededir.

Ulus devletlerin tarih sahnesinde olduğu iki asırlık periyotta kolektif biz duygusunu büyük kültürden hareketle geliştirmeye çabalamak hâkim yaklaşım olmuştur. Yine vatandaşlık bağı ve coğrafyadaşlık bu hâkim yaklaşım kapsamında bugüne kadar kullanılan öğeler konumundadır. Bu arada bu yaklaşımın *iyi niyetli ihmalden* yana olduğu da belirtilmelidir. İyi niyetli ihmal alt kimlik ve kültürlerin varlığından şikâyetçi olmayan ama daha çoğa göre davranarak büyük kültürdeki değerleri biz sağlama noktasında ön plana çıkaran bir yaklaşımdır. İyi niyetli ihmal yaklaşımı en az ekşiye ulaşma düşüncesi ile meşrulaştırılmaktadır.

Büyük kültür yaklaşımı kolektif bizi sağlama noktasında bir büyük dengeden de (ortak dil/lingua franca) bahsetmektedir. Buna göre büyük toplum alt gruplardan şikâyetçi olmayacak, üst kimlik olma potansiyeli olmayan alt gruplarda bu yönde talepler ileri sürmeyecektir. Bu dengeyi geriletecek tüm adımların kolektif biz duygusunu sarsacağı genel bir kabuldür. Bu hususu biraz daha somutlaştırmak gerekirse etnik ve dini alt grupların bilerek ya da bilmeyerek incitilmeleri, polietnik hakların devletçe garanti altında tutulmaması biz duygusunu zedeleyeceği gibi (Somersan 2008) bu incinme dolayısıyla alt grupların girişecekleri faaliyetler de büyük toplumda tepkiler yaratabilir. Yine üst kimlik olma potansiyeli olmamasına

karşın herhangi bir alt kimliğin bu yönde talepler de bulunması da dengeyi bozarak büyük toplum başta olmak üzere ülkedeki tüm grupların buna tepki göstermesine yol açabilir.

Günümüzde millî eşit vatandaşlık yaklaşımı bünyesinde bireysel manada kültürel hakların geniş bir şekilde tanınması bu ana politikanın bir bileşeni hâline gelmiş durumdadır. Bu arada büyük kültürün uluslaşma sürecinde ön plana çıkması; demokrasi, işlevsellik ve akla uygunluk gibi parametreler açısından da çok kültürlülüğe nazaran daha fazla artıya sahip gözükmektedir.

Tüm bunlara bakarak aidiyet sağlama noktasında en az eksiye sahip olan yol olarak büyük kültür gösterilebilir. Büyük kültürdeki denge ve iyi niyetli ihmal yaklaşımları etnik veya dinî alt kimliklerin zenginlik hâline gelebilmesi ve biz duygusuna katkıda bulunabilmesinin de en iyi yolu olabilir. Yine dikkat edilirse bu nitelikleriyle büyük kültür yaklaşımı farklılıklara tolerans ve desteğin bir modus vivendi (geçici mutabakat) olarak kalmaması açısından da faydalı olabilecek bir uygulamadır.

### SONUÇ ve ÖNERİLER

Hiçbir siyasi reçete, teori ve uygulama mutlak artılardan oluşmaz. Siyaset bilimi ve anayasa hukukunu ilgilendiren konularda önemli olanın en az eksiye hedefleyip önermek olduğu söylenebilir. Ancak bu mantaliteyle ortak akla ulaşılabilir, uzlaşmacı demokratik bir siyasal kültür sağlanabilir ve en önemlisi de meşruiyeti en fazla olan politikalar devreye sokulabilir. Bu çalışmada ortak akla katkıda bulunmak amacıyla kolektif biz duygusu noktasında ülkemizde birçok entelektüel ve siyasetçi tarafından dillendirilen çok kültürlülük yaklaşımı tartışılmıştır. Ulaşılan sonuçlar ve bu sonuçlar ışığında geliştirilen öneriler olarak şunlardan bahsedilebilir.

Başlıca sonuç olarak çok kültürlülük düşüncesinden hareketle önerilen kolektif manada biz duygusu sağlama usullerinin içinden çıkılmayacak kadar heterojen olan toplumlarda faydalı olabileceği hususu gösterilebilir. Çok sayıda ve

Aidiyet sağlama noktasında en az eksiye sahip olan yol olarak büyük kültür gösterilebilir. Büyük kültürdeki denge ve iyi niyetli ihmal yaklaşımları etnik veya dinî alt kimliklerin zenginlik hâline gelebilmesi ve biz duygusuna katkıda bulunabilmesinin de en iyi yolu olabilir. Yine dikkat edilirse bu nitelikleriyle büyük kültür yaklaşımı farklılıklara tolerans ve desteğin bir modus vivendi (geçici mutabakat) olarak kalmaması açısından da faydalı olabilecek bir uygulamadır.

Aynı toplum içinde alt kimlik ve grupların hem ayrı hem farklı hem de biz olması da çok zor bir husustur. Bunu sağlamak isteyen çok kültürcü yaklaşımın biz olma bağlamındaki en önemli silahı olan ülkesel (coğrafi) vatandaşlık metodu geçmişte birçok ülke tarafından denenmiş ancak istenen verim alınamamıştır. Üstelik geçmişteki başarısız örneklerde bugünkü çok kültürlülüğün yaptığı gibi farklılıklara vurgu yapmak akla dahi gelmemiştir.

gettolaşma eğilimindeki alt kimlik gruplarının yine gettolaşan göçmenlerin yoğun olduğu ülkelerde bu usuller faydalı olabilir.<sup>11</sup> Bu gibi ülkeler büyük kültürün yerleşemediği, sosyolojik manada homojen olmayan ülkelerdir. Buralarda birbirleriyle akrabalık kurmayan, aynı dinden olsalar dahi mezarlık ve ibadethaneleri dahi farklı olan topluluklar söz konusudur. Yerleşik bir büyük kültürün (standart kültür) olmadığı ülkelerde üst kimliğin (ulusun adı) hatta kullanılacak dilin dahi coğrafyadan (teritoryal) hareketle belirlenmek istenmesi de yadırganmayabilir.<sup>12</sup> Bu tarz ülkelerde bu tip hamleler bir nebze de olsa “biz” olmaya katkıda bulunabilir. Ancak bu derece karmaşık bir toplumsal yapıya sahip olmayan yani nispeten heterojen ülkelerde (Kanada/Quebeck ve Belçika) dâhi bu formülün (farklılıkları tanıyarak biz duygusu yaratma çabası) beklenen sonuçları doğurmamış olması dikkat çekicidir. Özellikle bu iki gelişmiş batılı ülkede yaşananlar, çok kültürlülüğün bireysel manada kültürel hakları arttırmanın ötesinde üst kimlik felsefesi olarak tercih edilmesi halinde kolektif biz açısından artılardan ziyade eksileri çoğaltabilecek bir yaklaşım olduğu yönünde tarihsel bir tecrübe olmuştur.

Yukarıda bahsedilenlerin ışığı altında çok kültürcü yaklaşıma yönelik şöyle bir tespit de bulunmak mümkündür. Buna göre, zayıf bir aidiyet bağı olduğu söylenebilecek olan coğrafyaya bağlılıkla kolektif aidiyetleri sağlama amacı yine çok kültürlülüğün kapsamı dâhilindeki ırkçılığa kaçış ve toplumu yukarıdan aşağıya etnikleştirme potansiyeli (İrem 2004: 26) karşısında oldukça etkisiz kalabilir. Daha önce de dile getirildiği gibi bu tarz ırkçı ve etnikçi bir siyasal dil çok kültürlülüğün içinde çoğu kez kendiliğinden belirmektedir.

Aynı toplum içinde alt kimlik ve grupların hem ayrı hem farklı hem de biz olması da çok zor bir husustur (Giddens 2008: 545). Bunu sağlamak isteyen çok kültürcü yaklaşımın biz olma bağlamındaki en önemli silahı olan ülkesel (coğrafi) vatandaşlık metodu geçmişte birçok ülke

tarafından denenmiş ancak istenen verim alınamamıştır. Üstelik geçmişteki başarısız örneklerde bugünkü çok kültürlülüğün yaptığı gibi farklılıklara vurgu yapmak akla



dahi gelmemiştir. Bu örnekler arasında yer alan ekonomik güce sahip olan İngiltere ve Fransa bile bir müddet sonra ortak mit üretimine mecbur kalıp ortak kültürel bir dünyayı kolektif biz duygusu için devreye sokmak zorunda kalmıştır (James 1999: 18).

O zaman şöyle bir önermede bulunmak ideolojik davranma, çevresel şartları algılayamama ve akla uygun davranmama gibi eleştirilerin dışında olacaktır: “*Kolektif biz duygusunun güçlü bir şekilde varlığı, yüksek millî moral ve ülkenin gelişmesi açısından çok kültürlülüğün farklılık ve coğrafyadaşlık önerilerinin ötesinde kimlik verme gücü daha yüksek materyaller gereklidir.*” Bunların başlıcası olarak da toplumun çoğunluğuna hitap eden büyük kültür gösterilebilir. Bir ülkede asırlar içinde tarihsel ve sosyolojik olarak büyük kültür oluşmuşsa bu o ülke için gerçekten büyük bir kazançtır. Burada yirmi birinci yüzyıla has çevresel şartları göz önüne alarak devreye girmesi gereken uygulama ise toplum üyesi herkesin eşit ve millî vatandaşlık dâhilinde geniş bireysel haklara sahip olmasının teminidir.

Demokrasi açısından da konuya yaklaşıldığında günümüzdeki en demokratik biz sağlama metodu olarak büyük kültür yaklaşımını göstermek mümkündür. Büyük kültür mümkün olan en fazla çoğunluğa hitap eden, ortak aidiyetleri sürekli kılma potansiyeli daha yüksek olan bir üst kimlik formülasyonudur. Bu formülasyonun kapsamında toplumdaki diğer kültürlerin varlığından memnuniyet duyma, eşit bireysel haklar şeklinde tüm bireylerin kültürel haklarını garanti altına alma da bulunmaktadır. Buradan hareketle büyük kültür yaklaşımının milliyetçiliğin ruhunda olan bazı özellikleri de yeniden hatırlattığı söylenebilir. Bunlar; ülkedeki tüm vatandaşların üst kimliğe (büyük kültüre) sahip çıkması, tüm vatandaşların alt kimlik ve kültürlerden memnuniyet duyması ve yine vatandaşların bu büyük dengeyi (ortak dil/lingua franca) bozanlara demokratik tepki göstermesidir.

Bu bilgilerin ışığı altında Türkiye hakkında bir şeyler söylemek gerekirse; her şeyden önce Türkiye'nin büyük (standart) kültüre sahip bir ülke olduğu belirtilmelidir. Ülkemiz, nüfus ekseriyeti dünyanın dört bir yanından gelen göçmenlerden oluşan ya da ortak paydası olmayan birçok etnisiteden müteşekkil bir ülke değildir. Dolayısıyla Türkiye’de farklılıklardan hareketle biz duygusu geliştirme yönündeki çabalar ve çok kültürlülüğün bir üst kimlik felsefesi olarak gündeme taşınması faydadan ziyade karmaşa ve istikrarsızlığa zemin olabilir. Bu tarz hamlelerle büyük kültürü göz ardı etme demokrasi açıklarına da yol açabilir. Sonuç itibarıyla Türkiye de kolektif biz sağlamak için çok kültürlülüğü esas almanın tarihsel - sosyolojik arka planı ve daha da vahimi jeopolitiği dikkate almamak olacağı söylenebilir.

Türkiye’deki büyük toplum Türk insanını işaret etmektedir. Tarih ve sosyoloji büyük kültür olarak Türk millî kültürünü ortaya koymuştur. Bu topraklarda Selçuklu ve Osmanlı ile temsil edilen kök hücre (Büyük Toplum) Türk halkıdır. Bugünkü toplumun büyük çoğunluğu en azından bin yıldan bu yana Türkçe konuşan, Türk kültürüne has değerler sisteminin içinde olan, İslam ortak paydasına sahip ve Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti devletlerini kuran büyük toplumun birer parçasıdır. Anadolu coğrafyasında hiçbir zaman dışlayıcı olmayan Türk -İslam hayat pratiklerine dayalı büyük bir kültür asırlar içinde oluşmuş, ülkede alt grup



olarak ifade edilenlerin tamamı da tarihin belli bir evresinde hiçbir zorlama olmadan tamamen gönüllü bir şekilde bu ortak kültürün paydaşı ve sahibi olmuştur. Bu bağlamda etnik açıdan Türk olmayanların da bu büyük (standart) topluma katılma iradesini kendilerinin sergilediği ve yoğun akrabalık bağları kurduğu belirtilmelidir. Nitekim hiçbirinin “ayrı bir tarih yolu, kültür ve duygu birliği” söz konusu değildir (Yavuz 2007: 24). Daha önce de bahsedildiği üzere bir nüfusun % 80’ den fazlası aynı dili konuşuyor ya da aynı dine inanıyorsa o ülke türdeş yani homojen niteliktedir. Türkiye’de hem aynı dili konuşma hem de aynı dine mensup olma bağlamında bu oran mevcuttur. Son yıllarda yapılan birçok alan araştırmasında toplumda Türklüğü bir aidiyet bağı olarak kabul edenlerin oranı % 80’in üzerinde çıkmaktadır. Büyük kültür ülkemizde coğrafyaya dahi damgasını vurmuştur. Coğrafyaya adını veren Türk gerçeği reddedilerek çok kültürlülük sergilenmesi ise post modernitenin çok önemseydiği doğallığın dışına çıkma olacaktır.

Türk kültürü ve kimliği Anadolu coğrafyasıyla da sınırlı olmayan geniş jeopolitik kuşaklara hitap eden bir yapı arz etmektedir. Bu bağlamda millî ve hatta dinî bir kimlik ifadesi oluşuyla da dikkat çekicidir. İslam medeniyeti içindeki en etken ve en geniş reel egemenlik alanına sahip kimlik de Türk kimliğidir. Dolayısıyla asırlar içerisinde Türkiye başta olmak üzere çok geniş bir alanda en kapsayıcı üst kimlik konumuna ulaşmıştır. Tüm bunlara bakarak Türk millî kültürü eksenli büyük kültürün kolektif biz duygusu, tarih, sosyoloji, demokrasi teorisi, akla uygunluk ve işlevsellik bağlamlarında en az eksi demek olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Son olarak Türkiye’deki yanlısın çok kültürlülüğü düşünme ya da önerme değil buradan hareketle biz duygusunu zedeleyecek üst kimlik önerisinde bulunmak olduğu söylenebilir. Sosyal bilimciler toplumsal gelişmeleri ve önerileri tarihi ve sosyolojik arka planı ihmal etmeden değerlendirmelidir. Çok kültürlülük edilgen/ılımlı hâliyle ulusu temel meşruiyet birimi olarak görüp üst kimliğe değer veren yapısıyla biz duygusuna katkıda bulunabilecek bir öneridir aslında. Ama Türk kimliğini demode bularak bir üst kimlik felsefi olarak çok kültürlülüğün önerilmesi toplumdaki biz duygusunu zedeleyebilir ve demokrasi açıkları yaratabilir. Tam bu noktada çok kültürlülüğü bir üst kimlik felsefesi olarak öneren aydınlarla yönelik de bazı tespitlerden bahsetmek faydalı olabilir. Ne yazık ki entelektüeller moda hâline gelen düşüncelerin etkisine kolayca kapılıp, belli bir ezberin esiri olabilmektedir. Bu durum bilimsel sığılğa yol açabilmekte ve nihayetinde toplumsal yapı ve jeopolitiği hesaba katmadan küresel entelektüel moda dâhilinde öneriler ortaya atılabilmektedir. Çok kültürlülüğün Türkiye’ye için bir üst kimlik felsefesi olarak önerilmesi bu tespitler bağlamında da değerlendirilebilir.

Bu sonuçlar ışığında bazı önerilerden bahsetmek gerekirse;

İlk olarak çok kültürlülüğü sihirli bir paradigma olarak savunanların biz duygusunu yaratma gücü açısından bu çalışmada ortaya konulan eleştirileri dikkatli bir şekilde gözden geçirmelerini önermek gerekiyor. Çok kültürlülüğün başta batı Avrupa olmak üzere uygulama şansı bulan ılımlı versiyonu büyük kültürle ve buna dayalı üst kimlikle bir çatışma hâlinde değildir. Toplumdaki kültürel farklılıkların devamından yana olan, bireyin toplumsallaşmasında hâkim kültürün yanı sıra alt kültürün de etkili olmasını amaçlayan politik bir öneridir çok kültürlülük

(Somersan 2001: 37). Tüm bunlara rağmen ülkemizde çok kültürlülüğü bir üst kimlik felsefesi olarak gündeme taşıyanların bu düşüncenin ırkçılığa kayan tarafının etkisi altında kalmış olmaları muhtemeldir. Bu açıdan bu kesimlerin kendileriyle yüzleşmeleri toplumsal gelişme ve demokrasinin kökleşmesi açısından faydalı olacaktır.

Bir başka öneri de Türkiye'nin sağlıklı bir şekilde demokratik anayasa yapmasına yöneliktir. Çok partili döneme bakıldığında maalesef ki ülkemiz anayasa yapma konusunda bir türlü başarılı olmayan ve anayasanın birçok toplumsal sorunun kaynağı hâline gelişine şahitlik eden bir ülkedir. Anayasa aracılığıyla Türkiye'yi çok kültürlülüğün içine düşmüş olduğu monizm - plüralizm çelişkisi ve hatta çekişmesi içine sokmamak gerekir. Büyük toplumun (Türk kimliğinin) görmezden gelindiği bir anayasanın, siyasal ve toplumsal hayatta büyük sorun ve anlaşmazlıkların kaynağı olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Dünyada son yıllardaki şiddetli çatışmaların daha çok etnik bölünmeler neticesinde yaşandığı bir gerçektir. Yeni Türk Anayasası oluşturulurken demokrasiden, bireysel teminatlı haklardan ve büyük toplumdan hareket edilmesinin diğer tüm önerilerden daha doğru olacağı söylenebilir. Kişisel haklar ile bunların kolektif siyasi haklara dönüşmesi arasında büyük farklar vardır. Farklılıklara saygı ve koruma büyük kültür kapsamında eşit millî vatandaşlık sistemi ile sağlanabilir. İnsanın onuruyla yaşamasını esas alan, son derece ahlaki bir temeli bulunan insan hakları ön planda tutulmalıdır. Tüm bu bahsedilenler Türk devlet geleneği ve kültürüyle de son derece uyumludur.

Son bir öneri de bu çalışmadakine benzer bir eleştirel analizin çok kültürlülük yanlısı meslektaşlarımızca bu sefer Türk kimliği, Türkçe ve İslamiyet sütunlarına sahip Türkiye'deki büyük kültür için yapılmasıdır. Unutulmamalıdır ki ortak akıl en az eksisi olanın etrafında toplanılarak sergilenebilir.

Ülkemizde çok kültürlülüğü bir üst kimlik felsefesi olarak gündeme taşıyanların bu düşüncenin ırkçılığa kayan tarafının etkisi altında kalmış olmaları muhtemeldir. Bu açıdan bu kesimlerin kendileriyle yüzleşmeleri toplumsal gelişme ve demokrasinin kökleşmesi açısından faydalı olacaktır.

- <sup>1</sup> Günümüzde ulus devlet alternatifi olmayan bir siyasi yapılanma biçimidir ve ulusun yerini alacak siyasi ve toplumsal bir meşruiyet birimi de ortalıkta görülmemektedir (Giddens 2008: 929).
- <sup>2</sup> İletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmelerden hareketle 1960'ların sonunda Daniel Bell (1919-2011) ideolojilerin sona erdiğini; 1990'ların başında da Francis Fukuyama (1952-..) tarihin sona erdiğini iddia ettiler.
- <sup>3</sup> Bu arada bu öngörüyle çok kültürlülüğün kendisinin bir ideoloji pozisyonuna girdiği söylenebilir. Bu durum küreselleşme olarak adlandırılan günümüz şartlarının entelektüel süreçler bağlamında ne kadar çelişkili sonuçlara yol açabileceğinin ilginç bir göstergesi olarak ele alınabilir.
- <sup>4</sup> Bu tespit Belçika'dan hareketle somutlaştırılabilir. Belçika nüfusunun yaklaşık % 30'u göç nedeni ile gelen yabancılardan oluşmaktadır.
- <sup>5</sup> Örnek olarak AB projesinin lokomotif ülkeleri olan Fransa ve Federal Almanya'nın Anayasalarına bakılabilir. Fransa'da beş Almanya'da dört etnik grup bir arada yaşamaktadır. Her iki ülkede de ciddi anlamda göçmen nüfus söz konusudur. Bu ülkeler dini anlamda da mezhepsel bölünmüşlüğün olduğu ülkelerdir. Anayasalarına bakıldığında büyük toplum ve kültürün esas alındığı görülmektedir. Dolayısıyla etnik grupların ve vatandaş olan göçmenlerin hepsi de Alman'ım, Fransız'ım demek durumundadır ve buna yönelik çok kültürcü ciddi bir itiraz da yoktur. Fransız Anayasası'ndaki genel hitap; Fransız Halkı ve Fransız Vatandaşları şeklindedir. (Sözgelimi md. 11, md. 24 ve md. 72 ve Anayasaya ek "çevre şartına" bakılabilir) Devletin temel organlarından bahsedilirken de "Fransız" nitelemesi kesinlikle söz konusudur. (Sözgelimi md. 67 ve md. 76'ya bakılabilir) On altı eyaletten oluşan ve federal bir devlet olan Almanya Anayasasında da büyük toplum ve kültürün (Alman Kimliği) esas alındığı görülmektedir. Alman Anayasası'ndaki genel hitap "Alman Milleti" ve "Almanlar" şeklindedir. (Sözgelimi md. 1, md. 8, md. 12, md. 54 ve 56'ya bakılabilir). Devletin temel organlarından bahsedilirken de "Alman" nitelemesi söz konusudur. (Sözgelimi Giriş kısmına, md. 87 ve Md. 137'ye bakılabilir.)
- <sup>6</sup> Zaten dikkat edilirse kota siyaseti her şeyden önce ayırmaya hukuki bir boyut katmaktadır. Ayrıca bu uygulama hâkim kültürün tepkisini çekme ihtimaline de haizdir (İrem 2004: 30).
- <sup>7</sup> Yaşananlar da bu duruma işaret ediyor. Kanada'nın Quebec eyaletinde uyguladığı çok kültürlü politikaların karşılığı kolektif biz olma duygusunun daha da zayıflaması olmuş; bölgede özerk konumun ötesinde ayrılma ve bağımsızlık yönündeki talepler artmıştır. Ayrıca Kanada'nın diğer bölgelerinde yaşayanların tepkileri Quebec'lilerin üzerine yoğunlaşmış nihayetinde ülkedeki kolektif biz duygusu büyük yara almıştır. Yine benzer politikaların uygulandığı İspanya'da (Bask-İspanyollar arasında) ve Belçika da (Famanlar ile Valonlar arasında) biz duygusunun daha da arttığı yönünde hiçbir emare kendini göstermemiştir.
- <sup>8</sup> Ernest Gellner (1925-1995) milliyetçiliği ve milleti sanayi devriminin ürünü modern siyasi olgular olarak ele almaktadır.
- <sup>9</sup> Somutlaştırmak gerekirse halen yabancı ülke vatandaşı olan milyonlarca Türk'ün Türk kimlikleriyle hayatlarını sürdürmeleri gösterilebilir.
- <sup>10</sup> Ortak hayat pratikleri ölçütü bazı çalışmalarda ortak din şeklinde yer almaktadır.
- <sup>11</sup> Her ne kadar bir ülke değilse de Tom Nairn'in Trieste örneğinden hareketle somutlaştırma ya-

pılabilir. Trieste İtalyanlar, Slovenler, Hırvatlar Avusturyalı Almanlar ve Yahudiler'in bir arada yaşadığı bir bölgedir. Burada önemli olan husus ise şu: Nairn çok kavimli bu bölgenin demokrasi ile yönetile bile seçilecek sentetik bir kimliğinin olacağını ve olmak zorunda olduğunu ileri sürüyor (Nairn 2001: 110).

<sup>12</sup>Büyük (standart) kültürün olmadığı bir ülkede yabancı bir dil de ortaklık için kullanılabilir. Sözelimi Hindistan ve Nijerya mecburen ortak dil olarak İngilizceyi seçmiştir.

#### **Kaynakça:**

FAİST, Thomas (2001), "Uluslararası Göçte Ulusaşırılık, Yurtaşlık ve Kültürel Çalışmalar İçin", çev. Ayşegül Demir, Toplumbilim, Sayı: 14, Ekim s.191-207

JAMES, Harold (1999), Alman Kimliği, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Kızıl Elma Yayıncılık.

Lijphart, Arend (1985), Çağdaş Demokrasiler, çev. E. Özbudun ve E. Onul duran, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.

GELLNER, Ernst (2008), Uluslar ve Ulusçuluk, çev. G.Göksu ve B.Ersanlı, İstanbul: Hil Yayıncılık.

GİDDENS, Anthony (2008), Sosyoloji, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

GENCER, Bedri (2004), "Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi", Sivil Toplum, Yıl: 2, Sayı: 5, s. 7-18.

İREM, Nazım (2004), "Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çok kültürcülük ve Avrupa'da Yeni Irkçılık", Sivil Toplum, Yıl: 2, Sayı: 5, s. 19-34.

NAİRN, Tom (2001), "Dystopia'nın Ötesi", çev. İsmail Türkmen, Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik, drl. Mustafa Armağan, İstanbul: Şehir Yayınları, s. 109-111.

ÖNDER, A. Tayyar (2004), "Türkiyedeki Etnik grupların 2500 Seneyi aşan Bir kaynaşması ve Birlikteliği Var", 2023, Sayı 43, s. 50-56.

SMİTH, Anthony (2001), "Milliyetçilik ve Tarihçiler", çev. İsmail Türkmen, Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik, drl. Mustafa Armağan, İstanbul: Şehir Yayınları, s. 31-63.

SOMERSAN, Semra (2001), "Çok Kültürlülük İçin Asgari Öneriler", Toplumbilim, Sayı: 14, s.33-51.

ŞAHİN, Köksal (2007) UlusDevlet, İstanbul: İlgı Yayınevi.

YAVUZ, Celalettin (2007), "Kimlik Tartışmasında Türk Rengi belirgin Olmalıdır", 2023, Sayı: 80, s. 20-31.



# MÜNEVVER VE ENTELLEKTÜEL İKİLEMİNDE TÜRK AYDINI

YRD. DOÇ. DR. FATMA YURTTAŞ ÖZCAN\*

## GİRİŞ

Münevver, entelektüel ve aydın gibi kavramların aynı anlama gelip gelmediği farklı anlamlar içerip içermediği konusu önemli tartışmalardan biridir. Çünkü bu kavramlar çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

Türkiye’de siyasal, ekonomik ve toplumsal olaylara bakış açıları birbirinden farklı olan okumuş yazmış kesimler, kendilerini birbirlerinden ayırmak için entelektüel, münevver ya da aydın kavramlarını bilinçli olarak farklı şekillerde tanımlamakta ve kullanmaktadırlar. Bu tanımları yapan kişiler aynı zamanda tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleri olduklarından önerdikleri her tanım da kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir. Bauman’ın ifadesiyle “...sınır, alanı ikiye ayırır: burası ile orası, içerisi ve dışı, biz ve onlar. Sonuç olarak her kendini tanımlamanın sınırın bir yanında bulunup, öte yanında bulunmayan ayırt edici bir özelliğın vurgulandığı bir karşıtlığın dile getirilmesi olduğu belirtilmelidir” (2003: 15). Türkiye’de entelektüel, münevver, aydın kavramlarının kullanımına bakıldığında böyle bir karşıtlığın izlerini görmek mümkündür.

Bu çalışma ile amaçlanan münevver, entelektüel ve aydın tanımlamaları çerçevesinde Türk aydınını tanımlamaya çalışmaktır.

## Kavramsal Çerçeve: Aydın Tanımları ve İkame Kavramlar

Münevver, entelektüel ve aydın gibi kavramların aynı anlama gelip gelmediği farklı anlamlar içerip içermediği konusu önemli tartışmalardan biridir. Çünkü bu kavramlar çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

\* Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bu kavramların literatürde birbirlerinin yerine kullanıldığı ve karmaşanın buradan kaynaklandığı Türkçe sözlüklere bakıldığında da görülmektedir. Münevver, aydın ve entelektüel sözcüklerinin nasıl ve ne anlamda kullanıldığını anlamak için sözlük taraması yapmak yeterlidir. Sözlüklerde Münevver, *parlatılmış, tenvir olunmuş, ziyadar, ruşen, dirahşan* (Sami 2004: 1422; Birinci, 2005: 332), *tahsil, bilgi ve görgü sahibi olan, fikri meselelerle uğraşan kültürlü (kimse) aydın* (Ayverdi 2005b: 2214; Toparlı 2005: 1436) olarak tanımlanmaktadır. Aydın ise, *kültürlü, tahsilli, bilgili ve ileri görüşlü (kimse), münevver* (Ayverdi 2005a: 227; Toparlı 2005: 157) olarak tanımlanmaktadır. Entelektüel kelimesinin *fikir adamı, akıllı, zeki, fikir işlerini anlayan* (Alp ve Alp 1958: 321) *kültürlü kimse, aydın, münevver* (Ayverdi 2005a: 861) anlamına geldiği belirtilmektedir.

Görüldüğü üzere sözlüklerde de münevver, aydın ve entelektüel kelimeleri birbirinin aynı anlamları taşıyor gibi gösterilmiştir. Tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere bütün kavramlar “kültürlü, tahsilli, bilgili ve ileri görüşlü kimseler” olarak ortak bir noktada birleştirilmektedir. Bu kavramlar, tarihi sıralama itibarıyla de farklılık arz etmektedirler.

Latince kökenli bir kelime olan “entelektüel”, daha çok Batı dillerinde kullanılmıştır. Bu sözcük, 20. yüzyılın ilk yıllarında ve Aydınlanma çağı boyunca bilginin üretilip yayılmasıyla bağlantılandırılmış olan toplumsal merkeziliği ve küresel kaygıları yeniden yakalamak ve bir kez daha vurgulamak amacıyla türetilmiştir. Sözcük, romancıları, şairleri, sanatçıları, gazetecileri, bilim adamlarını ve toplumca bilinen başka kişilerin oluşturduğu karışık bir topluluğu ifade etmek için kullanılmaktaydı. Bu karışık topluluk ulusun zihnini etkileyip politik liderlerinin hareketlerine biçim vermek suretiyle siyasal sürece doğrudan müdahale etmeyi ahlaki sorumlulukları ve kolektif hakları olarak görmektedir (Bauman 2003: 7).

Kimlerin entelektüel olarak nitelendirilebileceği sorusuna Aron, entelektüel, yazar veya sanatkârsa fikir adamı; âlim veya mühendis ise, ilim adamıdır. Entelektüel, insana ve akla inanır (1979: 264) ifadesini kullanarak cevap vermektedir. Kısacası entelektüel aklıyla bilgisiyle geçinen kişidir.

Benda ise entelektüelin “dünya ile aşkın tarzda konuşan herkes” (2006: 90) olduğunu ifade etmektedir. Ya da entelektüel kendi mesleği veya sanat türü ile ilgili uğraşının üzerine çıkan ve içinde yaşadığı zamanın –hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenen kişilerdir (Bauman 2003: 8). Bunu yapmak için de ne belirli bir şeyin özel bilgisine ve zekâya ne de özgün bir düşünür ya da bir akademisyen olmaya ihtiyaç yoktur. Yüksek tahsil gören herkesi entelektüel olarak nitelendiremeyiz. Ancak bu tip bir öğrenim gören herkes potansiyel olarak bir entelektüeldir (Schumpeter 1966: 190-191).

Bu nedenle bu sınıfın sadece gazeteciler, öğretmenler, bakanlar, yayıncılar, radyo

Görüldüğü üzere sözlüklerde de münevver, aydın ve entelektüel kelimeleri birbirinin aynı anlamları taşıyor gibi gösterilmiştir. Tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere bütün kavramlar “kültürlü, tahsilli, bilgili ve ileri görüşlü kimseler” olarak ortak bir noktada birleştirilmektedir.



yorumcuları, roman yazarları ve sanatçılardan oluşmadığı, bunların tümünün kendi alanlarında uzman olsalar da genelde amatör oldukları söylenebilir. Çünkü bu sınıfı oluşturan kişilerin belirleyici özelliği kendi alanları dışındaki yeni fikirlerin taşıyıcıları olmalarıdır. Dolayısıyla sadece sosyal bilimlerle uğraşanlar değil, bilim adamları, doktorlar gibi birçok meslek insanı ve teknisyeni de bu grubun içine dâhildir. Bugünün sıradan insanı ancak bu sınıf aracılığıyla yeni fikirler hakkında bilgi sahibi olabilir (Hayek 2004/2005: 244-245).

Entelektüeller, köylüler veya işçiler gibi tek bir sosyal sınıf meydana getirmezler. Entelektüeller toplumun her köşesinden çıkar ve kendi sınıflarının dışındakilerin düşüncelerini savunmak için çabalarlar. Bu durumda da entelektüeller, genellikle belli sosyal sınıflara katılmaktadırlar (Schumpeter 1966: 190-191). Gerçekten de toplumu oluşturan ve birçok açıdan farklılıklar gösteren, akademik meslek kuruluşları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler, yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar gibi kesimler aynı başlık altında yan yana sıralanmış gözükmektedir.

Dahrendorf ise, entelektüelin muhalif kişiliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre *“modern toplumun saray soytarısı olarak, her entelektüel görünen her şeyden şüphe etme, kayıtsız ve mutlak olan otoriteyi biraz sarsma ve kimsenin cesaret edemediği soruları sorma görevini üstlenir”* (2005: 90). Bu çerçevede entelektüelin,

**Entelektüeller,  
köylüler veya  
işçiler gibi  
tek bir sosyal  
sınıf meydana  
getirmezler.  
Entelektüeller  
toplumun her  
köşesinden  
çıkart ve kendi  
sınıflarının  
dışındakilerin  
düşüncelerini  
savunmak için  
çabalarlar.**

bilen, bilmesinin bilincinde olan, öğreten, her daim öğrenme tutkusuna sahip araştırmacı, sorgularken sorgulatan, bildiklerinden sorumlu, dolayısıyla her daim huzursuz, sorun sahibi bir sorumlu ve muhalif kişilik olduğu söylenebilir (Taşçier, 2006: 35). Shayegan da entelektüelin toplumun mutsuz bilincini temsil ettiğini, epistemolojik statüsü eleştiri olup ayrı bir grubu oluşturduğunu ifade etmektedir. Ona göre, en çok rağbet gören entelektüeller de iktidara muhalif olup, eylemleri her şeyden önce siyasi olanlardır (2007: 134).

Entelektüelin aslında elindekiyle yetinmeyen kişi olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. Bu nedenle de entelektüel olma çabası içine girmiştir. O, toplumunda ve çağında yaygın “normlar” açısından, yersiz-yurtsuz, “anormal”, uyumsuz ve rahatsızdır. Zaten onu entelektüel olmaya iteleleyen de bu durumdur (Aruoba 1995: 216). Foucault da entelektüelin “sıra dışılığına” vurgu yaparak *“entelektüel, hala hakikati görmemiş olanlara, hakikati söyleyemeyenler adına, hakikati söylüyordu: entelektüel, vicdandı, bilinçti, belagâtti”* (2005: 32) demektedir.

Entelektüelleri, içinde buldukları toplumun kurucu dönüştürücü unsurları olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır. Sartre’ye göre, entelektüeller evreni

ve doğayı açıklama misyonunu edinmiş kişiler olarak tanımlanabilir. Bu nedenle entelektüeller kendisini ilgilendirmeyen şeylere burnunu sokan ve küresel insan ve toplum kavramı adına kabullenilmiş, gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü sorgulama iddiasında olanlar olarak nitelendirilebilir (2000: 11). Bu nedenle entelektüeller,



belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireyler olarak nitelendirilebilir. (Said 2004: 28) Kısacası entelektüel, illa yüksek tahsil görmesi gerekmesede akıyla geçinen, muhalif olan, elindekiyle yetinmeyen ve toplumun kurucu, dönüştürücü unsuru olarak tanımlanmaktadır.

Batı'da kavramın gelişimi bu şekildeyken Türkiye'deki seyri daha farklı olmuştur. "Aydın" kelimesi Cumhuriyet sonrasında türetilmiştir. Osmanlı döneminde bu kavramın kelime karşılığı "münevver"di. Batı'daki "entelektüel" ise tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, "akıl" ya da "zekâ" kökünden türemiştir.

Aslında kavramın Türkiye ideolojik ortamında geçirdiği bu değişikliğin, Osmanlı aydınlarının Batı'nın "Aydınlanma Çağı"na borcunu dile getirmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Yeni oluşmaya başlayan eğitimli tabakanın böyle yeni bir ada sahip olmasının, bilginin geleneksel sahibi sınıfla; yani "ulema" ile bir farklılaşmayı belirttiği ileri sürülebilir. Bu durum toplumun da genel bir şekilde, "aydınlanmış" ve "aydınlanmamış" diye nitelenebilecek iki gruba ayrılmasına neden olmuştur (Belge 1985: 124).

Münevver ve aydın sözcükleri okumuşluğu, önyargılardan sıyrılmış eleştirel düşünceyi ve bunların yanı sıra görgü sahibi olmayı da içermektedir. Bu iki sözcük ilk bakışta, Fransızca kaynağı "Intellectuel" olan ve düşünce ve kültür ürünlerine büyük ilgi duyan, bunlardan tat alan, zihinsel yaşantısı ağır basan entelektüelden değil de, Fransızca, "éclairé" den (aydınlanmış) kaynaklanmış gibi gözükmektedir. Ayrıca Çarlık Rusya'sında öğrenim görmüş ve daha sonra Türkiye'ye gelmiş bazı yazarların kullandığı "fırka-i münevver" (aydınlar sınıfı, zümresi) söylemi, sadece bilgili ve kültürlü olmakla kalmayıp, toplumsal ve siyasal sorunlara ilgi duyan ve çözüm üretmek amacıyla etkinlik gösteren kişileri de kapsamı bakımından, Rusçada kullanılan ve 1920'li yıllarda Fransızcaya da geçmiş olan "intelligentsia" (entelijansiya) sözcüğünden aktarılmış izlenimi vermektedir (Hilav 2002: 103).

Bu çerçevede Saybaşı, kendisini Batı'nın temsilcisi olarak gören kimselere Batı kökenli bir kelime olan "entelektüel"; geleneksel değerleri temsil ettiklerini ileri sürenlere, Osmanlı kökenli bir kelime olan "münevver" ve son olarak da konuya içinde yaşadığı ülkenin insanları ve onların sorunları açısından bakan, hem Osmanlı kaynaklı düşünceye hem de Cumhuriyet düşüncesine eleştirel yaklaşan kimseleri ise "aydın" kelimesi ile tanımlamanın mümkün olduğunu düşünmektedir (1995: 157). Saybaşı'nın burada belirttiği "Osmanlı kaynaklı düşünce" cümlesinden Osmanlı aydınlanmasından ziyade Osmanlı medrese/ulema düşüncesinin anlaşılması gerektiği belirtilmelidir.

Tanzimatdönemiveonutakipedensüreçte,bizde"münevver"lerinbüyükçoğunluğu üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat zümrelerden, itibarlı meslek gruplarından

"Aydın" kelimesi Cumhuriyet sonrasında türetilmiştir. Osmanlı döneminde bu kavramın kelime karşılığı "münevver"di. Batı'daki "entelektüel" ise tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, "akıl" ya da "zekâ" kökünden türemiştir.

Bizdeki münevver, Batılı entelektüelin tavrıyla yöneticinin, bürokratin, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışıp kalmıştır. Bu nedenle Türk aydını incelenirken Batı'nın kendi dinamikleri içinden çıkan entelektüelden farklı olarak ele alınması gerekmektedir.

çıkmıştır. Kısacası münevverler, merkez çevre ilişkileri modelinden bakıldığında, çevrenin henüz siyaset ve düşünce dünyasında var olma mücadelesini vermediği dönemlerin insanı olarak görülmektedir. Dolayısıyla sıfatlandırılmaları da “İslamcı”, “Kürt”, “feminist” gibi çevresel bir aidiyete işaret etmemekte, mevcut düzeni çok fazla sarsmayacak “yeni” ya da “genç” sözcükleri kullanılarak yapılmıştır (Vergin 2006: 12). Genç Osmanlılar ve Jön (Genç) Türkler bu sınıflandırmaya örnek olarak gösterilebilir.<sup>1</sup>

Bu durum, bizde, bir mesleği profesyonel olarak icra eden, devlet yönetiminde yer alan, “okumuş”, “bilgi sahibi”, “kültürlü” insan ile “entelektüelin” yanlış olarak özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Gerçekte de “münevver”in entelektüel etkinlikte bulunan kişiden daha fazla “aydınlanmış” kişiyi karşılayan bir terim olması bile, bu durumun bir göstergesi olarak belirtilebilir. Bizdeki münevver, Batılı entelektüelin tavrıyla yöneticinin, bürokratin, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışıp kalmıştır. (Özlem 1995: 208–209) Bu nedenle Türk aydını incelenirken Batı'nın kendi dinamikleri içinden çıkan entelektüelden farklı olarak ele alınması gerekmektedir.

Meriç'in ifadesiyle aydın “...yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardım eden, yol gösteren, aydımlatan kişi” (1983: 130) olarak nitelendirilebilir.

Onların bu avangart/öncü bir kimliğe sahip olma nitelikleri onları aynı zamanda yalnız da kılmaktadır. Yani aydınlar buldukları toplum içinde yalnızdırlar ve bu yalnızlık çoğu zaman onların tercihlerinden çok itilmişliklerini resmeder. (Çağa 2005: 15)

Geleneksel topluluklarda hayatlarını “bilmeye” adayan kişilerin, edindikleri bilgileri entelektüellerden çok farklı biçimde kullandıkları söylenebilir (Mardin 1984: 9). Misyolları ise toplumsal kültürün sürdürülmesini sağlamak, toplumsal yapıyı güçlendirmek ve dinsel değerleri aktarmak olarak sıralanabilir (Erkan ve Bozgöz: 2004: 225). Bu noktadan hareketle Mardin, Türkiye'deki aydınların literati olduğunu ve bu özelliklerini geçmişten günümüze koruduklarını ileri sürmektedir (Mardin 1984: 9).

Ülgener, bu çerçevede aydını, “fikir ürünleri ve temsil ettikleri değer anlayışı ile toplumu etkilemede lider fonksiyonuna sahip (veya öyle olduklarına kendilerini ve başkalarını inandırmış) kişilerin dağılmak ve gevşek gruplanması” olarak tanımlamak ve birleştirici çizgiyi ise “fikri aydın vasıfları ile çoğu zaman tenkit ve oposizyon biçiminde, ses ve söz sahibi olmayı statülerinin vazgeçilmez misyonu sayan bir grup” olarak belirtmektedir (2006: 89, 92). Türköné'ye göre de aydınlar, fikirlerini kalemiyle kâğıda döker ve bunları halka aktarır. Yani fikir yapıcı bir işleve sahiptir (1994: 149).

Entelektüelin aydından daha geniş bir anlam taşıdığını ileri sürenler bulunmaktadır. Bunun bir sebebi aydının, bir ferдин düşüncesine verilen bir sıfatken, entelektüelin bir ferдин çalışmasına verilen bir sıfat olmasıdır. Diğer bir sebep ise aydının eşanlamlısı olarak kullanılan münevverin “nur”dan geliyor olmasıdır. Nur ise akıl kategorisi düzleminde ele alınmazlığı dolayısıyla kaynaklar açısından akla indirgenemez bir içerik

kazanmaktadır. Entelektüelin nihayetinde Hristiyanlığın yol açtığı sekülerleşmenin ürünü olduğu, oysa münevverin nur ile tamamen teolojik-mistik bir düzleme kaydığı ifade edilmektedir (Çağan 2005: 11; Demiralp 2002:132). Ancak münevvere teolojik ve mistik bir düzeyden bakmak birtakım yanlış anlamaları da beraberinde getirmektedir. Çünkü münevver kelimesi, Batı'nın aydınlanma çağının Osmanlı dönemindeki yansımasının bir ürünüdür ve bilginin geleneksel sahibi; yani "ulema" ile bir farklılaşmayı belirtmek için kullanılmaya başlanmıştır. Münevver kelimesinin ziya/nur/ışık kökünden gelmesi onun aydınlanmanın ışığından faydalanması ve ulemadan farklı olması sebebiyledir.

### Entelektüel/Aydınların Sosyo-Tarihsel Tipolojileri

Aydınları sınıf orijinleri bakımından tiplere ayırmak oldukça zordur (Dereli 1974: 33). Çünkü aydınlar belirli bir sosyal sınıftan gelmemektedirler. Özellikle Türk aydınında durum daha da karmaşık bir hâl almaktadır. Çünkü ekonomik temelli sınıf ayrımı sanayi devriminin bir ürünüdür ve Türkiye'de 1950'li yıllara kadar burjuva sınıfı oluşmamıştır. 1950'li yıllarda oluşan burjuva sınıfı da hiçbir zaman Batı'daki gibi bir faaliyet gösterememiştir. Bu nedenle aydınlar sınıfsal olarak kategorileştirilemez, ancak grup olarak değerlendirilebilirler.

Entelektüel kavramı üç dönemde ve üç farklı şekilde anlaşılabilir. Bunlardan ilki, 17. yüzyılın tanımladığı bir insan tipi olarak entelektüeldir. Yani zihinsel (Intellectual) faaliyetlerden hoşlanan, her şeyden mümkün olduğu kadar haberli olmaya çalışan, kişiliğinin yanı sıra dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan bir insan tipidir. İkincisi, 18. yy. aydınlanma çağının tanımladığı ve Batı toplumlarının son iki yüz yıllık kültür ve politika tarihlerinde başat olan bir insan tipi olarak entelektüeldir. Bu entelektüel tipi de Aydınlanma Çağı ile birlikte gelişmiş ve 17. yy. entelektüeline sadece kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çalışan bir insan olarak bakmakla yetinmemiş, ona daha iyi bir toplum, daha iyi bir insanlık için düşünce üretme ve gerektiğinde politik eylemde bulunma misyonu da yüklemiştir. Üçüncüsü ise anlama, sorgulama ve eleştirme etkinliğini sürdüren insan tipi olarak entelektüeldir. Bu üçüncü tipin tanımının kendi içinde çeliştiği açıktır. Fakat bu tip de kültür tarihinin her döneminde vardır ve bugün de kendilerine "postmodern" denilen bir entelektüel tip içinde varlığını sürdürmektedir (Özlem 1995: 207-208).

Gramsci'ye göre entelektüeller, "Kent Tipi Entelektüeller" ve "Köy Tipi Entelektüeller" olmak üzere iki tipte kategorileştirilebilir. Kent Tipi Entelektüeller, endüstri ile birlikte gelişmiş ve onun yazgısına bağlanmışlardır. Onların görevi, ordudaki astsubayların görevine benzetilebilir. Yapım planlarının hazırlanmasında hiçbir özerk payları yoktur. İşçi sınıfını önemseyerek onunla işletme sahibi arasında ilişki kurarlar. Başlıca çalışma evrelerini denetleyerek endüstri kurumlarının koyduğu üretim planının hemen uygulanmasını sağlarlar. Genel olarak, kent entelektüelleri çok kalıplaşmışlardır. En yükselmişleri, git gide asıl endüstri kurumlarından ayırt edilmez olurlar. "Köy Tipi Entelektüeller" in çoğu ise "geleneksel" dirler; yani köy topluluklarına ve kapitalist düzenin henüz değiştirip harekete geçiremediği kentlerin (özellikle maden ocağı merkezlerinin) küçük burjuvazisine bağlıdırlar. Bu entelektüel tipi, köylü yığını ile merkez ya da bölge yönetimi (avukatlar, noterler) arasında ilişki kurar ve bu yoldan önemli bir görev yapar. Bu görev hem politik hem toplumsal bir görevdir, çünkü meslek aracılığı ile politika aracılığını birbirinden ayırmak güçtür. Köylü yığınının her organik gelişmesi, bir noktaya kadar, entelektüellerin davranışlarına bağlı ve bağımlıdır (1983: 26-27).

Gramsci'ye göre, bugüne kadar entelektüel gruplarının yetişmesindeki gerçek

oluşum değişik biçimler almıştır. Bu biçimlerin ilki, ekonomik üretim dünyasında, temel bir görevin doğuş alanında ortaya çıkan her toplumsal takımın, kendisiyle birlikte, organik olarak, bir ya da birkaç entelektüel katı yaratmasıdır.<sup>2</sup> Bu entelektüel katları, toplumsal takıma, yalnızca ekonomik alanda değil, politika ve toplum alanlarında da, türdeşlik ve görev bilinci vermektedir. Kısacası, her yeni sınıf, kendisiyle birlikte yarattığı ve gelişimi boyunca yetiştirdiği bir “organik entelektüel” grubuna sahiptir. Bu organik entelektüeller, çoğu zaman yeni sınıfın yarattığı, toplumsal tiplerin ilk çabalarını bazı yönleriyle temsil eden birer uzmanlaşmadır. İkincisi ise, bir önceki ekonomik yapıdan gelen ve onun gelişiminin yönünü temsil eden her toplumsal temel takımın tarih yüzüne çıktığı zaman, kendinden önce var olan bazı, entelektüel takımları bulmasıdır. Bunlar, toplum ve politika alanında, en karmaşık ve en köklü değişmelerin bile durduramadığı tarihsel sürekliliğin de temsilcileri olmuşlardır (Gramsci 1983: 15-17). Kısacası Gramsci, sınıfsal ilişkilerin tamamen dışında ve bağımsız kalabilmiş bir entelektüel sınıfın olduğu kanaatinde değildir.

Tarihsel serüveni içerisinde değerlendirildiğinde de Türk aydının kendine yüklediği en önemli misyonun kurtarıcılık ve toplumsal iyinin sağlanmasına çalışmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda Türk aydını aydın tipolojileri içinden Bauman’ın “yasa yapıcı entelektüel/aydın” tipolojisi içerisinde değerlendirilebilir.

Bauman da, bilgiye ulaşma ve bilgi edinme konusunda toplumun diğer kesimlerinden daha avantajlı konumda olan ve bu nedenle toplumdaki görüş ayrılıklarını hükme bağlamayı ve toplumsal düzenin korunması ve mükemmel hâle getirilmesini kendilerine görev bilen modern dönemin ürünü olan “yasa yapıcı entelektüeller” ve en iyi toplumsal düzeni seçmek yerine özerk bağımsız katılımcılar arasında iletişimi kolaylaştırmak amacını taşıyan “yorumcu entelektüeller” olmak üzere iki ayrı aydın tipinden bahsetmektedir (2003: 11-12). Kısacası yasa yapıcı entelektüeller/aydınlar, toplumsal düzenin korunması ve iyileştirilmesi konusunda kendilerini yetkili görmektedirler. Tarihsel serüveni içerisinde değerlendirildiğinde de Türk aydının kendine yüklediği en önemli misyonun kurtarıcılık ve toplumsal iyinin sağlanmasına çalışmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda Türk aydını aydın tipolojileri içinden Bauman’ın “yasa yapıcı entelektüel/aydın” tipolojisi içerisinde değerlendirilebilir. Zira Türk aydını aydınlanmacı; yani modernisttir, yasa yapıcı aydın da “modern entelektüellerle” benzerlik taşımaktadır.

Sartre ise “sözde entelektüel”-“gerçek entelektüel” ayrımını kullanmaktadır. Sözde entelektüel, entelektüelmiş gibi davranır ve tıpkı onun gibi, egemen sınıfın ideolojisini sorgulamakla işe başlar. Fakat bu düzmece bir sorgulamadır ve öylesine kotarılmıştır ki, kendi kendini tüketir ve böylece, egemen sınıfın ideolojisinin her türden sorgulanmaya karşı direndiğini gösterir; başka bir deyişle, sahte aydın gerçek aydın gibi hayır demez. “Hayır, ama...” ya da “Bilmiyorum, ama gene de...”yi diline dolamıştır (Sartre 2000: 40). Sartre’ın bu tipolojisinden hareketle Türk aydınının, “Hayır, ama...” ya da “Bilmiyorum,

ama gene de ..." sözlerine çok fazla başvurmasından dolayı sözde aydın kategorisine girdiği söylenebilir.

Edward Shils ise, "yaratıcı (productive)" ve "tekrarlayıcı (reproductive)" olmak üzere iki ayrı entelektüel tipinden bahsetmektedir. Yaratıcı entelektüeller, yüksek kültürün yaratılmasında ve dağıtılmasında iki yönlü bir fonksiyon görüp, yeni ve kıymetli eserler yaratırlar. Tekrarlayıcı entelektüeller ise, yaratıcı entelektüellerin eserlerini kısmen tadil ederek kitlelere yayma fonksiyonunu görürler (1968: 410).

Türk aydınına göre yapılan tipolojiler de değerlendirilmelidir. Belge, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan aydın gruplarını, "bürokratik aydınlar", "bürokrasi dışı aydınlar", "kır kökenli aydınlar" ve "şehirleşme sürecinin ürettiği yeni aydınlar" olmak üzere dörde ayırmaktadır. *Bürokratik aydınlar*, Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra ortaya çıkmışlardır. Bunlar, toplumsal değişimin öncüsü olmuşlardır. 19. yy dünyada pozitivizmin hüküm sürdüğü bir yüzyıl olmuştur ve Osmanlı aydınları da bu süreçten etkilenmiştir. Cumhuriyet döneminde inşa edilen fiili güç olan Cumhuriyet Halk Fırkası da, rejim çok partili yarışmacı bir demokrasiye dayanmadığı için, temsili bir politik parti olmaktan çok, seçkin karakter taşımaya devam eden aydınların toplumu dönüştürme aracı olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında demokrasiye geçilememesi ve Batılı anlamda güçlü toplumsal sınıfların yokluğu, aydınların ülkenin kaderini tayin etmesinde etkin rol oynamıştır. Bu koşullar altında toplumu dönüştürmenin yöntemi yukarıdan aşağıya ve çok çeşitli dallara ayrılmış karmaşık bir devlet aygıtından ayrı düşünülemeyeceği için, aydınların "bürokratik" karakteri de Osmanlı dönemindekine oranla fazla değişmemiştir. Kısacası Osmanlı'nın tepeden inmesi bir şekilde toplumu dönüştürmeye çalışan aydınları, Cumhuriyet döneminde de varlıklarını korumuştur. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tek parti yönetimi de faaliyetlerini sürdürmelerinde önemli derecede etkili olmuştur. Diğer bir aydın grubu olarak Belge, *Bürokrasi dışı aydınları* göstermektedir. Tek partili rejimin sonlarına doğru, bu rejime muhalif, daha âdemi merkezîyetçi ve özellikle kültürel düzeyde daha geleneksel, ancak örneğin kapitalist ilişkilerin yayılması düzeyinde, daha atılımcı aydınlar çoğalmışlardır. Bu aydınlar, DP'nin kırsal kesimde yaygınlık kazanmasında rol oynayan avukat, doktor, noter gibi serbest meslek sahibi kişilerdir. *Kır kökenli aydınlar*, cumhuriyet döneminde ilkokulların kır düzeyinde yaygınlaşmasıyla, köyler eskisiyle karşılaştırılmayacak derecede okuma yazma bilen bir nüfusun oluşmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu okullarda yetişen çocuklar da ilkokullarda öğretim yapmak üzere başka köy okullarında görevlendirilmişler ve devleti ve yeni cumhuriyeti köylerde temsil etmişlerdir. *Şehirleşme sürecinin yarattığı yeni aydınlar* ise, 1950 sonrasında Demokrat Parti iktidarıyla birlikte özel teşebbüsün gelişmesiyle birlikte oluşmuştur. Çünkü devletçi yapı içinde eğitilmiş insanların büyük bir çoğunluğu ancak devletin çeşitli kademelerinde istihdam edilebilmekteydi. Bu durum onların aydın etkinliklerini bürokratik aygıtların önceliği altında sürdürmelerine neden olmuştur. Oysa özel teşebbüsün artmasıyla ekonomik özerklik kazanan aydınların düşünce kalıplarında da zamanla değişim olmuştur (Belge 1985: 126-127).

Ayrıca "devrimci" ve "muhafazakâr" aydınlar olarak da bir kategorileştirmeye gidilebilir. Mesela iktidarı ve iktidardaki hâkim grupları eleştiren "devrimci aydınlar" olabileceği gibi, mevcut düzenin meşruluğunu savunan, aydın olmak için gerekli olan yeterli tahlil ve tenkid gücüne sahip olsa da yine de iktidarın ideolojisinin savunuculuğunu yapan "muhafazakâr aydınlar" dan söz edilebilir. Devrimci grup da kendi içinde "ilerici" yani Avrupa'da daha çok 19. yy'da ortaya çıkan ve iktisadi faaliyetlerin devlet müdahalesi dışında tutulmasını savunan liberal görüşlü aydınlar ile "radikal" yani sosyalist ya da



anarşist eğilimli aydınlar olarak olmak üzere ikiye ayrılabilir (Dereli 1974: 34-39).

Türköne ise aydınları, “devletli” ve “müstemleke” aydınlar olarak ikiye ayırmaktadır. Mesela Türk aydınları bu iki kategori arasında yani yerellik ve evrensellik arasında sıkışıp kalmıştır. Bunlar yerel ölçüleri tamamen yitiren, evrenselliği ise Batı dışı (modernleşmemiş) bir toplumun üyesi olarak yakalamaya çalışan aydınlardır. Batı’ya karşı çıkarken bile imrenerek bakar ve yaşanmış tarihini Batı’nın “medeniyet seviyesi”ni yakalamada bir engel olarak görürler. Sosyalist ideolojilerin ve laisizmin kabul gördüğü kesimi de bunlar oluşturmaktadır ve Cumhuriyet dönemi aydınları bu kategoride değerlendirilebilir (1994: 153).

Osmanlı klasik sisteminin modernleşmeye başladığı yıllarda “din bürokrasisini” oluşturan geleneksel aydınlardan oluşan “ulema sınıfı” ve modernleşme çabaları sonucunda oluşan “modern bürokrasi”yi oluşturan “bürokratik aydınlar sınıfı” olmak üzere iki farklı aydın tipolojisi oluşmuştur.

Modernleşme serüveni içerisinde Türk aydınını tek bir çizgi içerisinde incelemenin yanlış olduğu ileri sürülebilir. Osmanlı-Türk modernleşme süreci farklı aydın tipolojilerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Osmanlı’nın kuruluşundan itibaren padişahlar tarafından kendilerine gerekli ilgi ve saygı gösterilen Ulema sınıfı<sup>3</sup> zamanla Padişah iradesini bile sınırlayacak bir konuma yükselmiş ve yönetim kademesini nitelendirmek için kullanılan Askeri Sınıf, İcrai Askeriler kısmını oluşturan Ulema dışındaki Askeri Sınıf ve Ulema sınıfı olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Dursun 1992b: 211-215).<sup>4</sup> Fakat Osmanlı klasik sisteminin modernleşmeye başladığı yıllarda “din bürokrasisini” oluşturan geleneksel aydınlardan oluşan “ulema sınıfı” ve modernleşme çabaları sonucunda oluşan “modern bürokrasi”yi oluşturan “bürokratik aydınlar sınıfı” olmak üzere iki farklı aydın tipolojisi oluşmuştur.<sup>5</sup> İlk olarak Tercüme Odası’nda yetişen bu bürokratik aydınlar, daha sonra Batı’ya özellikle Paris ve Londra’ya giderek Batı’nın siyasal, ekonomik ve yönetsel gelişmişlik düzeyinden etkilenmişler ve bunu Osmanlı’ya uygulamaya çalışmışlardır. Daha sonra Genç Osmanlılar olarak nitelendirilen ve Tanzimat aydınlarına karşı sert eleştiriler yönelten yeni bir aydın grubu daha ortaya çıkmıştır. II. Meşrutiyetin hürriyetçi ortamında da bu Genç Osmanlı olarak nitelendirilen aydın grubunun devamı olarak görülen ve Jön Türkler olarak nitelendirilen bir aydın grubu daha oluşmuştur.

Fakat genel olarak bu aydınların devletçi oldukları ve Osmanlı’nın nasıl kurtulacağı konusuna kafa yordukları, kurtuluşun temeline de Batı’yı yerleştirdikleri söylenebilir. Ancak bu durum onların da tam bir homojenlik sergilemediklerini göstermemektedir. Temelde iki ana damardan beslenmişlerdir ve bu durum Cumhuriyet Türkiye’sine de yansımıştır. Bu ana damardan birincisi pozitivist, merkezîyetçi ve Batı’nın tüm kurumları ile yeni bir toplumsal, siyasal ve ekonomik bir yapının oluşturulmasını savunmuş, diğeri ise pozitivist olmakla birlikte, âdem-i merkezîyetçi, gelenekçi ve Batı’nın sadece kurumsal yapısının örnek alınmasını Türk-İslam gelenekleri ile şekillenmiş kültürün korunmasını savunmuştur.

Ünüvar, zaman zaman Osmanlıcılığa, zaman zaman da varolan Müslüman kitleyi bir arada tutmak ve mobilize etmek için halifeliliğin gücünü kullanmaya çalışan bir İslamcılık anlayışına ve daha sonra da Türkçülük politikalarına sarılan Osmanlı aydınlarının, sadece hikmet-i hükümet fikrinin devamlılığı için hareket etmediklerini belirtmektedir. Ona göre, bütün bir tartışma Osmanlı İmparatorluğu'nun bekasına halel getirmeyecek bir yolun bulunması ve devletin ihya edilmesi düşüncesinin bir sonucudur. (2003: 130) Bu durumda Osmanlı döneminde aydınları "ihyacı aydınlar" olarak ifade etmenin mümkün olduğu söylenebilir. Yine Ünüvar, İttihat ve Terakki'nin kadrolarının, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile yine iktidara geldiklerini ve Kemalist düşüncenin temellerini attıklarını ifade etmektedir. Ancak bu iki dönemin düşünce yapısında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle her iki dönemdeki Türkçülük anlayışı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin beka kaygısına çare olarak ortaya çıkan Türkçülük anlayışı ile ulus devletin inşa sürecinde faaliyete geçirilen Türk Milliyetçiliği arasında devamlılıktan fazla farklılıklar söz konusudur. İttihatçıların amacı devleti kurtarmak ve ihya etmek iken, Kemalist yönetim ulus devletin inşasına yönelmiştir (2003: 132, 137). Buradan yola çıkılarak Erken Cumhuriyet dönemi aydınlarını da "inşacı aydınlar" olarak kategorileştirmenin mümkün olduğu söylenebilir.

### **Entelektüellerin/Aydınların Misyonu ve Rolü**

Niteliği değişmekle birlikte kısacası bilgi ve yetenek olarak halktan farklılaşmış sosyal bir kesim olan aydın, eski çağlarda büyücü veya şaman, ortaçağda din adamı, yeniçağlarda medyada gazeteci veya üniversite kürsüsünde akademisyen; genelde mevcut yönetime tavır almış ya da yöneticilerin icraatlarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. 15.yy. sonrasında modern dönemlerde her sosyal olgu yeniden tanımlanıp şekillenirken aydın da yeniden ifade edilmiştir. Geçmiş dönemlerden farklı olarak bu yeni dönemde aydının, bilgisinin ve konumunun gizemliliği ortadan kalkmıştır ve sekülerleşmiştir. Aydın'a göre (2005: 46-47), aslında aydın sahip olduğu bilgi ile yine de din yüklü bir misyon taşımaktaydı. Kendisi bu defa bilim için vardı. Ancak bilim de geri dönüşlü olarak aydının varlık sebebinin oluşturmaktaydı. Kısacası aydın da "epistemik cemaattir" ve bilim aydının ürettiği araçsal bir veri değil, kendini var eden amaçsal bir öge idi.

Batı'da entelektüelin 16. yy'a kadar rahip-bilge kimliği ile değer sağlayıcı işlevini devam ettirdiği görülmektedir. Fransız İhtilali'nden sonra çıkan savaşlarda manastırlara sığınan bu din adamları daha sonra Batı insanı için sığınak olmuştur. Ancak 19.yy'da din adamlarının yerini materyalist felsefenin etkisine giren filozoflar yüklenmişlerdir. Buldukları ortamda artık bir denge unsuru değil, taraftarlar ve iktidar oluşumunun destekçileri olmuşlardır. Aydın bu yeni dönemde geleneksel çizgiden çok farklı modern bir işleve sahiptir. Bilgi sisteminin dönüştürülmesi, siyasal seçkincilik gibi öteden beri var olduğu düşünülen işlevler de bu modern dönemlerde yeniden türetilmiş, farklı bir içerik kazanmıştır. Bunlar, Toplumsal hayatı dönüştürmek (sosyal işlev), Ulus devleti dönüştürücü seçkincilik (siyasal işlev), Sınai kapitalist düzeni dönüştürmek (ekonomik işlev), Bilgi sistemini dönüştürmek (eğitim işlevi) olarak sıralanabilir (Aydın 2005: 56).

Said'e göre, entelektüelin temel misyonu, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insani bağlama oturtup bu deneyimi başkalarının acılarıyla ilişkilendirmektir. Ayrıca entelektüelin, bir amatör ve aynı zamanda toplumun düşünen ve ilgili bir üyesi olmak için kişinin ülkesine ve iktidarına; ülkesinin kendi yurttaşları ve diğer toplumlarla ilişki kurma tarzına dair en teknik ve profesyonelleşmiş faaliyetlerin



bile özünde yatan ahlaki meseleleri gündeme getirmeye yükümlü olduğunu düşünen biri olması gerektiğini belirtmektedir (2004: 55, 88).

Entelektüelin, egemen otoritenin yaramaz ve uslu durmayan çocuğu olduğu söylenebilir. Ancak entelektüeller bir taraftan, toplumun kendisinden beklediği aykırı ses olmanın yarattığı sorunlar, diğer taraftan ise bu sesi kısmaya çalışan otoritenin baskısı altında kalmıştır. Bu baskıya karşılık, entelektüel toplumun ortak aklını ve vicdanını temsil eden sesi yükseltir.

Said, entelektüelin kamusal rolüne en çok gölge düşüren tavırların, nabza göre şerbet vermek, konuşulması gereken yerde susmak, şovenist kabadayılıklara, tantanalı döneçlik ve günah çıkarma törenlerine rağbet etmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre *entelektüelin asli görevi halkı bir kenara itip devlete biat etmek olmamalıdır*. Said, entelektüelin asli görevinin *bu tür baskılar karşısında görece bağımsızlığını korumak* olduğunu belirtmektedir. Entelektüeli bu nedenle *siürgün ve marjinal olarak, amatör olarak, iktidara karşı hakikati söylemeye çalışan bir dilin müellifi* olarak nitelendirir (2004: 12, 15). Bunu yaparken de entelektüel, millî bir dili kullanmak durumundadır. Kendi halkının kolektif acılarını temsil etme, çektiklerine tanıklık etme, hâlâ ayakta olduğunu gösterme, belleğini pekiştirme yolundaki bu olağanüstü önemli göreve bir şey daha eklenmelidir ki bunu gerçekleştirme yükümlülüğü yalnızca entelektüele aittir. Yani entelektüelin görevi krizi evrenselleştirmek, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insani bağlama oturtup bu deneyimi başkalarının acılarıyla ilişkilendirmektir (Said 2004: 41, 55). Sartre ise *“entelektüelin içinde yaşadığı toplumu anlayabilmesi için tek bir yol vardır: o da toplumu ezilenlerin bakış açısından ele almak”*ır ifadesini kullanmaktadır (2000: 44).

Bu nedenle entelektüelin, egemen otoritenin yaramaz ve uslu durmayan çocuğu olduğu söylenebilir. Ancak entelektüeller bir taraftan, toplumun kendisinden beklediği aykırı ses olmanın yarattığı sorunlar, diğer taraftan ise bu sesi kısmaya çalışan otoritenin baskısı altında kalmıştır. Bu baskıya karşılık, entelektüel toplumun ortak aklını ve vicdanını temsil eden sesi yükseltir (Taşçier 2006: 28).

Shayegan da, kültür aracı olarak bir Batı dili kullanmayan sömürgeleşmemiş ülkelerde çevirinin temel bir rol oynadığını ve bu ülkelerdeki entelektüellerin en önemli rolünün çeviri yapmak

olduğunu belirtmektedir (2007: 135). Osmanlı’da da Cumhuriyet Türkiye’sinde de modernleşme, batılılaşma olarak algılandığından bizde de yabancı dil bilen az çok bir Avrupa ülkesi görmüş aydınlarımız da batılı eserleri Türkçeye çevirerek bu misyonu yerine getirmişlerdir ve getirmektedirler.

Türk aydınının geleneksel rolü ise, din adamlığıdır. Geleneksel toplumlarda aydınların en önemli işlevlerinden biri halkın değerlerini paylaşmak ve aynı zamanda halk ile siyaset arasında ikincil bir yapı görevini yerine getirmektir. Halkın değerlerini, özellikle dinini paylaştığı oranda aydın halkın yanında idi. Bu durumun en güzel

örneğini modern öncesi dönemde İslam toplumlarının aydınının verdiği söylenebilir. Örneğin, Emeviler ve Abbasiler döneminde, o dönemin aydını sayılan ulema, merkezi temsil eden devletin değil, halk katlarının yanında yer almıştır. Bu dönemde ulema mümkün olduğunca devletten uzak durmaya, kendisine verilen resmi görevleri almamaya özen göstermektedir. Yani; politize olmaktan kaçınmaktadır. Selçuklular bir geçiş dönemi olmuştur. Osmanlı'da ise ulema yine dini temsil etmekteydi. Fakat ulema bu kez merkez çevre denklemindeki yerini değiştirmiş ve siyaset ögesiyle birlikte hareket ederek merkeze yerleşmiştir (Aydın 2005: 54- 55). Ancak Osmanlı'nın son döneminde modernleşme politikaları ile birlikte ulema merkezden çevreye yönelmiştir.

Modern çağda ise aydınların rolü, eskiden "avam" ya da "güruh" olarak bilinen halk kitlelerini millet olarak bilinçlendirmek, milletlerini tarif etmek ve siyasi kimliği ön planda tutan yeni bir topluluk oluşturmaktır. Ortaya çıkacak olan milletin de bir yandan tarihî bağlarını ve kültürünü devam ettirecek, içeriği değişik bir varlık olacağı kesindir. Osmanlı'nın son yarım yüzyılında ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde kısacası modernleşme yolunda adımlar atılırken, aydınlara çok büyük bir rol düşmüştür. Bu dönemde kendini Batı karşısında ezik hissetmelerine rağmen kendi kültürel özlerinden ve tarihlerinden uzaklaşmamışlardır (Karpas 2006: 62). Uzaklaşmaya çalışanlar da yine bu dönem aydınları tarafından her fırsatta eleştirilmiştir

Shayegan'ın ifadesiyle entelektüellerin kendi kültürlerinden uzaklaşmaları; "kültürel klastrofobi" de beraberinde getirmektedir. Çünkü bu entelektüeller bir yandan kendilerini halk kitesinin üstünde hisseder, halktaki tarihsel gecikme ve taassuptan yakınırken, sinsice halkın bozulmamışlığını överlerken, diğer yandan kendilerini Batı karşısında aşağı konumda hissederler. Batı'nın ürünlerine hayrandırlar ve kulakları sağır edici patırtılarına rağmen modernliğin römorkunda olduklarını iyi bilirler. Çoğu zaman itiraf edemedikleri gizli hırsları vardır ve sözüm ona uygarlaşmış dünya tarafından tanınmak evrenselliğe ulaşmak, boğucu ve güçsüzleştirici taşralığı aşmak istemektedirler. İki boyutlu klastrofobi yaratan rahatsızlık da buradan doğmaktadır; kendini beğenmiş olduklarında bir tür yaratıcı krizine vardırıan anlaşılmaşlık duygusu da buradan doğmaktadır. "İlerisinde" oldukları bir kültür içine giremedikleri ve sahne ışıkları gözlerini kamaştıran daha geniş bir dünya arasında kıskaca alınan bu entelektüeller iki açıdan da yabancılaşmışlardır." (2007: 144).

Bu nedenle olsa gerek Mehmet Akif tüm tepkileri üstüne çekmek pahasına da olsa aydınlar için, "...okur yazar denilen eski baş belası..." demektedir (1950: 347).<sup>6</sup> Ülgener ise, aydının çevreye kendini sevimsiz kılmak ve yabancılaştırmak için elinden

Osmanlı'da ise ulema yine dini temsil etmekteydi. Fakat ulema bu kez merkez çevre denklemindeki yerini değiştirmiş ve siyaset ögesiyle birlikte hareket ederek merkeze yerleşmiştir. Ancak Osmanlı'nın son döneminde modernleşme politikaları ile birlikte ulema merkezden çevreye yönelmiştir.

**Entelektüel kavramının Batı'nın kendi kültürel dinamiklerinin içinden çıktığını, literatürümüzde kullanılmasının ise çeviriden ya da ideolojik perspektiften kaynaklandığını belirtmek mümkündür. Oysa aydın kavramının kendisi gibi içeriği de bize özgüdür.**

geleni yaptığını ve bu halini de bırakmaya niyetinin olmadığını belirtmektedir. Oysa aydınların temel rolleri ve fonksiyonları, kültür değişimine öncülük etmek, değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek, yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek, halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemektir. (2006: 88) Dolayısıyla aydınların hem halk için düşünen ve çalışan bir grup olup hem de halktan bu derece uzak durabilmeleri anlaşılabilir bir durum değildir.

Ancak fikrin aydınlar için çok önemli olduğu, sadece bir araç olmaktan ziyade bir amaç niteliği taşıdığı unutulmamalıdır. Fikre bu derin bağlılığın onların değer sisteminin en önemli unsurunu teşkil etmesi ve fikre diğer insanlardan daha fazla ehemmiyet vermeleri onları toplumun diğer kategorilerinden ayırmaktadır (Dereli 1974: 23). Bu durum da onların diğer kategorilerle arasındaki çizgiyi belirleyen "akıllı"lıktan, "ukala"lığa kadar uzanan bir çizgiyi ifade etmektedir.<sup>7</sup> Böylelikle hem kendileri toplumdaki uzaklaşmakta hem de toplumu kendilerinden uzaklaştırmaktadırlar.

#### **Sonuç**

Genel olarak aydın sınıfının 17. asırda oluştuğu ifade edilmektedir. Bu asırdan önce, fikir sahasında çalışanlar yok muydu? Tahsil görmüş, diploma sahibi,

fikir işçisi sınıfının 17. asırda teşkil edildiği hangi sebeple söylenmektedir? Oysa tarihin her döneminde ve her devresinde misyonu ve rolü farklı olsa da aydınların var olduğu söylenebilir. Bilginin değişmesinin, bilginin taşıyıcısı sınıfın da değişmesini beraberinde getireceği unutulmamalıdır. Batı'da dinin ideolojiye dönüşmesi sürecinde Hristiyanlıkta "ruhban" sınıf yerini entelektüellere, İslam'da ise "âlim" sınıf yerini "aydın"lara bırakmıştır (Gencer 2008: 173).

Bu noktadan hareketle, özellikle Fransız İhtilali'nin entelektüel sınıfın ortaya çıkması ve gelişimi açısından önemli olduğu ve bu sürecin Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkilediği söylenebilir. Çünkü 1789 tarihli Fransız İhtilali, aslında 19. yüzyıldaki siyasi, sosyal ve idari bütün alanları kapsayacak surette yenilikleri beraberinde getirmiştir. Bu süreçte oluşan yeni fikirler, sadece Fransa'da değil, kısa sürede Avrupa başta olmak üzere tüm dünyada etkisini göstermiştir. Yeni fikirlerle birlikte, yeni sınıflar, yeni aktörler, yeni değer ve düşünce sistemleri de oluşmaya başlamıştır. Geleneksel sisteme ait kurumlar, yapılar, değerler, düşünceler, aktörler ve süreçler giderek gündemden düşmüş ve yeni bir değerler sistemi, aktörler ve süreçler ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Batıda entelektüel sınıf, Osmanlı'da da yeni bir aydın sınıfı oluşmuştur.

Neticede, entelektüel aydın ve münevverlerin tarihsel koşulların oluşturduğu, kurumlararası ilişkiler sistemi ve oryantasyonun ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bu kavramlar, içinden çıktıkları toplum dokusu ile örtünmüş durumdadırlar. Ayrıca, entelektüel kavramının Batının kendi kültürel dinamiklerinin içinden çıktığını, literatürümüzde kullanılmasının ise çeviriden ya da ideolojik perspektiften

kaynaklandığını belirtmek mümkündür. Oysa aydın kavramının kendisi gibi içeriği de bize özgüdür.

- <sup>1</sup> Avrupa’da gerek I. Meşrutiyet için çalışan Namık Kemal ve onun kuşağına, gerekse II. Meşrutiyet için çalışanlara Jön Türkler olarak hitap edildiği halde, Türkiye’de daha çok 1889 sonrasında II. Meşrutiyet için çabalayanlar Jön Türkler olarak nitelendirilmektedir. İlk devrimci kuşak olanlar ise Türkiye’de daha çok Yeni Osmanlılar olarak adlandırılmaktadır. Hatta bu kuşağı Genç Osmanlılar olarak adlandıranlar da bulunmaktadır (Akşin 2006: 32). Örneğin Tarık Zafer Tunaya, Yeni Osmanlılar hareketini, Avrupa’da Jön Türk hareketi denilmesinden hareketle I. Jön Türk hareketi, 1889 yılından sonraki hareketi ise II. Jön Türk hareketi olarak adlandırmaktadır (2004a): 56-66).
- <sup>2</sup> Ancak Gramsci burada köylü yığını olarak nitelendirdiği köylü grubunun üretim dünyasında önemli bir görevi olmasına rağmen, kendine özgü organik aydın yetiştiremediğini belirtmektedir. Oysa başka toplumsal katlara bağlı aydınların büyük bölümü, köylü yığını içinden çıktığı gibi, geleneksel aydınların çoğu da yine köyden çıkmaktadır (Gramsci 1983: 16).
- <sup>3</sup> Devletin oluşumu esnasında ulemaya gösterilen ilgi, Anadolu’daki diğer beyliklerde bulunan meşhur bazı âlimlerin de Osmanlı Beyliği’ne katılmalarına ve devletin niteliğini belirlemede önemli bir etken olmuştur (Özkul 2005: 44,45). Osmanlı Devleti’nin oluşması döneminde Osman Bey’in başa geçtiği dönemde Şeyh Edebali, Şeyh Mahmûd, Ahî Şemsü’l-Din, Dursun Fakîh, Kasım Karahisarî, Şeyh Muhlis Karamanî, Aşık Paşa ve Elvan Çelebi gibi her biri tasavvufî din seçkini toplumsal ve siyasal hayatta önemli role sahip olmuşlardır (Dursun 1992a: 139).
- <sup>4</sup> Padişah iradesi bu sınıf karşısında adeta sınırlandırılmış, Kul kökenli olmayan ulema mensuplarına siyaseten katli cezasının verilmesine oldukça ender rastlanmıştır. Ayrıca müsadere kurumu da ulema için işlememiştir. Bu durum din bürokratlarının maddi bakımdan da iyi yerlere gelmelerine neden olmuştur (Dursun 1992a: 214-215; Dursun 1992b: 161-168).
- <sup>5</sup> Arslan, Dini bürokrasiyi oluşturan Ulema’yı “Klasik (veya İslami) Epistemik Cemaat”, modernleşme sürecinde ortaya çıkan yeni tip bürokratik aydını ise “Modern Epistemik Cemaat” olarak nitelendirmektedir (2007: 169).
- <sup>6</sup> Akif, aydınlardan okuryazar olarak bahsettiği gibi mütefekkir kavramını da kullanmaktadır. Özellikle Batı’da eğitim görerek memleketine geri dönen ve orada gördüklerini tatbik etmeye çalışan mütefekkilere kızmakta ve halk ile zıt düşüncelere sahip olduklarına değinmektedir. Safahat adlı eserinin 2. kitap kısmında yer alan “Süleymaniye Kürsüsü’nde” bölümünde de bu durumu izah etmeye çalışmaktadır (Ersoy 1950: 155-188).
- <sup>7</sup> Ülgener, aydın ve sade vatandaş iki ayrı dünyanın insanı olarak nitelendirmektedir. Bu iki ayrı bakış açısına sahip insan topluluğu arasındaki sürtüşmeler romanlara, hikâyelere, hatta temaşa sanatımızın geleneksel kolu olan hayal oyununa konu olmuştur. Başkahramanların biri sokağın basit ve cahil adamını yakalar yakalamaz bir yığın ağdalı ve perdahlı söz kullanıp karşındakinin ayaküstü hesabını görmeye çalışan Hacivad, diğeri ise Hacivad’ın ağdalı sözleri yüzünden kafası karışan saf ve cahil ama tepesi atınca da karşındakinin ağzının payını vermeyi bilen hazırcevap halk adamı Karağöz. Oyun ise her defasında, halk imajının her şeye rağmen cahil, ama içi dışı bir vatandaş hayal perdesinde de olsa bilgiç ve ukala aydına baskın çıkarmanın ferahlığı ile sona ermektedir (2006: 95).

**Kaynakça:**

- AKŞİN, Sina (2006), **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, Ankara: İmge Kitabevi.
- ALP, Ali Rıza ve Sabahat ALP (1958), **Büyük Osmanlı Lügati**, İstanbul:Türk-Ar Neşriyat Yurdu.
- ARON, Raymond (1979), **Aydınların Afyonu**, çev. İzzet Tanju, İstanbul: Tur Yayınları.
- ARSLAN, Hüsamettin (2007), **Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- ARUOBA, Oruç (1995), "Türk Aydını ve Felsefenin Gerekliliği", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, hzl. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s. 215-217.
- AYDIN, Mustafa (2005), "Aydınlar ve Günümüzdeki İşlevleri", **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Yayınları, s. 45-71.
- AYVERDİ, İlhan (2005a), **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, Cilt 1
- AYVERDİ, İlhan (2005b), **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, Cilt 2
- BAUMAN, Zygmunt (2003), **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.
- BELGE, Murat (1985), "Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları: s. 122-129.
- BENDA, Julien (2006), **Aydınların İhaneti**, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- BİRİNCİ, Necati vd. hzl. (2005), **Mükemmel Osmanlı Lügati**, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- ÇAĞAN, Kenan (2005), "Entelektüel İmgesi Üzerine", **Entelektüel ve İktidar**, ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Yayınları, s.9-22.
- DAHRENDORF, Ralf (2005), "Entelektüel ve Toplum", **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Yayınları, s.87-91.
- DEMİRALP, Oğuz (2002), "Entelektüeller ve Aydınlar", **Cogito: Entelektüeller Gerekli mi?**, Sayı 31, 2. Baskı, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, s.121-132.
- DERELİ, Toker (1974), **Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- DURŞUN, Davut (1992a), **Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi**, İstanbul: İşaret Yayınları.
- DURŞUN, Davut (1992b), **Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, İstanbul: İşaret Yayınları.
- ERKAN, Rüstem ve Faruk BOZGÖZ (2004), "Aydınlar, Toplumsal Sınıflar ve İdeoloji", **Doğu Batı/Dün Bugün Yarın İdeolojiler 2**, Ankara, s.215-227.
- ERSOY, Mehmet Akif (1950), **Safahat**, Haz. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GENCER, Bedri (2008), **İslam'da Modernleşme 1839-1939**, Ankara: Lotus Yayınevi.
- GRAMSCI, Antonio (1983), **Aydınlar ve Toplum (Denemeler)**, çev. V. Günyol vd., İstanbul: Örnek Yayınları.
- HAYEK, A. Friedrich (2004/2005), "Entelektüeller ve Sosyalizm", çev. H. Emre Bağçe, **Doğu Batı/Dün Bugün Yarın İdeolojiler 3**, Ankara, s.242-259.
- HİLAV, Selahattin (2002), "Entelektüeller ve Eylem", **Cogito: Entelektüeller Gerekli mi?** 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı 31, s.103-106.
- KARPAT, Kemal (2006), "Aydınlar ve Kimlik Tarihsel Bir Bakış", **Doğu Batı/Entelektüeller I**, Ankara, s. 61-84.
- MARDİN, Şerif (1984), "Aydınlar ve Ülgener", **Toplum ve Bilim**, Sayı 24.
- MERİÇ, Cemil (1983), "Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 1, İstanbul: İletişim Yayınları, s.130-137.
- ÖZKUL, Osman (2005), **Gelenek ve Modernite Arasında Osmanlı Uleması**, İstanbul: Bir Harf Yayınları.

ÖZLEM, Doğan (1995), "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, hzl. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s. 205-214.

ÖZLEM, Doğan (2002), "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 452-464.

SAİD, Edward (2004), **Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SAMİ, Şemseddin (2004), **Kamus-ı Türkî**, İstanbul: Kapı Yayınları.

SARTRE, Jean-Paul (2000), **Aydınlar Üzerine**, çev. Aysel Bora, İstanbul: Can Yayınları.

SAYBAŞILI, Kemali (1995), "Münevver, Entelektüel, Aydın", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.157-173.

SHILS, Edward (1968), "Intellectuals", **International Encyclopedia of The Social Science**, The Macmillan Company and Free Pres, Vol.7, p. 399-414.

SCHUMPETER, Joseph A.(1966), **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi**, C.I, İstanbul: Varlık Yayınları.

SHAYEGAN, Daryush (2007), **Yaralı Bilinç**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

TAŞÇIER, Feysel (2006), "Kendi Çölünde Tanık Olarak Entelektüel", **Felsefelogos**, Yıl: 8, S. 30-31, İstanbul: Bulut Yayınevi, s. 27-37.

TOPARLI, Recep drl. (2005), **Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu.

TUNAYA, Tarık Zafer (2004), **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1994), **Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi**, Ankara: Ark Yayınevi.

ÜLGENER, Sabri F. (2006), **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, İstanbul: Derin Yayınları.

ÜNÜVAR, Kerem (2003), "İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 129-142.

VERGİN, Nur (2006), "Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme", **Doğu Batı/Entelektüeller III**, Ankara, s. 9-35.





# BATININ KİMLİKLENMESİ'NDE ÖTEKİNİN YERİ

DOÇ. DR. HÜSNIYE CANBAY TATAR\*

## GİRİŞ

Batı, zihinsel haritasını oluştururken daima kendisini öteki karşısında konumlandırmıştır. Bazen fiilen bazen de kültürel olarak bu yolu tercih etmiştir. Bu süreçte kendisini merkeze yerleştirip kutsarken, tehdit algılamasına bağlı olarak, diğerlerini farklı mesafelerde ötelemiştir. Öteleme faaliyetiyle karşındakine çeşitli kimlikler biçmiş, bu arada kendi kimliğini de bu etkileşimle belirlemiştir. Kendi aynasından yansıttığı kimliklerin görüntüsü iç açıcı olmamakla birlikte, ötekinin aynasından bakıldığında Batı'nın kimliği de pek parlak görünmemektedir. Bu çerçevede makalemiz Batıya eleştirel bir bakışı içermekle birlikte, durduğumuz nokta ötekinin yanı ve içerisi değildir. Zira sömürge olmamış bir milletin mensubu ve sömürge psikolojisi ile yüklenmiş aşağılık kompleksine sahip olmayan bir aydın geleneğinin takipçisi olarak, sömürge hayatı yaşayıp öteki olmayı fiilen yaşayanlara ya da sömürge zihniyetine saplanmış aydınlara göre bakışımız farklılık arz edecektir. Aslında Batı'nın batılı eleştirisini alıp üzerine biraz sömürge zihniyetinin mahsulü olan hakaretamiz ifadeler eklemek suretiyle tatmin sağlayan bir eleştiri zihniyeti mevcuttur. Hâlbuki Batı, Batı tarafından zaten eleştirilmektedir. Belki ince ayrıntılar ve edebî üsluplarla yapılan bu eleştiri, farklı sözlerle dile getirilmektedir. Bu tarz bir eleştiri hayranlık-nefret marjında kalmaktan öteye geçmemektedir. Hâlbuki Batıya yönelik eleştirinin, kendimize faydalı

\* İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi



olması ve Batılı eleştirinin eleştirisini de içermesi bakımından, “bura’dan yapılması daha anlamlı olacaktır. Batılıların kendi medeniyetlerine olan sarsılmaz güvenlerinin öne çıkan göstergelerinden akılcılık ve pozitivizmin fay hattı zaten şiddetli kırılmalara maruz kalmış bulunmaktadır. Eleştirel bir bakış açısıyla Batıyı ele alırken amacımız Batıyı Batıdan bakarak –bunu yapmak teknik olarak mümkün olmadığından Batılının nakliyeciliğini üstlenerek- mahkûm etmek değildir. Amacımız Batılının yaptığı eleştiriye de yer vererek Batıya, olduğumuz yerden bakıp anlamaya –nihaî ve yegâne anlayış budur, demeden- çalışmaktır.

### Kimlik ve Öteki

Kendimize ilişkin tecrübelerimiz her zaman dolaylıdır, dolaysız olan sadece diğerlerine ilişkin tecrübelerimizdir. Yüzümüz gibi öz benliğimizi de ayna olmadan görme imkânımız yoktur. Bu tür yansıtma, farkına varma ve bilinçlenmeyi de içerir. Başkaları ile ilişkimiz aynı zamanda kendimizle ilişkimizi de yansıtır. Bu bakımdan kimlik, çoğulluk ifade eden bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir. Çeşit olmaksızın birlik, başkaları olmaksızın benlik olmaz.<sup>1</sup> Ancak başkalarının kendimizle konumlandırıldığı yer ve kendimizle diğerinin arasındaki mesafe önemlidir. Kimlikler arasındaki ilişkinin mahiyeti, kimliklerin geleceğini de belirler. İlişki, mesafeyi sürekli olarak öteleyen bir tarzda işliyorsa, gelecekte ötelenenlerin yakınlaşması bir tehdit olarak da görülürse, onunla baş etmenin fiili yolları aranır. Söz konusu yollar aşağılayıcı ve hor görücü tutum ve davranışlardan, karşısındakini tamamen yok etme çabasına kadar varabilmektedir. Her ne kadar Conolly, “kimlik var olmak için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür”<sup>2</sup> dese de her farklılığın mutlaka tehdit olarak algılanması ya da dışlanması zorunluluğu yoktur. Kimliğin ötekiyle olan ilişkisinin daha keskin ifadesini Hall’un satırlarından takip etmek mümkündür: “Kimliği, aynı görünen, aynı hisseden, kendilerini aynı sayan insanlara bağlayan anlayış tam bir saçmalaktır. Kimlik bir süreç olarak, bir anlatı olarak, bir söylem olarak daima Öteki’nin konumundan anlatılır.”<sup>3</sup> Bu iddianın bütün kimlikler için doğru olduğunu söylemek mümkün değilse de Batı toplumlarının kimliklerinin oluşumu, bu görüşün onlar açısından en azından doğruluğunu, ziyadesiyle de tatbikini göstermektedir. Kimlik, farklılığı oluşturmak yoluyla sağlamlaştırılırken, ötekilik inşa edilmek suretiyle de kimliğe özgüven kazandırılmıştır. Farklılığın tanımlanması, kimliğin mantığı içinde yer etmiş olan bir gerekliliktir; ötekiliğin inşa edilmesi ise bu mantığın içine kolayca sızan bir ayartmadır. Onun bu özelliği, sürekli işlerlik içerisinde olmasında ve siyasi araçlarla

Başkaları ile ilişkimiz aynı zamanda kendimizle ilişkimizi de yansıtır. Bu bakımdan kimlik, çoğulluk ifade eden bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir. Çeşit olmaksızın birlik, başkaları olmaksızın benlik olmaz.

sınırlandırılmasında görülebilir. Ancak ayartmanın da ötesinde daha derinlikli bir etki ve ilişki de görülmektedir. Zira ötekileştirme bilinçli düşünme eşiğinin altında hareket eder ve onunla uzlaşmak için yapılan her girişim kimliğin mantığında yer etmiş inatçı engellerle ve toplumsal örgütlenmenin yapısal buyruklarıyla karşılaşır.<sup>4</sup> Bu sebeple de öteki ile bir arada “birlikte” yaşamak neredeyse imkânsız hâle gelir.

Kimlik sadece hatırlananlarla inşa edilmez. Aynı zamanda unutulunanlar ya da görmezden gelinenler de bu süreçte etkili olmaktadır. Kimlik inşasının zahmeti, sınırsız ve bitimsiz görünmesinin yanı sıra artık çok önemli bir inşa normu olarak, ürünün kendi kendini silme kapasitesini ya da inşa edicilerin onu dönüştürerek başlangıçta amaçlanandan başka bir şey haline getirme kapasitesini de bünyesinde barındırmaktadır. En kesin olanı da kendi kendine kimlik verme çabasının birikime dayalı bir süreç olmadığı gibi, olmasının da tavsiye edilmeyeceğidir. Bu çaba daha çok bir yeni başlangıçlar dizisi görünümündedir ve öğrenme (ezberleme) yetisinden çok unutmaya yetisi tarafından yönlendirilmektedir. Ele geçirilen her şeyin ya da üst üste konan her taşın ömrü ikinci bir uyarıya kadar sürmektedir.<sup>5</sup> Özellikle günümüzde geçerli olmak üzere kimliklerin değişkenliği daha ziyade unutmaya ya da anlamların silinmesi ile doğrudan ilişkilidir. Ancak sabit kalan unsurlar olduğu da dikkatleri çekmektedir. Söz konusu olan Batı kimliği olduğunda unutulmayan, ötekinin imajı olmaktadır.

Bauman, bireyin kimliğinin niteliği ile toplumun özerkliği arasında bağ kurar. Ona göre özerk bir toplum kendi kendini kuran toplumdur; özerk bireyler kendi kendilerini kuran bireylerdir. Bauman, kendi kendini kurmaya atılan ilk adımın, onun yeterli olmasa da zorunlu şartının, bireye kimliğinin hazır verilmediğini, bu kimliği bireylerin kendilerinin inşa etmesi ve sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini; başka bir deyişle, bireylerin uzun ve zahmetli, hiçbir zaman bitmeyen bir kimliklenme işiyle karşı karşıya bulduklarını fark etmek olduğunu söyler.<sup>6</sup> Kimliği hazır bulduğu şekliyle bir kalıp olarak benimseyip devam ettirmekten ziyade değiştirirken devam ettiren bireylerden müteşekkil toplumların daha sağlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü kimliğin muhtevası basmakalıp hükümler olarak kabul görmez; benimsendiği ve bizatihi kendileri tarafından geliştirildiği için kabul edilir. Kimliğini bu şekilde taşıyan ve yaşayan kişileri Amiran Kurtkan Bilgiseven’in ifadesiyle ferdiyet olarak nitelendirmek mümkündür:

*“Ferdîyet kavramının sosyal realitedeki özellik ve ölçüleri ise, ferdin taklit ve telkin’den kendini kurtarabilme ve sosyal çevreye karşı itaatkâr olduğu zaman sırf başkaları da böyle yaptıkları veya cemiyet onu böyle davranmaya zorladığı için değil, fakat uyduğu kaideleri kendi fikir süzgecinden ve muhakemesinden geçirerek tasvip ettiği için itaatkâr olması ve böylece tefrik etme, hüküm verme ve harekete geçme kudretine sahip bulunması vasfı ve bu vasfın derecelenmesi olarak belirtilebilir.”<sup>7</sup>*

Ferdiyet teşekkülü diğerlerini ortadan kaldıran değil, farklılıkların birlik oluşturduğu bir yapıyı meydana getirir. Farkların yok sayılmadığı ya da yok edilmediği bir toplum yapısı, yani farksız bir toplum yerine farkla birlikte cemin birlik oluşturması mümkün olsa da<sup>8</sup> Batı toplumlarında farklı olan, farklılığıyla birliğe dâhil edilmemiştir.

### Batı ve Öteki

Toplumların farklılığı hep var olmuş bir gerçek olmasına rağmen bu çeşitlilikte Batı için Öteki hep öteki olmuştur. Zira o, farklı olanlar içerisinde derece ve mahiyet itibarıyla aşağıda görülmüştür. “Ben”, Öteki’ne değer biçerken “benim” kültürünün ölçütlerini kullanarak karşısındakini kendisinin eksik hâli olarak görür. Ötekinin kabul görmesi ancak bu farkla mümkündür. Öteki bu hâliyle değiştirilmesi imkânsız olan, aşağıda kalma hali ile âdeta donup kalır. Farklılaştırıcı tutum, saldırgan biçimiyle Öteki’nin reddini öneren, kendi ve öteki arasındaki farkı, ötekinin dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesiyle ortaya koymuştur. Farklılığın tersine ortaya çıkıyormuş gibi görünen evrenselcilikte ise görünürde farklı olanı kabul etme var olsa da esasta Ötekini kendine benzetme çabası hâkim olmuştur. Bütün insanların eşit oldukları ilan edilmesine rağmen ötekinin kimliği olduğu gibi kabul görmez; ötekini yok etmek gibi bir tercihte bulunulmasa da kendine benzetilebildiği ölçüde, onu inkâr ederek içine alma yolu takip edilir.<sup>9</sup> Hangi yol tercih edilirse edilsin, farklılığa olduğu şekliyle hoşgörü bir yana, tahammül dahi gösterilmemektedir.

Ötekinin aynasından seyredilen kimlik, Batının farklı olanla ilişkisi, öteki olarak gördüğüne biçtiği kimlik ve bu esnada edindiği kimliği göstermesi bakımından önemlidir. Öncelikli olarak Batı ile Doğunun karşılaşmasında ötekileştirmenin bariz ifadelerini görmek mümkündür. Mesela Bacon, Türkleri zorba ve şiddet yanlısı olarak görürken söz konusu olumsuz düşüncelerini Müslümanlığa ve Hz. Peygambere de teşmil ederek ötekileştirici tutumunu sergilemektedir: “...Üçüncü kılıç Muhammed ile benzerlerinin kılıcıdır, bunu biz kullanamayız; savaflara, vicdanlara baskı yapan kanlı zorbalıklarla din yaymaktır bu.”<sup>10</sup> Elbette ki bu ifadeler tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Haçlı seferleri, daha sonrasında Hristiyanlık adına yapılan katliam ve soykırımlar bunun en çarpıcı örneklerini teşkil etmektedir. Türklere yönelik olumsuz yargılarda elbette ki Bacon yalnız değildir. Erasmus’tan Voltaire’e uzanan çizgiden günümüze ötekileştirmenin en çirkin ifadeleri taşınmaktadır.<sup>11</sup> Zira Batı, yüzyıllar içerisinde Doğuya dair taraflı-tarafsız, çok sayıda incelemede bulunmuş, bunları şiirden romana, buradan da bilimsel tespitler

Toplumların farklılığı hep var olmuş bir gerçek olmasına rağmen bu çeşitlilikte Batı için Öteki hep öteki olmuştur. Zira o, farklı olanlar içerisinde derece ve mahiyet itibarıyla aşağıda görülmüştür. “Ben”, Öteki’ne değer biçerken “benim” kültürünün ölçütlerini kullanarak karşısındakini kendisinin eksik hâli olarak görür. Ötekinin kabul görmesi ancak bu farkla mümkündür.

Batılı örnekler göstermektedir ki öteki “benzemezlik” ilkesi ile inşa edilmektedir. Dolayısıyla benzerleri birbirinden ayırt etmek için kullanılan farklılık nitelendirmesi buraya uygun düşmemektedir. Farksız bir toplum hayali (geçmişte evrensel; şimdi küresel) nasıl ki derin ötekileştirmelere sebep olmaktadır, benzemezlik üzerine kurgulanan farkçı politikalar da en az o kadar derin ötekileştirmeleri doğurmuştur.

içerdiği iddia edilen eserlere varıncaya kadar geniş bir eserler yelpazesinde sunmuştur. Bütün bu çalışmalarda Doğunun kimliğini en ince ayrıntısına varıncaya kadar, bildiği kadar belirlemeyi de hedeflemiş, bununla da kalmayarak bizatihi askerî ve siyasî işgal ve müdahaleleriyle inşa etmeye çalışmıştır. Şarkiyatçılık olarak nitelendirilen çalışmalar evvela ötekileştirmenin sonra da öteki ile ilgili süreklilik arz eden inşanın mahiyetini göstermektedir. Said’in kelimeleriyle Şarkiyatçılık “daha çok, jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır; yalnızca temel, coğrafi bir ayrımın (“dünya eşit olmayan iki yarımdan, Şark ile Garp’tan oluşur” diyen ayrımın değil), araştırmaya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümleme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gibi araçlarla Şarkiyatçılık tarafından yaratılıp kalıcı kılınan bir “çıkarcı” öbeğinin de işlenip inceltilmesidir; düpedüz farklı (ya da alternatif, yeni) bir dünyaya yönelik, belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme istencinin ya da niyetinin dile getirilişi olmaktan öte, bu istencin, niyetin ta kendisidir...”<sup>12</sup> Niyete uygun çabalarla süren şarkiyatçılık, tarihin sayfalarında kalmış değildir. Ya da bir kere inşa edildikten sonra tamamlanmış bir proje de değildir. Şarkiyatçılık, günün şartlarına ve jeopolitik değişmelere bağlı olarak devam eden bir süreçtir.

Batının belirlediği öteki hem her şeye müstahak ilkel bir mahlûk hem de kötülüklerin ortaya çıkmasının müsebbibi olan bir günah keçisidir. Bu ayrım ötekinin kendi içerisinde olup olmamasıyla alakalıdır. Eğer muhatapları “keşif” olarak gösterilen yeni bir kolonide ise bu güruh, ilkelliği ifade eden çeşitli kelimelerle (pagan, vahşi, barbar vs.) anılmıştır. İkinci durumda ise öteki

genellikle kendi içerisinde. Bunlar her türlü olumsuz durumun ve kötü gidişatın sorumlusudurlar. Kötü gidişat gerçeklik olmakla birlikte, sorumlular hayali olabilir. Sorumlu tutulanlar da gerçek ama kurgu hayalî olabilmektedir. Tarihte bunun en bariz örneklerini Yahudilere yönelik suçlamalarda görmek mümkündür.

Her ne kadar günah keçisi aramak insan psikolojisiyle alakalı olsa da buradan hareketle Batı dışında ötekileştirme süreçlerinin ve modelinin bulunduğu

işaretle bu modeli Batı iktidarı ve hâkimiyetine bağlayan görüşleri eleştirmeyi<sup>13</sup> tümüyle kabul etmenin doğru olamayacağı da düşünülmalıdır. Çünkü ötelemenin mesafesi ve ötekileştirilenin niteliğine dair Batılı örnekler, en azından Batı tarzı bir ötekileştirmenin olduğunu göstermektedir. Batılı örnekler göstermektedir ki öteki “benzemezlik” ilkesi ile inşa edilmektedir. Dolayısıyla benzerleri birbirinden ayırt etmek için kullanılan farklılık nitelendirmesi buraya uygun düşmemektedir. Farksız bir toplum hayali (geçmişte evrensel; şimdi küresel) nasıl ki derin ötekileştirmelere sebep olsaydı, benzemezlik üzerine kurgulanan farkçı politikalar da en az o kadar derin ötekileştirmeleri doğurmuştur. Batı dünyasını diğerlerinden ayıran fark da burada ortaya çıkmaktadır. Tarihi süreçte yaşanan Batılı tecrübeler bunun bariz örneklerini oluşturmaktadır.

“Batılı” kimliklerin oluşumunun, Avrupalının keşif yolculuklarında tanıştığı, yağmaladığı, boyun eğdirdiği “ötekiler”le olan karşılaşması tarafından derinden şekillendirilen bir süreç olduğu, artan bir aleniyet kazanmıştır. Batının yaptığı “keşifler”, karşısına çıkan halkların ve toprakların olduğu kadar, kendisinin de keşfi ve üretimiydiler.<sup>14</sup> Bu bakımdan Avrupa sadece coğrafi bir bölge değil, aynı zamanda bir fikirdir: Batı medeniyetinin söylemleriyle koparılamaz bağı olan sömürge konumundaki Ötekiler ile ürkütücü karşılaşmaları dolayısıyla utanılası bir biçimde şekillenmiş bir fikirdir.<sup>15</sup> Bu fikri yapı ile ve bu fikri yapıyı inşa etmek için Avrupalı kimlikler dünyayı keşfederken, dünyanın haritasını çizirken ve dünya hâkimiyeti iddiasında bulunurken kendilerini modern episteme’nin özneleri olarak tanımlamış ve şekillendirmişlerdir.<sup>16</sup> Belirleyici ve dışlayıcı özne olarak kendi çizdikleri daire içerisine diğer dünyaları da dâhil etmek istemişler, uymadığında ise yok etmeyi tercih etmişlerdir. Zira Kolomb yerlilerle ilgili değerlendirmelerinde bunu açıkça ifade etmektedir:

*“...Umarım İsa Efendimiz, bunlar gibi kalabalık toplulukların dinimize döndürülmesi ve Kilise’ye kazandırılması için, aynı zamanda Baba’ya, Oğul’a ve Kutsal Ruh’a inanmak istemeyenlerin de yok edilmesi için Siz Yüce Efendimiz’in karar vermesine yardım eder.”<sup>17</sup>*

Batının en az dört yüz yıl boyunca, Ötekine el koyma tarihi, beraberinde ateşli silahlar, mülksüzleştirme ve daha sade ekonomik, askerî ve siyasî türden bir el koymayı da getiren yeni fikirler taşınması süreci olarak görülebilir. Denizcilik, botanik ve antropoloji bilimleri ile keşif seferleri ve sömürge amaçlı maceralar işbirliği içerisinde yürütüldü. Pasifik’in keşfinin daha ilk günlerinde gemilerin tamamı, hayvan ve bitki araştırıp, coğrafya ve haritacılığı mükemmelleştirmekle görevlendirildi ve keşif gemilerindekinden, karşılaştıkları halkları inceleyen antropologlar gibi davranmaları istendi. Bilim ressamı ve botanikçiler el üzerinde tutuluyordu; keşfedilen bitkiler köleler için ucuz yiyecek kaynağı olabilmeliydi; çizilen gemi rotaları Britanyalıları sömürgeci Fransız veya Hollandalı rakipleri karşısında üstünlük sağlamalıydı; tanışılan, karşılaşılan ve gözlemlenen halklar da mağlup edilmeleri gereken ruhlar haline gelmişti.<sup>18</sup>

Tahakkümün meşruiyeti söz konusu ikili tasnifte olumlu olanlar Avrupa merkezli “medeniyet” dairesine dâhil edilerek gerçekleştirilmiştir. “Medeniyet” düşüncesi, tüm “medeni” toplumların tek bir tipin simgeleri olduğunu varsayar. Bunların tümü, karşıtı “barbarlık” olan, tek bir planın değerlerinin somutlaşmasıdır.

Ötekileştirmenin en derinden yaşandığı ortam sömürgeci ile sömürülen karşılaşmasıdır. Sömürgeci, muhatabını her şeyiyle kendinin kılarken, bunu onun kimliğinin karakter hanesine yerleştirdiği olumsuz hükümler ve değerlendirmelerle tescilleyerek gerçekleştirmektedir. Ötekinin kimliğini inşa eden sömürgeci, aslında kendi kimliğini de inşa ettiğinin farkında değildir.

Tüm farklı ifadelerinde başlıca Aydınlanma düşünürlerinin görüşü buydu: Fransız (Condorcet, Diderot, Voltaire), Alman (Kant, Marx), İskoç (Hume, Smith, Ferguson), İngiliz (Bentham J.S: Mill) ve Amerikan (Thomas Jefferson, Benjamin Franklin).<sup>19</sup> 18. yüzyılda yapılan değerlendirmeler ve açıklamalarda sanayi toplumu veya ticari toplum aynı zamanda medeni toplum olarak sunulmuştur. Bu anlayışta, böyle bir aşamaya gelinceye kadarki süreç, insanlığın daha geri aşamalarını ifade ediyordu. Ticari toplum ise ilerlemenin bizatihi kendisi idi. Bu toplum medeniyetti ve medeniyet tarihin yalnızca sonucu değil, aynı zamanda başarısıydı. Medeniyet, önceki toplum biçimlerinde kısıtlanmış potansiyelin gerçekleşmesiydi. Ticari toplum, medeniyeti kutsamakla, bir taraftan kendi geçmişini medeniyet dışı ifadelerle mahkûm ederken, diğer taraftan ticari toplumun özelliklerini bünyesinde taşımayan çağdaş toplumlar da ilerlemenin karşısına dikilmiş geri kalmış toplumlar olarak nitelendirilmiştir. Böylelikle, Batı Avrupa'nın ticari toplumlarıyla dünyanın geri kalanı arasındaki ilişki medeniyet ile barbarlık, ilerleme ile durağanlık, gelecek ile geçmiş arasındaki ilişki olarak kavranmıştır. Medeniyetin yegâne taşıyıcıları olarak kendilerini gördüklerinden, henüz medeniyet hâline erişememiş toplumlara tecavüz meşru olarak görülmüştür. Zira evrensel olan bu değerleri her tarafa taşımak bir görev olarak ortaya çıkmaktaydı.<sup>20</sup> Yeni sömürgeleri inşa ederken hem gaye hem de meşruiyet bu kabullerden alınmıştır.

Ötekileştirmenin en derinden yaşandığı ortam sömürgeci ile sömürülen karşılaşmasıdır. Sömürgeci, muhatabını her şeyiyle kendinin kılarken, bunu onun kimliğinin karakter hanesine yerleştirdiği olumsuz hükümler ve değerlendirmelerle tescilleyerek gerçekleştirmektedir. Ötekinin kimliğini inşa eden sömürgeci, aslında kendi kimliğini de inşa ettiğinin farkında

değildir. Cesaire'in belirttiği gibi aslında bir bumerang etkisi söz konusudur. Öyle ki, sömürgecilik, en medeni adamı bile insanlıktan çıkarır. Yerlilere duyulan nefret üzerine kurulan ve bu nefret aracılığıyla meşrulaştırılan sömürgeci faaliyet ve sömürgeci fetih, kaçınılmaz biçimde onu üstleneni dönüştürmeye yönelir. Sömürgeci de vicdanını yatıştırmak için diğer insanı bir hayvan gibi görme eğilimine girer ve kendini ona bir hayvan gibi davranmaya alıştıtır, ancak nesnel olarak bizzat kendisini bir hayvana dönüştürmeye yönelir.<sup>21</sup> Bu sürecin işleyişini göstermesi



bakımından yaşananların şahidi olan Bartolome dé Las Casas'ın ifadeleri dikkat çekicidir:

*“Eğer Hristiyanlar onca nitelikli insanı öldürdüler, yok ettilerse, tek amaçları altın sahibi olmak, kısa sürede çok zenginleşmek ve kişilikleriyle orantısız yüksek mevkilere gelmekti. Açgözlülükleri, dinmek bilmez hırsları –bütün dünyada daha kötüsü olamazdı- toprakların mutluluğu ve zenginliği, yerli halkın bu denli sakin, sabırlı ve kolayca boyun eğen oluşuyla birleşince, onları saymadılar, sevmadılar ve değer vermediler (Bütün bu süre boyunca gördüğüm ve bildiğim gerçekleri söylüyorum). Onları, hayvan demiyorum, (keşke hayvan muamelesi yapsalardı) hayvandan da kötü, pislikten aşağı gördüler.”<sup>22</sup>*

Sömürgecilik, en azından yayılmacılık ve ekonomik sömürü kadar özne belirleyici projeler olmuştur; kimlik oluşumu böylece bütün girişimi şekillendirmede, meşrulaştırmada ve aynı zaman da dengesizleştirmede çok önemli bir yere sahiptir; “Batı” ve “dünyanın geri kalanı” arasındaki karşılaşmalar her ikisi için de belirleyici olmuştur –ikisinin de kültürleri, sömürgecilik ve emperyalizm tarafından derinden şekillendirilmiştir; böyle oluşan “Batılı” kimlikler farklılıkla –yani “Batı”nın nasıl olmadığı anlayışlarıyla, boyun eğdirilmiş ya da sömürgeleştirilmiş, ötekinin sözde vasıflarını inşa etmek suretiyle, bağlantısal olarak çerçeveselmiştir.<sup>23</sup>

Sömürgeleştirme sürecinde ötekine yönelik kimlik inşası modern bir dünya yaratma gayesiyle muhataplarını modernleştirme çabası ya da bizatihi onların istediği benzeme çabasının bir süreci olarak modernleşme gayreti ile şekillenmiştir. Bu istikamette modern dönemin kolektif toplumsal kimliği, büyük ölçekli, her şeyi kuşatan, türdeş, neredeyse kendi başlarına hareket eden tekil aktörlermiş gibi söz edilebilecek, ama aslında yerleştirilmiş, konumlandırılmış, sağlamaştırılmış ve bireyleşmiş benliğin buyruklarını neredeyse birer kod olarak anlamamıza ve okumamıza yol açan birleşik toplumsal kimlikler –sınıfa, ırka, ulusa, toplumsal cinsiyete ve Batıya ilişkin büyük kolektif toplumsal kimlikler- olarak dönüştürülmeye<sup>24</sup> çalışılmıştır. Bir yandan sanayi devrimiyle, öbür taraftan da Hümanist-Aydınlanmacı düşüncenin etkisiyle hız kazanıp pekişen serbest kapitalizmin elde etmiş olduğu karşı koyulmaz güçle, dini dünyevî çıkarlara alet etme gereği de ortadan kalkınca, ‘istediğimi yapar ederim’, ‘yeryüzü nimetlerini tepe tepe kullanabilirim’ zihniyetine uygun İngiliz-Yahudi ‘ben beşer tipi’, kendine benzemeyen, uymayan ne kadar insan tipi varsa, onun üstünden ilkin maddeten, arkasından daha kahredici olan manen silindir gibi geçip onu ezmiştir. ‘Bana benzemeyen insan’ tipi tüm ortamıyla ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.<sup>25</sup> Ancak bütün projeler geleneğin kendini yenileyen gücü karşısında ve toplumsal ilişkilerin önceden planlanamayan yönleri dolayısıyla beklenen neticeleri vermemiştir. Bu sürecin Batılı yorumu, ötekinin bir türlü medeniyet dairesine girememesi ve “geri kalmışlık” zincirinin kırılmaması şeklinde yapılabilir. Ancak yorum ile gerçeklik her zaman örtüşmediği gibi, söz konusu durum burada da geçerli olabilir.

Modernliği kendine dönük akıl yürütmenin bir biçimi olarak oluşturan kuramlar ve kavramlaştırmalar gibi, bu kolektif toplumsal kimlikler de modern dünyayı üreten, sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, dünya piyasasının oluşumu, toplumsal ve cinsiyete dayalı işbölümü, bireysel ve toplumsal hayatın kamu ve özel şeklindeki büyük ayrımı; ayrıca ulus devletin egemenliği ve Batılılaşma ile modernlik

Parçalanma, modernist tasarımın aksine gerçekliğin bizatihi onu yaşayan ve yapanlarca oldukça farklılaştığını göstermektedir. Gerçeklik, birilerinin hayali kurgularının ötesinde toplumsal ilişkilerin tarihî süreçteki işleyişi ile inşa edilmektedir. Hacı Bayram Veli'nin "Ben dahi bile yapıldım taşu toprak arasında" ifadesinde olduğu gibi, inşa edenler de aslında inşa olunmaktadır.

anlayışı arasındaki özdeşleşme tarafından sahneye konan ve sağlamlaştırılan kimliklerdir. Ancak bu kimlikler artık geçmişte verdikleri gibi bir kimlik kodu verememektedirler.<sup>26</sup> Çünkü modernliğin tasavvur ettiği kimlik modelinin parçalanmasında birçok başarısızlığın da etkisi olmuştur. Öyle ki savaş ve şiddet, çevresel hasar, sömürü, kötü bürokratik yönetim ve yolsuzluklar, adil maddî refah, millî ve küresel seviyede güvenlik gibi temel meselelere tam manasıyla çözüm bulamamıştır.<sup>27</sup> Bütün bunların dışında başarısızlığın asıl sebebinin toplumları hamur yumuşaklığında biçimlendirilebilir nesnelere olarak görmekte olduğu söylenebilir. Bugün gelinen nokta, toplumun bir mühendis edası ile şekillendirilemeyecek kadar girift olduğunu ve çok yönlü etki ve ilişkiler ağından oluştuğunu göstermektedir. Bu ağın motifleri ve bu motiflerden meydana gelen büyük desen zamanın ağlarından bağımsız dokunmamaktadır. Günümüze yaklaştıkça ve bugün ziyadesiyle başka toplumlarla olan etkileşimle de bağlantılı bir şekilde yeni ihtiyaçların ürettiği yeni çözümler gittikçe artmaktadır. Eski anlamlar dairesinde yeni anlamlar çıkmakta, toplumsal ilişkilerin ifadesi ve sembolü olan kimlikler değişerek devam etmekte, bazı durumlarda da parçalanmaktadır. Parçalanma, modernist tasarımın aksine gerçekliğin bizatihi onu yaşayan ve yapanlarca oldukça farklılaştığını göstermektedir. Gerçeklik, birilerinin hayali kurgularının ötesinde toplumsal ilişkilerin tarihî süreçteki işleyişi ile inşa edilmektedir. Hacı Bayram Veli'nin "Ben dahi bile yapıldım taşu toprak arasında" ifadesinde olduğu gibi, inşa edenler de aslında inşa olunmaktadır.

Süreç, olmuş-bitmiş değildir. Batının hem ötekileştirdiklerini hem de bunun karşısında konumlandığı kendisini kimliklendirme çabası devam etmektedir. "Yeni Avrupa"da aynı dışlayıcı ilkeler işlemeye devam etmekte ve Avrupa kimliği –gerek içeride gerekse dışarıda– gene aynı

Avrupa-dışı ya da Avrupa-karşıtı olanlara bağlı olarak inşa edilmektedir. Bugün Avrupa idealini en fazla tehdit ediyor görünenler Japonlar, Müslümanlar ve fakirlerdir. Avrupa, işte bu "Ötekiler"e karşı olan "Avrupa"dır.<sup>28</sup> Geçmişten gelen ve uygulamaların zeminini oluşturan bu üstünlük duygusu, incelmış ve sofistike

şekliyle, hâlâ yürürlüktedir. Buna göre insanlık üç daire hâlinde mütalaa olunur: İngiliz-Yahudi dairesinin ayrı ayrı basamaklarında duranlar, ona değişik dereceler ile kademelerde taraftar olanlar ve nihayet bu iki dairede yer almayanlar. Üçüncü daireden ikinci daireye farklı biçim ve raddelerde geçiş mümkünken, birinciye yükselmek imkânsız denebilecek kadar müşkildir.<sup>29</sup> Söz konusu müşkilat bizatihi Avrupa içinde fiilen yer almakla birlikte Avrupalı olamamak/olmamakla kendisini göstermektedir.

### İçlerindeki Ötekiler: Göçmenler

Modernliğin kuşatıcı temalarından olan kimlik duygusunu bozup sorgulayan şey göçle birlikte gerçekleşen adeta etrafa saçılmadır. Öteki, “radikal başka” tanındığında, artık dünyanın merkezinde olunmadığı kabul edilmiş olur. İnsanın merkez ve varlık duygusu değişir. Buna paralel olarak, tarihî, kültürel ve psişik özneler olarak insanlar da köklerinden koparılır, varoluşuna, hareket ve başkalaşım bağlamında karşılık vermeye zorlanır. Günümüzde özellikle Batı ve diğerleri arasındaki eleştirel ve uzak mesafenin daralması beklenmektedir.<sup>30</sup> Ancak söz konusu gelişme fiilen görülmemektedir. Farklı olanlar arasındaki mesafenin sebepleri ya da gerekçeleri değişmekte ama boşluk kapanmadığı gibi bazı durumlarda uçuruma da dönüşebilmektedir.

Yaşadığımız dönemin kimlik mücadelesinde göçmenler merkezî konumda bulunmaktadır. Bunu bir savaş olarak gören Maalouf, “ya Batı onların yeniden gönüllerini fethetmeyi, güvenlerini kazanmayı, öne sürdüğü değerleri onlara kabul ettirmeyi başarıp, dünyanın geri kalanıyla olan ilişkilerinden kendine yardımcı olacak belagatli arabulucular edinecek; ya da göçmenler onun en ciddi sorunu hâline gelecekler”<sup>31</sup> demektedir. Bu cümlede iki vurgu dikkatleri çekiyor: İlki, “öne sürdüğü değerleri onlara kabul ettirmek” ki bu muhatabının kimliğine saygı duyma ve hayat hakkı tanıma yerine, onlara kendi değerleriyle donattıkları kimliği kabul ettirme çabasıdır. Bundan sonra ikinci vurgu gelmektedir: “belagatli arabulucular edinmek” ki bu da devşirme yoluyla yetiştirilmiş misyonerlere tekabül etmektedir. Yani önce devşirmeli, sonra misyoner

Yaşadığımız dönemin kimlik mücadelesinde göçmenler merkezî konumda bulunmaktadır. Bunu bir savaş olarak gören Maalouf, “ya Batı onların yeniden gönüllerini fethetmeyi, güvenlerini kazanmayı, öne sürdüğü değerleri onlara kabul ettirmeyi başarıp, dünyanın geri kalanıyla olan ilişkilerinden kendine yardımcı olacak belagatli arabulucular edinecek; ya da göçmenler onun en ciddi sorunu hâline gelecekler”

Göçmen meselesinde madalyonun bir yüzünü göçmenler oluşturuyorsa da, diğer yüzünde bizatihi ev sahipleri vardır. Öz vatanlarının yabancıların işgalinde olduğunu düşünen sakinler, taşkınlıklarıyla seslerini yükseltmeye ve şiddet kullanmak suretiyle göçmenleri kendi ülkelerine dönmeye zorlamaktadırlar. Özellikle Almanya'da başta Türkler olmak üzere ötelenmiş zümrelere yönelik şiddet ve baskı gittikçe artmaktadır.

olarak kullanmalı! Eğer Batı bunu başaramazsa çetin bir savaşa hazır olmalıdır:

*“Savaş çetin olacak, üstelik Batı artık onu kazanabilmek için çok iyi bir konumda değil. Dün, onun hareketlerine yalnızca ekonomik engeller ve kendi kültürel önyargıları köstek vuruyordu. Bugünse, çok büyük bir düşmanı hesaba katmak durumunda: Uzun zamandır yaralı olan ve şimdi ölümcül bir hâl alan o kimlikler. Eski zamanlardaki göçmenler, sömürge halkları gibi, koruyucu güçten yalnızca üvey ana gibi değil de, ana gibi davranmasını istiyorlardı; onların oğullarıysa kızgınlıktan, gururdan, yılgınlıktan ve sabırsızlıktan bu akrabalık ilişkisini istemiyorlar artık; kökenselel aidiyetlerinin simgelerini bayrak gibi sallıyor ve kimi zaman ikinci evleri düşman toprağıymış gibi davranıyorlar. Eskiden biraz yavaş olsa da etkisini gösteren bütünleştirme makinesi tıkandı. Bazen de onu kasten bozuyorlar.”<sup>32</sup>*

Aslında göçmen meselesinde madalyonun bir yüzünü göçmenler oluşturuyorsa da, diğer yüzünde bizatihi ev sahipleri vardır. Öz vatanlarının yabancıların işgalinde olduğunu düşünen sakinler, taşkınlıklarıyla seslerini yükseltmeye ve şiddet kullanmak suretiyle göçmenleri kendi ülkelerine dönmeye zorlamaktadırlar. Özellikle Almanya'da başta Türkler olmak üzere ötelenmiş zümrelere yönelik şiddet ve baskı gittikçe artmaktadır. Bu ise savaşı davet etmektir. Savaşa davetiyenin göçmenin psikolojisine etkisini göstermesi bakımından şu ifadeler dikkate değerdir:

*“...İnsanlar çok yönlü aidiyetlerini üstlenemiyorlarsa, sürekli olarak saflarını seçmek durumunda bırakılıyorlarsa, kabilelerinin safları arasında dönmeye zorlanıyorlarsa, o hâlde dünyanın gidişatı hakkında endişelenmekte haklıyız demektir...İçinden işte katiller böyle “imal ediliyor” diye haykırmak geliyor! (...) Her birimiz kendi çeşitliliğini üstlenmeye, kimliğini en üst aidiyet konumuna yükseltilmiş ve dışlanma aracı, bazen de savaş aleti haline getirilmiş tek bir aidiyetle eritmek yerine, çeşitli aidiyetlerin toplamı gibi algılamaya teşvik edilmelidir. Özellikle de içinde yaşadıkları toplumun kültürüyle, içinden çıktıkları kültür örtüşmeyen herkesin, bu çifte aidiyeti fazla yara almadan üstlenebilmesi, kökenlerindeki kültürlerine bağlılıklarını*

*koruyabilmeleri, onu utanç verici bir hastalık gibi gizlemek zorunda kalmamaları ve yanı sıra, onları kabul eden ülkeye kendilerini açabilmeleri gerekir.*<sup>33</sup>

Uzun bir sömürgecilik tarihi, Üçüncü Dün-ya'nın pek çok insanını sığınmacı ve göçmen olarak Birinci Dünya'ya getirmiştir. Bir zamanlar Avrupa, Afrika ve Asya kültürlerine uzaklarda muhatap olmaktadır şimdi "Öteki", kendisini Batı metropolünün orta yerine yerleştirmiştir. Tersine bir istila ile çevre, sömürge merkeze nüfuz etmiştir.<sup>34</sup> Bu durum eski ırkçılıklara yenilerinin eklenmesine yol açmıştır.

Yeni – ırkçılık, "sömürgecilikten kurtuluş" çağına, eski sömürgelemlerle eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine çevrilmesi, insanlığın tek bir siyasal alan içinde parçalanışı çağına ait bir ırkçılıktır. Göçle birlikte meydana gelen değişimler artık ırksız ırkçılık denen bir durum ortaya çıkarmıştır. Baskın temanın biyolojik soyaçekim değil, kültürel farklılıkların aşılabilirliği olduğu bir ırkçılık; ilk bakışta bazı grup ya da halkların diğerlerine üstünlüğünü değil, sadece sınırların kaldırılmasının sakıncasını, hayat tarzlarının ve geleneklerin bağdaşmazlığını savunan böyle bir anlayış "farkçı-ırkçılık" olarak adlandırılmaktadır.<sup>35</sup> Farklılığın niçin aşılması gerektiği hususu dikkatleri çekmektedir. Bir zamanların "evrensel" şimdinin "küresel" projelerinde farklılıkların törpülenerek tek bir daire etrafında toplanılma dayatması bizzatı ırkçılıktır. Zira farklılıkların farklardan birisi içerisinde eritilmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu tehdittir ki, farklı olanları farklılık çizgisine sürüklemektedir. Batı dünyasında kısa süreli uygulamaların ardından göçmenlere yönelik çok kültürlü politikalar terk edilmiş, onların kendi kültürleri ile varlığı tehdit olarak görülmüş ve göçmenlere yönelik buldukları yerle alakalı yeni zorunluluklar ve yükümlülükler getirilmiştir. Söz konusu zorunlulukları yerine getirmeyenler sadece yasal karşılık bulmamaktadır. Yeni ötelenmelere maruz kalmakta ve yeni ötekileştirmelere muhatap olmaktadır.

### **Sonuç**

Batılı kimliklerin oluşumu, onların Batı-dışı ötekilerle olan hayali ve gerçek karşılaşmalarının

Batı dünyasında kısa süreli uygulamaların ardından göçmenlere yönelik çok kültürlü politikalar terk edilmiş, onların kendi kültürleri ile varlığı tehdit olarak görülmüş ve göçmenlere yönelik buldukları yerle alakalı yeni zorunluluklar ve yükümlülükler getirilmiştir. Söz konusu zorunlulukları yerine getirmeyenler sadece yasal karşılık bulmamaktadır. Yeni ötelenmelere maruz kalmakta ve yeni ötekileştirmelere muhatap olmaktadır.

belirleyici etkisini dikkate almadan anlamak mümkün değildir. “Batı” ve “Avrupalı”, hatta “beyaz” gibi kimlikler ve onların akılcılık, “uygarlık” ve Hristiyanlık kavramları ile birleşmesi ve bunların üstüne, çıplak/giyinik, sözlü/okuryazar, teknolojik olarak geri/ileri gibi ikiliklerin belirlediği putperestlik ve vahşilik imgelerinin bindirilmesi, onların emperyalist sömürü ve sömürge tahakkümü süreçlerinde ortaya çıkmıştır.<sup>36</sup> Batı dünyası kendi kimliğini oluştururken, varoluşunun temeline farklılığı yerleştirmiştir. Tabî veya inşa edilmiş farklılıklar hep iki ayrı zıt dünyanın unsurları olarak resmedilmiştir. Resmin koyuluğu arttıkça, zıt olanların ötelenmesini de artırmış ve kapatılması mümkün olmayacak şekilde, mesafe gittikçe açılmıştır. Batılı kimlik kesinliğini ifadeyle hükmünü geçerli kılmak için farklılıkları ötekiliğe dönüştürmüştür.

Bu anlayış açısından ortak bir insanlık âlemi-dairesi yoktur. Her halükârda bir sınıflandırma yapılır. Bu sınıflandırmada “kendi” merkezli anlayışın etrafına diğerleri farklı mesafelerde olmak üzere ötelenir ve ötekileştirilir. Merkezden uzaklaştıkça insanî özellikler kaybolur. Merkeze yakın olanlar ıslah edilebilir özelliktedir. Islah edilebilirlik “itaat” çerçevesinde düşünülür ve hizmet işlevi ile donatılır. Bu halkanın dışındakiler itaaten uzaktır ve onların fayda unsuru olmadıkları düşünülür. Fayda unsuru olmayanlar üzerinde ıslah çabası beyhudedir ve kaynak israfıdır. Bu zihniyet en azından Kolomb’dan beri böyledir.

Modernizmin “eğitici” yönü iki boyutlu işlemiştir: İlki “Adam edilebilecekler”e yönelik olarak işleyen süreçte modern hayatın içerisinde ve iş hayatında atfedilen rolleri oynamaları için yeterli donanıma kavuşturma ve disipline etme çabası; ikincisi, “Adam olmak” isteyenlerin cephesinde modernizmin gerekleri yerine getirilmeye ve adam olarak kabul ettikleri “onlar” gibi olmaya çalışılıp, bu istikamette itaatkâr ve taklitçi bir yolda yürünmesidir. Bu yolun götürdüğü menzilde Batılı modernistlerce “bunlar zaten adam olmaz” noktası ağır basmış, modernleşmeye öykünenlerde ise, “onlar zaten adam değillerdi, sömürücü, emperyalist ve zalim bir topluluktu” hükmü hâkim olmuştur. Benzeme arzusu ve benzetme azmi, istek ve gayret kaybına uğramıştır.

<sup>1</sup> ASSMANN, Jan (2001), Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, çev. A. Tekin, Ayrıntı Yay. s.135.

<sup>2</sup> CONOLLY, William E (1995), Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, çev. F. Lelesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yay. s. 93.

<sup>3</sup> HALL, Stuart (1998), “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler”, Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi, drl. A.D. KING; çev. G. SEÇKİN-Ü.H. YOLSAL), Ankara, s.72.

<sup>4</sup> CONOLLY, William E. age., s. 24.

<sup>5</sup> BAUMAN, Zygmunt (2000), Siyaset Arayışı, çev. T. BİRKAN, İstanbul: Metis Yay. s. 29.

<sup>6</sup> BAUMAN, Zygmunt: Aynı Eser, s. 146.

<sup>7</sup> KURTKAN BİLGİSEVEN, Amiran: Genel Sosyoloji, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2006, s. 18.

<sup>8</sup> KURTKAN BİLGİSEVEN (1989), Amiran: İslamiyetin Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar I, İstanbul: Filiz Kitabevi, s.135-139.

<sup>9</sup> SCHNAPPER, Dominique (2005), Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki, çev. A. Sönmezay, İstanbul: Bilgi Üni. Yay. s. 25-28.

<sup>10</sup> BACON, Francis: Denemeler, çev. A. Göktürk, İstanbul: YKY Yay. 2011, s. 34.

<sup>11</sup> COŞKUN, Recai-DOĞRUAYOL, Adnan: “Küreselleşmenin Zihniyet Arkaplanı ve Batı Üçlemesinde Evrenselliği Arayış: Totus Genum Humanum”, Türk Yurdu, C.31, S.291, Kasım 2011, s. 94.



- <sup>12</sup>SAİD, Edward W. (2008), Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları, çev.B. Ülner, İstanbul: Metis Yay., s. 21-22.
- <sup>13</sup>BİLGİN, Nuri (2007), Kimlik İnşası, Aşına Kitaplar- İzmir: Turmaks Yay. s.175.
- <sup>14</sup>RATTANSİ, Ali: agm., s. 49.
- <sup>15</sup>MORLEY, David-ROBINS, Kevin (1997), Kimlik Mekânları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar çev. E. ZEYBEKOĞLU, İstanbul. s. 23.
- <sup>16</sup>CHAMBERS, Iain: Göç s.161.
- <sup>17</sup>Kristof Kolomb (1999), Seyir Defterleri, çev. S. Maden, Çekirdek Yay., s. 65.
- <sup>18</sup>FENTON, Steve (2001), Etnisite, Irkçılık, Sınıf ve Kültür çev. N. Şad, Ankara: Phoenix Yay. s. 113.
- <sup>19</sup>GRAY, John (1999), Sahte Şafak, çev. G.Ç. GÜVEN, İstanbul, s.172.
- <sup>20</sup>POOLE, Ross (1993), Ahlâk ve Modernlik, çev. M. KÜÇÜK, İstanbul s. 40-41.
- <sup>21</sup>CESAIRE, Aime (2005), Fransız Irkçılığının Fikri Temelleri, Sömürgecilik Üzerine Söylev, çev. G. Ayas, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay. s.76.
- <sup>22</sup>Bartolome de Las Casas (1999), Kızılderiiler Nasıl Yok edildi?, çev. M. Ural, İstanbul, s.24-25.
- <sup>23</sup>RATTANSİ, Ali (1997), "Postmodern" Bir Çerçeve "Batı" Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler", Irkçılık, Modernite ve Kimlik hzl. A. Rattansi-S. Westwood; çev. S. Akyüz, İstanbul: Sarmal Yay, s. 50-51.
- <sup>24</sup>HALL, Stuart (1998), "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi, drl. A.D. KING; çev. G. SEÇKİN-Ü.H. YOLSAL, Ankara, s. 67.
- <sup>25</sup>DURALI, Ş. Teoman (2006), Çağdaş Küresel Medeniyet, İstanbul: Dergah Yay. s.144.
- <sup>26</sup>HALL, Stuart: agm., s. 67-68.
- <sup>27</sup>RATTANSİ, Ali: agm., s.11
- <sup>28</sup>MORLEY, David-ROBINS, Kevin: age., s. 43.
- <sup>29</sup>DURALI, Ş. Teoman:age., s. 144.
- <sup>30</sup>CHAMBERS, Lain (2005), Göç, Kültür, Kimlik, çev. İ. Türkmen-M. Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yay. s. 39.
- <sup>31</sup>MAALOUF, Amin (2009), Çivisi Çıkmış Dünya, Uygarlıklarımız Tükendiğinde, çev. O. Türkay, İstanbul: YKY Yay, s. 169-170.
- <sup>32</sup>MAALOUF, Amin: Aynı Eser., s. 170.
- <sup>33</sup>MAALOUF, Amin (2004), Ölümcül Kimlikler, çev. A. Bora, 18. Baskı, İstanbul: YKY Yay. s. 129, 11-12.
- <sup>34</sup>MORLEY, David-ROBINS (1997), Kevin: Kimlik Mekânları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar çev. E. ZEYBEKOĞLU, İstanbul, s.159.
- <sup>35</sup>BALİBAR, Etienne (2000), "Bir "Yeni-Irkçılık" Var mı?", Irk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler, çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yay. s. 30.
- <sup>36</sup>RATTANSİ, Ali: agm., s. 49.



# FARK - FARKÇILIK - BİRLİK EKSENİNİNDE KİMLİK

DOÇ. DR. TANER TATAR\*

## GİRİŞ

**K**imlik, oluşumu ve gelişimi itibariyle bir taraftan verili olduğu diğer taraftan inşa edildiği düşüncesinden hareketle anlatılır. Bu farklı ele alışlarda ortak bir buluşma noktası vardır ki bu, hem şaşırtıcı bir ortak yön hem de gözden kaçan bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. İster verili olarak ele alınsın, isterse inşa olarak düşünölsün ima hep kimliğin bir çift ya da daha fazla el tarafından yoğrulup şekillendirilmiş olmasıdır. Bir farkla ki ilkinde bu yoğurma işlemi bitmiş olup, birey onu hazır olarak bulmakta iken, ikincisinde yoğurma işlemi süreklilik arz etmekte ve birey bu işlemin içerisinde bulunmaktadır. Birincisinde birey yok sayılmakta, ikincisinde bireye intikal etmiş olan ihmal edilmektedir. Fakat her ikisi için de kimlik, “edilmiş” ya da “edilmekte olan” “belirleme”dir. Kimlik, bir defa belirleme olarak ele alınınca süreçte birey olsun ya da olmasın bireyin dışında, bir belirlenen bir de belirleyen vardır. Yani kimliğin birey açısından üzerinde durulması gereken “iç oluş” yok sayılmakta ya da ihmal edilmektedir. İç oluşta birey kimliklenirken onunla birlikte yoğrulmaktadır. Yoğuran da yoğrulan da bireydir.

Kimliğin verili olarak düşünülmesi “farksız birlikçiliği” dayatırken iç oluşun ve verasetin ihmal edildiği inşa düşüncesinde ise “birliksiz farkçılık” yaratılmaya çalışılmaktadır. Elbette ki her birey şahsi tecrübeleri ile kendine has bir hayat yaşar ve bu hayat birey için eşsizdir. Diğer taraftan tecrübe, toplumsal alanda yaşandığından bütün biricikler “birlikte” oluşur. Modernizm biricikliği yok sayıp bireyi mekanik bir işleyişin tamamlayıcı parçası olarak varsayarken şimdilerde yok sayılan, başını kaldırmakta ve kendisini “ayrı” olarak görmektedir. Ayır ayrı tekler, çokluğun niceliksel cazibesine kapılırken bir olmanın niteliğinden kaçma

\* İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

gayretine düşmüşlerdir. Etrafına setler çekilerek durgunlaştırılan su, bendini aşmış akışın coşkusu ile köpürmekte ise de akış, tasavvur edilen küresel denize doğrudur. Esasında denizi yapacak olan akarsuların aynı yere boşalması gayreti ve ümididir. Ancak kürede sele dönüşen akışın neleri yerinden sökeceği ve sürükleyeceği tahmin edilebilir görünmemektedir.

Modernizmin yapay dünyasına karşı postmodernizmin doğal olma iddiası vardır. Bütünü ifade eden “ulus”un yapaylığından, parçayı esas kabul eden “etnisite”nin doğallığına, Batı dünyası ifratla tefrit arasında geçişler yaşamaktadır. Modernizmin farkı yok sayan birlikçiliğinden, postmodernizmin ve küreselciliğin birliği yok sayan farklılığına geçiş, ifratı tefrit ile ikame etme maluliyetini doğurmuştur. Birincisi ne kadar bir “proje” olarak düşünülmüş ve gerçekleştirilmeye çalışılmışsa, ikincisi de en az o kadar projedir ve gerçekleştirilemeyen birincinin yerine ikame edilmeye çalışılmaktadır. Modernizmin projesi de bir zamanlar doğal olduğu kabul edilen “ırk” kavramı etrafında şekillendirilmeye çalışılıyordu. Bugün ise kirletilmiş ırk kavramının yerine yeni bir doğallık damgası ile etnisite kavramı konulmaya çalışılmaktadır. Modernizmin ulus temelli mutlak kimliği, günümüzde yine mutlak temelli etnik kimliklere müracaatla aşılmaya çalışılırken birlikçi mutlaktan farkçı mutlağa geçişin temelleri atılmaya çalışılmaktadır. Böylece zıt kutupların birleştiği nokta mutlaklık olmaktadır. Her ne kadar ikinci görüş mutlaklığın karşısına izafilik iddiasıyla çıkmakta ise de aslında izafiliğin mutlak olduğu gizli ya da aşikâr olarak ifadesini bulmaktadır.

Çalışmamızda; söz konusu ifrat ve terfidin kimlikler boyutundaki etkileri ve yansımaları ele alınacaktır. Amacımız inceleyeceğimiz ifrat ve tefrit zıtlığının dışında, kimliklerin “çoklukta birlik” nitelendirmesi çerçevesinde ele alınmasının mümkün olduğunu göstermektir.

### **Modernizm ve Farksız ‘Birlikçi Kimlik’**

Modernizmin hareket noktası, geleceği kendisiyle başlatmak olmuştur. Başlangıcın kendisi olması, kendisinden öncekilerle mücadele etmeyi zorunlu kılmıştır. Olumsuzluk ifade eden ya da öyle olduğu zannedilen her ne varsa geçmişe atfedilmiştir. Geçmişin tamamı modernliğin karşısına konulan gelenekselle nitelendirilerek

Modernizmin yapay dünyasına karşı postmodernizmin doğal olma iddiası vardır. Bütünü ifade eden “ulus”un yapaylığından, parçayı esas kabul eden “etnisite”nin doğallığına, Batı dünyası ifratla tefrit arasında geçişler yaşamaktadır. Modernizmin farkı yok sayan birlikçiliğinden, postmodernizmin ve küreselciliğin birliği yok sayan farklılığına geçiş, ifratı tefrit ile ikame etme maluliyetini doğurmuştur.

Yaşanan değişimin modernizmin takdim ettiği kimlik üzerinde etkili olması modernistler tarafından tehdit olarak algılanmış, “nerede yanlış yaptık?” sorusuyla hareket edilmiştir. Buna karşılık modernlik karşıtları farklı cephelerden olmak üzere “modernliğin sonu”nu ilan etmişlerdir. Karşıt cepheden gelen itirazlarla modernizmin kurumsal olarak çözülmesiyle, yaşanan kimliğin tatbikatındaki değişim, söz konusu kimlik kodlarında anlam kaybına ya da sorgulamasına yol açmıştır.

dünya, zaman boyutunda geleneksel ve modern olmak üzere iki kesite indirgenmiştir. Geleneksel toplumlar köhnelikle aşağılanırken, modernlik yenilikle yüceltilmiştir. Modernliğin cazibesi, sürekli olarak takdim edilen “yeni”lerle arttırılmıştır. Öyle ki her yeni, bir öncekinden daha çabuk eskir hale gelmiştir. Bütün bu eski-yeni ikiliğinden kimlik de nasibini almıştır. Geleneksel toplumun eskimiş kimliğine karşı albenisi bol yeni kimlikler üretilmeye çalışılmıştır. Hükümsüz kılınmış eski kimliklerin yerini alan yeni kimliklerle bireye ve topluma hükmetmek amaçlanmıştır. Kimlikle hükmedilen birey, kendi hükümsüzlüğünü her defasında yeniden sunulan “yeni” ile aşmaya çabalamıştır. Ancak her defasında sarıldığı yeni, onun için “yeniden” olmuştur. Yenidene başkaldırı ise onu hükümlü kılmıştır.

Modern dönemin kolektif toplumsal kimliği, büyük ölçekli, her şeyi kuşatan, türdeş, neredeyse kendi başlarına hareket eden tekil aktörlermiş gibi söz edilebilecek, ama aslında yerleştirilmiş, konumlandırılmış, sağlamaştırılmış ve bireyleşmiş benliğin buyruklarını neredeyse birer kod olarak anlamamıza ve okumamıza yol açan birleşik toplumsal kimlikler –sınıfa, ırka, ulusa, toplumsal cinsiyete ve Batıya ilişkin büyük kolektif toplumsal kimlikler- olarak dönüştürülmüştür (Hall 2998: 67). Bireyle toplumun karşı karşıya getirildiği arenada toplum avcı, birey ise av olarak düşünülmüştür. Av olmanın kaçınılmazlığı karşısında sürüye dâhil olmak, tek yol olarak kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Birey, varlığının tanınmasının kendisine biçilen kalıbın içerisine girmekle olduğunu kabullenmek zorunda kalmıştır.

Modernliği, kendine dönük akıl yürütmenin bir biçimi olarak oluşturan kuramlar ve kavramlaştırmalar gibi, bu kolektif toplumsal kimlikler de modern dünyayı üreten, sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, dünya piyasasının oluşumu, toplumsal ve cinsiyete dayalı işbölümü, bireysel ve toplumsal hayatın kamu ve özel şeklindeki büyük ayrımı; ayrıca ulus devletin egemenliği ve Batılılaşma ile modernlik anlayışı arasındaki özdeşleşme tarafından sahneye konan ve

sağlamaştırılan kimliklerdir. Ancak bu kimlikler, artık geçmişte verdikleri gibi bir kimlik kodu verememektedir (Hall 1998: 67-68). Modern hayatın sürekli değişen yönünün modernliği de değiştirmesi, modernizmin kimlik kodlarını da temelden

sarsmıştır. Sanayileşme, kentleşme, işbölümü vb. ile birlikte hayatın tamamında önemli değişimler yaşanmıştır. Yaşanan değişimin modernizmin takdim ettiği kimlik üzerinde etkili olması modernistler tarafından tehdit olarak algılanmış, “nerede yanlış yaptık?” sorusuyla hareket edilmiştir. Buna karşılık modernlik karşıtları farklı cephelerden olmak üzere “modernliğin sonu”nu ilan etmişlerdir. Karşıt cepheden gelen itirazlarla modernizmin kurumsal olarak çözülmesiyle, yaşanan kimliğin tatbikatındaki değişim, söz konusu kimlik kodlarında anlam kaybına ya da sorgulamasına yol açmıştır.

Anlam kaybı ya da meşruiyete dair sorgulama, kimliğin hem bireysel boyutunda hem de kolektif yönelişlerinde etkili olmuştur. Özellikle modern toplumdaki etkileşim fakirliğine bağlı olarak bir kolektif kimlik arayışından bahsetmek mümkün olmuştur. Modern ve rasyonelleşmiş toplumsal ilişkiler, artık bir kimsenin kimliğini kurgulaması için gerekli güvenilir dayanak noktası oluşturmamaktadır. Bu durumda kişi, kendisine yeni aidiyetler aramaktadır (Johnston vd. 1999: 139-159). Modern ilişkilerin ikincil olma karakteri, bireylerde tatmin ve güven sorununu ortaya çıkarmaktadır. Birey samimi ve sıcak ilişkiler kuramayıp, sürekli resmi ve soğuk olan geçici temaslarla hayatını sürdürürken kendisine daha tatminkâr ilişkiler kurabilecek gruplar aramaktadır. Rasyonel olarak tayin edilmiş olan ilişki ağları ve işlevlerin belirlediği bütünlüşme, anlamlandırma ihtiyacını karşılamaktan uzak kalmaktadır. Anlam boşluğu, aidiyeti akılcılığa indirgemekte, akılcılık duygusal bağlılık arayışını ve bağlanma duygusunu artırmaktadır. Aidiyet arayışının kolektif kimlik üzerinde en azından çözülmeye, dahası ayrıştırmaya yönelik etkisi gözlenmektedir.

Batı kültüründe kimlik ile parçalanmış hayat arasında bir ilişki vardır. Nitekim Modernleşme, bir taraftan farksız, tek bir kimlik üzerine inşa edilmiş bireyler yaratmaya çalıştı. Bunu yaparken de farklı olanları “öteki”leştirmek suretiyle, kendisinden olanlara sunduğu kimlikleri kutsadı. Diğer taraftan bir bütün olan insanı, gündelik hayatın içerisinde parçalara ayırdı. Rol farklılaşması ve sathî ilişkiler, insanın çeşitli yönlerine ilişkin özelliklerini kimliğe dönüştürdü ve bu bir sürü kimliği etrafa saçtı. Parçalanmış hayatın etrafa saçılmış kimliklerini toparlama kudretinden ve imkânından mahrum kalmış olan birey, eline tutuşturulan ilk kimliği (parçayı), bütün olarak kendisi sanmaya başladı. Bir bütün olarak birey, kapitalizmin vahşi saldırısına karşı güçlü olabilecekken, parçalanmış insan çoktan tüketilmiş ruhunu, geri çağıramayacak şekilde, modernizmin “Mefisto” suna (İblise) sattı ve bir organını bayraklaştırma ile baş başa kaldı. Böylece modernizmin, kişinin kendisini bilmesine yönelik yolunun önüne çektiği duvar neticesinde dayatılan tek tip model, bütünlüksüz bir parçalılık anlayışının baş gösterdiği postmodernizme dönüştü.

### **Postmodernizm ve “Parçacı Kimlik”**

Modernleşme, soyut ve evrensel bir kimlik duygusu yarattıysa, postmodernlik de bulunan yerin özgüllüğünde yatan bir kimlik duygusunu ifade eder. Postmodernlik, yeniden sentezi yapılmış olan insan ve yer üzerine dayalı, yeniden canlandırılmış ve yaratıcı bir insan coğrafyası imkânını içerir (Morley ve Robins 1997: 161). Modernlik-evrensellik ilişkisinin dayattığı soyut ve mekândan azade kimlikler, yerden koparak uzay boşluğuna sürüklenir; postmodernlik-küresellik ilişkisi, kimliği yere demirleme çabasıyla kurulmaktadır.

Postmodern teorilerin bazıları, modern teorinin taraftar olduğu toplum ve tarih üzerine totalleştirici makro bakış açılarını reddeder ve mikro teori ile mikro politikadan yana çıkar. Postmodern teori aynı zamanda çokkatlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal ahenk konusundaki modern varsayımları ve nedensellik kavrayışlarını reddeder. Yine, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş ve parçalanmış öznenen yana çıkarak modern teorinin büyük çoğunluğunun ifade ettiği rasyonel ve birleşik özneyi iptal eder (Kellner ve Best 1998: 18).

**Postmodern teorilerin bazıları, modern teorinin taraftar olduğu toplum ve tarih üzerine totalleştirici makro bakış açılarını reddeder ve mikro teori ile mikro politikadan yana çıkar. Postmodern teori aynı zamanda çokkatlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal ahenk konusundaki modern varsayımları ve nedensellik kavrayışlarını reddeder.**

Kolektif bağlılığın yapaylaşmasının doğurduğu tatminsizlik, kimlik dokusunu oluşturan ağdaki düğümleri seyrekletirmekte ve bireyler yalnızlaşırken kendilerine küçük, farklı ve bazen de ayrı ağlar örmektedirler. Söz konusu bağların güçlenmesi dışarıya kapanma ile paralel olarak seyretmektedir. Kapanma arttıkça farklı olanlar başkalaşmaya ve ayrı olarak görülmeye maruz kalmakta, öteleme ve ötekileşme artmaktadır.

Postmodern şartlarda kimlikler, modernizmin şartları altında olduğundan daha 'akışkan'dır ve sürekli bir değişim hâli içindedir. İnsanlar kendilerini, mutlaka parçası oldukları sosyal statü grubuna, hatta içinde doğdukları etnik gruplara ait hissetmezler. Çocukluktan kurtulurlarken birçok gençlik grubu içinde de yer değiştirebilir, çeşitli yeni yetme grubu kimlikleri arasında ilerlerler. Sonunda daha durağan gençlik ve statü grupları arasında yaşamış olan 'modern' kuşağa göre, daha renkli bir dizi heyecan ve bunlarla bağlantılı tüketim kalıpları ile birlikte, orta yaş ve yaşlılık dönemlerine erişirler. Bireyler, bir alt kültür grubu ve heyecanından diğerine özgürce geçebilirler; daha önce farklı kategorilerde yer almış olan her şeyi karıştırıp, birbirine uydurabilirler (Bocock 1997: 86). Gündelik hayatın hızı da bunu desteklemektedir. İletişimde kaynakların artması, mesajın bollaşması ve aktarımdaki hız, bireyi kim olduğu hususunda daha fazla modelle karşılaştırmaktadır. İkincil ilişkilerin mekanikleştirici etkisiyle bireyler, birincil ilişkilerin hâkim olduğu küçük gruplar arasında sürekli geçişler yaşamaktadır. Ya da bir grubun içerisine sığınarak karmaşıklaşmış ve birbirine bağlanarak aşırı genelleşmiş dünyayı sadeleştirmekte ve özelleştirerek kendisini değerli hissetmekte ve varlığını büyütme çalışmaktadır.



Modern-postmodern sürecini ve farklılığını mekanik tektiplilikten, programlamacı değişken çokluğa geçiş olarak ifade edebiliriz. Nitekim makineleşme ve yaygınlaşması sürecinde, bireyler birer mekanik nesne olarak görülürken; toplum, bu mekanik dişliler vasıtasıyla dönen dev çarkın oluşturduğu bir makine olarak düşünülmüştür. Bu dev makinenin işleyişi ve bu işleyişten sonra ortaya neyin (ürün) çıkacağı önceden belliydi. Makinede meydana gelebilecek herhangi bir arıza durumunda nelerin yapılacağı da bilinmekteydi. Arıza, ancak dişlilerden birinin işleyemez hâle gelmesi ile gerçekleşebilirdi ve bu durumda çözüm dişliyi değiştirmekten ibaret olan bir basitlik arz ediyordu.

Zamanla dev makine bir başka makineye bağımlı hâle gelmiştir. Artık belirleyici olan, kendiliğinden işleyen düzenek değildir. Düzenek bilgisayara tabidir. Bu durum, sürekli dönüp duran toplumsal çarkı, mekanik işleyişin dışına taşımıştır. Artık daimi ama değişken bir programlama vardır ve toplum bir program dâhilinde işlemektedir. 'Mekanizm', artık 'programizm'e dönüşmüştür. Dev çarkın yerini, içinde akışkanlığın olduğu, farklılaşmış (farklılaştırılmış) 'parça'ların bir bütün hâline geldiği, 'komut'a bağımlı, tekrar tekrar programlanabilen bir işletim sistemi almıştır. Bu sistemde ortaya çıkabilecek sorunlar 'virüs'le bağlantılı olup, çözüm yine programlama iledir. Çoğu zaman da virüs, programcı vasıtasıyla sistemi güçlendirmek ya da değiştirmek amacıyla icat edilmekte, akabinde de kendisi ile birlikte zararlı olarak görülen unsurlarla birleştirilerek topyekün yok edilmektedir. Böylece monoton çarkının yerini, aldatici bir sürekli yenileme almıştır. Bu akışta programlayan '1', programlanan '0'dır.

### **Birliksiz Çokluk**

Günümüzle alakalı olmak üzere zıt kutuplarda ifade edilen teklik-çokluk nitelendirmeleri ile kimlik açıklanmaya çalışılmaktadır. Meselenin birinci boyutunu tektipleşme iddiası oluşturmaktadır. Bu iddia çerçevesinde, modern dünyada farklılıkların kaybolması diye bir hayalet dolaşmaktadır. Modern dünya tektipleşmeden çekinmekte ve bu yüzden de kimlikle ilgili genel bir endişe duymaktadır (Bayart 1999: 22). Tek merkezli yayın dalgalarının halka

Modern-postmodern sürecini ve farklılığını mekanik tektiplilikten, programlamacı değişken çokluğa geçiş olarak ifade edebiliriz. Nitekim makineleşme ve yaygınlaşması sürecinde, bireyler birer mekanik nesne olarak görülürken; toplum, bu mekanik dişliler vasıtasıyla dönen dev çarkın oluşturduğu bir makine olarak düşünülmüştür. Bu dev makinenin işleyişi ve bu işleyişten sonra ortaya neyin (ürün) çıkacağı önceden belliydi. Makinede meydana gelebilecek herhangi bir arıza durumunda nelerin yapılacağı da bilinmekteydi. Arıza, ancak dişlilerden birinin işleyemez hâle gelmesi ile gerçekleşebilirdi ve bu durumda çözüm dişliyi değiştirmekten ibaret olan bir basitlik arz ediyordu. Zamanla dev makine bir başka makineye bağımlı hâle gelmiştir. Artık belirleyici olan, kendiliğinden işleyen düzenek değildir. Düzenek bilgisayara tabidir. Bu durum, sürekli dönüp duran toplumsal çarkı, mekanik işleyişin dışına taşımıştır. Artık daimi ama değişken bir programlama vardır ve toplum bir program dâhilinde işlemektedir. 'Mekanizm', artık 'programizm'e dönüşmüştür.

Netice itibarıyla, modernleşme süreciyle artarak büyüyen “biz” duygusuna yönelik karşı mücadele, küreselleşme politikaları ile daha da artmakta, “ben” duygusu hâkim kılınmak suretiyle, küreselleşme karşısında sağlam duruşu temin edecek “birlik duygusu” parçalanmaya çalışılmaktadır. Buna ilave olarak insanın birlikte yaşama zorunluluğu ve ihtiyacının, tek başına olmayı mümkün kılmaması sebebiyle de “küçük parçalı grup kimlikleri” oluşturulmaya ve küresel sömürü karşısında bir savunma ve mücadele aracı olan “millî kimlik” zafiyete uğratılmaya çalışılmaktadır.

halka tüm dünyayı kapsama alanına dâhil etmesi, halkalar arasındaki farklılıkların kaybolmasına yol açacağına dair beklenti ya da endişeleri arttırmaktadır. Merkezin çevre üzerinde belirleyici olacağı düşüncesiyle, merkezin küre ölçekli kimlik oluşturacağı ve kapsama alanını bütünüyle kendi dairesine dâhil edeceğinden korkulmaktadır. Ancak diğer taraftan Kymlicka’ya göre küreselleşme, azınlıkların ayrı bir kimlik ve grup hayatı sürdürmeleri için daha geniş bir zemin sağlamaktadır. Küreselleşme, kültürel bakımdan homojen bir devlet mitini giderek daha fazla gerçeklikten uzaklaştırmış ve her bir devletin içindeki çoğunluğu, çoğulculuk ve çeşitliliğe daha açık olmaya zorlamıştır (Kymlicka 1998: 22). Esasında çokluk üzerinde durulması, tektipleşme ile ilgili tespit ve beklentilerle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Zira büyük birlikleri parçalara ayırmadan yegâne tekliği oluşturmak mümkün görülmemektedir. Ayrıca merkezden gelen yoğun dalgaları bertaraf etmek için oluşturulan koruma duvarları, farkın farkındalığını arttırmaktadır. Farkındalık ve tehdit ise farkçılığı beslemektedir. Farkçılık arttıkça birlikler çözülme ile karşı karşıya kalmaktadır. Artan farkçılığın bulaşıcı etkisi küresel ölçekli çoğulculuk ideolojisini oluşturmaktadır.

Billig’e göre küreselleşme, millî kültürler arasındaki farklılıkları aşındırıyor olabilir, ama aynı zamanda milletlerin kendi içindeki farklılıkları da çoğaltmaktadır. Güçten düşmekte olan devlet, artık tek tip bir kimlik dayatmaya muktedir değildir. Millî tek tipliğe yönelik baskının ortadan kalkmasıyla çeşitli başka güçler serbest kalmışlardır. Millî sınırlar içinde çok sayıda anlatı ve yeni kimlik belirlemektedir. Millî devlet, hem aşağıdan hem de yukarıdan ölümcül bir hücumu uğramaktadır. Yukarıda, göklerde küreselleşme kasırgalarının girdapları dolaşırken; aşağıda, millî toprak sismik fay hatları tarafından çatlatılmaktadır (Billig 2002: 153-154). Ancak burada belirtmek gerekir ki, aşağıdan gelen farklılığın millî kültür üzerinde yapmış olduğu tahribat mozaik kültür yapıları için doğrudur. Farklılıkta birlikteliği –hem de dayatma olmaksızın- sağlamış olan derin kültür birlikteliğini, kültürel zenginlikle ifade eden milletler bu tarz bir tahribatın dışında kalmaktadır. Modernizmin farklılığı yok sayıp, tek tip insan yaratma çabasının

söz konusu olduğu yapılarda, postmodernizmin eleştirisi ile tek tipliliğin bayrağı alınıp, her bir farklılık üzerinde dalgalandırılma gayreti ile ifrat-tefrit gösterisi sergilenmektedir. Ancak millî kültürün can damarından beslenmek suretiyle, aynı ruhu zengin bir çeşitlilikle cismanileştiren yapılarda, teknolojinin yardımıyla sunumunun ve sosyal dolaşımının kolaylaşması ve yeni imkânlar bulması, ezelden tanışık olunan, ruhu kendinden bedenlerle bütünleşme yaşanmaktadır.

Netice itibarıyla, modernleşme süreciyle artarak büyüyen “biz” duygusuna yönelik karşı mücadele, küreselleşme politikaları ile daha da artmakta, “ben” duygusu hâkim kılınmak suretiyle, küreselleşme karşısında sağlam duruşu temin edecek “birlik duygusu” parçalanmaya çalışılmaktadır. Buna ilave olarak insanın birlikte yaşama zorunluluğu ve ihtiyacının, tek başına olmayı mümkün kılmaması sebebiyle de “küçük parçalı grup kimlikleri” oluşturulmaya ve küresel sömürü karşısında bir savunma ve mücadele aracı olan “millî kimlik” zafiyete uğratılmaya çalışılmaktadır. Amaç, küreselleşmenin sözde dünya vatandaşları sürüsüne, kimliğini kaybetmiş bireyleri katmak ve bu “sürü”yü, Amerika’nın çobanlığına dâhil etmektir. Ancak söz konusu politikaların, Türk kimliğinin derin ve muhtevası geniş yapısında, başarılı olamayacağını söylemek mümkündür. Fakat bunun için Türk kimliğini oluşturan değerlerin ve köklü geleneklerin yeni yetişen nesle doğru ve zamanında kazandırılması gerekmektedir. Aksi takdirde, küresel araçların yoğun propagandası karşısında, özellikle genç kuşak savunmasız kalabilecektir.

#### **Farkın Farkındalığından Farklığa**

Connolly (1995: 204-205) kimlikle farklılık arasında bir ilişki kurar: “Kimlikle olan ilişkisini düşünmeden farklılık düşünülebilir mi? Kimileri bunu yapmaya çalışmış olsa da elbette düşünülemez. Kişinin kimlikleri çoğalsa da, yani benlik kimliklerin birbiriyle yarıştığı alan hâline gelse de kimliğin uzamı dışında farklılıkla yaşamak daha da olanaksız görünmektedir. Kimliksiz bir ‘hayat biçimi’ mümkün olsa bile bu pek de arzu edilemeyecek bir şeydir. (...) Öyleyse kimlik şu ya da bu biçimde insan hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır.” Farklılığın kimlikle ilişkisi elbette ki vardır. Ancak kimlikle ilişkisi olmayan farklılıklar mümkündür. Bu, farkın farklılığa dönüşmediği durumlardır. İnsanlar arasında sayılamayacak kadar fark olmakla birlikte, söz konusu farklardan sadece bazılarının kimlikle ilişkilendirilmesi bu durumun bir göstergesidir.

**Batı dünyasının “öteki” karşısındaki tavrı, onların farklılık zihniyetinden ileri gelmektedir. Batı dünyasına sürekli olarak “üstün farklı” ile “aşağı farklı” arasındaki mücadele şekil vermiştir. İdeoloji ve kurumsal yapılanmaları bu farklılık zihniyeti belirlemiştir. Buradaki “üstün” olma, kendisini diğerine göre yükseltme şeklinde değil, karşısındakini bertaraf etme amacıyla göstermektedir.**

Batı dünyasının “öteki” karşısındaki tavrı, onların farkçılık zihniyetinden ileri gelmektedir. Batı dünyasına sürekli olarak “üstün farklı” ile “aşağı farklı” arasındaki mücadele şekil vermiştir. İdeoloji ve kurumsal yapılanmaları bu farkçılık zihniyeti belirlemiştir. Buradaki “üstün” olma, kendisini diğerine göre yükseltme şeklinde değil, karşısındakini bertaraf etme amacıyla göstermektedir. Ötekinin “aşağılığı” onun kaderi ya da “bilimsel” kaçınılmazlığı olarak yorumlanmıştır. Üstün olmak sürece bağlı olmayıp verilidir. Yani üstünlük kemalat değildir. Bu sebeple de muhatap, gerek bireysel gerekse toplumsal dairenin mümkün olduğu kadar uzağına ötelenmelidir. Öteleme zihniyeti farklı malzemeler ya da gerekçeler kullanılarak belirlenebilir: Bu bazen din veya mezhep, bazen ırk veya millet, bazen meslek veya cinsiyet vs. olabilir. Hangisi olursa olsun, ötekinin beriki ile eşleşmesi veya eşitlenmesi mümkün değildir.

Kimlik bir farkındalık değil, tatbikattır. Yaşanan kimlikte “farkındalık” arayışı beklenemez. Farkındalık meselesi, tehdit algılamasına verilen tepki ile alakalıdır. Söz konusu tepkiyi kimliğin “kale içine alınması” ve “kimliğin bayraklaştırılması” olarak görmek mümkündür. Kimliğin yaşanabilir olmaktan çıkma tehdidi, kişileri korumacılık tutumuna yöneltilmektedir.

Farkındalıkla fark arasında bir ilişki vardır. Benzerliklerin değil, farklılıkların vurgulandığı bir yerde “farkındalık” nitelendirmesi altında farklılığı dile getirildiği görülmektedir. Kimlik, farkındalıktan ziyade, bir “var olma” iddiası olarak ortaya çıktığında, “fark temelli” bir yöneliş kendisini göstermektedir. Bu, “benzerlik” karşıtı tutum olarak ifade edilebilir. Ortaya birlik değil, çoğulculuk çıkmaktadır. Çoğulculuk, farklılığa vurguyu ve katlanmayı ifade ederken; birlik, bütünde ahenkli varoluşu arzu eder. İlkinde, “çoğulculukta ben”; ikincisinde, “birlikte biz” söz konusudur. Yine ilkinde farkların eşitlik mücadelesi, ikincisinde benzerliğin ahenk istikametli muhabbeti esastır. Farkların eşitlik mücadelesinde, özgürlükler alanının çatışması durumunda, eşitlik mücadelesi “öncelik” kavgasına dönüşmektedir. Söz konusu taraflardan biri marjinaler olunca, tahammülsüzlük daha da artmaktadır.

Kymlicka’ya göre (1998: 16) devlet ne zaman azınlığın ayrı millet olma duygusuna saldırırsa, sonuç genelde sadakatsizliğin artması ve ayrılıkçı hareket tehlikesinin azalacağı yerde çoğalması olmuştur. Millî azınlıkların sadakati sağlamanın yolu bu azınlıkların ayrı milliyet duygularına saldırmak değil, bunu kabul etmek ve belki de belli bir federalizm biçiminin benimsenmesi yoluyla özyönetim isteklerini bir çözüme bağlamaktır. Kymlicka’nın görüşleri incelendiğinde görülmektedir ki her şeyden önce sebeple sonuç birbirine karıştırılmaktadır. Sadakatsizliğin artması eğer millet olma duygusuna bir saldırı ise, bu duygunun neden sonradan teşekkül ettiği sorusunun cevaplandırılması gerekir. Bu noktada saldırının bir sonuç, ayrılıkçılığın ise bunun sebebi olması lazım gelir. Ayrılıkçılığın bizatihi kendi manası bağımsız bir devlet olarak ana gövdeden kopmaktır. Çözümün “belli” bir federalizmle olacağı düşüncesi ise ayrılıkçılık hareketlerinde, federalizmin ara zafer olarak belirlenmiş olması gerçeğini gözardı etmektir. Bu, nihai zafer için atılmış bir adım olarak idrak edilirken, ayrılıkçılık hareketinin cesaretlenmesine vesile olacaktır. Bilhassa söz konusu ayrılıkçı hareketlerin kaynağı dâhili azınlıklardan değil de diasporadan ve hamilerden geliyorsa verilen haklar sadakati sağlamayacak, tersine hamilerine olan inancı güçlendirecek ve minnet duygusu dışarıya matuf olacaktır.

Kimliği şahsiyet sergiler, şahsiyetteki zafiyet ya “kimlik kaybı” ya da “kimliğin bayraklaştırılması” şeklinde ortaya çıkar. Kimlik kaybı, yalnızlık, anomi ve başka marazi hallerin sergilendiği bir şahsiyetle kendisini gösterir. Kimliğin bayraklaştırılması, içi boşaltılmış, keskin kalıplarla, ifadeden ziyade feryatlarda dile gelir. Kimliğini kaybetmiş insan, pusulasız bir geminin sığınacak liman araması gibi toplumda salınıp durur. Kimliği bayraklaştırmış birey ise onu bir taraftan saldırı aracı olarak kullanırken, diğer taraftan vehimlere varan tehdit idraklerinin önüne bir set olarak çeker ve onun siperinde gizlenir.

Kimlikle ilgili değerlendirmeler sosyolojik alandan siyasî alana kaymıştır. Bu durumda sosyolog, kimliğin sosyolojik zeminde vücut bulması üzerine kafa yorarken, yeniden ve yeniden icat edilen kimliklerle karşılaştığında, söz konusu zeminin tahrip edilmiş olduğunu görmekte zorlanmakta ve maalesef kendisine verilen icat edilmiş kimliğin içeriğini oluşturma ve tamamlama vazifesini yaptığını kolay kolay farkedememektedir. Kimlik tercihini demokratikleştirmenin temeline yerleştirmek suretiyle, tercihin yaşanmasından ziyade, ifadesini tahrikle, insanlar, sosyolojik süreçle oluşan değil ama siyasî olarak tanımlanmış kimlikleri tercihe zorlanarak, siyasî mücadele arenasına itilmektedir. Bu arena, kimliklerin hayat bulmasına yönelik, tatbikat alanı olarak değil, birbirlerine galebe çalmanın çarpışma meydanı olarak inşa edilmektedir. Bu durumda kimlik siyasî mücadelenin bir aracı haline gelmektedir. Kimlik siyasî mücadelenin aracı olunca muhtevası da amaca göre şekillenmektedir. Siyasî arenada kabul gören ideolojik unsurlar ya da bizatihi söz konusu siyasî hareketin ideolojisi, kimliğin muhtevasını belirleyebilmektedir. Kimlikle kendisini ifade eden toplumsal hareketlerin cazibesi de kimliğin bir araç haline gelmesinde etkili olmaktadır. Bu durumda kimlik, bireyin fail olarak yer aldığı süreçle meydana gelmiş bir oluş, tarihi ve toplumsal süreçte meydana gelen bir oluşum ya da verili olarak alınmış bir miras olmaktan ziyade icat edilmiş ideolojidir.

Demokratik hak ve özgürlükler çerçevesinde ele alınan ve eşitlik ilkesi ile taçlandırılmaya çalışılan toplumsal yapı, henüz oluşturulamadan çatırdamaya başlamaktadır. Batı toplumları için “tabandan geldiği için demokrasilerinin sağlam

**Kimliği şahsiyet sergiler, şahsiyetteki zafiyet ya “kimlik kaybı” ya da “kimliğin bayraklaştırılması” şeklinde ortaya çıkar. Kimlik kaybı, yalnızlık, anomi ve başka marazi hallerin sergilendiği bir şahsiyetle kendisini gösterir. Kimliğin bayraklaştırılması, içi boşaltılmış, keskin kalıplarla, ifadeden ziyade feryatlarda dile gelir. Kimliğini kaybetmiş insan, pusulasız bir geminin sığınacak liman araması gibi toplumda salınıp durur.**



Göçmenleri ya da, Amerika'da olduğu gibi insanları aşağı-üst nitelendirmesine göre sınıflandıranların veya sömürgelerde görülen hâkim-mahkûm ilişkisinin, Türkiye'ye uygulanması doğru bir yaklaşım olarak kabul edilemez. "Göçmen" merkezli siyasî proje veya demokratik önerileri esas almak suretiyle, Türk siyasî yapısı ve demokrasisi ile ilgili önerilerde bulunanlara Türkiye'nin göçmenlerinin kimler olduğunu sormak lazım gelir. Bir dönem Türkiye'de proletarya olmamasına rağmen proletarya siyasetinin yapılmasına çalışılması gibi, şimdi de olmayan bir zemin (çok kültürlülük) üzerine bina inşa edilmeye çalışılıyor.

olduklarına" dair hüküm, tabanda hükmünü kaybetmektedir. Önce "ben" sonra küçük "biz" egoizminin yarattığı öteki ve diğerleri heyulâsı birbirini besleyerek şişirmektedir. Bu şişkin bedenlerin kimlikleri, kim oldukları ile değil, kim olarak görüldükleri ile büyümektedir. Beden kendisi için dışarıdan üflenene hava ile şişmekte, şiştikçe de nefessiz kalmaktadır. Bedenlerde sürekli olarak bir benzeme çabası hüküm sürmekte, nefessiz kalanlar benzemezlik tepkisi ile hiç kimse olmaya meyletmektedir. Kimsesiz kalma korkusu insanları belirli bir kimlik etrafında kenetlenmeye itmektir. Kalabalıklar arttıkça, onların içerisinde kaybolma endişesi duyan birey, gruplar ve cemaatler içerisinde kendisini bulmaya çalışmaktadır.

Meselenin bir başka boyutunu birden fazla kimlikle kendisini ifade etmek isteyenlerin durumu oluşturmaktadır. Göçmenleri ya da, Amerika'da olduğu gibi insanları aşağı-üst nitelendirmesine göre sınıflandıranların veya sömürgelerde görülen hâkim-mahkûm ilişkisinin, Türkiye'ye uygulanması doğru bir yaklaşım olarak kabul edilemez. "Göçmen" merkezli siyasî proje veya demokratik önerileri esas almak suretiyle, Türk siyasî yapısı ve demokrasisi ile ilgili önerilerde bulunanlara Türkiye'nin göçmenlerinin kimler olduğunu sormak lazım gelir. Bir dönem Türkiye'de proletarya olmamasına rağmen proletarya siyasetinin yapılmaya çalışılması gibi, şimdi de olmayan bir zemin (çok kültürlülük) üzerine bina inşa edilmeye çalışılıyor. Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra, sistemin felsefi temellerinin de sarsılması, komünist ideolojinin müminlerinin zihinlerinin tarumar olmasına yol açmıştır. Dağılmış zihnin yeniden örgütlenmesi aşamasında, söz konusu zihinler yine tecrübe veya alışkanlıklarından hareketle kendilerine bir yanılmazlık makamına oturttukları düşünür bularak, dün olduğu gibi bugün de tuti mucize peşindedirler. Bu sebeple biz nakledenlerle değil, nakledilenleri esas alarak değerlendirmede bulunmayı tercih etmekteyiz.



### Farklılığın Çokluğundan Birliğe

Modernizm evrensellik soyutlaması ile farkları farklardan sadece birinin içinde eritmeye çalıştı. Bunu yapmaya çalışırken, farklılıkların akışkanlığını ve esnekliğini, kendi bünyesinde eritip, tek bir kalıba dökmeyi amaçladı. Neticede bizatihi kendisi bir kalıba dökülmek suretiyle cam bir panoya dönüştü. Bu modern pano, dış etkiler karşısında dayanamayıp binlerce parçaya bölündü ve bu sefer de postmodernizmin “cem”i yok sayan farklılıkları etrafa saçılıverdi. Modernizmin ifratından postmodernizmin tefritine geçen Batı, “fark”la birlikte “cem”in birlik oluşturabilecek yapısını gerçekleştirme imkânını bir kere daha kaybetmektedir (Tatar 2007: 70).

Farklılık varlığını devam ettirmekle beraber, bunun törpülediği, farkların birbirine yaklaşarak iç içe geçtiğinden bahisle bir melezleşme olgusundan bahsedilmektedir. Laclau’ya göre melezleşme bugün marjinal bir olay değil, çağdaş siyasîkimliklerininşâedildiği alanın takendisidir (Laclau, 2000:26). Bualanküreselciler tarafından açılmaktadır. Melezleşme sürece bağlı bir olgu özelliği göstermekte ise de, daha ziyade bir proje olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak böyle bir siyasî alanda melezleşme muhatapsız ve tepkisiz gerçekleşen bir olgu değildir. Tam tersine melezleşme eğilimini kendi kimliğine bir tehdit olarak görenlerin varlığı az değildir. Dolayısıyla bu alanda siyasetin daha çok çatışma özelliği kendisini göstermektedir. Melezleşme eğer bir karışımsa, bu karışımında millî unsurlarla küresel unsurların ağırlığının ne olacağı ise ayrı bir çatışma oluşturmaktadır. Söz konusu karışımın hangi derecede bir melezleşme oluşturduğu, millî kültürlerin kendi adacaklarında soyutlanmış olarak hiçbir şekilde var olmadıkları düşünüldüğünde tartışmayı başka bir çıkmaza sürüklemektedir. Yine küresel olarak nitelendirilen kültürün bir veya birden fazla millî kültürlerin yayılması mı, yoksa bizatihi kendisinin melez bir kültür mü olduğu, düşünülmesi gereken bir başka husustur.

Farklılık bedene (madde), birlik ruha (mâna) bağlıdır. Başka bir ifadeyle beden çokluktur, kültürel farklılığa işaret eder; ruh ise her çokluğun hem içinde hem de hedefindedir ve birliktir. Bedenin inkârı her şeye kadir ve her şeyin yegâne sahibi olmayı, ruhun inkârı ise farkın hakikatsiz kalmasını doğuran en dipte anarşizmi, daha üstlerde ise sosyal çözülmeyi doğurur. Hâlbuki beden ve ruh iç içedir.

Madde-mâna iç içeliğine göre şekillenen zihniyet için hakikat, “bir içindeki çokluk” ya da bir başka görünümüyle “çoklukta birlik”tir. Böylesine bir hakikati kavrayabilmek için zorunlu olarak ikiden fazla hakikate değerli mantık gerekmektedir. Zira iç içe geçmiş parçalardan oluşan ve parça-bütün, parça-parça ilişkisinin sürüp gittiği hakikat, iki ayrı parçaya indirgenemez. Bu anlamda sosyal hayatta ben-sen (diğerleri) kavrayışı aşılmıştır. Ben, sen, o, birliği oluşturan farklardır. Biz, siz, onlar da daha büyük bütünün giriftleşen parçalarıdır. Her bir parça, kendine özgü özellikleriyle bütün içinde anlam kazanırken, bütünü anlamlandırırılar (Eke 1989: 28).

Farkın farkında olup, fark gözetmeyerek kültürel zenginliği işlemek suretiyle ayrılıkçılığın önüne geçmek mümkün olabilir. Günümüzde Türklük daha ziyade

Kimlik efradını cami ağyarını mani bir kavramdır. Bu vatanda yaşayanlar Türk adı ile ifade edilen “birliğin” efradıdır. Bu efradın kùltürü de kimliği de bu “birlik” ile anılır. Ancak söz konusu kimliğin terkinde farklılıklar ve olmazsa olmazları bulmak ve bunları da ifade etmek mümkündür. Buradaki farklılık bir zıddiyet olarak değil, zenginlik olarak görùlmelidir. Fark kelimesi, benzer şeyleri birbirinden ayıran özellikleri dile getirirken kullanılmaktadır. Hâlbuki kimlik nitelendirmelerinde “ağyarını mani” olarak nitelendirilenler “öteki” kavramı ile dillendirilmektedir.

“kimlik” kavramı etrafında tartışılmaktadır. Üst-alt nitelendirmeleri ile ortaya çıkan hezeyanlar, kısa zaman önce “kùltür mozaığı” etrafında şekillenen, şimdilerde de “kùltürel çoğulculuk” nitelendirmeleri ile şiddetlenen, Türklüğü bir bütün olmaktan çıkarıp parçaya dönüştürme çabası olarak belirmektedir. Kimlik efradını cami ağyarını mani bir kavramdır. Bu vatanda yaşayanlar Türk adı ile ifade edilen “birliğin” efradıdır. Bu efradın kùltürü de kimliği de bu “birlik” ile anılır. Ancak söz konusu kimliğin terkinde farklılıklar ve olmazsa olmazları bulmak ve bunları da ifade etmek mümkündür. Buradaki farklılık bir zıddiyet olarak değil, zenginlik olarak görùlmelidir. Fark kelimesi, benzer şeyleri birbirinden ayıran özellikleri dile getirirken kullanılmaktadır. Hâlbuki kimlik nitelendirmelerinde “ağyarını mani” olarak nitelendirilenler “öteki” kavramı ile dillendirilmektedir. Öteki olan birbirinden başka olandır. Burada ise başkalık değil, biz içerisinde, bizi tamamlayan ve güçlü kılan, aynı ruhtan beslenip, kendisini gösterdiği zengin bir usuller çeşitliliği vardır. Bunların hepsi bir bütün olarak, kùltürel zenginliği olan Türk kimliğini ortaya çıkarmaktadır.

#### Sonuç

Çeşitli ideolojilerin temellerine yerleştirdikleri ya da bizatihi kendisi bir ideoloji olarak kùltürelcilik, doğrudan doğruya kùltürün dondurularak canlılığını kaybetmesine yol açmaktadır. Bizatihi kendisi bir ideoloji olduğunda, kùltürel istiladan korunmanın bir yolu olarak müracaat edilirken, çeşitli ideolojilerin temellerine birer kalıp olarak dökùldüğünde, kurgulanmış ya da geçmişin yeniden yorumlanmış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenek icat, millet hayal ediliyor, kùltür zaten yapay ve kimlik bir yanılısamadan ibaret! Ama esasında bütün bunlar gerçeğin üzerine örtùlen şalın desenleridir. Bir başka açıdan da söz konusu iddialar, hayali kurulan küreyi kâbusa dönüştüren gerçeğlerin sarsıcı yansımalarıdır.

Bütün küreyi hedefleyen küçük hayalleri gerçeğ farzederek, hayalleri bütünleştirme çabası gözlenmektedir. Böylece ortaya küresel hayal

çıkılmaktadır. Söz konusu hayal kendisine toplumsal-kültürel gerçeklikten ziyade sanal âlemde yer tutmaktadır.

Batı, “ırkçılık” ideolojisi ile sömürgecilik için gerekli olan güç ve meşruiyeti sağlarken, hümanizm ile ‘üstünlüğü’nün şefkatini ihtiyaç duyduğu sürece lazım olduğunu düşündüğü insanlara göstermiş, lüzumuna gerek görmediklerini ya da yüce şefkatlerini kabul etmeyenleri, insanlık dairesinin içerisine dâhil etmek için ehlileştirmeyi, insanlaştırılmayı kabul etmeyenleri ise yok etmeyi tercih etmiştir. Eski sömürgeli, yeni göçmenler ötekileştirildikçe kimlikleri siyasîleşmektedir. Irkçılık ve etnisizm birbirini kışkırtarak büyümektedirler. Yapı, dışlayıcılığa meydan okuyan bütünü dışlayarak sökerken, bütüncü dışlayıcılık, yerini parçalı dışlayıcılığa bırakmaktadır.

Küresel kozanın içine kendini hapseden tırtıl, bir kelebek olarak uçacağı günü beklemektedir. Bir kozaya milyarlarca tırtıl! Bu mümkün olmadığından, her tırtıl kendi kozasını örüyor. Tırtılı kozaya hapsedeninin yolu onları “tek”leştirmekten geçiyor. Kürede milyarlarca koza içinde, kendini dış dünyadan soyutlamış tırtıl, kelebek olarak uçmanın hayalini kuruyor. Ama tırtılı yaprakla besleyenler, kelebek değil, ipek üretme derindedirler.

Küresel masada kimliklerin mücadelesi bir kumara dönüştürülmüş durumdadır. Bu masada yer alabilmek için Las Vegas’a kadar gitmek gerekmektedir. Kumara dâhil olanlar, parçalanmış veya çoktan ruhu emilmiş kimliklerdir. Bunların ümidi şans, masanınki ise güç ve hiledir. Zira zarlar hiledir ve hep masa kazanır. Kumarı reddetmek çözümün başlangıcı olabilir.

Bizim kimliğimiz yerine benim kimliğim dayatılmaktadır. Ben kimliği, şahsiyet teşekkülünün neticesi olarak değil, özgürlükten kaçışın ve teslimiyetin kimliği olarak ortaya çıkmaktadır. Yine öbekler halindeki çeşitli atıflarla bezenmiş ‘biz’ kimlikleri ‘hepimiz’in karşısına dikilmektedir. Yaşanan kimlik-ideal kimlik-dayatılan kimlik arasında çatışma ya da boşluk oluşmaktadır.

#### Kaynakça:

- BAYART, Jean-François (1999), **Kimlik Yanılsaması**, çev. M. MORALI, İstanbul: Metis Yay.,
- BILLIG, Michael (2002), **Banal Milliyetçilik**, çev. C. ŞİŞKOLAR, İstanbul.
- BOCOCK, Robert (1997), **Tüketim**, çev. İ. KUTLUK, Ankara.
- CONNOLLY, William E. (1995), **Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, çev. F. LEKESİZALIN, İstanbul.
- EKE, Beğlü (1989), “*Yaygın Zihniyetin Popüler Müziği: Arabesk*”, **Türkiye Günlüğü**, S.5, Ağustos.
- HALL, Stuart (1998), “*Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler*”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, Der. A.D. KING; çev. G. SEÇKİN-Ü.H. YOLSAL, Ankara.
- JOHNSTON, Hank-LARANA, Enrique-GUSFIELD, Joseph R. (1999), “*Kimlikler, Şikâyetler ve Yeni Sosyal Hareketler*”, **Yeni Sosyal Hareketler, Teorik Açılımlar**, çev. K. ÇAYIR, İstanbul.
- KELLNER, Douglas-BEST, Steven (1998), **Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar**, çev. M. KÜÇÜK, İstanbul.
- KYMLICKA, Will (1998), **Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, çev. A. YILMAZ, İstanbul.
- LACLAU, Ernesto (2000), **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, çev. E. BAŞER, İstanbul.
- MORLEY, David-ROBINS, Kevin (1997), **Kimlik Mekânları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar**, çev. E. ZEYBEKOĞLU, İstanbul.
- TATAR, Taner (2007), “*Küreselleşme Efsanesinin Demokrasi Kılıfı*”, **Kürenin Halleri**, ed. Y. KAYA, İstanbul.



# ANTİK ÇAĞ VE RÖNESANS'DA GELİŞEN "EVRENSEL YURTTAŞLIK" ANLAYIŞININ MODERN DÖNEMDEKİ YANSIMASI: FRANSIZ YURTTAŞLIĞI

YRD. DOÇ. DR. FIKRET ÇELİK\*

## GİRİŞ

Modern çağda siyasetin ve siyaset felsefesinin ana konularından biri hâline gelen yurttaşlık (*citizenship*)<sup>1</sup>, modern döneme yön veren "doğal hukuk felsefesi" ile modern devlet kavramının doğuşunda önemli bir yeri olan/olduğu düşünülen "egemenlik" olgusunun birbiriyle çelişik olduğu düşünülen "insan" düşüncesinin bir yansıması olarak ortaya çıkmış bir olgudur. Uygarlık öncesi durumlarından çıktıklarına inanılan insanoğlu bir uzlaşmayla birlikte egemenlik teorisine temel teşkil edecek olan "yöneten-yönetilen" ilişkilerine doğru yönelmiş ve buna karşılık egemenlik de insanoğlunun yurttaşlar olarak; yani yeni şekliyle "siyasal bir bütünlüğün üyeleri olarak (*ex novo*)" yeni bir topluma giden sürecin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Böylece birey veya insandan ayrı olarak değerlendirilen yurttaş(lık), siyasal bir dönüşümün sonucunda "genel çıkarın", "özel çıkarın" önüne geçmesinin gerekliliğinin bir yansımasıdır. Bu bağlamda toplumu oluşturan bir kişi olarak yurttaş, "hem 'iyi' bir yurttaş, hem de ortak güçle güçlendirilmiş bir varlıktır: genel çıkarı (yurttaşlık ödevleri, uygarlık) dikkate almaya yönlendirilmiş, karşılığında da halkın haklarının garantisini almış" bir birey

\* Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

olarak nitelendirilmiştir (Jaume 2003: 992).

Bu şekilde teorik olarak değerlendirilen, önce Antik Çağ'da Yunan kent devletlerinde, Romanın cumhuriyet ve imparatorluk dönemlerinde, sonra Rönesans zamanın genel olarak İtalyan kent devletlerinde gündeme gelen yurttaşlık, modern çağa girilirken de İngiliz ve Fransız aydınlanmalarında geleneksel değerlerden arınmış "akıllı bir varlık olarak" görülen "yeni" yurttaşlık kavramı üzerinden günümüzde ise genelde ulus devletin yapısal geleceği konusunda yoğunlaşan post-modern olarak değerlendirilen (radikal demokrasi, çok kültürlülük ve komüniteryanizm vs. dâhilinde) teoriler çerçevesinde hakları, ödevleriyle birlikte kamusal alandaki rolü tartışılmaya açılmış "demokrasi içerisinde nasıl değerlendirilmesi gereken bir varlık" olması çerçevesinde ele alınan bir olgudur.

Bu tartışmaların ana nüvesini, Fransız Devrimi'nden sonra gündeme gelen ve "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nde güvence altına alındığı ifade edilen "eşit ve özgür" bireyleri ifade eden ve toplumun "genel çıkarı" doğrultusunda davrandığı takdirde kendi çıkarlarını da koruyabileceği ortaya konan yurttaşlık olgusunun son iki yüzyılı aşkın sürede yaşanan siyasal, ekonomik, sosyal ve felsefi gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan "Fransız Yurttaşlığı" oluşturmaktadır. Genel olarak devrim sonrası geliştirilen halk egemenliği olgusu üzerinden hareket eden ve bu şekilde oluşan Fransız yurttaşlık anlayışının, bir ihraç nüvesi olarak değerlendirilen bir düşünce sistematiziği olarak hem Fransa'da, hem de XX. yüzyılda kurulan ulus-devlet yapılanmalarının siyasal anlayışlarının temelini teşkil ettiği genel bir kabuldür.

Bu çalışmada XX. yüzyılın büyük bir bölümünü etkileyen Fransız yurttaşlık anlayışının etkisiyle gelişen ulus-devletlerin oluşturduğu bir "dünya sistemi" ve bugün yine bu devletlerin siyasal, sosyal ve felsefi olarak kendi siyasal yapılarıyla rejimlerini "daha fazla demokratik siyasal yapı olma/olabilme" adına ürettikleri tartışmalarda önemli bir yere sahip olan "evrensel yurttaşlık" anlayışının tarihsel kökenleri birinci bölümde tartışılacaktır. Aydınlanma döneminde gelişen Fransız yurttaşlığının gelişme koşulları ve genel özellikleri ikinci bölümde incelenecektir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Fransa'da günümüzde yaşanan rejim içerisinde yurttaşlık olgusunun yeri ve ülkedeki göçmenlerin evrensel yurttaşlık anlayışı çerçevesindeki tartışmaların bir değerlendirmesi yapılacaktır. Son olarak çalışma, bir "değerlendirmeye" sonuçlandırılacaktır.

## EVRENSEL YURTTAŞLIK ANLAYIŞININ TARİHSEL KÖKENLERİ (ANTİK ÇAĞ'DA VE RÖNESANS'TA YURTTAŞLIK DÜŞÜNCEİ)

Yurttaşlık düşüncesinde de siyaset felsefesinin birçok konusunda olduğu ilk referans düşüncelere Yunan medeniyeti içinde ortaya çıkan fikirlerde rastlanmaktadır. Bu anlamda siyasete ilişkin sorunları ciddi şekilde ele alan ilk düşünür olarak nitelendirilen Aristoteles'in görüşleri incelenmeye değerdir.

Platonun Akademisinde eğitim görmüş olan Aristoteles üzerinde bu geleneğin izlerini görmek mümkündür. Bu okulun, "evrensel" olarak ele aldığı siyasal kavramların şekillenişinde ve özellikle kültürel siyasal yapıların temel dinamiklerinin incelenişini içeren günümüzdeki toplumsal antropoloji, siyaset antropolojisi ile kurumlar tarihi adına önemli bir altyapı oluşturduğu kabul edilmektedir. Bu gelenek

çerçevesinde fikirler üreten Aristoteles'in siyaset felsefesinin Batı düşüncesinde ele alınmasında bir milat olduğu ve yine onun ürettiği kavram ile tasarıların da çeşitli tanımlamalar için bir köken oluşturduğu ifade edilebilir. Özellikle Aristoteles'in

Roma döneminde yurttaşlığın ele alınışı Yunan kökenli yurttaş anlayışından bazı farklılıklar göstermiştir. Genelde hak anlayışından ziyade bir ödev ve sorumluluk bilinciyle bezenmiş yurttaş algılanışının literatüre girişini simgeleyen "Roma yurttaşlığı", bu dönem boyunca ciddi bir toplumsal sistem ögesi olarak işletilmeye çalışılmıştır. Roma'daki bu sistemde görevlerle, hakların dengelenmeye çalışıldığı görülmüştür.

*Politeia* adlı eserinde ele aldığı konular, Yunan medeniyetinin Aydınlanma Çağında yeniden ele alınarak değerlendirilmesi adına en önemli referans olarak görülmesine neden olmuştur. Aristoteles'in, bu eserde site yaşamını bir örnek topluluk olarak görmesi ve "mutlu yaşam"ın gerekli koşullarından biri olarak ifade etmesi "site yurttaşlığı" olarak nitelendirilen "evrensel yurttaşlık" olgusunun tartışılmasında ana zemini oluşturmuştur. Atinanın bir siyasal sistem olarak ayakta kalmasına yönelik olarak geliştirmiş olduğu yönetim çeşitlerinin dönemsel ve zaman olarak geçirdiği/geçirmesi gereken şekiller üzerinde duran Aristoteles, devlet adamının bu anlamdaki rolü üzerinde durmuş ve bu anlamda yönetimin olumlu bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli toplumsal bütünlüğün sağlanabilmesi bağlamında "yurttaş" kavramını ifadeye çalışmıştır. Bu anlayışa paralel olarak Aristoteles, cumhuriyet ve demokrasi düşüncelerinin üzerinde durduğu toplumsal özgürlük ve eşitlik düşüncelerinin önemli argümanlarından biri olan "evrensel yurttaş" olgusunun eski Yunan toplumunun birliği adına ve "erdem" anlayışı ile toplumu nasıl şekillendirebileceği yönündeki "ilk" olarak nitelendirilebilecek olan bazı düşünceler de öne sürmüştür. Aristoteles'in bu bağlamda öne sürdüğü görüşler Roma felsefesinin, Stoa düşüncesinin ve onların bariz etkisinin bir sonucu olduğu iddia edilen "hak" ve "ödevleriyle" bir bütün olarak değerlendirilen yurttaşlık anlayışının teorik altyapısının temel taşı olarak görülmüştür. Aristoteles'in bu yaklaşımıyla, tüm siyasal düşünce içerisinde topluma yaptığı vurgu ve toplum istikrarına verdiği önem ile toplum içinde birliğin sağlanması için bireyi öncüleyen yurttaşlık düşüncesinin gelişmesi adına önemli bir referans noktası olarak ele alınmıştır (Pellegrin 2003: 99-110).

Aristoteles'ten sonra yurttaş anlayışına belli noktalarda katkı sağlayan ve Batı düşünceler tarihinde bu kavramın pratik olarak anlaşılabilirliğine en önemli katkı Roma döneminde ele alınış şeklinden kaynaklıdır. Ancak Roma döneminde yurttaşlığın ele alınışı Yunan kökenli yurttaş



anlayışından bazı farklılıklar göstermiştir. Genelde hak anlayışından ziyade bir ödev ve sorumluluk bilinciyle bezenmiş yurttaş algılanışının literatüre girişini simgeleyen “Roma yurttaşlığı”, bu dönem boyunca ciddi bir toplumsal sistem ögesi olarak işletilmeye çalışılmıştır. Roma’daki bu sistemde görevlerle, hakların dengelenmeye çalışıldığı görülmüştür. Özellikle kamusal ve özel yaşam alanları arasındaki ayrım net olarak yapılmaya çalışılmış, ancak yurttaşlık, siyasal ve kamusal hayata katılma şeklinde bir tasnife konu edilmiştir (Heater 2007: 52). Bu bağlamda önemli Romalı düşünür Seneca (MÖ 4-MS 65), herkesin yurttaş ve insan olarak mensubu bulunduğu topluma hizmet etmesini “kutsal” sayılacak bir faaliyet olarak saymasıyla bu konu çerçevesinde ciddi bir anlamlandırmada bulunmasıyla ön plana çıkmıştır. Seneca, önemli olanın devlet değil içinde yaşanılan cemiyet olduğunu belirtirken, üyeleri birbirine bağlayan bağlarda hukuki ve siyasi ilişkiler kadar dini, ahlaki ve geleneksel değerleri de önemli görmüş ve yurttaşlığın “toplumsal” bir faaliyet olarak gerekliliği üzerinde durmuştur. Seneca, Roma’da, toplumsal hayatın önemli bir şekillendiricisi olan “evrensel” olarak nitelendirilen siyasal ve felsefi değerleri önceleyen Stoacı geleneğe göre<sup>2</sup>, her kişinin, bilge bir kişi olarak elinde siyasal güç olmasa da insanlığa hizmet etmek adına toplumun emrinde bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Seneca bu kişinin, bir devlet görevlisi olan ve halkın hizmetinde olması gereken yöneticilerden hem daha etkili, hem de soylu bir görev yaparak devletine, yani halkına hizmet edebileceğini ifade etmiştir. Senecanın bu Stoacı çerçeve içerisinde ele aldığı yurttaşlık anlayışı, dünyadaki tüm siyasal ve sosyal çerçevedeki birey ile devlet arasındaki ilişkileri şekillendiren yegâne kültürel sistem olarak “evrensel yurttaşlık” anlayışı olan düşüncenin de ana çerçevesinin oluşmasında önemli bir işleve sahiptir (Sabine 1969a: 170-171).

Seneca anlaşıldığına göre bir siyasal yapı olarak Roma Cumhuriyeti’nde halk ile birey ilişkilerini irdeleyen, yurttaşlık erdemine ve devlet hizmetinin bireye getireceği katkılara ilişkin fikir üreten, yurttaşları devlet işine girmeleri için yüreklendiren bir düşünür olarak görülmektedir. Seneca bu şekilde alınacak manevi hazzın, maddi hazlara olan yüceliğini ön plana çıkarması açısından önemli Romalı düşünür ve “vatana bağlılık” düşüncesinin mimarlarından olan Cicero’dan<sup>3</sup> ayrılmıştır. Birçok yazara göre Seneca, dinsel ve geleneksel yönden insanların kazanacakları faydaları ön plana çıkarmasıyla, Hristiyanlık öncesi dönemde yurttaşın ödevlerle yüklü bir öge olarak ele alınışına ilişkin görüşleriyle, Ortaçağ’daki ahlâki ve dinsel düşünce ikliminin hazırlanmasında önemli bir figürdür (Sabine 1969a: 171-172).

Yunan ve Roma medeniyetine bağlı bir şekilde ifade edilen bu evrensel yurttaşlık anlayışı/anlayışları yüzyıllarca Ortaçağ’da yürütülen yönetim biçimlerinin baş unsurlarından birini teşkil etmiştir. Ancak Ortaçağ Avrupa’sında bazı kent devletlerini çıkardığımız zaman yurttaşlığın pratikte bir anlam ifade edebildiğini söylemek zordur. Yine de bir yurttaşlık rolünün icra edildiği ve bu kavram üzerine belli yorumlara gidilen bu dönemde yurttaşlık, Hristiyanlık özelinde dinin “sorgulanamaz hâkimiyeti” ve “üstünlüğü” ile kent de “ayrıcalıklı bir statüyü” ifade eder tarzda ele alınmıştır (Heater 2007: 67-68).

Geçiş dönemi olarak belirtilen bu süreçte, özellikle İtalyan kasaba ve kentlerinde yaşayan insanlar, kendilerini Kutsal Roma İmparatorluğu’nun uzantısı olarak gören aristokratik yöneticilerin elinden kurtulmak için çaba sarf etmişlerdir. Bu kasabalarda ve kentlerde yaşayan halk, buldukları yerleşim yerlerini, tüm

yürütme görevlerini kendi üstlerine alarak birer “komün”<sup>e4</sup> dönüştürmüşlerdir (Skinner 1993: 125). Bazı yazarlar ticaretin de geliştiği bu dönemi, feodalizmden, kapitalizme geçiş süreci olarak görmektedirler. Bu dönemde ağır basan durumun “üst yapısal” faktörlerdeki değişim olduğunu vurgulayan birçok yazar, özelde tekrar Roma Hukuku geleneğine dönüşün ve kentli yurttaşlık kavramlarına yapılan atıfların önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Çağın bir anayasal zorunluluğu olarak tekrar gündeme gelen Roma Hukuku, kent devletlerinin siyasal, sosyal ve ekonomik olarak felsefi alt yapısının oluşmasına büyük katkı sağlamıştır (Mooers 2000: 56).

Rönesans döneminde ise yurttaşlık vurgusuna dayanan bir özgürlük anlayışının toplumu önceleyen bir idarenin sürdürülebilmesine nasıl katkıda bulunabileceği sorusunun cevabı genelde yukarıda da ifade edilen kentlerde aranmıştır. Ancak bu, üst tabakadaki insanların birbirleri arasındaki eşitliğin mahiyetinin ne olabileceğinin tartışılması niteliğinde gelişen bir düşüncenin ürünü olmuştur. Bu durum, ekonomik yönden güçlü tabakanın ülke veya kent yönetimi üzerinde etkili olduğunu ve ticaret ile uğraşan kimselerin yurttaşlık haklarından faydalandıklarını, köylülerle, şehirde ticaret ile uğraşmayan kimseleri kapsar bir statüyü ortaya çıkarmadığını göstermektedir. Floransa diğer şehir devletlerine göre, bu çatışmalardan kendini çabuk kurtarmış, sorunlardan daha az etkilenmesiyle ve bağımsızlığını uzun süre korumayı başarabilmesiyle ön plana çıkmış bir siyasal yapı olarak görülmektedir. Floransa, devlet adamları ile bu konulara kafa yoran insanların bizzat pratik olarak kentin yönetiminde bulunmaları nedeniyle şanslı bir şehir olmuştur. Çünkü özellikle meclislerde yasal ve ekonomik olarak alınan kararların, bireylerin toplum içerisindeki konumlarının belirlenmesine yardımcı olan bir hak ve ödev anlayışının tartışılabilmesinde Floransa önemli bir örnek olarak alınabilmektedir (Heater 2007: 82-83). Rönesans dönemindeki Floransa ve çağdaşı bir kaç kent devletindeki (Venedik Cenova vs.) bu siyasal yapı, günümüze kadar olan evrensel yurttaşlık tartışmalarının “modern” dönemdeki şekillendirmelerinde kökensel ve tarihi olarak değer verilen örnekler olarak yer almıştır.

Bu pratikler çerçevesinde gelişen ve toplumsal olarak bireyin haklarının olumlu yönde geliştirilmesinde yurttaşlık vurgusundan vazgeçilemeyeceğini kabul eden Rönesans dönemi düşünürü Guicciardini, istikrarlı bir devlete ilişkin öngörülerini evrensel yurttaşlık üzerinden düşünmüştür. Bu bağlamda yurttaşlar, “kamu çıkarını” ve kamunun “istikrarlı” olarak devamı görüşünü daima bireysel çıkarlarının üzerinde görmelidir. Bir toplumsal düzenin istikrarı yakalayabilmesi adına toplumsal grupların belli nedenlerle çatışmasını vaaz eden Machiavelli’nin tersine, çatışmalardan kaçınılması gerektiğini ifade eden Guicciardini, toplumun ve bu anlamda ülkenin savunmasını hiçbir zaman paralı askerlere bırakmamasını, kendilerini savunmak için milis kuvvetleri oluşturulması gerektiğini vurgulamıştır. Guicciardini, ayrıca ülke sorunları konusunda tüm yurttaşların duyarlı olması gerektiğini ve “yurtseverlik” anlayışının genel Kilise’ye olan bağlılığın yerini almasını isteyen görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Seküler anlayış çerçevesinde Ortaçağ’dan sonra ilk toplumsal yapılanma kurgularından birini ortaya çıkartan Guicciardini, Machiavelli’de olduğu gibi Roma Cumhuriyeti’ne büyük atıflarda bulunmuş ve yurtseverlik anlayışının dinin bile önüne geçmesini isteyen görüşleriyle modern dönemde tekrar ele alınan yurttaşlık düşüncesi içerisinde bu vurguyu güçlendirmiştir (Miller vd. 1994: 140).

Rönesans dönemindeki kent devletlerinin yaşadıkları bazı siyasal ve toplumsal çalkantıların yaşanması dolayısıyla, yurttaşlık anlayışını yitiren yapılanmalar hâline gelmelerinden sonra, XVI. yüzyılla birlikte genellikle “ulusdevletler” diye anılan ancak dil ve etnik köken bakımından modern dönemi karşılayacak kadar türdeş olmayan/olamayacak durumdaki yeni siyasal-yönetimsel yapılar Avrupa’da ortak figürler olarak ortaya çıkmıştır. Bu devletler kimseye hesap vermeyen ilk “egemen” devlet modelleri olarak ele alınabilir niteliktedirler (İngiltere, Fransa, İspanya, İsveç ve Polonya gibi). Bu devletlerde egemenlik kral ve kraliçenin şahsında biçimlenmişler ve bu figürler artık devletin kendisi olmuştur. Bu yeni devletin yurttaşı ilk olarak siyasi bir olgu olarak değerlendiren Yunan ve Roma geleneğine göre şekillenmediği muhakkaktır. Çünkü mutlak monarşiyle, belli haklar ile görevlerle bezenmiş bir yurttaşlık anlayışının pek uyuşmadığı teorik olarak görülmüştür (Heater 2007: 90). Bu yeni ve güçlü merkezîyetçi yapılanmalara dayanan “mutlakçı” monarşiler adına bu sorunu çözmek anlamında ilk atılımı yapan düşünürler, XVI. yüzyıl sonunda Fransa’da Din Savaşlarının gölgesindeki gelişmeleri gören Bodin ve XVII. yüzyılda İngiliz İç Savaş’ında yaşanan siyasal çelişkiler içinde yaşayan Hobbes olmuşlardır. Bu düşünürler çalışmalarında “uyruklu” ile yurttaşlığı bağlantılandırmak yoluyla “monarşik bir devlette yurttaşlığa zorlama bir tanım” geliştirmeye çalıştılar. Bu yazarlar, yeni, merkezi ve tekçi devlet yapısı içerisinde “görevler zümresi olarak tanıtilen” bir “yurttaşlık statüsü” oluşturabilmek adına teorik çalışmalara girişmişlerdir (Heater 2007: 92).

Aydınlanma Çağı’na girilirken günümüzde uluslararası hukukun ilk tanımlayıcılarından biri olarak kabul edilen Pufendorf’un 1682 yılında yazdığı “*Yurttaşların Görevleri Üzerine*”, isimli eserle birlikte yurttaşlığa ilişkin olarak önemli bir çalışma ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere antik çağ yurttaşlık anlayışının bile gerisinde kalan hak anlayışından uzak ve mutlak monarşiye “sadakat bağıyla” tanımlanan ve bu idareye hizmet ettiği/etmesi gerektiği anlaşılan bir yurttaş olgusunu “modern döneme” girilirken gündeme getirmiştir. Bu anlayışa göre yurttaşların diğer yurttaşlara karşı görevleri ayrıntılı olarak ele alınırken, ayrıca devlette belli mevkilerdeki

**Seküler anlayış çerçevesinde Ortaçağ’dan sonra ilk toplumsal yapılanma kurgularından birini ortaya çıkartan Guicciardini, Machiavelli’de olduğu gibi Roma Cumhuriyeti’ne büyük atıflarda bulunmuş ve yurtseverlik anlayışının dinin bile önüne geçmesini isteyen görüşleriyle modern dönemde tekrar ele alınan yurttaşlık düşüncesi içerisinde bu vurguyu güçlendirmiştir.**

**Aydınlanma Çağı'na girilirken günümüzde uluslararası hukukun ilk tanımlayıcılarından biri olarak kabul edilen Pufendorf'un 1682 yılında yazdığı "Yurttaşların Görevleri Üzerine", isimli eserle birlikte yurttaşlığa ilişkin olarak önemli bir çalışma ortaya konulmuştur.**

yurttaşlarda var olması gereken "üstün vasıflar" ifade edilmiştir. Bu durum XVII. ve XVIII. yüzyılın ilk yarısına ilişkin siyasal ve felsefi anlayışı oluşturan bir iklimi yansıtmıştır (Heater 2007: 95).

#### **EVRENSEL YURTTAŞLIK ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE GELİŞEN AYDINLANMACI FRANSIZ YURTTAŞLIĞI**

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı kadarıyla belli bir süreç sonunda Aydınlanma Çağı'na gelindiğinde ciddi olarak mutlak monarşik yapılara hizmet eden bir "yurttaşlık" anlayışına ulaşıldığı görülmüştür. Ancak Aydınlanma Çağı'na gelindiğinde, tarihsel kökenlerine gidildiğinde görülebileceği gibi, "evrensel yurttaşlık" idealinin yeniden değerlendirildiği coğrafya, Kıta Avrupa'sı içerisinde hiçbir dönem değerlendirilemeyecek bir anlayışın ifadesi olan Britanya adası olmuş ve burada vücut bulan Anglosakson düşüncesi içerisinde modern döneme ilişkin yurttaş anlayışına ilişkin ilk verilere ulaşılabilmektedir.

Evrensel yurttaşlık anlayışının mutlak monarşilere sadakat bağına ifade eder tarzda gelişimine karşılık, bir "monarşi karşıtlığı" olarak ele alınışı ve halk egemenliğine dayalı bir yurttaşlığın yansıması İngiltere'deki Püritan Devrimi'yle<sup>5</sup> birlikte mümkün olmuştur (Sabine 1969b: 179). Bu bağlamda modern devlet teorisine

ilişkin olarak gündeme getirilen "görevli yurttaş" anlayışını vaaz eden Bodin, Hobbes ve Puhrendorf'un aksine, bu dönemi bizzat yaşayarak gören Harrington, Milton ile Sidney gibi düşünürlerce haklarla bezenmiş bir "yurttaş" anlayışına gidildiği görülmüştür.

Dogmatik olarak nitelendirilse de monarşik yönetimlerin yetkilerinin sınırlanabilmesi adına İngiliz cumhuriyetçileri olarak nitelendirilen yukarıdaki düşünürler, bir idealizm çerçevesinde halkı "eşit" bireylerden oluşan bir bütün olarak görmemekle birlikte, aristokratik bir anlayış çerçevesinde tek adam yönetimlerinin olumsuzluklarına ket vurabilmek gibi bir anlayışı Aydınlanma'ya taşımıştır. Bu anlayış, halkında içinde yer aldığı ve öncelikle aristokratları siyasal yapının işleyişine dâhil etmeye çalışmakla birlikte, içinde yurttaş haklarının yasal güvenceye alabilecek genişlemelere götüreceği şekilde devletteki egemenlik anlayışının "mutlak" monarşiden, "meşruti" monarşiye geçilebilmesine olanak sağlamıştır (Sabine 1969b: 199-200). Parlamentoların ve anayasal siyasal yapıların bir şekilde kabul edildiği bir yönetim düşüncesinin, monarşilerce kabulünü sağlayan bu anlayış, yurttaşlığın da bu minvalde hakları, görevleri ve temsiline ilişkin özelliklerin yeniden belirlenmesini gerekli kılan bir felsefe geleneğinin Batı düşünce iklimine girişi adına çok önemli olmuştur.

Bu düşünce ikliminde İngiliz menşeli olarak Aydınlanma'ya taşınan "siyasal temsil anlayışı"nın varlığıyla birlikte yurttaşların modern dönemdeki konumuna da vurgu yapılmıştır. Bu süreçte yasaların egemenliğinin benimsenmesi ve ülkede yaşayan herkesin yurttaş olarak yeniden tanımlanması üzerinde daha ayrıntılı olarak durulduğu kabul edilmektedir. Fransız düşünürler tarafından da artık yurttaşın siyasal sistem içerisindeki yeri öncelikle inceleme konusu edilmeye başlanmıştır. Mesela Diderot, yurttaşlığın eşit hak ve özgürlüğe sahiplik anlamına geldiğini ifade etmiş ve "yurttaşların hepsi yurttaş nitelikleriyle eşit olarak soyludur" diyerek, aristokrasinin en güçlü köklerle var olduğu Fransa'da toplumun Aydınlanma'yla birlikte soylu-avam şeklindeki bölünmüşlüğü reddetmiştir. Bu şekilde ifade edilen bu yeni yurttaşlık anlayışının kriterleri, Aydınlanma'yla birlikte tam olarak netliğe kavuşturulması<sup>6</sup> da ilk kez tüm yönleriyle yasa önünde eşit olan ve özgürlüğü kabul edilmesi gereken bir birey olarak yurttaşın zihinsel olarak karşılığı modern çağda tartışılan şekliyle ortaya konmuş olmaktadır (Ağaoğulları vd. 2005: 344-345). Felsefi alt yapısı bu tartışmalara dayandırılmaya çalışılan Fransız yurttaşlık anlayışı, Fransız Devrimi sonrası feodal hakların kaldırılmasına yönelik olarak değerlendirme konusu olacak "şahsi" imtiyazların kaldırılabilmesiyle somut olarak gündeme gelebilmiştir. Bu durum ferdin hürriyetine ve bu anlamda da mülkiyetine "hürmet" etmek olarak algılanmıştır. Bu Fransız düşüncesinin, her halükarda Anglo-Sakson düşüncesini belli şekillerde takip etmesi olarak değerlendirilmiştir (Von Aster 2004: 193).

Bu yurttaşlık anlayışının Fransa'daki gelişim çizgisinde kendi özgün haline gelmesi ise *citede* oturan ve buradaki bazı haklardan faydalanan insanlar anlamına gelecek şekilde ele alınmasıyla mümkün olmuş ve günümüze de bu şekildeki anlamlandırmasıyla birlikte dile getirilmiştir. Bu kelime, "*sivilizasyon* nosyonu" ile beraber ele alınmıştır. *Sivilizasyon*, bir anlamda köyden kente gelmiş yığınların, yurttaş olmalarıyla paralel giden bir süreci ifade etmiştir. Özellikle Aydınlanma Çağının yaşandığı XVIII. yüzyılda *cite*, bireysel özgürlüklerin ön plana çıktığı ve esas anlamda feodal düzenin tam bir kırılma gösterdiği dönemde tarihin yeni olarak algılanan öznesi olarak, değerlendirilme alanına girmiştir. Fransızca'da *citoyen* olarak ifade edilen yurttaşlık, XIX. yüzyılda ise şehir hayatının ve bu hayatın kokuşmuşluğunun bir simgesi olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Alman romantiklerinin yoz olarak ifade edilen sanayi kentlerine alternatif olarak, antik Yunan medeniyetinin *polis* yapılanmalarına bir özlemi temsil eder nitelikte

Diderot,  
yurttaşlığın eşit  
hak ve özgürlüğe  
sahiplik anlamına  
geldiğini ifade  
etmiş ve  
"yurttaşların  
hepsi yurttaş  
nitelikleriyle  
eşit olarak  
soyludur" diyerek,  
aristokrasinin en  
güçlü köklerle var  
olduğu Fransa'da  
toplumun  
Aydınlanma'yla  
birlikte soylu-  
avam şeklindeki  
bölünmüşlüğü  
reddetmiştir.



yurttaşın yeniden değerlendirilmesi ve yeni bir kasaba kültürü yaratma çabalarında yine yurttaşın bir özne olarak ele alınması bu bağlamdaki tartışmalara yeni bir boyut kazanmıştır. Ancak Fransız Devrimi sonrası beliren farklı ulusal yurttaşlık anlayışlarını da beraberinde gelmesi yine bu sürecin ana özelliklerindedir. Bu anlamda Fransız yurttaşlığının da bu günkü anlamında anıldığı şekliyle teorik anlamda 1789-1815 yılları arasında şekillenmiş ve XIX. yüzyılın sonunda yapılan yasal düzenlemelerle de günümüzdeki halini aldığı genel bir kabuldür (Kadioğlu 1999: 54).

Devrim sonrası dönemde eğitim seferberliğinin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne uygun olarak oluşturulduğu ve bu bildirgenin ilk ciddi sonucu olduğu belirtilmiştir. Bu projeye göre eğitim, insanlar için özgürleştirici bir olgudur ve olabildiğince "evrensel", "eşitlikçi" ve "tam" olması gereken bir şekildedir. Herkesin

Fransa'da Devrim sonrasında "halk" sadece hukuksal bir varlık olarak değerlendirilmiş, yurttaşlık ise "ulusal" bir bilinci işaret etmek amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki bu bakış açısıyla, ulus devletin temel amacı da sınırları içerisinde bulunan halkı eğitim yoluyla yurttaş haline getirmeye çalışmasıdır

bir şekilde doğal bir hak olarak eğitim hakkından faydalanması gerektiği ve her yurttaşa rejimin bunu sağlaması gerektiği de ayrıca istenmiştir. Bu eğitimden toplumun tüm katmanları ve cinsiyet, yaş ayrımı yapılmadan herkes faydalanması öngörülmüştür. Eğitim hakkı, özgür bir ulusun tüm yurttaşlarına karşı bir sorumluluğu olarak görülmüştür. 1792 yılında, ayrıntılı bir proje, ilke olarak ortaya konmuş ve proje mecliste kabul edilmiştir. Eğitime ilişkin yasalar böylece, cumhuriyetin resmi olarak ilan edilmesinden önce yürürlüğe konulmuştur. Bu eğitime ilişkin en önemli özelliklerden biri de tüm düzeylerde ücretsiz olarak verilecek olmasıydı. Buradaki anlayış "ulus, bilgiyi para karşılığında edinmemelidir" olmuştur (Badinter&Badinter 2000: 232).

Bu bağlamda Kadioğlu, Fransa'da "halk"a olan bakışın da bu süreci şekillendirdiğini ifade etmiştir. Devrim sonrasında "halk" sadece hukuksal bir varlık olarak değerlendirilmiş, yurttaşlık ise "ulusal" bir bilinci işaret etmek amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki bu bakış açısıyla, ulus devletin temel amacı da sınırları içerisinde bulunan halkı eğitim yoluyla yurttaş haline getirmeye çalışmasıdır (2008: 23). Bu görüş, Fransa'da meydana gelen yurttaşlık anlayışının Antik Çağ'da ve Rönesans Dönemi'nde hak ve ödev anlayışı ile "vatana bağlı" yurttaş üretme veya oluşturma anlayışına birçok yönden benzerlikler taşıması adına önemlidir.

Yukarıdaki kavramsal, tarihsel ve felsefi anlamlandırmaların sonucu olan ve günümüzdeki "evrensel yurttaşlık" anlayışının da ana konusu oluşturan bir gelişimin kabul edilen süreci



olarak görülen Fransız Aydınlanması minvalinde gelişen yurttaşlık düşüncesi, ilk başlangıcından itibaren bir geleneksel olgu olarak “din” ile “din kurumu”yla girdiği çatışmayla gelişmesini sürdürmüştür. Bu bağlamda Fransız siyasal sistemi içerisinde XIX. yüzyılın sonundaki yasal ve siyasal dönüşümleri içeren Üçüncü Cumhuriyet’teki siyasal ve sosyal gelişmeler, devrim anlayışı çerçevesinde “din ile devletin birbirinden ayrılmasını” ifade eden “laiklik” anlayışının Fransız siyasal sistemi adına her zaman önemli bir yerde tutulmasına sebep olmuştur. Kilise ve devletin ayrılmasının Fransız yurttaşlık düşüncesinin önemli özelliklerinden biri olarak görülmesi, “iddialı” bir laiklik anlayışını Fransa’da bir ulus yaratma adına iyice katılaştırmıştır. Bu anlayış önceleri devletin dinden ayrılması şeklinde anlaşılrsa da sonraları toplumu şekillendirmeyi amaçlamıştır. Ayrıca bu anlayış, istikrarlı bir Cumhuriyet anlayışına olan özlemin bir sonucu olarak, devletin dini baskı altına almasıyla sonuçlanan bir “din-devlet gerginliğini” besleyen bir siyasal sistem anlayışını Fransa’ya vermiştir. Laiklik, bu bağlamda Cumhuriyetçi devletin en önemli gücü olmuş ve hatta dinin tüm toplum hayatından çıkarılabilmesi için kullanılmıştır. Bu anlayış devletle, dini kurumların ilişkilerini sağlıklı bir şekilde geliştirirken, toplumun ve toplumun en önemli ögesi olarak düşünülen yurttaşlığın dönemsel olarak laikliğe ilişkin düşüncelerinde farklılıklara sebep olmuştur. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki süreç ise Fransa’da, din-devlet ilişkilerinin de içinde olduğu farklı argümanlarla birlikte Fransız yurttaşlık anlayışını da içerecek bir şekilde yol alan toplumsal dönüşümlere paralel olarak, “çağdaş” nitelikteki tartışmalara da zemin hazırlamıştır (Kuru 2006: 164-165).

### FRANSIZ YURTTAŞLIK ANLAYIŞINA İLİŞKİN GÜNÜMÜZDE YAŞANAN TARTIŞMALAR

Fransa’daki Devrim öncesi geleneksel anlayışlar, günümüzde Fransız siyaseti içerisinde yer alan ve yurttaşlığa bakışı da şekillendirdiğine ilişkin önemli verileri sunmaktadır. Bu anlamda günümüzde küreselleşme, demokrasi ile liberalizasyon tartışmaları içerisindeki yeni olgular, yurttaşlık anlayışını da siyasal niteliği ağır basan yeni anlayışlara göre şekillendirmektedir. Bu anlamda özellikle 1990’larla birlikte Fransız siyasetinde yükselişe geçtikleri görülen sağ partilerin görüşle-

Günümüzde küreselleşme, demokrasi ile liberalizasyon tartışmaları içerisindeki yeni olgular, yurttaşlık anlayışını da siyasal niteliği ağır basan yeni anlayışlara göre şekillendirmektedir. Bu anlamda özellikle 1990’larla birlikte Fransız siyasetinde yükselişe geçtikleri görülen sağ partilerin görüşlerinin irdelenmesi gereklidir.

rinin irdelenmesi gereklidir. Fransa'daki sağ orijinli partilerin bir kısmı geleneksel Aydınlanmacı yurttaşlık anlayışının sürdürülebilmesi bağlamında, zaman zaman Katolik veya Hristiyan göçmenleri sorunsuz olarak göstermiş, ancak diğer Müslümanlar (Arap, Afrikalı, Türk ve Hintli) ile Hinduların Fransız toplumuyla bir bütünleşme sorunu yaşadıklarını, gettolaşmanın yoğunlaştığını ifade etmektedirler. Bu sağ partiler bu öngörülerinde yine cumhuriyetçi vurguları kullanarak, "millî egemenliğin tehlike altında olduğunu" savunmaktadırlar. "Yozlaşmış, çoğulcu ve kozmopolit" bir toplumun, laik yurttaş yapısına çok büyük zararlar verebileceği vurgusuyla, geleneksel cumhuriyetçi değerlere ve cumhuriyetin Stoacı evrensel nitelikleriyle şekillenmiş eşit ve homojenize bir toplumun ürünü olan/olması gereken yurttaşlık vurgusunu, halen güçlü bir şekilde benimseyen Fransızların oyunu alabilme adına kullanmaktadırlar. Bu durum o kadar ileri düzeydedir ki özellikle Müslümanların oluşturduğu "yeni" yurttaşlar olarak kabul edilen bireylerin yurttaşlıkların geri alınması gerektiği konusu, Fransa'da ciddi bir iç politika malzemesi olarak kullanılmaktadır (Vardar 1997: 30). Bu bakış açısının bu kadar "katı" ve evrensel yurttaşlık anlayışının eşitlik anlayışına zarar verir bir şekilde ele alınmasında, Fransız yurttaşlık anlayışının hangi saiklere karşı oluşan bir siyasal ve sosyal yapının sonucu olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu anlamda kökenleri Devrim öncesine kadar giden, sosyal sınıflar açısından katı bir şekilde bölünmüş bulunan bir sosyal sistem içerisinde yoğrulmuş ve yüzyıllarca süren krala bağımlı hukuki ve siyasal tekeli kırılmaya yönelik bir Devrimsel mücadele anlayışının zihinsel gelişiminin etkisi mutlaklıdır. Ayrıca Fransız toplumunu bir araya getiren bağ "ulusa bağımlı" bir yurttaşlık kavramına varan düşüncenin de günümüzdeki sistemine ulaşabilmesinin de bunu bozduğuna inanılan her türlü etnik veya dini kompozisyonuna olan "olumsuz" bakış açısıyla geliştiği de unutulmamalıdır. Çünkü tüm geleneksel değerleri yargılayan ve bu geleneksel değerlerin yıkılmasına dayandıran "akılı" özne olarak alan Aydınlanmacı Fransız yurttaşlığı, ancak bu net ve katı özellikler üzerinden oluşturulabilmiştir. Bu da ancak modern ve istikrarlı bir yeni toplumsal yapıyı, devletin istikrarlı bir birlikteliği olarak görebilmiş/görmüş bir sistem oluşturmuştur (Turner 2008: 132).

Bu bağlamda Fransa'da, Avrupa Birliği'ne uyum amaçlı yasal çabaların, yurttaşlık anlayışının ve laikliğin yeniden değerlendirilmesiyle birlikte cumhuriyetçiliğin tekrar ele alınmasına ilişkin boyutlarıyla birlikte katı siyasal yapısının geleceği büyük tartışmalara sebep olmaktadır.

Bu anlamda, Fransa özelinde modernitenin ve Aydınlanmanın imajının sarsıldığı kabul edilmektedir. Aklın özgürlüğünün getirmiş olduğu kazanımlar artık bulanıklaşmış ve modern yurttaşlık anlayışının bir gereği olarak birçok ulusa ihraç edilmiş olunan Fransız yurttaşlık düşüncesi, "özgürlük" nosyonuna sağladığı katkı çerçevesinde günümüz itibarıyla tartışmalı bir hale gelmiştir. Evrensel olarak düşünülen bu yurttaşlık düşüncesi veya sistemine yönelik eleştiriler bugün itibarıyla insanları, siyasetin ve demokrasinin tüm özgürleştirici şekilleriyle birlikte din ve tüm geleneksel değerlerin de içinde bulunduğu önemli toplumsal kurumların tekrar tartışılmasını gündeme getirmiştir (Pena-Ruiz 2007: 241).

Özellikle Fransız yurttaşlığını belli yönleriyle tehdit ettiğine inanılan ve 11 Aralık 1991 tarihinde kabul edilen Maastricht Sözleşmesi ile Aydınlanmacı anlayışı pek de içermeyen şekilde oluşturulan "Avrupa yurttaşlığı" yasal olarak yürürlüğe

girmiştir. Bu gelişme, Fransız yurttaşlık anlayışını evrensel olma/olabilme anlamında ve eşitlikçiliğini iyiden, iyiye zorlamaya başlamıştır. Bazı engelleri olduğu belirtilse de bu sözleşmenin imzalanması, üye ülkelerin yurttaşlarına bir birlikteliğin parçası olabilmelerine sağlandığı bir siyasal yapı olarak Avrupa yurttaşı olma statüsü kazandırmıştır. Bu durum birçok yazara göre, Avrupa Birliği'nin siyasal gelişiminde önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilmiştir. Bu sözleşme ile birlik üyesi tüm yurttaşlara Avrupa Parlamentosu seçimlerinde aday olma ve seçme hakkı tanınmasının yanında, birlik üyesi ülkenin yerel seçimlerinde de seçme ve seçilme hakkını da kazanmışlardır. Bu sözleşme ayrıca birlik üyesi yurttaşların başka bir ülkedeki sürekli oturma hakkını da düzenlemiş, mal, para ve hizmetlerin serbest dolaşımı ile insanların her hangi bir çalışma ilişkisinden farklı olarak serbest dolaşım ve yerleşim hakkını da kazandırmıştır (Church 2005: 106-112). Ekonomik, sosyal ve siyasal anlamda üye ülke yurttaşlarına büyük özgürlük ve açılımlar sağladığı görülen bu yeni durum, Fransa için ise modern dönemde oluşması için büyük çaba sarf ettiği ve evrensel olarak görerek, ulus olma bilincinin bir sonucu olan "toplum odaklı" yurttaşlık anlayışının yok olabileceği endişesiyle soğuk baktığı bir yeniliktir. Hatta Fransa son günlerde ve olabildiğince bu anlaşmadan kaynaklı Avrupa Yurttaşlığına ilişkin kazanımların kendi sınırları içinde uygulanmasına yönelik olarak büyük bir direnç göstermektedir.

Fransa, bütün bu direncine rağmen bazı konularda Avrupa Birliği bütünleşme sürecine uyum amacıyla Anayasa değişiklikleri yapılmasını da kabul etmek zorunda kalmıştır. Fransa Anayasası'nda "ulusal egemenlik" yetkilerinin kullanımının zayıflatılmaması için birçok yasal engel olmasına rağmen, uluslararası hukuka yönelik olarak değiştirmek zorunda olduğu konularda kendisini belli oranlarda Fransız siyasal sisteminde belli değişimleri hazmettiği görülmektedir. Özellikle yukarıda da üzerinde durulan Maastricht Anlaşmasının onaylanması sırasında Fransa kısmi bir anayasa revizyonu yapmak zorunda kalmıştır. Ancak siyasal sistemini tamamen dönüştürmemek adına bazı çabalarını sürdüren Fransa, bu amaçla kendi yurttaşlık anlayışının bir sonucu olduğu kabul edilen "halk egemenliği" nosyonuna uygun anayasal gelişmeleri de birlik gündemine sokmayı başarmış ve birliğin hukuki, siyasal yapısının bu minvalde değerlendirilmesine zemin hazırlamaya çalışmakta, bu konuları birliğin birçok organında da tartışmaya açmaktadır (Çelebi 2002: 72-73).

Bu görünüm, Fransız evrensel yurttaşlık, cumhuriyetçi gelenek ile devrimci kültürünün tüm dirençlerine rağmen uluslararası düzeydeki gelişmelerle birlikte

Evrensel olarak düşünülen bu yurttaşlık düşüncesi veya sistemine yönelik eleştiriler bugün itibarıyla insanları, siyasetin ve demokrasinin tüm özgürleştirici şekilleriyle birlikte din ve tüm geleneksel değerlerin de içinde bulunduğu önemli toplumsal kurumların tekrar tartışılmasını gündeme getirmiştir

ciddi sıkıntılar içerdiğini ifade etmiştir. Özellikle 1980 sonrası tüm dünyadaki siyasal ve ekonomik liberalizasyonun, Fransa'yı sokmuş olduğu düşünsel dilemmalarla baş başa bıraktığı açıkça görülmektedir.

Yukarıdaki nedenlere dayandırılabilir şekilde, Fransa'daki yurttaşlığın yeni bir mahiyete tartışmaya açılması oldukça sancılı bir süreci ifade eder. Ayrıca yurttaşlığın modern mahiyetini günümüze sunan siyasal sistemin sahibi Fransa'da günümüzdeki gelişmeler ışığında göçmen olarak kabul edilen gruplarında "Fransız yurttaşı olmak için" çok istekli olmadıkları da ayrı bir paradoks olarak karşımızda durmaktadır. Bu iddiayı ortaya atanlar, yabancı kimselerin yurttaşlığa geçiş taleplerinin Fransa'ya göre, ABD'de iki buçuk kat, İsveç'te beş kat ve Kanada'da altı kat fazla olduğunu belirtmektedirler. Bu durum bile, Fransa'daki yurttaşlık anlayışının, kolonyal geleneğe sahip bir ülke olmasının, Fransa'yı cazip kılmasına yetmediği yönünde bir algılamışa doğru araştırmacıları götürmektedir. Ayrıca yurttaşlık statüsü göçmenlerin yaşam standardı için belirleyici olmasa bile, devlet içerisindeki konumları ile kimliklerini ne kadar ortaya koyabilecekleri yönündeki yaklaşımlarla yakından ilgili olduğu görülebilmektedir. Avrupa Birliği'nin ne kadar siyasal ve felsefi değişimler için zorladığı Fransız ulusçuluk ve yurttaşlık anlayışı, cumhuriyetçi anlayışla birlikte, evrensel yurttaşlık anlayışının ulus devletlerin siyasal yapıları içerisinde zirve yaptığı XIX. yüzyılın "homojen", "tek tipçi" ve "seküler" anlayışının hâlen bir devamı niteliğindedir. Ancak günümüzdeki ekonomik ve siyasal liberalizasyon anlayışları çerçevesinde, Fransanın felsefi anlamda, yeni yurttaşlarını siyasal olarak sistemine dâhil etmek için her türlü etnik ve dinî çevreleri kültürel asimilasyonunu kabul edebilecek bir şekilde temellendirilemediği de gayet açık olarak görülmektedir (Brubaker 2008: 65-67).

## DEĞERLENDİRME

Antik Çağ'da Yunan kent devletleri ve Roma'daki cumhuriyet ve imparatorluk dönemlerinde siyasal ve sosyal yapı adına oluşturulan Stoacı "evrensel yurttaşlık", toplumsal "istikrarı" sağlama adına bireyin devlet karşısındaki konumunu belirlemek/belirleyebilmek için gündeme getirilmiştir. Bu anlayışa göre yurttaş olarak tanımlanan insan, bulunduğu siyasal ve sosyal yapı içerisinde özgür ve eşit bir birey olarak bazı haklara sahip, bunun yanında da bağlı buldukları veya uyruğu olarak yaşadıkları devlete olan "sorumlulukları" olan "siyasal bir varlık" halini almıştır. Ortaçağ'da dinin büyük etkisi altında geçen ve tüm toplumsal hak, sorumluluk ve görevleri de belirleyen "ilahi" anlayışın karşılığı olan "cemaat içerisinde kaynaşmış mürid" anlayışının yaşadığı dönem bu dönemi izlemiştir. Ancak Ortaçağ'da süreci uzun bir zaman dilimini kapsayan siyasal, felsefi ve ekonomik anlamda yaşanan düşünsel dönüşümlerle oluşmuş, seküler dünya görüşünün şekillendirdiği Rönesans döneminde ise özellikle İtalyan kent devletlerinde Yunan ve Roma orijinli yurttaşlık anlayışı yine gündeme gelmiştir. Bu dönemde de yine kente bağlı, yaşadığı yere karşı sadakat duygularıyla bezenmiş ve siyasal "istikrarı" her olgunun üzerinde tutan bir yurttaş anlayışı baz alınmıştır.

Modern döneme girişi ifade eden XVI. ve XVII. yüzyıllarla birlikte, Rönesans dönemi sonrası merkezi, aynı zamanda da modern devletlerin ilk modelleri olarak kabul edilebilecek olan mutlak egemen, merkezîyetçi ve monarşik devlet yapılanmalarıyla birlikte oluşan siyasal sistemler gündeme gelmiştir. Bu

yapılanmaların en önemlileri olarak görülebilecek olan İngiliz ve Fransız siyasal sistemleri, aynı zamanda yurttaşlık anlayışının Antik anlayışlar çerçevesinde tekrar ele alınmalarının coğrafi zeminleri olmuştur. XVIII. yüzyılda yaşanan Fransız Devrimi'ne kadar gidecek olan siyasal, sosyal, ekonomik ve felsefi dönüşümlerin de yaşandığı geleneksel olan tüm iktidar ilişkilerinin sorgulanmasına neden olan gelişmeler de Aydınlanma Çağı'na tekabül etmiştir. Stoacı bir anlayışla, evrensel olarak nitelendirilen, ancak modern döneme has akıllı ve şüpheli bir insan figürü çerçevesinde ele alınan yeni yurttaşlık anlayışı, Fransa'daki monarşi ve aristokrasi karşıtı devrimci zihniyet tarafından tanımlanmış, bir geleneksel değer olan dini tüm siyasal yanının dışına çıkaracak şekilde şekillendirilmiştir. Bu anlayış şeklinde fazla bir değişikliğe gitmeden/gidilmeden, XX. yüzyılda özellikle bağımsızlığını yeni kazanan ulus devlet oluşumları için, siyasal ve sosyal anlamda temel altyapısını oluşturan bir model olarak, evrensel yurttaş olgusunu bir ihracat ürünü olarak dünyaya yaymaya çalışmıştır.

Fransa, günümüzde ise modern versiyonunu kendisinin oluşturduğu ve ulus devlet yapılanmalarının temel olgularından biri olarak dünyaya sunduğu "evrensel yurttaşlık" nosyonunun devam ettirilebilmesi anlamında kendi içinde bazı sorunlar yaşamaktadır. Fransa, kamusal alanın kullanımında laikliğin dönüşümü ve Avrupa Birliği'yle "ulusal" hakların paylaşımı üzerinden, düşünsel ve hukuki anlamda ciddi tartışmaların yaşandığı bir dönem geçirmektedir. Bu tartışmaların yaşanmasının nedeni, ülke nüfusunun son otuz-kırk yıl içinde eski sömürgelerinden almış olduğu büyük göçle dönüşümü nedeniyle, üniter, tekçi ve "homojen" toplum tasarımının olanaksızlaşmasına neden olmasıdır. Bu durum, Fransa'nın, göçmenlerin dini ve kültürel farklılıklarının toplum içinde fiilen yer bulmasıyla, mevcut laiklik anlayışının kendi toplumundaki değişimler karşısındaki geçersizleşmesine neden olan gelişmeleri de başlatmıştır. Ancak bu sorun alanları halen, Fransa'da yeni bir yurttaşlık anlayışı ve bu bağlamda ele alınması gereken ulus devlet odaklı "uzlaşılabilen" bir anlayışa ulaştırılamamıştır. Ayrıca Avrupa Birliği'nin kurucularından olan Fransa, bu kuruluşun toplumsal ve siyasal konulardaki

Avrupa Birliği'nin kurucularından olan Fransa, bu kuruluşun toplumsal ve siyasal konulardaki çözüm önerilerinin çok kültürlü bir anlayış ile federatif anlamda yapılandırılmasından dolayı rejimin "tekçi, üniter ve evrensel" yapısını ödün vermeden sürdürmekte nispeten sıkıntılar içeren bir süreci günümüzde yaşamakta, ancak buna siyasal ve hukuki olarak bütün gücüyle direnmekten de geri durmamaktadır



çözüm önerilerinin çok kültürlü bir anlayış ile federatif anlamda yapılandırılmasından dolayı rejimin “tekçi, üniter ve evrensel” yapısını ödün vermeden sürdürmekte nispeten sıkıntılar içeren bir süreci günümüzde yaşamakta, ancak buna siyasal ve hukuki olarak bütün gücüyle direnmekten de geri durmamaktadır (Çelik 2010: 197-198).

Bu durum rejimi çok yıpratmasa da Fransa'nın eski sömürgelerinden aldığı “göçmenler” nedeniyle, “çoğulcu demokrasi” anlayışına doğru rejimlerini sorgulamalarını gündeme getirmesi nedeniyle önemlidir. Bu da modern dönemde “Fransız tipi” olarak algılanan “evrensel yurttaşlık”, “halk egemenliği”, “laiklik” ve “tekçi-üniter yapı” gibi Fransız yurttaşlık sistemi içeriğinde tartışılmaz olarak düşünülen olgularının ciddi erozyonuna ve aynı zamanda da belli tartışmalarla iç siyaset konusu yapılmasına da sebep olmaktadır.

Bu genel kabullerin tartışılması ve toplumu oluşturan bireylerin bu olguları “içselleştirebilmeleri” için kavramların toplumun anladığı/anlamlandırıldığı şekilde düzeltilmesi artık elzem bir durum olarak görülmektedir. Çünkü Fransa'nın da içinde bulunduğu ve evrensel yurttaşlık anlayışını benimseyen siyasal sistemler içerisinde değerlendirilen ulus devletlerde siyasal yaşamın önemli bir ögesi olarak bugün kültürel farklılık kurallarından bahsedilebilmektedir. Buna göre devletlerin kimlik politikalarının bir ifadesi olarak “çok kültürlülüğün” öne çıkması, aynı zamanda ulusal kimlik anlayışında önemli değişiklikler olduğuna işaret etmektedir. Bu da demokrasiyle bağdaşmayan uygulamaların zayıflaması ve devletlerin “egemenlik” anlayışlarının tekrar gözden geçirilmesine sebep olmuştur (Şahin 2009: 277). Bu durum, Fransa ve Fransız yurttaşlık anlayışını benimseyen ülkeler özelinde de eşit ve özgür olduğuna inanılan yurttaşların demokrasiyi içselleştirebilmeleri adına ve ulusdevlet rejimlerinin “halkın egemenliğinde ve denetiminde olduğuna” ilişkin toplumlarındaki inancın “perçinlenmesi için” önemlidir.

<sup>1</sup> Yurttaşlığa ilişkin olarak birçok tanımlamaya gidildiği bilinmektedir. Bunlar genel olarak birbirine yakın bir şekilde ele alınan bu tanımlamalardan en geneli ise şu şekilde ifade edilmiştir. Yurttaşlık, “siyaset kuramı ile hukuk kuramında, bir ulus devletin ya da şehrin üyelerinin hakları ile ödevlerini anlatmak üzere kullanılır.” Bu tanım çerçevesinde oluşan modern çağdaki yurttaşlık ise “hakları refah devletinde kurumsallaştırılan” ve “yükümlülüklerden ziyade haklarla özdeşleştirilmiş” bir varlık olarak nitelendirilmiştir (Marshall 1999: 833).

<sup>2</sup> İnsan, birey olarak mutluluğa sahip olabileceği gibi yaşamını sürdürmek zorunda olduğu topluluk içerisinde de belli kurallar çerçevesinde bu mutluluğu yakalayabilir. İnsanların bu birlikteliği, ayrıca “evrensel” ya da Stoacılar göre, metafiziksel bir niteliktedir. Bu anlayış itibarıyla evrensel düzenin temel parçaları olarak insanların logostan birer pay aldığını belirtmiş ve hepsinin aynı yüce varlığı, çocukları olduğuna vurgu yapmaktadır. Stoacılığı siyaset felsefesi adına önemli kılan durum ise o çağda bütün insanların Tanrısal akıldan pay aldıklarına ve kendi inisiyatifleri dışında doğanın yasal hükmü altında bulduklarını belirterek insanların eşit olduğu fikrini tartışmaya açmış olmasıdır (McClelland 1996: 82-83). Roma siyasal düşüncesinin Stoacılık etkisi haricindeki ilk aşamalarının karanlıkta kaldığı düşüncesi hâkimdir. Monarşi dönemini izleyen ilk cumhuriyet dönemine ilişkin olarak yapılan değerlendirmeler, epik ve drama yapıtlarından çıkartılan sonuçlarla şekillendirilmiştir. Romanın cumhuriyet dönemine ait siyasal fikirlerinin ve iktidar ilişkilerinin açıklanabilmesi de ancak M.Ö. III. yüzyılda Stoacı Yunan düşüncesiyle olan etkileşimi neticesinde bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bu noktadan sonra Roma siyasal düşünüşünün ve devlet sistemine ilişkin görüşlerin Stoacı bir anlayış çerçevesinde geliştirilmesi Romalı devlet adamları eliyle gerçekleşmiştir. Romanın cumhuriyet rejimi içerisinde geliştirmiş olduğu bir çok sosyal, siyasal ve hukuki yapılanmalarda bu süreç içerisinde değerlendirilmelidir (Miller vd., 1995:240).



- <sup>3</sup> Cicero, yurttaşlığın üzerinde çok durduğu “özgürlük” kavramı üstüne önemli düşünceler ortaya koymuştur. Cicero’nun bu düşüncelerinin modern dönem özgürlük düşünceleriyle pek çok yönden örtüşmediği ise genel bir kabuldür. Cicero, özgürlüğü doğuştan bir insan hakkı olarak görmemiş, Roma yasaları altında halkın birey olarak güvence altına alınması olarak değerlendirmiştir ve bu anlayışın doğduğu, yaşadığı ve üyesi olduğu vatana “bağlılıkla” bir anlam kazanacağına ilişkin görüşler ileri sürmüştür (Wood 1991: 162).
- <sup>4</sup> Köken olarak “komünote”den gelen komün, cemaatin ve topluluğun yaşam şekli ile yaşam yeri olarak kabul edilen bir kavramdır. Liberalizmin bireyci atomist toplumunun karşısı olarak ele alınan ve bir toplum içerisindeki bireylerin birbirleriyle aralarında bulunan çıraklık, aidiyet ve bağlılık güçlerinin birleşmesinden oluşan bir site olarak algılanabilecek olan komün, özellikle bir kent in ya da bir bölgenin ya da başka amaçlar için birleşmiş olan özel insan topluluklarının vurgulanması amacıyla dile getirilen bir kelime olarak görülebilmektedir (Pasquino 2003: 519-522). Özellikle XI. ile XII. yüzyılda Rönesans dönemiyle ticaretin artması ve feodal düzenin haçlı seferleri sonrası sarsılan yapısı nedeniyle genelde Kastilya ile İtalya’daki şehir devletlerine yapılan tanımlama içerisinde “komün” kelimesi kullanılmıştır. Bu komünlerde burjuvazinin maddi desteği ile kurulan milis kuvvetleri örgütlenmiş, yerel hükümetlere otonomi kazandırma yolunda önemli değişiklikler yapılmış, bu kentlerin temsilcilerinden oluşan meclisler kurulmuştur. Böylece komün sakinleri, hâkimiyeti elinde tutan kraliyet (merkezi) yönetimi karşısında, paralel bir otoriteye ya da “güç ikiliğine” dayalı bir sistem oluşturmuşlardır. Bu gelişmeler bazıları tarafından coşku, bazıları tarafından (özellikle kral tarafından) hoşgörü ile karşılanmıştır. Bu arada komünler tarafından kurulan ordular, feodal beylere karşı bir dizi zafer kazanmışlar ve krala karşı bir konfederasyon kurma tehdidinde bulunmuşlardır. Özellikle Kastilya komünlerinde bütün toplumsal sınıflara ulaştığı öne sürülen bir yönetim mekanizması oluşturulmuştur. Kastilya’da din adamları dâhil, toplumsal sınıflar ortadan kaldırılmıştır. Bu şekilde meclis, ilk zamanlarında güçlü bir görünüm sergilemiştir (Bookchin 1999: 221).
- <sup>5</sup> Etkilerinin siyasal, sosyal ve ekonomik olması nedeniyle ve sonuçları dolayısıyla tüm Avrupa’yı etkilemesi önemli olarak addedilmektedir. Bu olay sonunda, toprak sahibi olan büyük aristokrasinin ekonomik ve siyasal gücünü kaybetmiş olması, merkezi kralın gücünü arttırmış ve İngiltere’deki toplumsal güç dengelerinin yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Bu savaş sonrasında tarımın ticari bir meta olarak anlaşılmaya başlanmış ve halk ilk defa toplumsal bir figür olarak İngiliz siyasetinde yer almıştır. Merkezi güç, soylular yerine halkın önemini kavrayarak ve bu gücü kullanabilme adına politikalar izlemeye başlayınca, dini alana da girmiş, manastırların topraklarına da el koyabilmesine gidecek yolu açmıştır. Bu durum dünyevi iktidarın ilk kez ciddi anlamda dini iktidarın boyunduruğu altına alınması girişimi olarak değil, ancak toplum üzerindeki “dokunulmaz” ve “kutsal” olma inancını kırması adına önemli olarak görülmüştür. Âdem-i merkeziyetçilikten bir kopuşu ifade ettiği iddia edilen bu durum, merkezi devletlerin bir daha geri dönülemez şekilde güçlenmesiyle sonuçlanan bir fiili durumun da başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Moore 2003: 32).
- <sup>6</sup> Bu bağlamda toplumu oluşturan tüm yurttaşların siyasal haklar noktasında yani kendi temsilcilerini seçebilmeleri de dâhil olmak üzere tüm haklardan faydalanabileceklerine ilişkin olarak özellikle İngiliz Devrimi ile birlikte bir kazanım olarak ele alınan “mülkiyeti olma” gibi bir kriterin olup, olmadığı noktasında bir açıklık getirilmemiştir. Fransa özelinde yapılan bu değerlendirme bazı önemli Aydınlanmacı yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Buna göre yurttaşlık haklarından faydalanmak “mülk sahibi” olması kesin bir dille ifade edilmiştir (d’Holbach gibi). Bu durumun gerekçesi “mülkiyetin zenginliği, zenginliğin ise bilgiye yol açması” olarak nitelendirilmiştir. Çünkü mülk sahibi olarak yurttaşlık hakkını edinmiş olan bireyler, konumları ve bilgileri nedeniyle ulusun ve halkların gereksinimlerinin farkına varabilecekleri düşünülmüştür. Buradan “yurttaşı yurttaş yapan mülkiyettir” anlayışına giden düşünce, “entelektüel elitizm” ve “toplumsal eşitsizlik” olgularıyla birlikte, siyasal anlamda Fransa’da devrim sürecini etkileyen bir çok düşünürün genel kanaati olması bakımından önemlidir (Ağaoğulları vd. 2005: 345).

#### Kaynakça:

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali vd. (2005), *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara.
- BADINTER, Elisabeth ve Robert Badinter (2000), *Politikada Bir Entelektüel: Condorcet*, çev. Hüseyin Köse, Ankara: Öteki Yayınları.

- BOOKCHIN, M. (1999), *Kentsiz Kentleşme*, çev. Burak Özyalçın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BRUBAKER, W. Rogers (2008), "Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Tarihsel Bir Analiz", Editör: KADIOĞLU, Ayşe, *Vatandaşlığın Dönüşümü*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 55-91.
- CHURCH, Clive (2005), "Avrupa Birliği Antlaşması", çev. Hale Akay, *Avrupa Birliği Ansiklopedisi 'Birinci Cilt'*, Editör: DINAN, Desmond, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 106-112.
- ÇELEBİ, Aykut (2002), *Avrupa: Halkların Siyasal Tarihi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- ÇELİK, Fikret (2010), *Cumhuriyetçiliğin Dönüşümü: Fransa ve Türkiye Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HEATER, Derek (2007), *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst, Ankara: İmge Kitabevi.
- JAUME, Lucien (2003), "Yurttaşlık", çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Editör: Phillipe Raynaud ve Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 992-997.
- KADIOĞLU, Ayşe (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- KADIOĞLU, Ayşe (2008), "Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları", Editör: KADIOĞLU, Ayşe, *Vatandaşlığın Dönüşümü*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 21-30.
- KURU, Ahmet T. (2006), *Dynamics of Secularism: State-Religion Relations in the United States, France, and Turkey*, Unpublished Doctor of Philosophy Tesis, University of Washington.
- MARSHALL, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,
- MC CLELLAND, J. S. (1996), *A History of Western Political Thought*, Routledge, London and New York.
- MILLER, David vd. (1994), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I*, çev. Bülent Paker-Nevzat Kırac, Ankara: Ümit Yayıncılık,
- MILLER, David vd. (1995), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II*, çev. Bülent Paker-Nevzat Kırac, Ankara: Ümit Yayıncılık,
- MOOERS, Colin (2000), *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi,
- MOORE, Barrington Jr. (2003), *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi,
- PASQUINO, Pasquale (2003), "Komünite ve Toplum", çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Editör: Phillipe Raynaud ve Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 519-522.
- PELLEGRİN, Pierre (2003), "Aristoteles", çev. Necmettin Kamil Sevil, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Editör: RAYNAUD, Philippe ve Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 99-110.
- PENA-RUIZ, Henri (2007), *Laiklik Nedir?*, çev. Ümran Derkunt, İstanbul: Gendaş Kültür A. Ş.
- SABİNE, George (1969a), *Siyasal Düşünceler Tarihi I 'Eskiçağ-Ortaçağ'*, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Sevinç Matbaası,
- SABİNE, George (1969b), *Siyasal Düşünceler Tarihi II 'Yeniçağ'*, çev. Alp Öktem, Ankara: Sevinç Matbaası,
- SKINNER, Quentin (1993), "Machiavelli's Discorsi and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas", Edit. BOCK, Gisela, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 121-142.
- ŞAHİN, Köksal (2009), *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus-Devlet*, İstanbul: Yenyüzyıl Yayınları.
- TURNER, Bryan (2008), "Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları", Editör: KADIOĞLU, Ayşe, *Vatandaşlığın Dönüşümü*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 107-139.
- VARDAR, Deniz (1997), "Fransa'da (Ulusal Cephe, Front National) Aşırı Sağdan Yeni Sağa", *Toplumbilim Dergisi*, Sayı: 7, s. 27-38.
- VON ASTER, Ernest (2004), *Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri*, Haz. Şennur Şenel, Ankara: Phoenix Yayınevi,
- WOOD, Neal (1991), *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Oxford.