

**DÜNYA MEDENİYETİNİN SINIRLILIKLARI: TÜRK SINEMASI VE
ROMANINDAN HAREKETLE TÜRKİYE'DE YERLİLİĞİN TARİHSEL
SOSYOLOJİSİ**

Doktora Tezi

Berat DAĞ

Eskişehir 2023

**DÜNYA MEDENİYETİNİN SINIRLILIKLARI: TÜRK SİNEMASI VE
ROMANINDAN HAREKETLE TÜRKİYE'DE YERLİLİĞİN TARİHSEL
SOSYOLOJİSİ**

Berat DAĞ

DOKTORA TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Aysin KOÇAK TURHANOĞLU

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temmuz 2023

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Berat Dağ'ın "Dünya Medeniyetinin Sınırlılıkları: Türk Sineması ve Romanından Hareketle Türkiye'de Yerliliğin Tarihsel Sosyolojisi" başlıklı tezi .../.../20.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Anadolu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği"nin ilgili maddeleri uyarınca, Sosyoloji Anabilim dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı):
Üye:
Üye:
Üye:
Üye:

.....
Enstitü Müdürü

ÖZET

DÜNYA MEDENİYETİNİN SINIRLILIKLARI: TÜRK SİNEMASI VE ROMANINDAN HAREKETLE TÜRKİYE'DE YERLİLİĞİN TARİHSEL SOSYOLOJİSİ

Berat DAĞ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temmuz 2023

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

Bu çalışma, dünya medeniyetinin içerdiği hiyerarşik yapı ve etkileşimleri yıkmadan buna alternatif bir yaklaşım, kuram ve yöntem önermek için Türkiye coğrafyasının 700 yıllık tarihinde “farklı özneler” keşfetmeye odaklanır. Bu odaklanma için ilk aşamada açıklayıcı ve yorumlayıcı bir tarihsel sosyolojik yöntem kullanmakta ortaklaşan kuramlar bütünleştirilmiştir. Bu kuramlar: Umran İlmi, Annales Hareketi, Dünya Sistemi Kuramı ve Doğu-Batı Çatışması Kuramıdır. Bu bütünleştirmeden hareketle dünya medeniyetinin farklı sistemleri ve merkezlerinin inşacı ve taşıyıcısı olan hâkim özneler teşrih edilmiştir. Bunun sonucunda da dünya medeniyetinin politik, ekonomik ve zihinsel açıdan içinde bulunduğu çevre ve insanlık krizlerinin aslen Batılı ve Batıcı öznenin kurduğu hâkimiyet nedeniyle süreklileştiği görülmüştür. İkinci aşamada buna bir alternatif örnek oluşturmak için Türkiye’deki “farklı özneleri” görünür kılacak özgün bir tarihsel sosyolojik yöntem üzerinde durulmuştur. Bu yöntem dâhilinde Kemal Tahir’in kendi ürettiği yerli düşünsel konumuyla bağlantılı ve bu konumla etkileşimli olan 20 Türk romanı ve 44 Türk sineması üzerinden üçüncü aşama şekillendirilmiştir. Böylece Doğu ve Batı Sistemlerinde özgün bir örnek olan Osmanlı Devleti’nin kuruluş, yükseliş ve ricat sürecinde “yerlilerin” etkili olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle “Yerli Yaklaşımlar” ile derinleştirilmesi önerilen “Dünya Medeniyeti Kuramının” özgün tarihsel sosyolojik yöntemler dâhilinde “farklı özneleri” görünür kılmaya çalışmasının, dünya ölçeğinde şedit ve hiyerarşik olmayan bir değişim süreci için gerekli kurumsallaşmanın temelini atabileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Dünya medeniyeti, Batılı özne, Batıcı özne, Yerli özne

ABSTRACT

THE LIMITATIONS OF WORLD CIVILIZATION: THE HISTORICAL SOCIOLOGY OF NATIVE IN TURKEY THROUGH TURKISH CINEMA AND THE NOVEL

Berat DAĞ

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, July 2023

Supervisor: Asst. Prof. F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

This study aims to propose an alternative approach, theory, and method for discovering native subjects within Turkey's 700-year history without disrupting the hierarchical structure and interactions of world civilization. To achieve this objective, various theories employing explanatory and interpretive historical sociological methods are integrated in the initial stage. These theories include The Science of Umran, the Annales Movement, World System Theory, and the East-West Conflict Theory. Through this integration, the dominant subjects responsible for shaping different systems and centers of world civilization are identified. Consequently, the research reveals that the prevailing environmental and humanitarian crises within world civilization, politically, economically, and psychologically, persist due to the influence wielded by the Western and pro-Western subject. In the second stage, to offer an alternative perspective, the study highlights an authentic historical sociological approach that unveils the existence of "different subjects" in Turkey. This approach is then applied to analyze 20 Turkish novels and 44 Turkish cinemas that are related to Kemal Tahir's unique local intellectual position. As a result, it becomes evident that the "natives" played a significant role in the establishment, rise, and fall of the Ottoman Empire, which was a unique example in the Eastern and Western Systems. Consequently, the study concludes that the "World Civilization Theory" can be enriched by incorporating "Native Approaches," which effectively reveal "different subjects" through authentic historical sociological methods. This integration lays the groundwork for the necessary institutionalization of a non-violent and non-hierarchical transformative process on a global scale.

Keywords: World civilization, Western subject, Pro-Western subject, Native subject

TEŞEKKÜR

Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU'na lisans, yüksek lisans ve doktora süreci boyunca akademik çalışmalarına verdiği büyük destek ve katkılar için çok teşekkür ederim. Zira Danışman Hocamın düşünce özgürlüğüne olan inancı ve teşviki olmasa bu çalışmanın şekillenmesi dahi mümkün olmayabilirdi. Ayrıca yoğun geçen tez izleme toplantılarında bu çalışmanın somutlaşması için son derece kritik ve zihin açıcı düşünsel tavsiyelerde bulunan Hocalarım Prof. Dr. Serap SUĞUR ve Prof. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU'na teşekkürü borç bilirim. Son olarak doktora tez savunma sürecinde getirdikleri eleştiriler bağlamında bu çalışmanın son halini almasını sağlayan Doç. Dr. Çağatay TOPAL ve Dr. Öğr. Üyesi Zehra Nurdan ATALAY Hocalarıma da teşekkür etmek istiyorum.

Elbette ki bu on üç yıllık uzun süreçte maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen annem, babam ve ablama ne kadar teşekkür etsem az kalır. Yine de aileme bu süreçte her daim anlayışlı tutum ve davranışlar gösterdikleri için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Özellikle bu doktora sürecinin başarıyla sonuçlanmasında ailemin her zaman yüreklendirici bir tutum içinde olmasının etkisi çok büyüktür. Sanırım benden daha çok bu çalışmanın sonlanacağına dair güçlü bir inanç içindeydiler. Gerçekten de böylesi süreçlerde bu inancın beni güçlendirdiğini söyleyebilirim. Sevgili eşim Betül ÇELEBİ DAĞ'ın üç yıldır bana karşı bu inancın da çok ötesine geçen bir sabır ve sevgiyle birlikte yaklaşmasını ise kelimelerle anlatmak mümkün değil. Üç yıldır içinde bulunduğum her düşünce, duygu ve durumda yanımda olmaktan bir an için bile vazgeçmeyen tek insan olarak eşimin hakkını nasıl ödeyeceğimi bilemiyorum. Şimdilik eşime bu süreçte verdiği sonsuz emek için teşekkür etmekle yetiniyorum. Zira bu teşekkürün de ötesine geçmem için birlikte inşa edeceğimiz bir geleceğin olduğunu biliyorum.

....../....../20....

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmamın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığımı ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

.....
(Berat Dağ)

İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	ix
GİRİŞ.....	1
1. DÜNYA MEDENİYETİNİN SINIRLILIKLARI.....	24
1.1. Doğu Sistemleri.....	25
1.1.1. Doğulu merkezler	27
1.1.2. Doğucu merkezler.....	32
1.2. Batı Sistemleri.....	37
1.2.1. Batılı merkezler	40
1.2.2. Batıcı merkezler.....	47
1.3. Batılı ve Batıcı Özne	53
2. TARİHSEL SOSYOLOJİK YÖNTEM	60
2.1. Alternatif Nedensel Düzenlilikleri Keşfetmek.....	62
2.2. Türk Düşüncesinde Yöntem Sorunu.....	67
2.3. Türk Sineması ve Romanında Kaynak Seçimi	71
2.3.1. Türk romancıları üzerine	75
2.3.2. Türk sinemacıları üzerine.....	80
3. YERLİLİĞİN İMKÂNLARI.....	85
3.1. Osmanlı'nın Yerlileri.....	86

3.1.1. Özgünlüğün nedeni.....	88
3.1.2. Sıradanlaşmanın nedeni.....	93
3.2. Türkiye’de Yerlilik.....	96
3.2.1. Kırdaki yerliler	101
3.2.2. Yerliler kasaba ve kentte	103
3.3. Yerliliğin Geleceği	108
SONUÇ	116
KAYNAKÇA	125
ÖZGEÇMİŞ	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

ABD : Amerika Birleşik Devletleri

ATÜT : Asya Tipi Üretim Tarzı

SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

GİRİŞ

Evren, doğa, birey, toplum ve devlet yapısının nasıl işlediğini açıkladığını iddia eden mutlak bir teori biçiminde tanımlanabilecek olan paradigmalardan biri olarak Sosyoloji, belirtilen bu niteliği hasebiyle bilimsel tartışmaların yürütülmesi noktasında gereken imkânları hala büyük ölçüde sağlamaktadır (Kuhn, 1995, s. 41-43; 57; 173-183; Kuyaş, 1995, s. 18-19). İşaret edilen bu tartışmaların Olgucu, Yorumlayıcı ve Eleştirel Yaklaşımlar üzerinden şekillendiği görülmektedir. Sırasıyla Olguculuk, basit nedensel ilişkilere bağlı hiyerarşik yapı, işlev ve evrim sürecini haiz algılanabilir evrensel bir gerçek olduğunu iddia eder (Benton ve Craib, 2016, s. 38-44). Aynı şekilde Olguculuğa göre, öznenin tarihsel ve istatistikî verilerle desteklediği tarafsız ve sonuçları sınanabilir olan nicel yöntemleri kullanarak bu gerçeğin evrensel yasalarını açıklaması da söz konusu olabilir (Neuman, 2014, s. 120-129). Üstelik Olguculuk için evrensel bir çerçevede bu gerçeğe ilişkin gerekli yasalar açıklanırsa öznenin karşılaştığı sorunların çözülmesi mümkün olacaktır. Diğer bir ifadeyle Olguculuk, öznenin deneysel akılcı yöntemler çerçevesinde evrensel gerçeğin mekân ve zaman üzerinden algılanabilen düalist ve simetrik mekaniğini açıkladığı zaman bu gerçeğin üzerinde hâkimiyet kuracak bilgi gücünü de elde edeceğini varsaymaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 12-19). Bu varsayım bağlamında düşünüldüğünde Olguculuğun neden ve nasıl Batı Sistemleri tarafından fonlanıp 19.yy.'dan itibaren hızlı biçimde kurumsallaşma sürecini tamamladığı anlaşılacaktır. Zira Olguculuk, Batı Sistemlerini oluşturan kısa vadeli bir işlevselliği haiz hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin neden olduğu yıkıcı sorunları etkisiz kılarak sistemlerin evrimini sürdürebileceği çeşitli varsayımlara sahip olduğunu kanıtlanmasının karşılığında doğruların üretim, dolaşım ve tüketim sürecini tekeline alacağı bir imkân elde etmiştir (Ünsaldı ve Geçgin, 2014, s. 97-134). Bu itibarla Olgucu Yaklaşımın evrensel olarak sunduğu bilgiler doğrultusunda evren ve doğayı salt kendi çıkarına uygun bir verimlilikle dönüştürerek belirli bir güç kazanan birey, sınıf, statü grubu, toplum ve devletlerin bu bilgileri değerlendirmeyen ya da aynı ölçüde değerlendirmeyen bütün muadilleri üzerinde kurduğu sunî üstünlüğü meşrulaştırdığını görmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 24-48).

Yorumlayıcılık ise aynı süreçte bu özne ve gerçeğin tanımını ve birbiriyle ilişkisine yönelik ürettiği farklı varsayımlar dâhilinde kendi kurumsallaşma sürecini tamamlamıştır. Burada Yorumlayıcılığın öznenin evrensel olarak kabul edilen deneysel akılcı yöntemler üzerinden salt evren, doğa, birey, toplum ve devletlerin akıl-dışı yönlerinin var olduğunu

kanıtlayabileceğini iddia etmesi çarpıcıdır (Özlem, 2013, s. 15). Zira Yorumlayıcılığa göre, gerçeklikler, özneler arası tarihsel etkileşimlere bağlı olarak inşa edilen özgün, görelî ve çoklu nedenler ve etkileri haiz görüngülerdir (Özlem, 2012, s. 45-50). Dahası Yorumlayıcılık için her bir öznenin kendine özgü tarihsel düşünce ve eylemlerini de bu gerçekliklerle girdiği etkileşim bağlamında inşa ettiği çok açıktır (Carr, 2002, s. 24-30). Dolayısıyla Yorumlayıcılık, özneler ve gerçekliklerin karşılıklı etkileşimler dâhilinde inşa edildiği kabul edildiği zaman bu inşaların aklî, deneyimsel, sezgisel ve hatta akıl dışı bir niteliğe sahip olabileceğini anlamının mümkün olduğunu belirtir (Ritzer ve Stepnisky, 2015, s. 26-45; Slattey, 2014, s. 58-64). Buradan hareketle Yorumlayıcılığa göre, öznenin kendisini etkileyen mekân, zaman ve bu ikisine dair tarihî sanatsal yapıtların gözlemcisi olduğu ölçüde mevcut bu görüngüleri inşa eden birer katılımcı da olduğunu fark etmesini sağlayacak nitel yöntemler kullandığı zaman gerçeklikleri anlayabileceği varsayılabilir (Neuman, 2014, s. 130-140). Bu varsayımlar, Batı Sistemlerinin kendine özgü tarihî bir anlamı olduğuna yönelik bir meşruiyet sağladığı süreçten itibaren ise kurumsal bir güç olmaya başladığı iddia edilebilir. Bir başka deyişle bu sistemlerin hiyerarşik bir biçimde ayırttığı birey, sınıf, statü grubu, toplum ve devletleri belli ortak anlamlar çerçevesinde kendisine bağlı kalmaya razı etmek için Yorumlayıcı Yaklaşımı kullandığı son derece açıktır (Wallerstein, 2018, s. 24-28). Böylelikle ulaştığı kaynakları verimli bir biçimde dönüştürmesini sağlayacak bir birlik ve beraberlik imkânı elde eden Batı Sistemlerinin 19.yy.'dan itibaren bu imkâna sahip olmayan ya da yeterince olmayan rakiplerine karşı avantajlı bir konuma geçtiğini görmek mümkündür.

Eleştirel Yaklaşım, daha geç bir kurumsallaşma sürecine girmesinin neden olduğu serbestliğin imkânlarını kullanarak bu iki yaklaşımın da aslında tek boyutlu varsayımlar üzerinden oluşturulduğunu fark etmiştir. Hâlbuki bu yaklaşıma göre, gerçeklerin hem öznelerden bağımsız evrensel bir ölçü hem de özneler arası etkileşimlere bağlı görelî bir inşa olduğu açıktır (Swingewood, 2010, s. 62-99). Bu doğrultuda Eleştirel Yaklaşım için eşzamanlı bir biçimde öznenin bu gerçeklerin dayandığı evrensel yasaları açıklayabilmesi ve içerdiği görelî anlamları yorumlayabilmesi mümkündür (Ergun, 2006, s. 9-33). Çünkü bu yaklaşıma göre hem özne hem de gerçekler niceliksel çelişkilerle etkileşen niteliksel değişimleri haiz sürekli bir bütünlük olarak kavranırsa bu ikili karşıtlıkların sunî olduğu görülebilecektir (Ergun, 1993, s. 35-44; Ergun, 2010, s. 7-30). Böylece öznelerin maddî çelişkilerin etkisi altında oluşturduğu eleştirel yöntemlerle etkileşimli bir eylem birliği dâhilinde fark ettiği bu çelişkileri, kendi çıkarlarına uygun olarak değiştirmesi kaçınılmaz

ve zorunlu olacaktır (Callinicos, 2013, s. 130-161; Neuman, 2014, s. 140-152). Değinilen bu sürekli değışim varsayımı, dünyada çoğunluğu oluşturmasına rağmen Batı Sistemleri tarafından hiyerarşik yapıların en alt konumunda kalmaya zorlanan veya burada kalmaya razı edilen birey, sınıf, statü grubu, toplum ve devletler için biçilmiş bir kaftandır. Somut olarak bakıldığı zaman ise Batı Sistemleriyle mücadele etme noktasında öncü olarak bu çoğunluğun amaç ve hedeflerine ilişkin bir geleceğın oluşması sürecini hızlandıracağını iddia eden evrenselci ve radikal polit-büroların kendi konumunu korumak için bu eleştirel bağlamı tahrif ettiği ortadadır (Braudel, 1996, s. 563-567). Böylece Eleştirel Yaklaşım da aslında bu hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin sürmesini sağladığı için Batı Sistemlerinin geniş sınırlarındaki yerini almıştır. Bu yaklaşımın uzun bir süre öznenin çıkarsız manevi niteliğı, çoğunluğun içerdiği yanlışa yönelebilde seçeneğı, verimlilik, güç ve meşruiyet yapılarının birbiriyle etkileşimli anti-hiyerarşik sistemler kurma ihtimali ve son olarak gerçeklerin müphem temeli ve istikameti üzerine tartışılmasını engellemesi bu durumun açık bir göstergesidir (Aron, 2010, s. 126-143; 149-152).

21.yy.'a girilirken özetlenmeye çalışılan bu üç yaklaşımın özne ile gerçek, gerçeklik veya gerçeklerin niteliğı üzerine yetersiz, keyfi ve yıkıcı varsayımlar dayattığını bilmek sıradan bir hale gelmiştir. Bu noktada bilim insanların sorduğı sorulara dair yanıtlar üretmek için bu yaklaşımların temellerini attığı veyahut çizdiği bu çerçevede yer aldığı konusunda bir şüphe yoktur. Buradaki aslı sorun, Batı Sistemlerinin, bu yaklaşımlar dâhilinde sürdürdüğü hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin çatışmalı sonuçlara neden olacak bir nitelikte olmasıdır. Oluşan bu nitelik bağlamında 20.yy.'ın sonlarında etkili hale gelen krizlere bağılı olarak Batı Sistemleri, temellerinden sarsılırken özetlenen bu yaklaşımların da sorgulanması beklenirdir. Bu çerçevede öne çıkan iki yaklaşımın Olgucu, Yorumlayıcı ve Eleştirel Yaklaşımı kullanıp bunları bütünleştirme veya radikalleştirme ihtimalini değerlendirdiğı açıktır. Bu yaklaşımlardan biri olan Yapılaşmacılığa göre, özne, kapsadığı olgular ve görüngülerin etkileşimiyle birlikte oluşan kısa vadeli hiyerarşik yapıların işlevselliğı üzerinden evrenselleşmiş gerçeklerin etkisi altında açıklayıcı, yorumlayıcı ve eleştirel bir aklı yöntem ve eylem birliğine yönelerek tanımlanan bu gerçekleri kendi çıkarları bağlamında değıştirebilir (Fay, 2005, s. 93-97; 318-323; Ritzer ve Stepnisky, 2018, s. 366-394). Diğeri bir yaklaşım olan Post-Yapısalcılık ise öznelerin, kendisinin üzerinde yapısal bir dayatma kuran bu gerçekliklerin sadece dilsel oluşumlar olduğunun bilincine vararak bu oluşumların temellerini müphem bir hale getirmesini sağlayacak tahmin edilemez arzulara dayalı dil oyunları yaratımını süreklileştirdiğinde hiyerarşik

etkileşimlerin sönümleneceğini iddia etmektedir (Benton ve Craib, 2016, s. 203-218; Sarup, 2004, s. 51-54; 73-78; 89-110; 136-143). Dolayısıyla Yapılaşmacı Yaklaşım, gerçekler ve öznelere dair etkileşimsel bir varsayımdan kalkarak bütünlüklü düşünce ve eylemlerin dönüştürücü niteliği üzerinde dururken (Ritzer ve Stepnisky, 2015, s. 148-160; Slattery, 2014, s. 486-490) Post-Yapısalcı Yaklaşım ise aslında dilsel bir yapı olduğunu iddia ettiği gerçeklikler tarafından ötekileştirilen öznelerin görelî arzu akışlarıyla birlikte oluşturduğu radikal düşünce ve eylemlerin yaratıcılığına dikkat çeker (Hoy, 2013, s. 57-89; Philip, 2013, s. 89-111).

Rahatlıkla fark edilebileceği üzere, hiyerarşik yapı ve etkileşimlere karşıt olma konusunda ortaklaşan bu iki yaklaşımın değinilen bu varsayımları dâhilinde hiyerarşinin nasıl ortadan kaldırılacağı konusunda farklılaştığı görülmektedir. Yani bu farklılaşma üzerinden bakıldığında Yapılaşmacı ve Post-Yapısalcı Yaklaşımın düşünsel ve eylemsel düzeydeki sorunlarını görmek söz konusudur. Bu noktada Yapılaşmacı Yaklaşım, görelî akılcılık yetisiyle sınırladığı özneler arası etkileşimlerle birlikte inşa edilen ve değışen yapının sürekli bir biçimde özneyi etkileyeceğini varsayarak (Slattery, s. 2014, s. 490-491; Wallece ve Wolf, 2015, s. 171-172; 253-256; 265-266; 548) aslında bu yapının çerçevesine uymayanların ötekileştirilmesini de meşrulaştıran örtük bir kabulü içerir. Diğer taraftan Post-Yapısalcı Yaklaşım ise öznenin herhangi bir temele göre hareket etmeden görelî arzuları üzerinden radikal bir düşünce ve eylem ortaya koyarak neden olacağı boşluğun, daha hiyerarşik bir özne ve yapı etkileşimi tarafından doldurulması riskini taşımaktadır (Calinescu, 2017, s. 314-336; Özlem, 2013; Slattery, 2014, s. 482-483). İlk bakışta hemen fark edilecek bu sorunlara rağmen asıl eleştirilmesi gereken nokta, 21.yy.'da bu iki yaklaşımın da Batı Sistemlerinin kendisini yeniden üretmesi açısından kullanılmasıdır. Bu sürecin belirtilen krizlerde somutlaşmış çatışmacı ilişkilerin nedenlerini ortadan kaldırmadan etkilerini ötelemek amacıyla oluşturulmaya başlanan Kuzey Sistemleriyle güçlü bir ilgisi vardır. Çünkü bu sistemler bağlamında bugün en mikro alandaki öznelerin kendi içinde ve birbirleriyle etkileşerek oluşturduğu nitelikler bilindiğinde bunların üzerinde zaten var olan hâkimiyetin sürdürülmesinin de mümkün olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda yer aldığı çevreyle birlikte öznenin sahip olduğu yetiler ve bu çerçevede oluşturacağı düşünceler ve eylemlerin sınırlarını derinlikli bir biçimde araştıran bu iki yaklaşımın ürettiği ve dağıttığı bilgiler, bu sistemler tarafından tüketildikçe evrenden toplumsal emeğe kadar kapsayan hemen hemen her şeyin kârlı bir sermayeye dönüşmesi, ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle bu iki yaklaşımın düşünsel ve

eylemsel çerçevede bıraktığı derinlikli boşluklardan hareket eden alternatif bir yaklaşım oluşturmanın imkânlarını tartışmak hayatidir.

Kısaca değerlendirilen bu beş yaklaşımın ortaya koyduğu varsayımlardan hareket edildiği zaman bu çalışma için geriye sadece bir araştırma sorusu sormak kalmaktadır: Kendi üzerindeki etkilerini fark edebildiği yapı ve etkileşimlerin hiyerarşik sınırlılığını yeniden inşa etmeyen ya da bu insanın oluşmasına zemin hazırlamayan özgün düşünce ve eylem bütünlükleri keşfetmek mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle gerçek, gerçekler veya gerçekliklerin etkileşimiyle birlikte ortaya çıkan çatışmalı mekânlar ve zamanlarda bulunsa da kendi uygulamalı kuramları dâhilinde bunlara alternatifler de oluşturabilen özneleri fark etmek söz konusu mudur? Açık bir biçimde ifade edilen bu soruya verilmeye çalışılacak yanıtlar, belirli aralıklar dâhilinde somut bir hale gelmiş krizlere neden olan etmenlerin mutlak olarak çözülmesi anlamına gelmeyebilir. Buna karşın özgün düşünce ve eylemler ortaya koyan alternatif özneler keşfetmeyi amaçlamak, bu öznelerin kendisini de etkileyen yıkıcı yapı ve etkileşimlerin yeniden üretilebilme riskini azaltması ihtimalini içermesi bağlamında önem kazanmaktadır. Zira içinde yer aldığı her zaman ve mekânda ortaya çıkan olumsuz sonuçlara rağmen kendi yaratıcılık imkânlarını sürdürebilen bu özneleri görünür kılmaya çalışmak, gerçekleşebilecek olan değişim süreçleri için belli bir temel oluşturabilir. Bu itibarla uzun erimli etkisi olan yaklaşımlar ile kısa vadeli etkileri haiz seçkin birey, sınıf, statü grubu, toplum ve devletlerin eylemleri etkileştiğinde ortaya çıkan eşitsizlik, baskı ve ötekileştirme süreçleri yayılırken bunları içselleştirmeden asli anlamda verimli, güçlü ve meşru bir yaşamsallığın da oluşabileceğini gösteren örnekler aramak değerlidir. Yani 21.yy.'da Yapılaşmacı ve Post-Yapısalcı Yaklaşımlarla etkileşime girerek kendi hâkimiyetini kurmaya başladığı görülen Kuzey Sistemlerinin çok yönlü etkilerini azaltma ihtimalini arttırması noktasında hem düşünce hem de eylem açısından radikal politik, ekonomik ve zihnî bütünlükler görmeye çalışmanın katkısı olabilir.

Hülasa düşünce ve eylemlerin hem kendi içinde hem de birbiriyle hiyerarşik bir biçimde ayrılmasının işlevsel olduğunu meşrulaştırarak kendi çıkarlarını merkeze alan yapı ve etkileşimlerin neden olduğu çatışmalı krizleri, aslında yapay olduğunu belirttiği bu ayrımların işlevsizliğini somutlaştıran alternatif özneler üzerinden etkisizleştirmeye çalışmanın mümkün olduğu varsayılabilir. Bu bağlamda öznelerin eşzamanlı bir biçimde açıklayabildiği olgulara hâkim olabildiği, yorumlayabildiği görüngüler inşa edebildiği ve eleştirebildiği süreçleri değiştirebildiği savunulabilir. Dolayısıyla gerçek ve özne tanımı ve etkileşiminin tekil bir basitlik üzerinden değil de çoğul bir karmaşıklık niteliğinde

özdeşleştiği fikri savunulabilir. Bu nedenle gerçeğin algılanabilen, inşa edilebilen veya değiştirilebilen yönleri olduğu kadar yine öznenin de akledebilme, deneyimleyebilme, etkileşebilme veya eleştirebilme gibi birçok yeteneği bağlamında bu yönlerle özdeşleştiği görülmektedir. Buradan hareket edildiği zaman yeniden her mekân ve zamanda karmaşık bir biçimde çoğullaşmaya açık bütünlüklü radikal örnekler ortaya koymak söz konusudur. Söz gelimi; politik ekonomi zihniyeti açısından eşitsizlik, baskıcılık ve ötekilik ile eşitlik, özgürlük ve kardeşlik üzerinden şekillenen farklı yapı ve etkileşimlerin eşzamanlı olarak var olabileceği düşünülebilir. Bu noktada yapılabilecek tek şey, bu karmaşık çoğulluğun içerisinde, doğası itibariyle hızla yeniden çoğullaşacak olan belirli sabit düşünce ve eylem konuları üzerine araştırmalar yapmaya çalışmaktır. Somut bir ifadeyle sürekli olarak ortaya koyduğu özgün alternatiflerle farklı evren, doğa, birey, sınıf, statü grubu, toplum ve devlet yaklaşımlarıyla yatay biçimde etkileşebilen alternatif özneleri görünür kılmaya çabalamak, uzun vadede olumlu sonuçlara neden olabilir. Buradan hareketle her bilim insanının ilk aşamada kendi bulunduğu coğrafi ve tarihî süreçten hareket ederek üzerinde durulan bu öznelerin fark edilmesini sağlayacak özgün yaklaşımlar üretmeye çalışması önemlidir. Hiyerarşik yapı ve etkileşimler, kendi çıkarları bağlamında dünya ölçeğinde süreklileşmiş bu alternatif öznelerin, bilincine varılması güç nitelikleri olmasını fırsata çevirerek bunların nitelik ve etkilerini daha da gizlediği için bu noktada aşına olunan bir coğrafya ve tarihî temelden başlayacak bir araştırma yapmak zorunludur.

Dünya ölçeğinde ancak uzun süreli olacak grup çalışmalarıyla birlikte bu özneleri keşfetmenin mümkün hale gelmesi nedeniyle öncelikle Türkiye coğrafyasının tarihinden hareket etmek makuldür. Aynı şekilde Türkiye'nin politik, ekonomik ve zihni açıdan "az değişmiş" bir yapı ve etkileşime sahip olması nedeniyle de burada yer alan hâkim düşünce ve eylem biçimlerine alternatif oluşturan bu özneleri keşfedebilme imkânı vardır (Ergun, 1991, s. 53). Burada "az değişmiş" kavramı, bu ülkedeki katı ve dengesiz hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin fark edilecek düzeyde sunî bir mahiyeti olduğuna işaret etmektedir. Bir başka deyişle Türkiye coğrafyasında alternatif öznelerin mutlak anlamda mevcut yapı ve etkileşimlerin amaç ve hedeflerine ulaşamaması noktasında belirleyici bir katkısı vardır. Elbette ki bu, keşfedici bir araştırma yapmak için sadece basit bir elverişlilik sağlamaktan fazlasını ifade etmez. Üzerinde defaten de durulduğu gibi, az ya da çok değişmiş, yani hiyerarşiyi bütünlüklü veya parçalı bir biçimde içselleştirmiş olması fark etmeksizin bu çalışmada her yönetim, toplumsal ve birey örneğinin eşzamanlı olarak alternatif özneler içerdiği varsayılabilir. Bu çerçevede Türkiye'de hâkim öznelere alternatif oluşturacak

özgün bir konum üzerine araştırma yapmak için ilk aşamada bu konumun farklılıklarını ayırt etmek önemlidir. Bu farklılıkları ayırt etmek noktasında dünya ölçeğindeki yapılar ile sürekli bir biçimde etkileşerek kendisini var eden hâkim düşünce ve eylem biçimlerini değerlendirmiş bütüncül yöntemleri seçebilmek kritiktir. Diğer bir ifadeyle Türkiye'deki özgün düşünce ve eylemleri haiz alternatif öznelerin farklılığını görünür kılmanın yolu, dünya tarihi boyunca oluşan yapılarla etkileşimde kalarak sürekli bir hale gelmiş hâkim özneler üzerine derinlikli bir açıklama, yorumlama ve eleştiri bağlamı getirmekten geçer.

Bunun için ana hatlarıyla değerlendirilecek kuramların temelinde yer alan Tarihsici ve Tarihselcilikten hareketle bu tarih felsefelerine yönelik özgün alternatifler oluşturmuş tarihsel sosyolojik bir yöntemin üzerinde durmak önemlidir. Bu yöntemi somutlaştırmak için ilk olarak Tarihsiciliğe odaklanıldığında tarihin, bütünlüklü bir temelden türeyerek bağımsız bir güç elde eden kurumlara dayalı çok yönlü çelişkilerin yeniden bu temele dönmek üzere, çözüleceği bir ereğe sahip olduğu düşünülebilir (Özlem, 2012, s. 14-38; 50; 60-67; 103; Özlem, 2013). Bu noktada Tarihsicilik için her bir özne, kendi niteliklerini şekillendiren bu ereğin bilincine vararak kendi eylemlerini gerçekleştirdiği zaman tarihi, çelişkisiz bir bütünlüğü kapsayan temellerine döndürmek üzere, sonlandıracaktır (Özlem, 2001, s. 16-28; 101-105; 138-139; 145). Yani Tarihsicilik, öznenin, kendisini etkileyen tarihin ereksel yasalarını tarihî belgeler doğrultusunda kesin ve mutlak biçimde açıklayıp buradan harekete geçerek yeniden evrensel bir iyi, doğru ve güzeli hâkim kılabileceğini belirtmektedir (Carr, 2002, s. 13-23; 150-151).

Tarihselcilik ise tarihin çoğul etkileşimlerin sürekliliği bağlamında oluşan parçalı bir karmaşıklığı içermesi hasebiyle görelî varsayımlar ihtiva ettiğini vurgular (Carr, 2002, s. 24-34). Bu nedenle Tarihselciliğe göre, öznenin kendisini tarihin dışında konumlandırıp sadece arşiv belgelerini doğrudan aktararak tarihî ereklere açıklayacağı evrensel bir yasa bulması mümkün değildir (Özlem, 2012, s. 91-97; 122-128). Dahası tarihî etkileşimler çerçevesinde tarihe yönelebilen her bir özne, kendisi gibi, bu yönelim içinde olan sınırlı sayıdaki özne tarafından oluşturulmuş sayısız tarihî belge arasından seçim yaparak tarihle etkileşime geçmek zorundadır (Carr, 2002, s. 35-60). Yani Tarihselcilik için özneler, tarihî etkileşimlere bağlı olan seçimlerinden kalkarak yöneldiği inşa edilmiş metinlerle girdiği çeşitli etkileşimleri haiz varsayımlar çerçevesinde ancak tarihe yaklaşabilir (Bıçak, 2013; Özlem, 2013). Diğer bir ifadeyle özne, bugün için anlamlı gördüğü konulardan hareketle geçmişe yöneldiğini içtenlikle kabul ederek seçtiği bu konuya dair olan metinlerin kendisi ve ortaya çıkma sürecinin yanı sıra yazarının zihniyeti üzerine de tasavvur ve tahayyüle

açık bir biçimde yorumlamada bulunmalıdır (Özlem, 2001, s. 67-100). Bu yorumlamayla birlikte Tarihselcilik için tarihin çoğul neden, yön ve etkileri kapsayan çeşitli ve farklı anlamlara sahip olabileceğini kavramak söz konusudur (Bloch, 2013, s. 91-117; 119-171). Tarih, böyle anlaşıldığı zaman öznenin yargılayıcılıktan uzak biçimde kendi nesnel yorum gücünü arttırmak adına farklı metinler üzerinden oluşmuş disiplinlerle etkileşime girerek geçmiş, bugün ve gelecek arasında bütünlüklü anlamlar inşa etmesi mümkün bir hale gelmektedir (Carr, 2002, s. 70-103). Yine de Tarihselciliğin de tarihin öznel yorumlarla birlikte inşa edilen farklı anlamlara sahip olduğunu belirten en az bir evrensel açıklamada bulunduğu son derece açıktır (Özlem, 2001, s. 107). Tarihselcilerin samimiyetle belirttiği gibi, aslında Tarihselcilik, farklı aklı etkileşim biçimlerini ortaya koyarak tarihin aklı bir hareketi olduğunu vurgulayan Tarihsiciliği düzenleme amaç ve hedefinden çok da fazla öteye gitmemektedir (Özlem, 2001, s. 113).

Tarihsel sosyolojik yöntem, bu tarih felsefeleri ile tarih ve sosyal bilimler etkileşime girdiğinde bu varsayım temelli ayrımların bütünleştirilebileceğini vurgular. Zira tarihsel sosyolojik yöntem, belirli bir zaman ve mekânda yer almış toplumsal yapı ve süreçlerin hem kronolojik hem konjonktürel hem de uzun süreli bir çerçevede sorgulanabileceğini iddia etmektedir (Skocpol, 2002a, s. 1-2). Böylesi bir sorgulamayı güçlendirmek adına bu yöntemin hem makro hem de mikro boyutlarda oluşan evrensel ve özgün eylem ile yapıların arasındaki etkileşimleri değerlendirdiği ifade edilebilir (Özdalga, 2011, s. 9-11). Aslında tarihsel sosyolojik yöntemin 20.yy.'ın sonlarına kadar dünya ölçeğinde hâkim olan Batı Sistemlerinin kendi yapısını tarihin erişebileceği en işlevsel konum biçiminde dayatmasını sağlayan yaklaşımların dışında konumlanıp 19.yy.'ın kurucu düşünürlerini güncellediği ortadadır (Skocpol, 2002a, s. 3-5). Ayrıntılı olarak bakıldığı zaman Batı Sistemlerinin verimli, güçlü ve meşru bir niteliği olduğu yönünde evrensel bir bilgi üreten Tarihsicilik ve Tarihselciliğe dayanan yaklaşımların, bu niteliği paylaşmayı talep eden farklı merkezleri de aslen taklitçiliğe yönlendirdiği görülmektedir (Skocpol, 2002b, s. 396; 406). 1960'larda bu evrenselci bilgilerin, hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin etkilerini bastıramadığı noktada oluşan çatışmalı krizlerin sonucunda ise felsefe, tarih ve sosyal bilimleri sorgulayarak aynı anda bütünleştiren kuramlar yeniden tartışılmaya başlanmıştır (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 55-67). Böylece farklı birey, toplum ve devletlere dair sorulan sorulara, yıkıcı olmadan bağımsız bir yaratıcılık çerçevesinde yanıt bulmaya çalışmak mümkün bir hale gelmiştir (Skocpol, 2002a, s. 10-23; Özdalga, 2011, s. 25-40; 66-68). Somut bir deyişle tarihsel sosyolojik yöntemle göre, farklı nitelik ve boyutlarda

oluşan politik, ekonomik ve zihnî karşıtlıkların suniliği fark edildiğinde bu karşıtlıkları özgün bir yöntemle bütünleştirerek ortaya çıkmış bu çelişkili yapı, süreç ve olayların nedenlerini açıklamak, yorumlamak ve eleştirmek mümkün olacaktır (Neuman, 2014, s. 604-629).

Söz konusu olan bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, birey, toplum ve devlet ile coğrafya ve tarih sürekli bir biçimde birbirini belirlemektedir. Yani özne, belirli bir mekân ve zaman içinde oluşur ve değişirken bu mekân ve zaman da öznelere arası etkileşimlerle birlikte ortaya çıkar ve dönüşür. Dolayısıyla bu döngüsel bağlamın karmaşıklığı ancak suni bir farklılaşmaya gömülen felsefe, tarih ve sosyal bilimlerin içerdiği bakış açısı, varsayım, kuram ve teknikleri sürekli bir biçimde bütünleştiren bir tarihsel sosyolojik yöntem dâhilinde zihinsel haritalandırmaya tâbi tutulabilir (Skocpol, 2002b, s. 406-436). Diğer bir ifadeyle evrensel ve yerel düzey, makro ve mikro boyut, yapı ve özne biçimi, model bağımlılık ve patika bağımlılığı ile nicel ve nitel tekniklerin arasında sürekli olarak mekik dokuyan bir yöntem üretilmeye çalışıldığı zaman dünya ölçeğinde sorulan büyük soruları yanıtlamaya yaklaşılabilecektir (Ergut ve Uysal, 2012, s. 15-22; 41; Tunçay, 2012, s. 9-13). Bu çerçevede bakıldığında döngüsel süreklilikle birlikte oluşan ve değişen yapı ve etkileşimlerin krizlerde somutlaşan hiyerarşilere dayalı bir çatışma niteliğine tâbi olduğu görülmektedir. Somut bir deyişle herhangi bir kriz ortamında tarihî ve coğrafi şans ve imkânlar edinen birey, toplum ve devletlerin bu avantajlı konumu üzerinden kendi çıkarları uyarınca mevcut çatışmaların etkisini öteleyecek daha karmaşık bir hiyerarşik mekân ve zaman oluşturduğu ortadadır. Buna binaen öncelikle evrensel ve yerel yapılarla etkileşerek süreklilik arz eden tüm hâkim öznelere ortaya çıkaracak bu tarihsel sosyolojik yöntemi somutlaştıran bütüncül kuramlar seçmek kritiktir. Burada Umran İlmi, Annales Hareketi, Dünya Sistemi Kuramı ve Doğu-Batı Çatışması Kuramından kalkarak özgün bir tarihsel sosyolojik yöntem üretmek söz konusu olmaktadır. Bu itibarla işaret edilen bu kuramların böyle bir tarihsel sosyolojik yöntem oluşturmak bağlamında sunduğu fırsatları ve içerdiği sorunları özetlemek gerekmektedir.

İlk olarak dünya savaşının neden olduğu kriz ortamında kurulma ve kurumsallaşma direnci gösteren Annales Hareketinin/Annales Okulunun inşa ettiği tarihsel sosyolojik yöntem üzerine bir değerlendirme yapılabilir (Chiot, 2002, s. 27-33). Bu itibarla Annales Hareketinin tanımlanmış tekil veya genel bir tarihî örüntü veya sonuca ilişkin evrenselci bir yönetime kapılmadan sorduğu bütünlüklü soruları, farklılaşmış kuramların içerdiği ilgili kaynaklar üzerinden dinamik bir biçimde kullanarak karşılaştırmalı bir biçimde

çözümlediği açıktır (Chirot, 2002, s. 33-38). Yani bu hareketin dağınık bir görünümü kapsayan mekân ve zamanların içerdiği benzerlik ve farklılıkları hem düşünsel hem de deneysel bir biçimde yorumlayarak ilgilendiği yapı ve etkileşimlerin neden olduğu sorulara dair alternatif düzenli açıklamalar getirdiği görülmektedir (Chirot, 2002, s. 42-48). Somut olarak bakıldığında Annales Hareketinin tarih, coğrafya, dilbilim, demografi, ekonomi, sosyoloji ve psikoloji gibi birçok farklılaşmış disiplini bütünleştiren bir ekip kurarak farklı örüntü ve yapıları kapsayan medeniyetlerin içerdiği sorunların temellendiği sürekli ve dönemsel nedenleri, zihniyet açısından araştırmaya başladığı ortadadır (Burke, 2014, s. 36-60). 1960'larla birlikte ise bu araştırma, istatistikî verilerle de sınıdığı insan ile çevrenin neredeyse zamansız olan etkileşimi, politik, ekonomik ve toplumsal yapıların tedricen değişimi ve de çok hızlı değişen olayların etkisini uzun sürede bütünleştirerek sistemli bir hale gelmiştir (Burke, 2014, s. 61-101). Diğer taraftan 1980'lerden bugüne kadar gelen süreçte de bu harekette yeniden daha kapsamlı bir biçimde mikro bilinç, zihniyet, siyaset ve kadın teması gibi muhtelif somut bireylere dair istatistikî verilerle desteklenebilen kronolojik anlatılara odaklanıldığı ifade edilebilir (Burke, 2014, s. 102-137). Bu saikle Annales Hareketinin yer aldığı dönemin etkisine göre, ağırlık noktaları değişmekle birlikte farklı bireylerden medeniyetlere kadar uzanan bir kapsam dâhilinde sorduğu kritik sorulara farklı disiplinleri bütünleştirerek özgün nedensel açıklamalara dayalı farklı yorumlar getirmeye çalıştığını ifade etmek mümkündür.

Dünya Sistemi Kuramı, Annales Hareketi'nin oluşturduğu zengin bilgi birikimine yaslanarak farklılaşan tarihî yorumları bütünleştirmeye odaklanmıştır (Wallerstein, 2013, s. 224). Bu birikim dâhilinde Dünya Sistemi Kuramının inşa ettiği kavram, tipleştirme ve örneklemleri haiz tekil modelinin varsayımlarını dünya çapında gerçekleşen tarihî olaylar üzerinden sınavarak modelini sürekli biçimde derinleştirdiği görülmektedir (Wallerstein, 2013, s. 11-14; 143-156; Wallerstein, 2018, s. 37-39). Yani 1960'larda şekillenmeye başlayan bu kuram, herhangi bir paradigmanın dayatmasına hiç saplanmadan kendi ileri sürdüğü "tarihî sosyal bilimin" dünya ölçeğinde karşılaştırma yapmayı mümkün kılan yöntemini kullanarak toplumsal yapı ve değişme üzerine eleştirel bir açıklama getirmiştir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 305-309). Buradan hareketle bakılırsa ürettiği politik merkezî güç bağlamında "bütünlüklü bir huzur ortamı" inşa eden "dünya imparatorluklarının" dünya kaynaklarının yeniden bölüşülmeye başladığı 15.yy.'ın son döneminden itibaren yerini birbirine gevşek ve dağınık biçimde bağlanmış çoklu ekonomik aktörün dayattığı eşitsiz yapı ve etkileşimleri haiz "dünya sistemine" bıraktığı hemen fark edilebilir (Ragin

ve Chirot, 2002, s. 323). Somut bir ifadeyle kendi kaynakları yetersiz olduğu için dünya imparatorluğu kuramadığı gibi, mevcut imparatorlukların da uzağında kalması nedeniyle kapitalist bir sömürü ve sömürgeciliğe yönelme serbestliği bularak ulusal bir uzlaşmaya doğru giden Batı'nın, kendi neden olduğu dengesizlik üzerinden dünya ölçeğinde politik ekonomi merkezi haline geldiği oldukça açıktır (Wallerstein, 2018, s. 58-62). Bu noktada karşılaştığı farklılaşmış coğrafi ve tarihî engeller saikiyle kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşemeyen otokratik imparatorluk ve türevlerinin bu bütünleşme hedefini sağlamak için bu merkezin çıkarları doğrultusunda Batı-dışı çeperi kârlı bir emek, hammadde ve talep pazarı haline getirecek şedit bir denetim kurma konusunda çatışmalı bir rekabete girdiği düşünülebilir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 327-332). Yine de Dünya Sistemi Kuramı, denetim altında sömürgeleştirilen çeperin yoksullaşması nedeniyle yöneldiği şoven ve bölgeci tepkiler, yarı-çeperin merkezileşmek için birbiriyle girdiği şiddetli çatışmalar ve merkezdeki bu üstünlüğü sürdürmeye çalışan içsel rekabet ilişkisinin sonucunda çeperden yayılacak bir dünya devriminin gerçekleşeceğini vurgulamıştır (Ragin ve Chirot, 2002, s. 309). Burada politik hâkimiyet ve ekonomik sömürü koşullarının yaklaşık her yüz yıllık süreçte mutlak bir hale gelerek çakışmasıyla birlikte oluşan derinlikli krizlerin bu devrim için bir fırsat sunduğunu belirtmek söz konusudur (Wallerstein, 2018, s. 62-64).

Yine de bu iki kuramın pratikte bütünlüklü bir yöntem ortaya koymak noktasında belirli sorunlar içerdiği görülmektedir. Söz gelimi, 1960'larda daha sistemli bir hale gelen Annales Hareketi, ağırlıklı olarak zamansız ve dönemselliği haiz yapı ve etkileşimlere odaklandığı için bireysel düşünce ve eylemlerin etkilerini açıklayacak derinlikli yorumlar getirememiştir (Burke, 2014, s. 118-126). Dolayısıyla parçalı bir niteliği içeren birikime yaslanarak bütünlüklü bir yöntem üretme iddiasında olan Dünya Sistemi Kuramının farklı tarihî olay, bireysel yönelim ve toplumsal etkileşimleri belli bir doğma-büyüme-çökme döngüsünü içeren ontojenik bir yasaya uydurmaya zorlaması tesadüfi değildir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 333-341). Yani bu kuram, sadece politik ve ekonomik göstergelerden hareket ederek dünyayı gelişmiş/merkez, azgelişmiş/yarı-çeper ve geri bırakılmış/çeper ülke niteliğiyle birlikte belirli sabit kategorilere indirmediği için aslında bu hiyerarşik sınırları da meşrulaştırmış olmaktadır. Bu nedenle Dünya Sistemi Kuramı, farklılaşmış zihni, etnik, dinî veya cinsel yönelimleri haiz özgün düşünsel ve eylemsel bütünlüklerini ancak merkezle mücadele ederse dikkate alabilir. Dahası bu kuram, hızla yarı-çeper veya merkeze yerleşebilme muhtevasını içeren birey, toplum ve devletlerin yapı ve değişimini de fark edemeyecektir (Ragin ve Chirot, 2002, s. 333-341). 1980'lerden itibaren Annales

Hareketi'nin bu eleştiriler doğrultusunda şekillenen dönüşümü ise artık daha çok bireysel düşünceler ve eylemlerin niteliklerine odaklandığı için bütünlüklü yapı ve etkileşimleri oluşturan farklı nedenleri hatalı bir biçimde yorumlama riskini içerir (Burke, 2014, s. 137-160). Zira bütün samimi çabasına rağmen Annales Hareketi de Dünya Sistemi Kuramı da varyantlarıyla birlikte Batı Sistemlerinin kendi bağlamını güçlendirmek için gereksinim duyduğu yorum ve eleştiri sınırına dâhildir. Buna binaen bu kuramların ana hatlarıyla özetlenen yaklaşımların içerdiği sorunları belli bir ölçüde taşıması hasebiyle bütüncül bir tarihsel sosyolojik yöntem ortaya koymaktan uzaklaştığı ortadadır.

Tam da bu noktada özellikle Dünya Sistemi Kuramının sosyal bilim mecrasında kendisine karşı tetikte olunması gerektiği yönünde uyardığı, her bir alanda şekillenmiş farklılıklar üzerinden hareketle dünya ölçeğinde özgün çözümler üreten kuramları değerlendirmek oldukça kritiktir (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 76-87). Burada Batı Sistemleriyle etkileşimli yaklaşımlar ortaya çıkmadan önce-14.yy.'da-bu yaklaşımları temellendiren felsefe ve tarih anlayışlarının ötesinde konumlanmış Umran İlminin çarpıcı bir görünüm arz ettiği savunulabilir (Görgün, 1999; Uludağ, 1999). Aslında sadece hem Annales Hareketinde (Braudel, 1996, s. 111) hem de Osmanlı (Okumuş, 2006) ve Türk düşünürlerinin arasında (Berkes, 1969; Meriç, 2013; Ülken ve Fındıkoğlu, 1940) Umran İlminin özgünlüğüne işaret edilmesine bakıldığında bile bu kuramı değerlendirmek makul hale gelir. Bu doğrultuda Umran İlmine odaklanıldığında bu ilme göre hem küllî iradenin belirleyiciliğinde hem de cüz'î iradeye açık olan ilahî, aklî, örfî ve incelikli bir gereklilik, imkân ve değişim bütünlüğünü haiz evrensel bir gerçek tanımıyla karşılaşılabılır (Görgün, 2006; Yaslıçimen ve Sunar, 2006). Dolayısıyla Umran İlmi için gerçek, kendi bütünlüklü doğası bağlamında şekillenen tarihî ve coğrafi etkileşimlerle birlikte aşamalı bir biçimde unsurlar aleminden havadis alemine doğru tekâmül eder (Görgün, 1999). Yani Umran İlmi, evirilen maddî ve manevî unsurların etkisi altında oluşan insanların, gıda, güvenlik ve dostluk ihtiyacına yönelik olarak bu unsurları değerlendirmek üzere, kendi arasında dayanışmasıyla birlikte elde ettiği farklı mülkiyet biçimlerine dayanan özgün göçebe ve kent yerleşimleri inşa ettiğini belirtir (Hassan, 2010, s. 131-166). Bu noktada sürekli bir biçimde adalet, refah, huzur, barış ve mutluluk düzeyini yükseltmeye odaklanan bu farklı toplumsal yapı ve tarihî değişmeyi haiz umranın oluşması ve sürdürülmesi noktasında en bütünlüklü dayanışma grubunun/asabiyetin inşa ettiği devlet yönetiminin taklit edilen güçlü bir hâkimiyet kurması gerekmektedir (Hassan, 2010, s. 177-218; Mardin, 2006). Fakat bu hâkimiyet, aynı zamanda yöneticilere kendi çıkarları dâhilinde içinde bulunduğu

umrana politik, ekonomik ve psikolojik sınırlamalar getirecek bir güç verdiği için süreç içerisinde içsel çatışmalara da neden olacaktır (Arslan, 1997, s. 156-170). Bu çok yönlü sınırlayıcı etkileşimlerin yukarıdan aşağıya doğru taklit edilmesiyle birlikte ivmelenen içsel çatışmalar, umranın doğasını en bütünlüklü bir şekilde yaşayan dışsal bir dayanışma grubunun/asabiyetin etkisiyle çakıştığında ise bu umran, aynı çatışmalı süreçleri üretmek üzere, aslına rücu eder (Uludağ, 2009, s. 89-93; 101-117).

Umran İlminin ana hatlarıyla değinilen bu içeriği değerlendirildiği zaman evren, doğa, insan, toplum ve devletlerin döngüsel bir değişime gömülü etkileşimsel yapısını bütünlükten evrensel bir gerçek varsayımıyla karşılaşırlar (Meriç, 2013, s. 81-87). Umran İlmi için insanların maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılaması noktasında gereken sabit bir inanç olarak dayanışma etkileşiminin/asabiyetin somutlaştırdığı bu gerçeğe uyulduğu müddetçe her bir umranın kendi dinî, aklî veya iradî değerlerini bütünlüklü bir biçimde sürdürmesi mümkündür (Arslan, 1997, s. 143-180; Şentürk, 2006). Dolayısıyla Umran İlmi, çoğul umranların dayanışmasını sağlayacak olan aklî, erdemli ve ahlaki bir devlet yönetimindeki, ilahî bir vekil olarak tanımladığı, insanların sadece adil, müreffeh, huzurlu ve barışçıl bir dünya inşa etmek için yarışacağını belirtmektedir (Şentürk, 2006). İslam umranının çoğul, çatışmalı ve değişime açık bütünlüklü bir örnek olması hasebiyle böyle bir ilim ortaya çıkarması hiç tesadüfî değildir (Braudel, 1996, s. 63-135). Aynı şekilde bu umranı sürdüren ve güncelleyen Osmanlı Devleti'nin de Umran İlmini fark edecek bir düşünsel bağlam üretmesi beklenirdir (Fındıkoğlu, 1953, s. 153-163; Meriç, 2013, s. 142-143). Bu itibarla 16.yy.'dan itibaren Osmanlı düşünürleri farklı maddî ve manevî temeli olan çıkarları haiz meslek ve milletlerin hem kendi içinde hem de birbiriyle dayanışmasını sağlayan dinle etkileşimli adil bir devlet yönetimi kurulduğu zaman bu çok yönlü yıkıcı sonuçların ortaya çıkmasının engellenebileceğini vurgulamıştır (Okumuş, 1999; Okumuş, 2006). Vurgulanan bu sonuca erişilmesi açısından vahiy, akıl ve duylara odaklı delillerle şekillendirdiği dinî ve aklî disiplinleri bütünlükten her bir umranın ürettiği benzer ve farklı etkileşim, kriz ve değişme aşamalarının görünen ve görünmeyen kanunlarını ortaya koyan Umran İlmi belirleyicidir (Meriç, 2013, s. 154-155; Uludağ, 2009, s. 83-95). Bir başka ifadeyle bu ilmin makro ve mikro boyutu haiz tarih ve toplumu oluşturan evrensel ve özgün her bir etkileşim, yapı ve değişimin dinî, felsefi, coğrafi, hukukî, toplumsal, politik, ekonomik ve zihnî nitelik, neden ve etkileri üzerine anlamlı açıklamalar getirdiği ifade edilebilir (Özlem, 2012, s. 29-33). Böylelikle geçmiş, bugün ve gelecek toplumların arasındaki sürekliliği fark edebilen her bir öznenin eleştirel bir eylem birlik ve beraberliği

oluşturma gücüne eriştiğini belirtmek söz konusudur (Meriç, 2013, s. 148).

Doğu-Batı Çatışması Kuramı ise 19.yy. itibariyle Batı merkezli bir biçimde Doğu toplumlarını sömürgeleştiren ya da dışsal veya içsel biçimleriyle birlikte bağımlılaştıran hareketlerin neden olduğu yıkıcı sonuçlara yönelik özgün çözümler getirmesi açısından önemini korumaktadır. 1960'ların sonlarında şekillenmeye başlayan bu kuramın Osmanlı Devleti'nin son yüzyılından itibaren ivmelenen Batı sorununa Türkiye'nin çıkarlarına yönelik yanıtlar üretmek için mevcut geleneksel bilgi birikimi dâhilinde Batı ve Doğu literatürünü açıklayan, yorumlayan ve eleştiren bir bütüncül yöntem inşa etmesi oldukça kritiktir (Kayalı, 2001, s. 46; 220-224). Zira böylelikle döngüsel arka planlarla temellenen her bir toplumun çoklu boyutlarda şekillenmiş karmaşık etkileşimleri haiz kendine özgü nitelik, nedensellik ve etkilere mündemiç, dinamik bir tarihî değişme çizgisi olduğu fark edilmiştir (Mardin, 2008; Sezer, 1993). Yani tarihî yapı ve etkileşimler bağlamında oluşan önsezi, felsefe, tarihî yapıt, sosyal bilim ve sanatlar bütüncül bir biçimde karşılaştırıldığı zaman (Ergun, 2006) bu farklılaşmış değişme çizgilerini belirleyen temel etkenin Doğu-Batı çatışması olduğu ortaya çıkmıştır (Sezer, 1993, s. 82-100). Her bir dönemin getirdiği farklı çıkarlara göre, düşünce ve eylemlerini hızla değiştiren teknik uzmanlık alanlarını eleştirmekle mürekkep bu farkındalığın (Ülken, 1979, s. 15-23; 488-491), oluşan Batı düşünce zinciriyle kapsamlı bir etkileşim kurarken Doğu toplumlarının tarihî çıkarlarına göre şekillenmiş düşünce sürekliliğine dayanan bağımsız bir nesnel kuramla ilişkili olduğu oldukça açıktır (Kayalı, 2005, s. 35-44; 85-88; 301-308). Bu kuramdan hareketle “mazlum” bir hale getirilen Doğu'nun çıkarları dâhilinde iş birlikçileriyle birlikte Batı merkezliliği eleştirecek bir düşünce ve eylemler bütünlüğünü somutlaştırmaya ilişkin açıklayıcı modeller üretilerek gerçeğe yaklaşacak yorumlarda bulunulabilir (Sezer, 1998). Bu çerçevede Doğu-Batı Çatışması Kuramına göre, dünya çapında gerçek bir birlik ve beraberlik düzeyi inşa etme noktasında Doğu toplumlarının, içerisinde yer aldığı tarihî çelişkileri açıklayarak Batı hâkimiyetini sonlandırmak üzere, her alanda mücadele etmesi şarttır (Sezer, 1998, s. 180-192).

Somut olarak bu kurama odaklanıldığında Batı'nın tarihî çatışmaların getirdiği coğrafi yetersizliklerini işlevsel bir şekilde aşmak için son bir çözüm olarak yöneldiği dünya hâkimiyeti kurma hareketiyle birlikte sonuçlanan kendi değişme çizgisini, farklı birey ve toplumlara dayattığı ortadadır (Sezer, 1998). Oysa bozkırda hareket eden göçebe toplumlar ile su boyu ovalarına yerleşen ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) toplumları arasındaki etkileşimin sonucunda oluşan Doğu'nun da dünya çapında uzun süre etkili bir

değişme çizgisi ürettiği bir hayli açıktır (Sezer, 2011). Burada göçebe toplumların liyakate dayanan eşitlikçi mülkiyet biçimine bağlı askerî bir siyasî beraberlik gücüyle hem kendi çıkardığı madenler hem de ATÜT toplumlarının ürettiği ürünlerin dünya çapında güvenli bir biçimde dolaşıma girmesini sağlamasına rağmen sürekli bir birlik kurabilecek yeterli bir kaynağa sahip olmadığı görülebilir (Mardin, 1990, s. 33-36; Sezer, 2011, s. 89-102). Diğer taraftan sahip olduğu kaynak fazlalığını düzenlemek için bürokratik devletler inşa eden ATÜT toplumları ise kendi toplumsal tabakalarının arasında ekonomik bir birlik kurarak salt verimlilik düzeyini yükseltmeye odaklandığı için kendisini dış etkilere karşı savunacak bir askerî gücü yoktur (Mardin, 1990, s. 71-72; 79; Sezer, 2011, s. 33-61). Bu iki toplumun kesişen ihtiyaçları, Orta Asya Türk toplumunun kendi askerî kimliğini kaybetmeden yönlendirildiği, kaynak çeşitliliğini haiz (Tahir, 1993, s. 237) Anadolu'daki farklı toplumları bütünleştirerek Batı'ya karşı mücadele etme görevini üstlenen bir dünya devleti oluşturması süreciyle birlikte karşılanmıştır (Ergun, 1991, s. 65; 116; 130-137; Sezer, 1998, s. 72-77; 120-121; 132-133). Osmanlı Devleti, geniş bir coğrafyada farklı çağları kapsayan uzun bir süre boyunca Doğu'yu savunan kerim bir dünya siyaseti inşa ederek bu devleti somutlaştırmıştır (Tahir, 1993, s. 307-308; 312-314; 332; Sezer ve Yazoğlu, 1992a, s. 7-9; Sezer ve Yazoğlu, 1992b, s. 247-273; Sezer ve Yazoğlu, 1993, s. 5-9). Buna rağmen süreç içinde Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı almaya başladığı askerî mağlubiyetlerle birlikte salt kendi konumunu korumak adına “aynı coğrafyada” kalarak Batıcılığa yönelmesi, derinlikli toplumsal sorunlara da neden olmuştur (Sezer, 1998, s. 80-81; Tahir, 1991, s. 70-74; 102-107; 127-128). Çünkü Osmanlı Devleti, 19.yy. itibariyle başlayan Batıcılışmanın maliyetlerini meşru bir biçimde karşılamak noktasında aslen dünya siyasetini sürdürmek için kullandığı müsadere hakkını Doğu'nun maddî ve manevî bütünlüğüne yönelterek farklı tarihî gerçekleri kapsayan toplumsal desteğini kaybetmiştir (Mardin, 1986, s. 96-116; Sezer, 1998, s. 141-148; Yazoğlu ve Sezer, 1991, s. 5-11). Bu doğrultuda bu kurama göre, “Doğu-Batı birliğinin sağlanmasında tarihî bir belirleyiciliği olan Türkiye'nin” bu Batı hâkimiyetine karşı “mazlum” Doğu toplumlarını savunan “adil, kerim ve özerk” bir devlet, toplum ve birey etkileşimini bütünlüklü bir biçimde yeniden tesis ederek karşılaştığı krizleri aşmasının önemi oldukça büyüktür (Ergun, 1991; Sezer, 1998; Tahir 1991; Tahir 1992a; Tahir 1993).

Hemen fark edilebileceği üzere, farklı kaynaklardan, farklı dönemlerde neşet eden Umran İlmi ve Doğu-Batı Çatışması Kuramının aslında birbirine benzeyen bir bağlam ortaya koyduğu görülmektedir. Zira bu iki kurama göre de “gerçek”, uyum veya çatışma

niteliği olması fark etmeksizin temel bir etkileşim kanunundan türeyerek oluşan çoğul etkenleri kapsamaktadır. Bu gerçeğe etkileşimli olarak var olan öznelerin kendi yetilerini eşzamanlı bir biçimde kullanması dâhilinde üreteceği bütünlüklü bir özgün yöntemle birlikte bu gerçeğin bilincine varması söz konusudur. Böyle bir yöntem çerçevesinde bakıldığında süreklilik arz eden farklı etkileşimlerle birlikte oluşmuş her bir toplumun özgünlüklerini teşrih etmek mümkün olur. Dolayısıyla bu iki kuramdan hareket edilerek toplumları gelişmiş, az gelişmiş ve gelişmemiş gibi belli hiyerarşik şablonlara uydurmaya çalışmak anlamını yitirir. Aynı şekilde bu toplumların karşılaştığı muhtelif durumun içerisinden işlevsel tercihlerde bulunarak kendi değişim süreçlerini şekillendirdiği fark edildiğinde de tarihî çizgilerin ilerleyen, döngüsel veya inişli çıkışlı bir seyri olması gibi birçok farklılığa açık olduğu anlaşılacaktır. Bütün bu özgün yanlarına rağmen bu iki kuramın hala belli sorunlar içermesi ise oldukça ilginçtir. Buradan hareketle bu kuramlar, bu tarihî değişim süreçlerini, varsaydığı evrensel kanunlarla etkileşimli özgün ontojenik sınırlara indirgediği için öznenin buradaki sınırlardan farklılaşan düşünce ve eylemlerini dikkate alamaz. Bunu dikkate alamaması nedeniyle sömürülen veya baskı altında kalan öznelerin bütüncül bir biçimde var olmak için dayanışarak dışsal hâkimiyet hareketleriyle çatışması gerektiğini varsayan bu kuramların şiddet yüklü etkileşim bağlamını yeniden üretme ihtimali yüksektir (Alatlı, 1998). Bu ihtimale karşı çözüm olarak önerilen adalet, özgürlük ve dayanışma gibi olumlu değerler etrafında birey, toplum ve devletin yeniden bütünleşebileceği varsayımını haiz bir kurtuluş ideali ise sınınamayan belirsiz bir içeriği olduğu için son derece naif kalmaktadır (Ergun, 2006, s. 76-78; 87; 103-105; Ergun, 2010, s. 69-73). Bu da en temelde Batı Sistemlerine kendini karşıtları üzerinden yeniden inşa etmesi noktasında önemli bir fırsat sunmaktadır (İslamoğlu ve Perdue, 2021, s. 103-107).

Getirilen bu temel eleştirilerle birlikte düşünüldüğü zaman Batı'da ortaya çıkan Annales Hareketi ve Dünya Sistemi Kuramı ile Doğu'da üretilen Umran İlmi ve Doğu-Batı Çatışması Kuramının doğrudan alternatif özneleri görünür kılan bir içeriği olmadığı görülebilir. Buna rağmen Batı ve Doğu'da inşa edilen bu kuramlar, olabildiğince nesnel bir biçimde bütünlüklü hale getirilmeye çalışılırsa dünya ölçeğinde farklılaşmış yapılarla etkileşimli olarak oluşan hâkim öznelerin tanımlanması üzerinden alternatif öznelerin ne olmadığı sorusunu yanıtlamak söz konusu olabilir. Lakin bu bütünleştirme çalışması için bu kuramların farkında olarak veya olmadan yer aldığı coğrafya ve tarihin getirdiği özgün çıkarlar bağlamında şekillendirdiği oryantalist ve oksidentalist içeriğe karşı hayli dikkatli olmak gerekmektedir. Bu noktada oryantalizmin Antik Yunan, Hıristiyanlık ve Rönesans

süreci boyunca hayranlık veya hor görme temelli muhtelif egzotik ilgiler üzerinden nesne haline getirdiği bir Doğu imgesine karşı kutsal, akılcı, özgür, adil ve güvenli bir Batı imgesini meşrulaştırmak amacıyla 19.yy.'da bilimsel bir kurumsallaşma sürecine girdiği görülmektedir (Loomba, 2000, s. 9-127; Said, 1998, s. 51-79; Tatal, 2002). Bu noktada bütün türevleriyle birlikte emperyalistlerin dünya ölçeğinde inşa ettiği kendi hâkimiyet hareketlerini sürdürmek için fonladığı bu kurumsallaşmanın felsefe, sanat, sosyal bilimler ve diplomasiyi derinlikli bir biçimde kullanarak oluşturulmuş kâfir, düşman, akıl-dışı, ceberut, köleci ve huzursuz sıfatlarıyla nitelenen bir Doğu imgesini öteki kategorisine indirgemek üzere metin odaklı bir bilgi haline getirdiği açıktır (During, 1995; Mutman, 2002; Said, 1998, s. 51-79). Yani bilimin meşrulaşmış gücünü kullanan oryantalistin, aslında mitik olduğu için sınınamayan ikili karşıtıklara dayalı nesneleştirdiği imgeleri metinleştirerek Batı hâkimiyetinin her alanda gerekli olduğu bilgisini dünya ölçeğinde evrensel bir söylem haline getirdiğini belirtmek mümkündür (Loomba, 2000, s. 273-286; Said, 1998, s. 16-47; Turna, 2002).

Batı ve Doğu'da bu söylemleri içselleştiren oryantalistlere karşı meşru müdafaa, vekâr meselesi veya perişan "küffara" karşı olma tavrı dâhilinde güçlü bir tepki üreten köklü Doğu merkezli kuramlar da vardır (Cuff, Sharrock ve Francis, 2013; Mardin, 2002). Bu noktada Batılı ve Batıcı söylemlerle etkileşimli Batı hâkimiyet hareketlerine karşı Türkiye'de Osmanlı, İslam, Türk, Anadolu ve en temelde de Doğu geleneği savunularak yine adil, özerk ve kamucu bir birey, sivil toplum ve devlet bütünleşmesi inşa edildiğinde Batı'yla eşitler arası etkileşim kurulabileceğini belirten Türk düşüncesine ilişkin örnekler çarpıcı bir görünüm sunmuştur (Ergun, 1991; Gökalp, 1968; Gökalp, 1976; Güngör, 1975; Mardin, 1990; Meriç, 2005; Sezer, 1998; Tahir, 1993; Topçu, 2016; Ülken, 1998). Somut bir ifadeyle bu Doğulu kuramların, dışsal ve içsel olarak üretilen sömürücü, sömürgeci, bağımlı bir hale getiren ve emperyal içerikleri haiz oryantalist bilgileri, tarihsel sosyolojik bir yöntemle sınavarak (Kayalı, 2005; Mardin, 2011) Doğu'nun özgün bir aklî yapı ve etkileşim üzerinden verimli, kerim ve barışçıl bir dünya inşa ettiğini fark etmesi oldukça önemlidir (Kayalı, 2008; Kayalı, 2009). Post-kolonyalizmle birlikte düşünüldüğünde bu Doğu merkezli kuramlar için aslî sorunun eşitsiz, baskıcı ve ötekilik ilişkisi üreten Batı merkezli birey, toplum ve devletlerin dünya ölçeğinde kurmaya çalıştığı hâkimiyetle açık bir ilişkisi olduğu ortadadır (Cuff, Sharrock ve Francis, 2013, s. 433-439). Batı'nın dünya çapında yıkıcı etki yaratan arzu ve çıkarlarını ortaya çıkaran bu kuramların samimiyetle belirttiği gibi, Doğu'nun çıkarlarını öncelenmesi ise (Ergun, 1982; Mardin, 2015; Sezer,

1998) başka sorunlara neden olur. Zira böyle oksidental bir içerikle birlikte dünyaya bakıldığı zaman aynı şekilde sadece metin odaklı, sınanamaz pejoratif niteliklere dayanan türdeş bir Batı imgesi oluşturularak Doğu-dışında kalan bütün düşünce ve eylemlerin ötekileştirilmesi meşrulaşabilir (İslamoğlu, 2021; Wahyudi, 2003; Yavuz, 1998). Böylece aslında bu söylem de sömürülen, baskı altında kalan ve ötekileştirilen birey, sınıf ve statü grubu, toplum ve devletlerin evrensel bir düzeyde etkileşmesini önlediği için ortaya çıkan muhtelif yerel tepkinin köktenci toplumsal hareketlere yönelmesine neden olarak bu oryantalist bağlamı yeniden üretme riskini taşımaktadır (Yavuz, 1998; Yıldırım, 2002).

Buradan hareket edildiği zaman dünya ölçeğindeki yapılarla etkileşimli bir biçimde oluşan hâkim özneleri tanımlamak için yapılaşmacı bir tarihsel sosyolojik yöntem ortaya koyan bu dört kuramı, oryantalizm ile oksidentalizm arasında belirli bir denge kurarak bütünleştirmenin hayati olduğu anlaşılmaktadır. Yani burada farklılaşmış her bir birey, toplumsal ve yönetim örneğini yargılamadan dünya ölçeğinde olabildiğince nesnel olarak makro ve mikro boyutları haiz yapısal, konjonktürel ve kronolojik bir açıklayıcı ve yorumlayıcı yönetime yaklaşılmaya çalışılmakla belirtilen bu dengeyi sağlayabilir. İlk aşamada bu dengeyi sağlamak adına Doğu ve Batı menşeli bu kuramların kendisi ve kendisinin dışında kalan birey, toplum ve devletlerle ilgili ürettiği bilgilerin eşzamanlı olarak geçerli olduğu bir tanımlama düzeyi oluşturmak gerekmektedir. Böylelikle geçerli ve güvenilir olarak dünya ölçeğinde eşzamanlı bir biçimde medeniyet, sistemler, merkezler ve özneler düzeyinde açıklayıcı, yorumlayıcı ve eleştirel bir bağlam oluşturma ihtimalini arttırmak mümkündür.

Bu itibarla takriben 6 milyon yıl önceyi takip eden 3,5 milyon yıl boyunca geçirdiği fizikî, kimyevî ve biyolojik değişime binaen oluşmuş insansı türlerden evrilerek yaklaşık 400 bin yıl önce Afrika'da ortaya çıkan insanın muhtemel 300 bin yılını yayıldığı dünyada karşılaştığı muhtelif tehlikeleri kontrolü altına almaya çalışmakla geçirdiği düşünülebilir (Harari, 2017). Bu süreçte insanların büyük bir beyne sahip olabilmesi ve dik duruşla yürüyebilmesiyle etkileşimli olan dil yetisi üzerinden güven odaklı ortak hayal, bilgi ve aletler icat ederek bunları nesiller boyu aktarmasına binaen çevresine karşı sınırsız bir güce erişmesini sağlayan toplayıcı-avcı kampları inşa etmesi çok kritiktir (Harari, 2017, s. 17-60). Özellikle tahminen 100 ila 70 bin yıl önce art veya eşzamanlı bir biçimde ortaya çıkmış iklimsel, coğrafi, demografik ve insana dair etkileşimsel dengesizlikler nedeniyle bu ilk kampların dünya ölçeğinde hareket etmeye başlaması ise yeni bir insanın başlangıcı olmuştur (Ponting, 2011, s. 39-58). Dünya medeniyeti veya dünya kültürü kavramıyla

tanımlanabilecek olan bu inşanın ekonomi, politika ve zihniyet yapılarını kapsayarak çevre ve insanın şekillenmesi noktasında başat bir etkisi olduğunu belirtmek mümkündür (Braudel, 1996, s. 15-19; Febvre, 1995, s. 11-59; İbn Haldun, 2009; Sezer, 1998, s. 29).

Dünya medeniyetini tanımlamak için bu medeniyetin kapsadığı farklılaşan yapıları somutlaştırmak gereklidir. Genel anlamda ekonomi, insanların verimlilik odaklı bütün üretim, dolaşım, tüketim ve birikim etkileşimlerini içeren bir yapı olarak tanımlanabilir (Braudel, 2017b, s. 408-415). Bir diğeri olan politikanın da en temelde insanların kendi arasında oluşturduğu güç odaklı mübadele, iş birliği, rekabet, çatışma, baskı ve taklit etkileşimlerini içeren bir yapı olduğu ifade edilebilir (İbn Haldun, 2009, s. 373-432). Son olarak zihniyet yapısını ise insanları ortaklaştıran dil, değer, inanç, sembol ve normları kapsayan düşünce ve eylemler bütünlüğü tanımı dâhilinde değerlendirmek söz konusudur (Le Goff, 2019, s. 363-404). Çevreden gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı verimli, güçlü ve ortak bir yaşamın sürmesi için işlevsel bir niteliği olduğu görülen bu yapıların insanın maddî ve manevî çıkarlarına özgü bireysel, toplumsal ve yönetsel bütünlüklere dayalı sistemler oluşturduğu belirtilebilir. Dünya medeniyetinin bu özgün bütünleşme farklılıklarına göre, yaklaşık 70 bin yıl boyunca aslen birbirinin varyantı olan üç sistem dâhilinde sürdürüldüğü iddia edilebilir. Bunların içinde takriben 60 bin yıl etkili olarak en uzun süreyi haiz Yönsüz Sistemlerdir. Tek eşli veya komün ailelerden oluşan farklı büyüklükleri haiz toplayıcı-avcı kamplarının dünya ölçeğinde göçebe, konar-göçer veya yerleşik bir yönsüz hareketliliğe girmesiyle birlikte oluşan bu sistemler, ardılları için derinlikli bir temel oluşturur. Çünkü bu sistemler, yaş, cinsiyet veya ailevi farklılıklarını lehine çeviren bireylerin yönlendirmesi dâhilinde toplumsalların sınırlı bir din ve teknikle birlikte farkına vardığı çevresini tahrip ederek sağlıklı bir biçimde nüfusunu arttırmasına dayanır (Harari, 2017, s. 66-100). Başka bir deyişle Yönsüz Sistemlerin çevre ve sağlıksız insanlar ölümcül biçimde dönüştürüldüğü zaman birey ve toplumsalın kendi çıkarlarını karşılayabileceğine yönelik bir içeriği olduğu malumdur.

12 ila 10 bin yıl önce Buzul Çağı'nın sonlanmasından sonra elverişli hale gelmiş çevresel koşulların etkisiyle birlikte inşa edilen Doğu Sistemleri, bu içeriği göçebe veya konar-göçer hareketler ile kır ve kasaba yerleşimleri üzerinden derinleştirerek sürekli hale getirmiştir (Childe, 2006, s. 48-58). Burada çevre ve insan kaynaklarının yeterli olması ölçütü doğrultusunda esasen Amerika, Afrika ve Asya'da somutlaşmış bu hareket ve yerleşimlerin içerisinde göçebelik, kendi farklarını din ve mülkiyet üzerinden üstünlüğe çevirmiş belirli bireyler tarafından yönetilen toplumsalların, basit bir hayvancılık tekniği

dâhilinde dünyayla etkileşime girerek kendi çıkarlarını karşılamasını sağlamaktadır (İbn Haldun, 2009, s. 325-369). Göçebelerin etkileşimi bağlamında yaygınlaşmaya başlayan ilk kır ve kasaba yerleşimlerinde ise toplumsalların basit bir tarım tekniği dâhilinde elde ettiği aşırı nüfus ve besin artışını sürdürürken bu artış nedeniyle çevre veya insandan kaynaklanabilecek tehlikeleri de kontrol etmesinin bir karşılığı olarak ihtiyaç fazlalığını kendi yöneticilerine aktardığı görülebilir (İbn Haldun, 2009, s. 631-690). Bu aktarımın süreklileşmesi nedeniyle bağımsızlaşan yöneticilerin, keyfi ihtiyaçlarını karşılamak için toplumsalları, çevre kaynakları kadar insan kaynaklarının da özgün ritimlerini bozmak üzere, yönlendirmekte uzmanlaştığı son derece açıktır. Üstelik bu bozulma doğrultusunda yöneticileri dahi etkileyecek ölçüde kritik olan afet, kıtlık, hastalık, salgın ve çatışmaların tahmin edilemez yıkıcı sonuçlarından sonra, geçen uzun süre ve nüfus artışı nedeniyle en azından toplumsal sağlığı sürdüren toplayıcı-avcı kamplarına dönmek de artık mümkün değildir (Ponting, 2011, s. 40). Bu durumda geriye sadece oluşan bu hiyerarşik hareket ve yerleşimleri sürdüreceği yeni bir kaynak kullanımını mümkün kılan icatlar üretmeye odaklanma çözümü kalmaktadır (Childe, 2009, s. 148-230). Neredeyse 5 bin yıl önce göçebelerin ürettiği dinamik etkileşim çerçevesinde çiftçilerin aktardığı ihtiyaç fazlalığını değerlendiren zanaatkâr, tüccar ve yöneticilerin etkileşimli bir biçimde icat ederek sürekli bir hale getirdiği bürokratik devletlerin Amerika ve Afrasya’da daha dengeli bir biçimde paylaşılacağı yeterli bir kaynağı olması önemli bir şanstır (İbn Haldun, 2009, s. 216-323).

Eşzamanlı olarak bakıldığında Avrupa’da aynı derecede yeterli bir çevre ve insan kaynağı bulunmadığı görülmektedir. Dahası Avrupa, aslen Amerika örneğinde olduğu gibi, özgün bir merkez inşa edilemeyecek kadar Afrasya’ya yakın, yine bu kıtaya dâhil olamayacak kadar da Afrasya’dan uzaktadır (Braudel, 1996, s. 321-346). Dolayısıyla Avrupa’da yapılabilecek tek şey, hiyerarşik yapı ve etkileşimleri dengeli bir biçimde sürdüren Doğulu merkezlerin getirdiği farklı icatların taklit edilerek Doğu kaynaklarının kullanılabilmesi bir merkez inşa etmeye çalışmaktır. Fakat bu taklit sürecinin Avrupa’da dengeli bir biçimde paylaşılacak yeterli bir kaynak olmaması saikiyle çarpık sonuçlara neden olacağı çok açıktır. Bu bağlamda Avrupa’daki Doğulu merkezlerin 3 bin yılı aşkın uzun bir süre boyunca hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin ilk olmasa da en yıkıcı örneklerini vererek kendi kaynaklarını daha da sınırlandırdığı belirtilebilir (Le Goff, 2017; Sezer, 1998; Tahir, 1993). Bunun üzerine Doğulu merkezlerin kendi içine kapanmasını fırsata çeviren Doğulu merkezler, 500 yıl önce Doğu kaynaklarına ulaşacak yeni yollar aramak

için kıyılarının batısında kalan Atlantik Okyanusu'nun bilinmezliklerine açılacak bir serbestlik imkânı bularak tesadüfi bir biçimde Amerika ve Batı Afrika'yla karşılaşmıştır (Ponting, 2011, s. 451-453). Avrafrasya'daki uzun süre boyunca süren yüksek yoğunluklu etkileşimlerin çok uzağında kalması hasebiyle esasen savunmasız kalan Amerika ve Batı Afrika'nın Doğucu merkezler için açık bir ticaret kaynağı olarak kullanılması son derece önemlidir (Wallerstein, 2015a, s. 464-476). Çünkü böylelikle Doğucu merkezler, taklit ettiği hiyerarşik yapı ve etkileşim tekniklerini çarpıtarak kullanmakta kazandığı tecrübe bağlamında kendi bulunduğu kıtasından Atlantik hattına kadar uzanan bir çerçevede elde ettiği verimli çevre ve insan kaynağı üzerinden kârlı bir sermaye birikimine ulaşabilmiştir (Braudel, 2014, s. 41-71). Buna rağmen bu sermaye birikimi, yıkıcı yapı ve etkileşimlere dayanması nedeniyle çevre ve insan kaynaklı muhtelif krizlerin oluşmasını engelleyemez. Bu nedenden dolayı Doğucu merkezlerin bu sermaye birikimlerinden yaptığı tasarrufu değerlendirerek ortaya çıkan derinlikli krizleri kontrol altına almaya çalışacak müstakil sistemler inşa ettiğini belirtmek söz konusudur (Braudel, 2000, s. 213-220).

19.yy.'a girilirken önce Avrupa ve sonra da Kuzey Amerika'da oluşmaya başlayan kent yerleşimlerinde şekillenmiş Batı Sistemlerinin sürdürülmesi için kendi fonladığı bürokrasi, teknoloji ve paradigmaları kullanarak dünya çapında etkili bir konuma gelmesi zorunludur (Wallerstein, 2006, s. 81-94). Bu noktada Batılı merkezlerde devlet, sanayi ve bilim kurumlarının kârlılık üzerinden şekillenen bir amaç ve hedefte ortaklık kurarak manipüle ettiği bireysel uzmanlıklara dayalı bir toplumsal emek sömürüsü bağlamında sermaye birikimini sürdürdüğü oldukça aşikârdır (Braudel, 2017b, s. 408-538). Fakat bu manipülasyona dayalı uzmanlaşma süreci, çoğunluğun biriken sermayeden kendi payını alamadığı gibi, bu birikimin neden olduğu krizden de en fazla kendisinin etkilendiğini fark etmesini sağlar (Wallerstein, 2000). Bu nedenle Batı Sistemlerinin kendi oluşturduğu sermaye birikimine dayanarak cebren (Wallerstein, 2018) veya kendi rızasıyla (Sezer, 1998; Tahir, 1993) Batılı merkezlerle iş birliği yapan Batıcı merkezleri yaygınlaştırması şarttır. 20.yy.'ın sonuna kadar gelen süreçte bu iş birliği doğrultusunda bağımlılık veya sömürgecilik hareketlerinin dünya kaynaklarını Batılı merkezlerde toplamalarıyla birlikte buradaki krizlerin görece bir hale geldiği ortadadır. Zira bu sürecin sonucunda Batılı merkezlerde hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin en altında kalan çoğunluğun bile maddî ve manevî açıdan kendisini yeniden üretebileceği görece bir refah düzeyine ulaşması sağlanır (Wallerstein, 2018). Yine de ulaşılan bu düzey, eşzamanlı olarak çoğunluğu ihtiva eden dünyanın sürekli olarak çevre ve insanlık krizleri yaşaması anlamına da gelir (Ponting,

2011, s. 810-816). Yani bu Batılı merkezlere direnmek veya doğrudan bu merkezlerin çıkarlarını karşılamak için Doğulu denge geleneğini çarpıtarak Batı Sistemlerini taklit etmeyi sürdüren Batıcı merkezler, dünya kaynaklarından yeterli ölçüde pay alamadığı için sürdürülebilir bir biçimde kalkınamaz (Hopkins ve Wallerstein, 1999). Bunun sonucunda Batıcı merkezlerde Batı Sistemlerine yönelik köktenci, yenilikçi veya rekabetçi stratejiler içeren son derece etkili toplumsal hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır (Hopkins ve Wallerstein, 1999). Dahası oluşan refah düzeyi bağlamında birbiriyle eşitlenen Batılı merkezlerin arasında dünya kaynaklarını yeniden paylaşmak için yıpratıcı bir rekabetin ortaya çıkması da olağandır (Wallerstein, 2003, s. 27).

Yönsüz Sistemler, Doğu Sistemleri ve Batı Sistemleri dâhilinde dünya medeniyeti üzerine getirilmeye çalışılan bu temel tanımlamalar, hiyerarşik ekonomi, politika ve zihniyet yapıları sürdürüldükçe mevcut kaynak krizlerinin sürekliliğini koruyacağını açıkça göstermektedir. Bu noktada mevcut hiyerarşik yapı ve etkileşimleri sürdürmek için bulunan mekân, emek ve teknolojik icatların ise sadece kısa bir vadede bu krizleri öteleme işlevi olduğu rahatlıkla görülmektedir. Buna rağmen son 50 yıldır Batılı ve Batıcı özneler, bu kez de bireylerin arzu ve etkileşim ihtiyacına yönelik olarak yaşamsallığı kapsayan teknolojiler üzerinden güneye yayılarak Kuzey Sistemleri çerçevesinde bütünleşmeye çalışmaktadır (Hopkins ve Wallerstein, 1999). Çünkü Batılı merkezlerde bulunan farklı sınıf, statü grubu, toplum ve devletleri yatay keserek oluşan bu Batılı özneler, Doğucu temellerini reddettiği için ürettiği her hiyerarşik düşünce ve eylem biçimini kendi özüne atfederek sürekli bir biçimde bu özünü yetkinleştirmektedir. Buna binaen Batılı özneler, aslında kendi düşünce ve eylem biçimlerinin neden olduğu yıkıcı sonuçlardan tam olarak kaçınılmesinin mümkün olmadığını da yekten kabul eder. Yine bulunduğu merkezleri yatay kesen Batıcı özneler ise sadece kendi çıkarları için hem dayandığı Doğulu geleneği hem de taklit ettiği Batılı özleri uzun süre boyunca çarpıtması hasebiyle kendi yer aldığı toplumdan koptuğu ölçüde yöneldiği dünyadan da bihaberdir. Bu nedenle Batıcı düşünce ve eylemlerin yaptığı tek şeyin oluşan Batılı çıkarların amaç ve hedeflerini yakalamak için Doğulu geleneği araçsal hale getirmekle ilgili olduğu belirtilebilir. Başka bir deyişle dünya medeniyetine Doğulu öznenin adalet ve Batılı öznenin de liyakat bağlamında getirdiği düzenlemelerden kopan Batıcı öznelerin, Batı Sistemleri içerisinde ilk olmasa da en keyfi ve yıkıcı düşünce ve eylem örneklerini ürettiği ortadadır.

Sonuç olarak oryantalizm ile oksidentalizmin arasında belli bir denge kurmaya çalışılarak bütünleştirilen kuramların ortaya koyduğu yapılaşmacı bir tarihsel sosyolojik

yöntem dâhilinde hâkim öznelerin niteliklerini ana hatlarıyla görünür kılmak mümkün olmuştur. Dolayısıyla Doğulu ve Doğucu özneler ile Batılı ve Batıcı öznelerin içerdiği nitelikler özetlendiğinde görünür kılınması amaçlanan alternatif özneleri de tanımlamak kolaylaşmaktadır. Bu bağlamda en yıkıcısından en dengeli olanına kadar kapsayacak bir şekilde bu hâkim öznelerin, bulunduğu sistemlerin sınırları içerisinde kalarak hiyerarşik, çıkarıcı ve çatışmacı nitelikleri kapsayan merkezleri sürdürme idealini evrenselleştirdiği görülmektedir. Buna bir alternatif olarak tarihsel sosyolojik yöntemin özgün bir stratejisi gündeme getirilebilir. Açıklayıcı ve yorumlayıcı stratejilerin arasında kalıp bunlarla belli bir bilinç ve el yordamı üzerinden etkileşim kurarak yine çoğullaşmaya açık farklı özneler tespit ve teşrih edebilen alternatifler vardır. Özellikle yıkıcı olmayan bir özne, merkez ve sistem inşası üzerine düşünmeyi mümkün kılan bu alternatif stratejinin Türkiye’de kendi özgünlüğü içinde şekillenmiş bir karşılığı mevcuttur. Burada Kemal Tahir, bağımsız bir biçimde hem kuramsal hem de sanatsal yetkinliği bağlamında Türkiye’de devlet ve halkla etkileşim kurarak bu alternatif özneleri görünür kılabilecek özgün bir düşünce ve eylem bütünlüğünün ilk örneklerini vermiştir. Buradan neşet eden farklılaşmış Türk romancı ve sinemacılarının belirli eserleri, bu noktada önem kazanmaktadır. Bu eserlerde de alternatif öznelerin kendi bulunduğu mekân ve zamandan hareketle dünyayı bütünlüklü döngüsel ritminde değerlendirmeye çalışarak içinde yer aldığı sistemler ve merkezlerin sınırlarını esnetebildiğine işaret edildiği söylenmelidir. Dünya medeniyetinde bireysel, toplumsal ve yönetsel bütünlüğü, hiyerarşik yapı ve etkileşimleri koruyarak sürdürmek için üretilen değerler bu döngüsel ritmi ortaya koymaktadır. Buradaki tek sorun, çevre ve insana dair şedit ve hiyerarşik olmayan bütün politik, ekonomik ve zihinsel değerlerin bu çoğunluklar için değil hâkim özne, merkez ve sistemler için geçerli olmasıdır. Bu nedenle bulunduğu her mekânda geçmiş, bugün ve geleceği bütünleştirecek çoğunluğa dair özgün değerleri ötekileşmeden hatırlatabilen farklı özneler aramak oldukça önemlidir. Diğer bir ifadeyle farklılaşmış birey, sınıf, statü grubu/kimlik, toplum ve devletlerin arasında kalarak sahici biçimde eşitlik, adalet, özgürlük, özveri ve barış gibi değerleri sürekli yaşamsal kılabilen farklı özneler keşfetmek ve hatta bu öznelerin gözünden dünya medeniyetini yeniden değerlendirmek oldukça kritiktir. Türkiye coğrafyasında dünya medeniyetinin bütününe sezdiği için bulunduğu sistemleri yatay keserken aynı zamanda bu sistemlerin hiyerarşik niteliğine alternatifler de üretebilen tarihî düşünce ve eylem bütünlüğünü ilk aşamada “yerli özne” kavramıyla ele almak söz konusudur.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DÜNYA MEDENİYETİNİN SINIRLILIKLARI

Dünya medeniyeti, uzun süreli değişim süreçleriyle birlikte oluşan insanların birbiriyle etkileşimli biyolojik, fiziksel, kimyevî ve zihinsel yetilerine binaen fark ettiği kendi varlığını sürdürmek için inşa ettiği ekonomi, politika ve zihniyet yapılarına özgü bireysel, toplumsal ve yönetsel bütünlükler üzerinden yine insanları belirlediği görülen temel bir etkidir. Sistem olarak tanımlanabilecek bu bütünlüklerin, inşa edildiği yaklaşık 70 bin yıllık süreçte birbirinin varyantı olan üç veçhede somutlaştığı anlaşılmaktadır. Bu belirtilen veçhenin içinde takriben 60 bin yıl etkili olarak dünya medeniyetinin temellerini oluşturan ilk sistemlerin genel özelliği, yönsüz olmasıdır. Yönsüz Sistemlerde bireylerin çevresi ve birbiriyle son derece gevşek bağlarla bağlı bir biçimde muhtelif etkileşimlere girerek beraberlik içerisinde kendi ihtiyaçlarını karşılamayı amaçladığı savunulabilir (Karatani, 2019, s. 32-33). Burada Yönsüz Sistemlerin animizm, toplayıcı-avcılık ve belli bir liderliğin ortaya koyduğu serbest hareketler dâhilinde bu amacı yerine getirmeye çalıştığı düşünülebilir. Diğer bir deyişle yerleşik veya göçebelik bağlamında süreklileşen bu yönsüz hareketlerin sağladığı serbestlikle birlikte birey ve toplumsalların çevre ve insanları kaynak olarak görebilecek ortak anlam, teknik ve örgütlenmeler inşa ettiğini belirtmek söz konusudur (Harari, 2017, s. 66-73). Bu itibarla akrabalarının desteğiyle birlikte dünyaya dair olarak kazandığı yaşamsal tecrübe bağlamında bilgeleşen liderlerin yönlendirmesiyle birlikte toplumsalların birlikte icat ettiği basit aletleri kullanarak olumlu veya olumsuz ruhlara sahip olduğunu düşündüğü çevre ve insan kaynaklarını toplamak ve avlamak üzerinden nüfusunu arttırdığını görmek mümkündür (Ponting, 2011, s. 20-34).

Böylece bilgece yönetilen animist toplayıcı-avcı kamplarının yerleşik veya göçebe ve konar-göçer bir biçimde hareket ederek kendisi, türü ve çevresine dair çarpıcı bir etkileşim ortaya koyduğu görülmektedir. Bu noktada liderler, diğer kamp mensupları gibi, salt kendi yetileri uyarınca sağladığı güvenlik hizmetlerinin bir karşılığı olarak varlığını sürdürebildiği için bağlı olduğu toplumsallardan ek taleplerde bulunmayacak bir bilgeliği haizdir (Harman, 2013, s. 17-24). Aynı şekilde bu karşılıklılık esasına dayalı mevcut dengenin getirdiği serbestlik bağlamında toplumsalların da birbiri ve çevresine ilişkin sınırsız deneyimler edinerek sürekli bir biçimde yeni teknik icatlar yaptığı ve kaynaklar bulduğu düşünülebilir (Ponting, 2011, s. 34-40). Bu güvenli serbest hareketliliğe binaen fiziksel ve zihinsel sağlığını bütünleştirebilen birey, toplumsal ve yöneticilerin böylece

birbiri ve çevresinin kendine özgü ritmini sezerek bulunduğu kampın nüfusunu arttırması beklenirdir (Karatani, 2019, s. 33-34; 40-43). Toplayıcı-avcı kamplarının çeşitlenerek büyümesi ise ilk bakışta hemen fark edilmeyen sorunları yıkıcı bir boyuta getirmiştir. Zira bu kampların sürmesine yönelik çıkarlar, çevrenin ve farklı insanların ikincil bir konuma gelmesine de neden olmuştur. Daha açık bir ifadeyle yeteri kadar sağlıklı olamayanları ölüme terk etmeye başlayan bu nüfusun kendi çıkarları için su, toprak, bitki ve hayvanlara aşırı tüketici bir tarzla yaklaşması söz konusu olmuştur (Harari, 2017, s. 60-65). Bunun sonucunda çevre ile insan ve de insan ile insan arasında şekillenen yıkıcı bir hiyerarşik etkileşimin yapılaştığını vurgulamak mümkündür.

Değerlendirilen bu olumlu ve olumsuz yanlarıyla birlikte toplayıcı-avcı kampları uzun bir süre boyunca evlendiler, buldukları icatları değiştirdiler, yeni icatlar yaptılar, dünyanın farklılaşan mekânlarını keşfettiler ve daha büyük örgütlülükler kurdular. Diğer taraftan nüfusları arttıkça çevre kaynaklarını tükettiler, yeni kaynaklar bulmak için göç ettiler, bu kaynakların yetmediği noktada ise savaştılar. Bunun sonucunda bir hükümdar ve ona bağlı memurlardan oluşan farklı politik kurumlar, hükümdarla özdeşleşen yeni din yorumları ve de hayvancılık, tarım, zanaat ve ticaret ilişkilerini içeren özgün ekonomik faaliyetlerin de zeminini hazırlamış oldular. Nitekim 12 ila 10 bin yıl önce Buzul Çağı'nın sonlanmasıyla birlikte hazırlanan bu zeminin somutlaşması için elverişli bir ortamın oluştuğu belirtilebilir (Harari, 2017; Karatani, 2019; Ponting, 2011). Yine de Yönsüz Sistemlerin bugüne bilgece bir politika, eşitlikçi bir ekonomi ile çoğulcu bir zihniyetin hala tartışılabilmesini sağlayacak bir miras bıraktığı da açıktır.

1.1. Doğu Sistemleri

Buzul Çağı'nın sonlanması, belirli bölgelerde iklim, su, toprak ve hayvan kaynağını elverişli hale getirdiği için toplayıcı-avcı kampları, göçebe veya konar-göçer hareketler ya da kır veya kasaba yerleşimleri inşa etmeyi sürdürmüştür (Ponting, 2011, s. 39-50). İlk olarak göçebe hareketler ele alındığı zaman bu hareketlerin insan ve çevre kaynaklarının sınırlı ve tehlikeli olduğu coğrafyalarda sürdüğünü görmek mümkündür (Sezer, 2011, s. 30-33). Aslında değinilen bu durum, göçebelerin insan ve çevreyi doğrudan kaynak olarak değerlendirmesini engellemesi bakımından önemlidir. Zira göçebeler, kaynakların zaten sınırlı ve kendisi üzerinde etkili olması hasebiyle akrabalarıyla güçlü dayanışmalar kurarak yerleştiği çevrenin kendine özgü ritmine uyum sağlamayı içselleştirmiştir (İbn Haldun, 2009, s. 270-275). Bu itibarla eriştiği bütün kaynakları tasarruflu bir biçimde

kullanmayı sezen göçebelerin farklı çevre veya insanlardan dolayı ortaya çıkabilecek bir tehlikeye karşı sürekli bir biçimde tetikte kalmayı bildiği görülmektedir. Daha açık bir deyişle salt temel ihtiyaçlarını karşılamak için basit tarım, madencilik, zanaat ve ticaret tekniklerini bilmesinin yanında aslı anlamda hayvancılıkla geçinen göçebe hareketler, herhangi bir afet veya saldırı durumunu göz önünde bulundurarak dayanışmacı, dayanıklı ve savaşçı niteliğini sürdürmüştür (İbn Haldun, 2009, s. 323-324). Bu niteliklerin sürmesi noktasında sürü, akraba, bilgelik ve savaşçılık açısından karizmatik niteliklere sahip olan liderlerin görevlendirildiği söylenebilir. Fakat bu liderler, kendi şahsında bütünleştirdiği dinî sembolleri kullanarak direkt bağlı olduğu çevreden insana kadar kapsayan her alanda adaleti sağlayamazsa mevcut gücünü kaybeder (İnalçık, 2005, s. 71-73). Dolayısıyla bu ilk göçebe hareketlerde hiyerarşik yapılaşmaların inşa edilmeye başlandığını görmekle birlikte adil bir dayanışma etkileşiminin hala etkili olduğunu belirtmek söz konusudur.

Göçebe hareketler, bu olumlu niteliklerine rağmen kıtlık veya mağlubiyet gibi önceden sonucunu kestiremediği tehlikeleri bertaraf edemezse çözülmeye açıktır (Sezer, 2011, s. 89-90). Kaynak açısından yeterli olan coğrafyalarda inşa edilmiş ilk kır ve kasaba yerleşimlerinde ise bu göçebelerin evlilik, savaş veya ticaret gibi etkileşimler üzerinden dolaştırdığı ürün ve hizmetlerin de kullanıldığı sürekli bir birlik hali vardır (İbn Haldun, 2009, s. 325; Sezer, 2011, s. 45-51). Zira buralarda basit tarım örgütlülüğüne dayanan bir teknikle bile çevre ve artan nüfus için aşırı fazla bir ürün elde edilebilecek bir kaynak elverişliliği mevcuttur (İbn Haldun, 2009, s. 330-338; Tahir, 1993, s. 610-612). Bu ürün ve nüfus fazlalığının bireysel ve toplumsal çıkarların karşılanması için zanaat, ticaret ve yönetim alanlarında kullanıldığı ortadadır. Dolayısıyla görülen bu yerleşimlerde temel ihtiyaçlardan lüks ihtiyaçlara kadar kapsayan gerekli bireysel ve toplumsal çıkarların karşılanması karşılığında muhtelif meslek erbaplarının bu tarımsal emekten koptuğu ifade edilebilir (Sezer, 2011, s. 40-42; 52-57). İlk aşamada karşılıklılık esasına dayanan bu etkileşim, mevcut yöneticilerin elde ettiği ürün fazlalığını, kendi çıkarları için biriktirme fırsatı bularak bağımsız bir verim ve güç elde etmesiyle birlikte bozulmuştur (İbn Haldun, 2009, s. 670-682; Sezer, 2011, s. 18). Bu doğrultuda dinî, askerî, malî ve idarî açıdan tekelleşmeye başlayan yöneticilerin mevcut birikimini sürdürmek için zaten tek yönlü beslenmesine rağmen fiziksel açıdan ağır bir emek gücü veren toplumsalları kendisinin fayda sağlayamayacağı bir kaynak tahribatına yönlendirdiği savunulabilir (Ponting, 2011, s. 127-131). Çevre ve insan kaynağına yönelik bu keyfiyetin sonucunda yöneticiler de dâhil olmak üzere artan nüfusun kıtlık, hastalık, salgın hastalık ve savaşlarla kırılması çok

olağandır.

Toplayıcı-avcı kamplarına dönemeyecek kadar büyük ve hafızasız olan bu kır ve kasaba yerleşimlerinin tek çözümü, mevcut hiyerarşi dâhilinde toplumsallığı sürdürecektir icatlarda bulunmaktır (Harari, 2017, s. 95-100). Yerleşik bir hayata geçmeyi hedefleyen göçebelerin askerî ve dayanışmacı nitelikleri, bu noktada devreye girmektedir (İnalçık, 2005, s. 70-75). Bu itibarla çeşitlenmiş çıkarlarını karşılayamayacak derecede sabitleşmiş uzmanlıklara sahip olması nedeniyle yönetilmenin gerekliliğini içselleştiren toplumsallar, göçebelerin yerleştiği adil, güçlü ve çoğulcu bir devlet inşasının altında süreklileşmeye başlamıştır (İbn Haldun, 2009, s. 361-363). Çünkü bu devlet inşasının çözümü, elde ettiği yeni kaynakları daha dengeli bir biçimde dağıtmaya dayanır. Bu da farklı göçebe hareketi ve yerleşimlerin sürekli olarak yaratıcı ve yıkıcı etkileşimlere girecek bir motivasyon bulması anlamına gelmektedir. Genel olarak Doğulu ve Doğucu merkezlerin bu karmaşık etkileşimler bağlamında inşa edildiği ve sürdürüldüğü iddia edilebilir. Dünyanın her bölgesinde oluşabilen bu merkezlerin ağırlıklı olarak belirli kıtalarda şekillendiği açıktır. Temel farklılığı, yerleştiği ve etkileşime girdiği kaynakların düzeyi üzerinden yapılaşmış olan bu iki merkezin göçebelerin yenileyici hareketleri altında daha yaratıcı ve daha yıkıcı olan iki hiyerarşik etkileşim biçimi ürettiği savunulabilir. Bu itibarla Doğu Sistemlerinin farklılaşan yeteneklere göre şekillenmiş maddî ve manevî iş bölümlerinin hiyerarşik bir içerikte sabitleşmesine neden olduğu anlaşılabilir. Yine de bu sistemler, adil bir politika, dayanışmacı bir ekonomi ile farklılıkları kapsayıcı bir zihniyetin mümkün olabileceği düşüncesi üzerine olumlu bir temel oluşturmaktadır.

1.1.1. Doğulu merkezler

Doğulu merkezlerin Doğu Sistemlerinin bir parçası olarak bu hiyerarşik yapı ve etkileşimleri sürdürmesi olağandır. Bu bağlamda Doğulu merkezlerde borç, kanun ihlali veya savaş gibi belli durumların sonucunda insanların birer mülk haline geldiği köleci uygulamalar elbette vardır. Bununla birlikte bireyin etnik grup, din veya doğuştan gelen niteliklerine göre katı bir biçimde ayrıldığı kastlar da yine Doğulu merkezlerde görülebilir (Meriç, 1994, s. 76-79). Son olarak ise yine bu merkezlerde ailelerin elde ettiği toprak mülkiyeti üzerinden belirli hak ve imtiyazlarını mirasla aktardığı zümrelerle karşılaşmak söz konusu olabilir (Sezer, 1998, s. 71). Daha açık bir ifadeyle Doğulu merkezlerde hâkim cinsiyet, din, etnik grup, aile veya maddî güce sahip olmayan birey ve toplumsalların katı bir tabakalaşmaya dâhil olduğu örnekler mevcuttur. Buna rağmen Doğulu merkezleri

özgün kılan nitelikler, doğrudan burada verilen örneklerle ilgili değildir. Çünkü Doğulu merkezlerin aslî niteliği, bu hiyerarşik yapı ve etkileşimleri olabildiğince esnetmesine dayanmaktadır (Meriç, 1994, s. 19-20). Bu merkezlerin emek vererek verimli bir düzeye gelen kaynaklara sahip olması, bu mücadelede önemlidir (İbn Haldun, 2009, s. 213-230; 230-275). Zira bu merkezlerde oluşan devletin yer aldığı toplumsaldan koparak keyfi bir yönetime girmesiyle birlikte ortaya çıkan her krizin sonunda kendini yenileyebilecek belli bir imkânı vardır. Diğer bir deyişle bu krizlerin akabinde içsel veya dışsal bir biçimde şekillenebilen göç hareketleriyle birlikte inşa edilebilen yeni devletin, kendi meşruiyetini dayandırdığı birey ve toplumsalların farklı ihtiyaçlarını karşılayabileceği kaynakları olur (İbn Haldun, 2009, s. 230-275). Bunun getirdiği organik bir birlik gücü içerisinde bu yeni devlet, kendi kaynaklarının sınırlarını genişlettikçe de çoğul zihniyetleri içeren adil bir dayanışma örgütlülüğünü sağlamlaştırabilir. Bu nedenle Doğulu merkezlerde hiyerarşik yapının en altında yer alan bir birey dahi kendini yeniden üretebileceği maddî ve manevî imkânlar bulabilmektedir (Meriç, 1994, s. 30).

Doğulu merkezlerin uzun bir süre dünya ölçeğinde geçerli olacak çiftçilik, zanaat, ticaret ve metalürji alanında olduğu kadar yine bürokratik malî, askerî, dinî ve hukukî uygulamaların da ilk örneklerini vermesi, bu noktada çarpıcıdır (Sezer, 2011, s. 42-54; 58-59). Bununla bağlantılı olarak bu merkezlerin sürekli olarak elde ettiği ürün fazlalığı üzerinden dünya ölçeğinde beliren ürün ihtiyacını karşıladığı ifade edilebilir (Sezer, 2011, s. 54-58). “Verimli bir ekonomi, güçlü bir politika ve hoşgörülü bir zihniyet” yapısını somut bir hale getiren bu etkileşimler, karşılıklılık ilkesinin bu merkezlerde yeniden üretildiğine işaret etmektedir (Tahir, 1993, s. 129-139). Yani belirli bir hiyerarşi dâhilinde bu merkezlerde farklı meslek ve milletlerin sürekli olarak vergi verebilecek bir gücü olduğu için devletin dünya ölçeğinde etkisini sürdürdüğü düşünülebilir. Diğer taraftan devlet, dünya ölçeğinde etkisini sürdürdükçe de farklı meslek ve milletlerin sürekli olarak kendi ihtiyaçlarını karşılayacağı kaynak bulması mümkün hale gelmektedir. Zaten dünya ölçeğinde katı bir eşitsizlik, baskı ve ötekileştirme etkileşimi dâhilinde etkili bir biçimde süreklileşebilen örnekler bulmak mümkün değildir. Bu doğrultuda üzerinde durulan bu karşılıklılık etkileşiminin nasıl yetkinleştiğini ele almak önemlidir. Burada göçebelerin sürekli bir hareketlilik içinde kalarak bulunduğu çevre ve insan kaynağıyla organik bir bütünlük inşa etmesi üzerinden bilgece temel ihtiyaçlara göre şekillendirdiği dayanışma etkileşimini savunacak askerî bir gücü olması kritiktir (İbn Haldun, 2009, s. 539-540). Bu bağlamda Doğulu merkezlere güvenlik hizmeti veren, elverişli sahipsiz kaynaklar bulan

ya da dışarıdan krize girmiş merkezlere ulaşan göçebelerin en güçlü bilgelik, dayanışma ve savaşçılık niteliğini haiz liderinin önderliği altında yeni bir devlet, toplumsal ve bireyin süreklileşmesi noktasında belirleyici bir noktada olduğunu görmek mümkündür (İbn Haldun, 2009, s. 399-401; 418-422).

Göçebelerin kendi dayandığı birey ve toplumsalların maddî ve manevî bütünlüğünü koruyacak ve yetkinleştirecek devletler inşa etmesinin sarsıcı etkileri olmuştur. Çünkü devletlerin ortaya koyduğu inşanın işlevsel olduğu görüldükçe toplumsallar ve bireylerin de bu inşa bağlamında düşünce ve eylemlerini şekillendirdiği savunulabilir (İbn Haldun, 2009, s. 558-562). Bu bütünlüğe yaklaşan her bir örneğin bulunduğu mekân ve zaman fark etmeksizin Doğulu merkezlerin kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Burada sürekli olarak büyüyen çiftçiliğin farklı kasabaların artan hammadde ihtiyacını fazlasıyla karşılayacak yüksek bir verimlilik düzeyine ulaştığı görülmektedir (Karatani, 2019, s. 61). Bu düzey üzerinden var olan zanaatkârlığın çiftçi, tüccar ve devletin ihtiyaç duyduğu zarurî mamulleri ürettiği belirtilebilir. Hammadde ve mamulleri biriktirme imtiyazı olan tüccarın da bunun karşılığında çiftçilerden yöneticilere kadar kapsayan bir çerçevede ürün ve hizmet dolaşımını sağladığı malumdur. Son olarak devletin sağladığı bu bütünlüğün karşılığında oluşturduğu birikimiyle birlikte ise kendisine bağladığı bürokratik kurumlar inşa ederek yükselen bu verimlilik düzeyini süreklileştirecek iskân, bayındırlık, güvenlik ve adalet hizmetlerini gerçekleştirdiği aşikârdır (Karatani, 2019, s. 50-53). Dolayısıyla bu merkezlerde devlet bütünlüklü hizmetler verdiği, tüccar ihtiyaç duyulan her bir ürünün dolaşımını sağladığı, zanaatkâr yine gerekli mamulleri ürettiği ve son olarak çiftçiler de hammadde üretimini arttırdığı müddetçe var olabilir (Tahir, 1993, s. 304-305). Başka bir deyişle Doğulu merkezlerde her bir toplumsal tabakanın kendi sorumluluklarını yerine getirdiği ölçüde imtiyazlarını koruyarak kendi alanında itidalli bir biçimde uzmanlaştığını vurgulamak söz konusudur. Ancak bu itidalli süreçle birlikte devletlerin güçlenmesi, toplumsalların verimlileşmesi ve de bireylerin emek ve zihinsel gücünü bütünleştirmesi söz konusudur (Tahir, 1993, s. 324).

Ana hatlarıyla değerlendirilen bu bütünlüğün oluşmasında Doğulu merkezlerden yayılan kadim bir temel ilkenin belirleyici olduğu görülmektedir. “Daire-î adliye” olarak adlandırılan bu temel ilke, binlerce yıllık dünya ölçeğindeki etkileşim deneyimlerinin sonucunda somut bir hale gelmiştir (Ocak, 2009). En genel anlamıyla bu ilkenin şu koşullardan müteşekkil olduğu açıktır:

“Adalettir dünya düzenini sağlayan/Dünya bir bahçedir, duvarı devlet/Devletin nizamını

kuran Allah kanunudur/Allah kanunu ancak devlet ile korunur/Devlet ancak ordu ile zapt edilir/Ordu ancak mal ile ayakta kalır/Malı toplayan halktır/Halkı idare altına ancak padişahın adaleti alır” (İbn Haldun, 2009, s. 700-713; Kınalızade Ali, 1833, s. 47; Tahir, 1992a; s. 23-27; 297; Tahir, 1993; s. 141-147; 236-237; 332; 396).

Görüldüğü gibi, Doğulu merkezlerde adaletle başlayıp yine adaletle sonlanan bu derinlikli döngü dâhilinde farklı tabakaların birlik ve beraberlik içinde sürdürülebileceği bilinmektedir. Elbette ki bu merkezlerin içerisindeki her bir hareket ve yerleşim türdeş bir biçimde bu ideal ilkeye tam anlamıyla ulaşmış değildir. Söz gelimi, Doğulu merkezlerde bir gereklilik olarak değil de esasen lütuf üzerinden bu döngüyü şekillendiren yerleşimler olmuştur (İnalçık, 2005, s. 73-75). Yine en başta da söylendiği gibi, Doğulu merkezlerde köle, kast veya zümrelerin etkili olduğu örnekler de vardır. Bu noktada temel farkı, birey, toplumsal ve devletlerin tarihî ve coğrafi şans ve imkânlar bağlamında inşa ettiği politika, ekonomi ve zihniyet yapıları üzerinden şekillenen çoğul etkileşiminin getirdiği muhtelif sorumluluklar belirlemektedir (Sezer, 1998, s. 112-120). Burada taşıdığı askerî nitelikleri çerçevesinde dinen meşru bir birikim elde ederek birbirini kontrol edebilecek denklilikte olan bir bürokratik kurum inşasını öncelikle dayandığı farklı birey ve toplumsalların temel ihtiyaçlarını karşılamak için kullanmayı kadim bir gelenek haline getiren Osmanlı Devleti, önemli bir örnektir (Barkan, 1980, s. 247; 700-724; 834; Genç, 2002, s. 43-45; İnalçık, 2000, s. 89-96; 147-161). Zira Osmanlı Devleti hem içsel hem de dışsal anlamda kendi meşruiyetini dayandırdığı mevcut Doğulu merkezlerin iskân, bayındırlık, güvenlik ve adalet hizmetlerini sağlayarak bu ilkenin neredeyse en somut halini süreklileştirmiştir (Sezer, 1998, s. 72-73; Tahir, 1993, s. 409-418).

Daha somut bir anlatımla birlikte 14.yy.’ın başında Osmanlı Devleti’nin Selçuklu Devleti’nde iç savaşlar, Doğu Roma İmparatorluğu’nda serfleşme ve Moğol ile Memluk İmparatorluğu’nun arasında da çatışmanın ivmelendiği kaotik bir süreçte Anadolu’nun önemli bir milletlerarası ticarî kavşağında inşa edildiği görülmektedir (Akdağ, 2010, s. 19-36; Barkan, 1980, s. 281-289; İnalçık, 2009, s. 3-7; Köprülü, 1984, s. 28-32). Bu minvalde Selçuklu Devleti’nin güvenlik ve malî ihtiyacının sonucunda Uc’lara yerleştiği görülen Osmanlıların, Sasani ve Doğu Roma İmparatorluğu’nun bürokratik devlet yapısı, Orta Asya Türk-Moğol göçebelerinin nökerlik töresi ve de İslamiyet’in tanıdığı istimâlet hakkını bütünleştirme fırsatı bularak bir devlet inşa ettiği savunulabilir (Akdağ, 2010, s. 50-95; İnalçık, 2009, s. 12-15; 27; Köprülü, 1984, s. 28-32). Savunulan bütünleşmede bu kaotik süreçte Uc’lara yönelmiş gazi, ahi, abdal ve bacılardan oluşan Selçuklu Rum teşkilatının kritik bir zemin hazırladığı belirtilebilir (İnalçık, 2005, s. 135; Köprülü, 1984,

s. 87-96; Tahir, 1993, s. 81-92). Böylece Osmanlıların kendi meşruiyetini adalet, din ve askerî gücünden alan bir devlet yapısı üzerinde zaman içinde yetkinleşerek bağdaştırdığı farklılaşan millet ve mesleklerin dayanışmasını sağlarken bu kaotik sürecin aktörleriyle de dengeli bir etkileşim düzeyi tutturduğu malumdur (Barkan, 1980, s. 725-730; 799-802; 894; Genç, 2002; İncik, 2013, s. 18-20; 43-44; Kafadar, 2010, s. 20-24; 232-233). Burada para, ürün ve hizmet dolaşımının sınırlı olduğu bir dünyada devletin malî, askerî ve idarî yükünü hafifleten yerel memur olarak sipahiye gerekli askerî ve idarî hizmetleri verdiği müddetçe dağıttığı topraktan sadece kendisinin yararlanma hakkı tanınması çok önemlidir (Barkan, 1980, s. 125-137; Genç, 2002, s. 45-52; İncik, 2000, s. 147-161; 70-76; Pamuk, 2015, s. 49-65). Bu noktada ortaya çıkmış çok yönlü krizlere yönelik askerî ve malî bir tedbir olarak ilk aşamada bu vergi toplama hakkının açılan ihaleyi kazanan yerel güçlere kiralandığı ve sonrasında da bürokratlara devredildiği 18.yy.'a kadar bile devletin millet ve mesleklerin özerk konumunu korumayı önemsemesi dikkate değerdir (Dağ, 2017a, s. 168; Genç, 2000, s. 154-155; Genç, 2002, s. 78; 312).

Her halükârda “daire-î adliye” ilkesine göre şekillenmeye çalışan bu merkezlerin farklı düzeylerde olmak üzere, sürekli bir biçimde farklılaşan birey ve toplumsallar için huzurlu, barışçıl ve müreffeh örnekler oluşturduğu oldukça açıktır (Sezer, 2011, s. 98-102). Bu nedenle Doğulu merkezlerin ötekileştirilen, baskı gören veya sömürülen birey ve toplumsallar için belirli bir cazibe odağı olduğu görülmektedir (İncik, 2016, s. 7-15; Tahir, 1993, s. 415). Yine de belirtildiği gibi, ne denli adil, dayanışmacı ve hoşgörülü olsa da bu merkezler, hala hiyerarşik yapı ve etkileşim biçimlerini korur. Somut anlamda kadimin kendisinin bile kadim hale gelip unutulduğu uzun bir süreden sonra (Genç, 2002, s. 50-52) devletlerin elde ettiği zenginlikle birlikte tamamen kendi içine kapanarak salt kendi lüks ihtiyaçlarını karşılamaya odaklı bir keyfiyete yönelmesi ise ciddi bir sorundur (İbn Haldun, 2009, s. 670-671). Çünkü böylelikle bu uygulamaları süreklileştirmek için kanaatkâr ve barışçıl biçimde itaat etmesi sağlanan bireyler, toplumsallar ve ötekiler de devleti taklit ederek etken veya edilgen mahiyeti haiz keyfi ve şedit yönelimler oluşturur (İbn Haldun, 2009, s. 673-680). Dahası Doğulu merkezlerin etkisi dâhilinde kaynak yetersizliğine sıkışmış Doğucu merkezlerin sürekli olarak verimsizleşen ve güçsüzleşen politik ekonomisini sürdürmek için uzun süreli olarak bu merkezlerle iş birliği kurduğu kadar, çatıştığı da anlaşılmaktadır (Genç, 2002, s. 206-210). Bu saikle Doğucu merkezlerle karşı mağlup olsa bile kendi mevcut niteliklerini korumaya yönelik muhtelif direnişler ortaya koyan bu merkezlerin içsel ve dışsal çatışmalar çakıştığı zaman ise yeni stratejiler

oluşturması gerekmiştir (Sezer, 2011, s. 59-61). Hülasa içsel ve dışsal anlamda adaletle kurulan Doğulu merkezlerin keyfiyetle değişmeye başladığını söylemek muhtemeldir.

1.1.2. Doğucu merkezler

Aynı süreçte Doğu Sistemlerinin içerisinde istisnaî merkezler de oluşmuştur. Bu istisnaî durumun nedenlerinden biri, dünya ölçeğinde iklim, su, toprak ve hayvan kaynağı açısından yetersiz olduğu ölçüde aşılması güç olan engebeli bir niteliği haiz coğrafi bir dağılımın var olmasıdır (Braudel, 1996, s. 321-322). Üstelik Doğulu merkezlere uzak olan yerleşimlerin arasındaki en yakın olması hasebiyle de bu merkezlerin tarihî dışsal etkileşimlerle birlikte çok dar bir mekâna sıkıştığı ifade edilebilir (Braudel, 1996, s. 525-526). Bu çerçevede sürekli bir verimsizliğin somutlaştığı bu merkezlerin ilk aşamada Doğulu merkezlere yaklaştıkça en iyi ihtimalle yerleştiği su boyu ovalarında konar-göçer hareketler ile kır ve kasaba yerleşimleri inşa ettiği belirtilebilir (Childe, 2009, s. 63-69). Bunun aksi halinde ise müphemliğini halen korumakla birlikte göçebe hareketlerin baskın olduğu düşünülebilir (Childe, 2009, s. 71). Elbette ki burada inşa edilen ilk hareket ve yerleşimleri, değerlendirilen Doğulu merkezlerin bütünlüklü nitelikleriyle karıştırmamak lazımdır. Defaten de vurgulandığı gibi, buradaki bu ilk hareket ve yerleşimler, bireysel ve toplumsal ihtiyaçları karşılayamayacak bir verimsizliği kapsar (Childe, 2006, s. 62-64). Dolayısıyla bu merkezlerde sadece dinî, askerî, malî ve idarî bir açıdan tekelleşen lider takımının belirli bir refah düzeyine ulaşabildiği iddia edilebilir.

Yapılan bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, buradaki ilk kır ve kasaba yerleşimleri, Doğulu merkezlerin bulunduğu çözümün oldukça uzağında konumlanır. Bu yerleşimlerde daha çok genel nitelikleri verilen lider takımının kendi müreffeh konumunu sürdürmesi için üzerinde hâkimiyet kurduğu birey ve toplumsalları ağır koşullar altında çevreye yayılmaya zorladığı savunulabilir (Childe, 1994, s. 65-79). Bunun sonucunda kır ve kasaba çoğunluğunun fiziksel, biyolojik ve kimyevi açıdan sağlığı bozulduğu ölçüde yakılan, kesilen, kurutulan veya kirletilen çevrenin de bu duruma yıkıcı afetlerle karşılık verdiği iddia edilebilir (Childe, 2009, s. 69-71). Burada batıdan gelen göçebe saldırılarına karşı icat edilen savunma teknikleri kullanılarak doğuya yönelmek tek şanstır (Childe, 2009, s. 70-80). Büyük ihtimalle bu yönelim, tam da Doğulu merkezlerin yeni kaynaklar aramak amacıyla çevresiyle etkileşimlere girdiği bir sürece tekabül etmektedir. Aslında etkileşimin hangi taraftan kaynaklandığı çok önemli de değildir. Asıl önemli olan, bu etkileşiminin Doğulu merkezlerin çarpık birer taklidini temsil eden Doğucu merkezleri

süreklileştirilmesidir (Childe, 2006, s. 163; Childe, 2009, s. 197-198). Bu merkezlerin sürekli bir biçimde her alanda Doğulu merkezlerden etkilenmesine rağmen adalet değil kölecilik üzerine uzmanlaşması, bu durumun açık bir göstergesidir (Childe, 2018, s. 299-300). Somut olarak içsel ve dışsal rakiplere sahip olacak derecede güçsüz olan kasaba-devletlerinin varlığını sürdürmek için dayandığı birey ve toplumsallardan ödeyemeyeceği büyüklükte çeşitli vergiler talep etmesi ilginçtir (Harman, 2013, s. 75). Zira böylelikle kasaba-devletleri kadar güçlü olan büyük toprak sahibi, tüccar ve tefecilere borçlanmaya başlayan birey ve toplumsalların bu borcunu ödeyemediğinde köleleştirilmesi, kanunen meşrulaşmış olmaktadır (Harman, 2013, s. 76-77).

Köleliğin bu biçimde meşrulaşması noktasında kasaba-devletlerinin içerdiği bu zafiyeti dolayısıyla süreklileşen karmaşada etkili bilgiler üretme fırsatı bulan zihniyet kurumlarının etkisi büyüktür. Aynı şekilde bu kurumların kasaba-devletlerinin dışında yer alan her birey ve toplumsalın da “barbar” olarak nitelenmesi için gerekli bilgiyi ürettiği açıktır (Bernal, 1998, s. 98). Bu evrenselci bilgiler dâhilinde kölelerin çiftçilik, zanaat, ticaret, bürokrasi ve yani her alanda etkili bir biçimde kullanıldığı görülebilir (Harman, 2013, s. 73). Dolayısıyla bu merkezlerin meşhur demokrasi ve cumhuriyet kavramlarıyla özdeşleştirilmesi oldukça zordur. Çünkü tarihî açıdan kısa bir süreci kapsayan bu iki deneyimde de yabancı, köle, çocuk, kadın ve hatta sağlıksız bireyler gibi nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturanların herhangi bir politik hakkı yoktur (Ponting, 2011, s. 202-203). Çiftçi, işçi ve zanaatkârlar ise aslında mekânsal sınırlılıklar, borçlanma ilişkisi veya askerî görevleri dolayısıyla fiilen bu hakkı kullanmaktan mahrum kalmaktadır (Ponting, 2011, s. 206-209). Bu itibarla demokrasi ve cumhuriyet yönetiminin hâkim birey veya grupların güç kazanmasına açık bir içeriği olduğu düşünülebilir. Aslında köleciliğin sonuçlarına bakıldığı zaman belirleyici olan etkenlerin bu yönetimleri aşan bir süreci kapsadığı açıktır. Bu bakımdan hâkim rekabet etkileşimi altında sınırlı teknikler kullanılarak zaten yetersiz olan çevre ve insan kaynağının aşırı bir biçimde tüketilmesi Doğucu merkezlerin durgunlaşması anlamına gelmiştir (Childe, 2009, s. 212-213). Doğucu merkezler, bu durgunluğu aşmak için sürekli bir biçimde barbar biçiminde nitelediği Doğulu merkezleri toprak, köle, ganimet ve haraç deposu olarak değerlendirmeyi hedeflemektedir (Ponting, 2011, s. 201-204; 221-223). Fakat bu yayılcılığın, daha önce de söylendiği gibi hem daha çok kaynak biriktirmek için çatışan içsel grupların hem de adalet, dayanışma ve hoşgörü gibi birçok kritik değeri içselleştiren Doğulu merkezlerin niteliği bağlamında süreklileşmesi söz konusu değildir (Childe, 2006, s. 154-163, Childe, 2009, s. 265-275).

Hülâsa Doğucu merkezler, ancak farklı kaynaklara yayıldığı zaman adil, müreffeh ve barışçıl bir dünya birlik ve beraberliği inşa edebileceği iddiasındadır. Oysa Doğulu merkezler bakıldığında bu iddianın tam tersinin daha geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat Doğucu merkezlerin tarihî ve coğrafi şans ve imkânları henüz elverişli değildir. Somut bir ifadeyle yaklaşık bin 500 yıl önce hıyarcık vebasî salgınları, kıtlıklar ve iç çatışmalara son noktayı koyan süreklileşmiş göç hareketlerinin etkisiyle birlikte Doğucu merkezlerdeki yerleşimlerin yıkılmış, insansız, ormanlaşmış ve kelimenin tam anlamıyla parçalanmış bir hale geldiği anlaşılmaktadır (Bloch, 1983, s. 13-82; 84-98; Le Goff, 2019, s. 27-47). Takriben bin yıl boyunca bu parçalanmış hali yeniden düzenlemeyi hedefleyen hükümdarların var olması beklenirdir. Bu noktada yerleşik hale gelmeyi başarmış göçebe liderler, şans, yetenek ve verim gibi birçok etkenin bileşkesiyle birlikte bu krizlerden sağ çıkan hem kendi hareketi hem de dinî ve askerî bürokratla etkileşime girerek bu Doğucu parçaları bütünleştirmeye çalışmıştır (Le Goff, 2019, s. 54-69). Doğucu parçaların niteliklerine tepkisel yaklaşan diğer göçebe hareketlerini durdurarak kutsallık payesi alan bu hükümdarların yeterli birikim, güç ve tecrübesi olmadığı için hükmettiği birey ve toplumsalları kontrol etmesinin karşılığında memurlarına-vassal-topraklarını dağıtmak zorunda kaldığı ortadadır (Le Goff, 2017, s. 35-48; 61-64). Bu da serbest kalan vassalların aldığı bu görev bağlamında eriştiği toprak parçasını surlarla çevirerek kendisinin hâkim olduğu bir değişim sürecine uyum sağlamasına neden olmuştur (Duby, 1995, s. 212).

Senyör olarak adlandırılan bu yeni toplumsal tabakanın inşa ettiği kalenin barış, güvenlik, adalet, iskân ve bayındırlık hizmetlerini sağlamayı vaat etmesinin karşılığında kendi toplumsalından emek talebinde bulunduğu görülmektedir (Bloch, 1983, s. 159-204; Duby, 1995, s. 62; 126; 192). Bu vaat ve talep, kriz ortamında topraksız, kendi toprağını terk eden veya kendi toprağının güvenliğini sağlayamayan birey ve toplumsallar için yönelebileceği tek çözümdür (Bloch, 1983, s. 205-285). Buna binaen toplumsalların emek, bağış, vergi ve angarya hizmeti vermeyi kabul ederek senyörlerin sahiplendiği, dağıttığı veya genişlettiği topraklar üzerinde kendisine belirli bir yaşama imkânı bulduğu vurgulanabilir (Le Goff, 2019, s. 98-101; 321-329). Aslında vurgulanan bu karşılıklılık pratik açıdan toplumsalların oldukça aleyhinedir. Zira şato ve kilisede ikamet eden bu senyörler hem birbiri hem de Doğulu merkezlerle süren etkileşimlerin bir sonucu olarak ulaştığı ürün, bilgi ve teknikleri doğrudan kendi çıkarı için kullanabilecek yegâne güçtür (Duby, 1995, s. 17-18; 52; 61-63; 105-109; 214). Belirtilen bu gücün toplumsalların, toprağa bağlı bir köle olarak nitelenebilecek birer serf haline gelmesi sürecini sürdürdüğü

malumdur (Bloch, 1983, s. 308-311). Dolayısıyla serflerin, kullanmasına müsaade edilen sınırlı bir teknikle birlikte sahip olduğu topraktan elde ettiği tüm ürün fazlalığını senyöre aktardığı gibi, aynı şekilde senyörün kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan da sorumlu olduğu anlaşılmaktadır (Bloch, 1983, s. 311-316). Yalnız ve farklı olma durumunun lanetlendiği bu süreçte ahirette dahi huzur bulunması noktasında “savaşan, dua eden ve emek veren” ayrımını kutsallaştıran “tanrı barışının” sürmesi amacının da bu katı hiyerarşik yapı ve etkileşimleri meşrulaştırdığını belirtmek mümkündür (Bloch, 1983, s. 364; Duby, 1995, s. 162-194; Le Goff, 2017, s. 18-19; 53-55; Le Goff, 2019, s. 70-74).

Zihnî, politik ve ekonomik açıdan kurulan buradaki sunî denge, Doğucu parçaların mevcut sorunlarını ivmelenerek arttırmıştır. Sorunların artmasının bir nedeni, hemen fark edilebileceği gibi, bütün engelleme çabalarına rağmen bu havasın büyümeye yönelik bir niteliği olmasıdır. Somut olarak bakıldığında Doğucu parçalarda hükümdar ölçüsünde dinî ve askerî senyörün de vassalı vardır (Le Goff, 2019, s. 321-329). Bu hiyerarşi öyle bir noktaya gelmiştir ki vassallar bile kendisinin bağlı olduğu senyörün konumuna göre, kendi içinde tabakalaşmıştır. Bu noktada hükümdar hanedanından geldiği gerekçesiyle birlikte kutsallaşan farklı hiyerarşik grupların süreklileştiği ortadadır (Bloch, 1983, s. 545-546). Burada her bir grubun bir üstünde yer alan gruba askerî ve malî hizmet verme zorunluluğu, din, örf ve hiyerarşik gücün gereğidir (Braudel, 1996, s. 332). Fakat pratikte bu grupların birbirini tehdit edecek, sınırlandırarak veya yok edecek fırsatları kaçırmadığı görülmektedir (Braudel, 1996, s. 333). Bu çatışmalı ortamda serflerin üzerindeki baskı ve sömürü çok daha ağır bir hale gelmektedir. Çünkü serfler, bu rekabet ortamında sürekli daha fazla vergi, bağış ve angarya hizmeti vermeye ikna edilmekte veya zorlanmaktadır (Le Goff, 2019, s. 329-332). Bu da insan ve çevre sağlığının daha çok tahrip edilmesi anlamına geldiği için derinlikli krizlere neden olmuştur. Bu krizlere karşı getirilen çözüm, “tanrı barışını” kullanarak dinsiz, sapkın, kadın, sağlıksız, soysuz, işsiz ve yoksul olarak nitelenen bu çoğunluğun daha da çok köleleşmesi, serfleşmesi, tecrit edilmesi, sürülmesi veya kırıma uğraması süreciyle bağlantılıdır (Duby, 1995, s. 214-217; Le Goff, 2017, s. 96-107). İç Haçlı Seferleri olarak tanımlanabilecek bu sürecin getirdiği türdeşleşmiş sunî dengenin gücüyle birlikte Doğucu parçaların bu kez tam 9 Haçlı Seferi düzenleyerek Doğulu merkezlerin kaynaklarına yayılmaya çalıştığı malumdur (Duby, 1995, s. 115; Le Goff, 2017, s. 107-115).

Haçlı Seferlerinin Doğulu merkezlere yakın olması nedeniyle politika, ekonomi ve zihniyet açısından görece bir adalet, dayanışma ve hoşgörü dengesi tutturmuş son Doğucu

merkezlerin de parçalanması dışında bir yenilik getirmediği söylenebilir (Le Goff, 2017, s. 107-115). Dolayısıyla Haçlı Seferlerinde hedeflenen yayılım sağlanamadığı için afet, engellilik, hastalık, salgın, kıtlık ve kırım örneklerinde somut hale gelen mevcut kaynak krizleri yaygın bir biçimde sıklaşmıştır (Le Goff, 2017, s. 184-192). Toplumsalların her açıdan çözüldüğü süreçte senyörlerin ekonomik, politik ve zihinsel birikimini arttırması beklenirdir. Buradan hareketle Haçlı Seferlerine fon sağlama, meşruiyet kazandırma veya komuta etme işlevini yerine getiren senyörlerin, bunun karşılığını aldığı düşünülebilir (Le Goff, 2017, s. 117-127). Bunun üzerine müttefik haline gelecek bir güç ve zenginliğe eriştiği görülen dinî ve askerî senyörlerin iklimin düzelmesi sürecini fırsata çevirerek sürekli biçimde arttırmayı sürdürdüğü verimliliğini, yeniden başlamış göçebe hareketleri dolayısıyla yıpranan hükümdarlara karşı kullandığı görülebilir (Le Goff, 2019, s. 104-114). Dahası senyörlerin elde ettiği bu kârlılığı da kasabalarda şekillenen mevcut ticaret ilişkilerinde değerlendirerek sürdürmeye çalıştığı söylenebilir (Le Goff, 2019, s. 114-119). Bu da Doğulu merkezlerin yeni icatlarından haberdar olmasına rağmen bunları kullanabilecek sermayesi olmayan kasabaların, bu bin yıl sonlanırken etkin bir konuma gelmeye başlaması anlamına gelmiştir.

Değindiği gibi, kasabalarda senyör ve tüccar ittifakının her alanda güçlendiği malumdur. Diğer bir deyişle kasabalarda senyörlerin arasında birinci olan kral ve papanın ticarî kârlılıktan faydalanarak meşruiyetini derinleştirdiği belirtilebilir. Bu derinleşme sürecinde kral ve papaya bağlı bürokratların Doğulu merkezlerden de yardım alarak kutsal mekânlarda çevirdiği zihinsel kaynakların, tarikat ehli akılcı ve deneysel bir bakış açısına oldukça açık gezginlerin toplandığı üniversitelerde “tanrı barışının” geçerlilik ve güvenilirliği üzerine kullanılması kritiktir (Le Goff, 2018, s. 3-52; 138-155). Akıl ve iman arasında güçlü bir denge kurmaya çalışan bu üniversitelerin dinî bağlayıcılık çerçevesinde lanetlenen borç ve tasarruf etkileşiminin aklî ve dolayısıyla da ilahi olduğu sonucuna ulaştığı görülmektedir (Le Goff, 2018, s. 59-81; 104-121). Böylelikle senyörlerin yetkinleşmesi ölçüsünde tüccar loncalarının da çeşitli kasabalarda kendi örgütlülüğünü yoğunlaştırması mümkün bir hale gelmiştir (Le Goff, 2018, s. 85-95). Fakat bu yoğunluk, aynı zamanda ötekiler ile serf ve zanaatkârın üzerinde uygulanan baskı ve sömürüyü de meşrulaştırır. Üstelik neredeyse denk güçlere gelen papa, kral ile tüccar arasındaki iş birliğini bozacak bir rekabetin arttığı da malumdur (Bloch, 1983, s. 556-558). Bu rekabeti öteleme noktasında üzerinde durulan krizlerin süreklileşmesi çok etkili olmuştur. Somut olarak iklimin yeniden bozulması, göçebe hareketlerin yoğunlaşması ve bu saikle ürün

fiyatlarının dalgalanması, çevre kaynaklarını verimsizleştirdiği için senyörler ya vergi, bağış ve angarya talebini arttırmış ya da kral, papa veya tüccarlara toprağını kiralamış veyahut satmıştır (Duby, 1995, s. 217; Le Goff, 2017, s. 211-218). Bu doğrultuda kasabanın etkili bir hale gelerek kırla bütünleşmesinin sonucunda Doğucu merkezlerin mevcut hiyerarşik bağlamının güncellendiğini düşünmek söz konusudur.

Bütün bu ele alınan süreç, Doğulu merkezlerde üretilen “daire-î adliye” ilkesinin “tanrı barışı” çerçevesinde çarpıtılarak taklit edilmesinin sonucunda kölelik ve serfliğin oluştuğunu göstermektedir. Çünkü Doğucu merkezlerde devlet ile halkın arasında var olması gereken dengeyi bozacak en az hükümdarlar kadar güçlenmiş efendi ve senyörler de vardır. Bu farklılık bağlamında köle veya serflerin karşılıksız ve sağlıksız bir biçimde yayılabildiği çevre kaynaklarını tüketmeye sevk edilmesiyle birlikte Doğucu merkezlerin zaten sınırlı olan verimlilik, güç ve bütünlüğünden de mahrum kaldığı açıktır. Bunun üzerine Doğulu merkezler dahi artık bu merkezlerden çekilerek kendi içinde yeni kaynak arayışlarına girmeye başlamıştır. Doğucu merkezler ise bu arayışın getirdiği serbestlik ortamında süreklileşen etkileşimlerle birlikte Doğulu merkezlerden edindiği ve zaman içinde kullanmada yetkinleştiği teknikleri işe koşarak kendi kıyılarından sonu bilinmez sulara açıldığı maceracı bir çözüme sarılmıştır. Bu maceracı çözümün tahmin edilemez yeni sistemler inşa ettiğini görmek mümkündür.

1.2. Batı Sistemleri

Bundan yaklaşık 500 yıl önce Doğucu merkezlerin tükenmiş insan ve çevre kaynakları, kilise, krallık ve ticaret etkileşiminin tekeline toplanmaya başlamıştır. Bunu takip eden 300 yıl boyunca eşzamanlı girişimler çerçevesinde bu kaynak birikiminin değerlendirildiğini görmek mümkündür (Braudel, 2017a, s. 84; 169; 174; 328-333; 388; 390-393; 426; 475). Elbette ki bunların içerisinde en etkili sonuçları veren girişim, batı kıyılarından Atlantik Okyanusuna açılma macerasıdır. Zira Doğucu merkezler, Atlantik Okyanusu’na yöneldiğinde ulaşmaya çalıştığı merkezlerle değil uzun süreli bir çatışma etkileşimi deneyimi içinde olmadığı için savunmasız kalan iki kritik Doğulu merkezle karşılaşmıştır: Amerika ve Batı Afrika. İlk aşamada çevre ve insan kaynakları açısından muazzam bir potansiyele sahip olan Amerika kıtasının açık bir Pazar haline getirildiği söylenebilir (Braudel, 2014, s. 27-30; Braudel, 2017a, s. 32-34; 88-89; 334). Somut bir anlamda Doğucu merkezlerin ihraç ettiği acımasız savaş, salgın hastalık ve adaletsiz çiftçilik teknikleri dâhilinde soykırıma maruz bıraktığı Amerika kıtasının hem değerli

madenlerine el koyduğu hem de nüfusunu köleleştirdiği çok açıktır (Diamond, 2013, s. 247-393). Yine de Atlantik pazarına yönelik bir hammadde üretimi gerçekleştiren büyük çiftlik işletmeleri olarak tanımlanabilecek plantasyonlarda sömürülen kölelerin nüfusu sınırlıdır, direniş eğilimleri vardır ve kendisini yeniden üretebilmesi için belirli ihtiyaçları karşılanmalıdır (Ponting, 2011, s. 466-468). Belirtilen bu sorunları çözmek için Doğucu merkezlerin Batı Afrika'yı bir köle pazarı haline getirdiği görülmektedir. Bu noktada Batı Afrikalı liderlerin bu merkezlerin saldırılarına karşı kendisini savunmak için yine bu merkezlerden ithal ettiği mamullerin karşılığında sürekli olarak köle talebini karşıladığı belirtilebilir (Ponting, 2011, s. 477-478). Dolayısıyla Doğucu merkezler için sürekli bir biçimde Batı Afrika'dan tedarik edilen köle arzını kullanmak daha kolaydır. Bir başka deyişle bu merkezler için coğrafi bağlamından kopartılması ve hemen yerine bir yenisinin koyulabilmesi nedeniyle kısa süreli de olsa direnç potansiyeli kırılan bu kölelerin son derece kârlı bir yatırım olduğunu belirtmek söz konusudur.

Aynı süreçte Doğulu ve Doğucu merkezlerin arasında sıkışan ve bu merkezlerle sürekli olarak etkileşen Doğucu parçalar veya diğer bir ifadeyle Doğu Avrupa ise ikinci serfliğe yönelerek yapılarını merkezî bir hale getirmeye çalışmıştır (Wallerstein, 2015a, s. 135-149). Bu etkileşime bağlı sıkışmanın geriye sadece bir devlet yapısı bırakması hasebiyle buradaki Doğucu parçalarda hükümdarlar çiftçilik, zanaat ve ticareti doğrudan belirlemektedir (Braudel, 1996, s. 538-539). Hükümdarların bu geniş ve karmaşık yapı ve etkileşimi sürdürmesi güç olduğu için kendi sahip olduğu kaynaklarını kiraladığını görmek söz konusudur. Bu da doğalında kiracıların zenginleştikçe kiraladığı toprakların sahibi olarak soylulaşması anlamına gelir (Braudel, 1996, s. 540-542). Bunun sonucunda nüfusun çoğunluğunun sınırlı haklarının dahi elinden alınarak ağır emek, vergi ve angarya hizmetine koşulduğu ortadadır. Burada birinci serflikten esas farkın aynî ve nakdî mahsul ihracatı için bu yönelime girilmesiyle ilgili olduğu söylenebilir (Pamuk, 2015, s. 103-105). Bu noktada ikinci serfliğe, Doğucu merkezlerin sürekli artan hammadde ihtiyacını karşılayarak sermaye elde edebilmek için yönelim gösterildiği ortadadır (Wallerstein, 2015a, s. 406-427). Böylelikle bu hükümdarların Doğu Avrupa'dan başlayarak merkezi bir biçimde yeni kaynaklara yayılmayı hedeflediğini iddia etmek mümkündür.

Sermaye birikiminin en kârlı şekli ise Doğucu merkezlerde ortaya çıkmıştır: Yani Batı Avrupa'da. Bunun nedenlerinden biri, Doğucu merkezlerde her halükârda ticaret etkileşiminin ivme kazanmasıyla oldukça ilgilidir. Son gelinen noktadan devam edilerek düşünülürse kırdan alınan verimin artmasıyla birlikte senyörlerin buradan elde ettiği kârı

kasabadaki ticarî etkileşimlere yatırarak değerlendirdiği hatırlanabilir (Le Goff, 2019, s. 114-119). Diğer taraftan kırdan verimlilik düştüğü zaman bu kez de kasabaların, kırları kârlı bir yatırım aracı haline getirdiği görülmektedir (Dubu, 1995, s. 17-18; 48-49). Bu durumda krallık ve kiliselerin oluşan bu kârlılıktan payını almasının karşılığında hem dinen hem de kanunen ticaret etkileşimini meşru bir hale getirecek bir derecede kendini dönüştürmesi olağandır. Böylelikle tüccar, uzak mesafe ticareti yapma riskini göze alacak metalürji, ulaşım, iletişim, muhasebe ve finans gibi birçok farklı tekniği bütünleştirme imkânı bulur (Braudel, 2000, s. 181-189; Braudel, 2017a, s. 460-463). Bunun sonucunda Doğucu merkezlerin yer aldığı bütün pazarlarda gözetimli serbestliğe tâbi spekülasyon yapma imkânının aslen tüccarın kârlılığını sürdürdüğü düşünülebilir (Braudel, 2014, s. 49-57; Braudel, 2017b, s. 112-113). Bu da Doğucu merkezlerin pazara yönelik olacak bir biçimde ticarî kır ve kentler üzerinden çitlenmesi anlamına gelir (Wallerstein, 2015a, s. 310-392). Oluşan bu ticarî kır ve kentlerde var olan nüfusun tamamının hemen serflik ve zanaatkârlık yapı ve etkileşiminden kopması absürttür. Fakat bu dönüşümle birlikte kendi toprağı ve loncasından kopan nüfusun ticarî işletmelerde belirli bir sözleşmeye tâbi olarak elinde kalmış tek değer olan emeğini satmak zorunda kaldığı da açıktır (Braudel, 1996, s. 335-337). Sözleşmenin sınırladığı çerçeveden çıkamayan bu emekçilerin kârlı bir emek üretimine sevk edilmesinin daha mümkün olduğu şüphe götürmemektedir.

Görüldüğü üzere, ticaret etkileşiminin birbirine bağladığı kölelik, serflik, ikinci serflik ve emekçilik, inşa edilecek olan sistemlerin %200'lere varan kârlılığının en kritik sermayesidir (Braudel, 2000, s. 148-152; Braudel, 2017b, s. 520; Wallerstein, 2015a, s. 174-175). Zira tüccarın kilise, krallık ve bankaların da iş birliğiyle birlikte karşılıksız veya ucuza satın alabildiği mekân, teknik ve emeği bütünleştirmesinin üzerinden elde ettiği sermayeyi kullanıp sahip olduğu metalleri, yüksek fiyattan satarak kâr elde ettiği açıktır (Braudel, 2014, s. 102-108; Braudel, 2017b, s. 328-329; 404-407). Lakin Doğucu merkezlerin sorunu hala bakidir: Bu sermaye nasıl sürdürülecektir? Daha açık bir ifadeyle mevcut pazarlardaki tüketicilerin bir kısmı, aynı anda bu karşılıksız veya ucuz bir biçimde emeği sömürülenlerden oluşması, uzun vadede bu pazarı sınırlandıracaktır (Wallerstein, 2015b, s. 24-27; Wallerstein, 2018, s. 62-65). Buna karşı tüccarın bu kârlılığını sürdürmek için kendi arasında rekabet etmesi hasebiyle de bu emeğin değerini arttırması mümkün değildir. Dahası Doğucu parçaların geleneğini sürdüren kralların dış savaş, senyörlerin de iç savaş gibi maliyeti çözümler üretmesi sürecinin oluşan bu zararı arttırmaktan öteye gitmediği aşikârdır (Wallerstein, 2015a, s. 395-400). Afrasya'daki Doğulu merkezlerin

ise tüccarlara k c k ticaret noktaları ve malik neler tahsis etse de hala verimliliği, gücü ve bütünlüğünü muhafaza ettiği malumdur (Genç, 2002, s. 206-210). Bunun  zerine süreç boyunca, sömürü ve baskı altındaki öteki ve toplumsalların bilinçli veya bilinçsiz olarak ifa ettiği direnç hareketleriyle birlikte değişmeye başlayan bir zihniyetin somutlaştığını belirtmek mümkün olabilir (Braudel, 1996, s. 337-342). Hümanizm olarak tanımlanan bu zihniyet, en fazla Araf'ta kalacağı güvencesi alan bireylerin her açıdan soylu olduğuna inandığı kendi aklından kalkarak tanrı tarafından seçilmiş olup olmadığını sınaması için kendi iradesini ortaya koymasının gerektiğini vurgulamaktadır (Le Goff, 2017, s. 136-138). Bu zihniyeti kendi çıkarları için kullanan tüccarlar da büyük bir kârlılığa dayanan sermaye birikiminin bir kısmından tasarruf edip yeni teknolojik yatırımlar yapmaya yönelerek müttefiki olan krallara karşı asıl kendisinin seçilmiş olduğunu kanıtlamaya çalışacaktır.

1.2.1. Batılı merkezler

18.yy.'dan sonra Doğucu merkezlerde verimlilik, güçlenme ve bütünleşme geri dönülmez bir şekilde artmıştır. Öyle ki hastalık, salgın, kıtlık ve yoksulluk gibi olumsuz örnekler görülse de hala nüfus artmaktadır (Braudel, 2000, s. 106; Braudel, 2017a, s. 174) iftilik, sanayi ve ticaret gibi ekonomik etkileşimlerden en az 3 ila 4 kat arasında yüksek bir verim alınmaktadır (Braudel, 2000, s. 148-153; Braudel, 2017b, s. 246-329). Aynı dönemde yine burada farklılaşmış bireyleri güçlü bir biçimde ortaklaştıracak bağlayıcı değerler de oluşmuştur (Guibernau, 1997). Diğer bir deyişle binlerce yıldır etkisini sürdüren evre ve insan kaynakları, Doğucu merkezler için artık büyük bir tehlike arz etmiyor gibi görünmektedir (Braudel, 2017a, s. 55; 68-78). Bu noktada dünya ölçeğinde etkili hale gelecek yeni bir sistemle karşılaşıldığı açıktır. Bunu Batı Sistemleri olarak tanımlamak mümkündür. En genel anlamda bu sistemlerin emperyalist-kapitalist bir ekonomi, merkezî-liberal bir devlet ve evrenselci-ulusal bir zihniyet yapısını bir bütün haline getirdiği görülmektedir. Görülen bu yeni bütünlüğün Doğucu merkezlerin yaklaşık 300 yıl boyunca batıya yönelmesiyle birlikte oluştuğu düşünülebilir. Dolayısıyla coğrafi yönelimini değiştirdiği için buna Batılı merkezler demek daha makuldür. Yekten Batılı merkezlerin coğrafi değişime gitmesine rağmen mevcut bağlamını koruduğunu söylemek gerekmektedir. Somut bir ifadeyle bugün "tanrı barışına" yeni grupların eklenmesinden başka bir değişimin olmadığını birazdan anlamak mümkün olabilir.

Aslına bakılırsa bu yapıların eşzamanlı bir biçimde inşa edilmiş olması nedeniyle

nereden başlanacağına çok bir önemi yoktur. Ama dilin sınırlılığı nedeniyle ilk olarak emperyalist-kapitalist ekonomi üzerinde durmak seçilebilir. Bu ekonominin belirleyici özelliklerinden biri, bulunduğu her pazarı özelleştirerek malumu ilan etmesidir (Braudel, 2014, s. 60-62; Braudel, 2017b, s. 26-35). Daha açık bir deyişle en azından teoride serbest olan pazar etkileşiminin sadece büyük kârlılıklar elde eden sermayedarların serbestçe hareket edebildiği bir hale geldiği görülmektedir (Braudel, 2000, s. 130-136; Braudel, 2017b, s. 113-115). Bunun bir nedeninin bu sermaye birikiminden yapılan tasarrufların sanayiye yatırılmasıyla ilgili olduğu savunulabilir. Zira sınaî dönüşümün ilk olarak tekstil ve metalürji alanında başlayan kır ile kenti bütünleştirecek bir fabrika inşasını mümkün bir hale getirmesi önemlidir (Braudel, 1996, s. 390-392). Herhangi bir fabrikanın üretim yapması için temelde belirli bir sermaye, bilimsel kurumlarda üretilen bilgiler, bankaların faizsiz veya düşük faizli kredileri, devletin hukukî, malî, askerî, politik ve bayındırlık hizmetleri, emekçilerin ucuz emek gücü ve yine ucuza alınan mekânların bütünleşmesi gerekmektedir (Wallerstein, 2006, s. 14-26; Wallerstein, 2018, s. 52-56). Bunun sonucunda Batılı merkezlerin pazar ve savaş etkileşimini kazanmak için dünya ölçeğinde sürdürülebilir bir kârlılık getiren karmaşık meta zincirleri oluşturduğunu belirtmek söz konusudur.

Söz konusu olan bu bütünleşme sürecinde sermayedarın elde ettiği kârlılığın paylaşılması noktasında imtiyazlı bir azınlığı temsil eden devlet, finans, bilim ve rant kurumları avantajlıdır. Emekçilerin ise dünyanın çoğunluğunu oluşturması hasebiyle bu kârlılığa ortak edilmediği açıktır. Bu azınlıkların bir bütün olarak emekçileri denetleyen, sürekli daha ucuz emek kaynağı bulan, emekçinin zaman-mekân bağıntısını kesen ve de ekonomi, politika ve zihnin arasındaki bağı koparan bir yapılaşmaya girmesi bundandır (Wallerstein, 2000; Wallerstein, 2015b, s. 17-27). Böylelikle her bir emekçinin, hâkim azınlığın sınıf ve kimlik grubu tarafından temellendirilen hiyerarşik yapı ve etkileşimleri içselleştirmesi sağlanmıştır. Somut olarak bakıldığı zaman kendi hanehalkını yeniden üretemeyecek ölçüde düşük bir ücret alan emekçilerin nasıl olup da bu ekonomik yapıya rıza gösterdiğini sormak kritiktir. Bu sorunun yanıtlarından biri, rant ve gelir aktarımıyla kurulan her bir hanehalkının yaş ve cinsiyet farklılığına göre şekillenen pazar-dışı zarurî faaliyetler ve küçük-meta üretimleri ifa etmesiyle ilgilidir (Wallerstein, 2018, s. 65-75). Diğer bir deyişle bu hanehalkının görünmeyen bir emek vererek kendisi ve emekçinin yeniden üretilmesini desteklemesi sürecinin, yaşanacak herhangi bir kriz ihtimalini ileriye ötelediğini belirtmek mümkündür.

Diğer bir neden ise Batılı merkezlerin sınaî savaş ve pazar hareketleriyle birlikte Güney Amerika, Afrika, Okyanusya ve Asya'yı kendi tüketim ihtiyaçlarını karşılaması ölçüsünde ucuz mekân ve emek gücünü kapsayan kârlı bir pazar haline getirmesi sürecini haizdir (Braudel, 2014, s. 86-108; Braudel, 2017c, s. 39-43). Aslında makro ve mikro boyut bütünleştirildiği zaman belirgin hale gelen bir tabloya ulaşılabilir: Hanehalkının desteğiyle birlikte kendisini yeniden üreten her bir emekçinin eşzamanlı veya artzamanlı bir biçimde ürettiği meta zincirlerinin karmaşıklığı içerisinde bu emperyalist-kapitalist ekonominin dünya ölçeğinde süreklileştirdiği sömürü hareketlerini fark edemeyeceği malumdur (Wallerstein, 2006, s. 20-26). Böylece Batılı merkezlerde biriken sermayenin bir sonucu olarak burada şekillenen mevcut hiyerarşik yapılarda altta kalan birey, sınıf ve kimlik gruplarının bile görece müreffeh, barışçıl ve huzurlu bir şekilde kendisini yeniden üretebildiği aşikârdır. Ezcümle ilk yapılan tanıma dönerek bu ekonomi özetlendiği zaman imtiyazlı bir azınlık sınıf ve kimlik grubunun kârlılığını sürdürmek için birçok spekülâtif ve manipülâtif baskı ve rıza stratejisi dâhilinde uzmanlaşmakla sınırladığı çoğunluğun emeğini sömürerek kendisini gizlemeye devam ettiği bir özel pazar ağıyla karşılaşmak söz konusudur (Wallerstein, 2000).

Kapitalist-emperyalist ekonomi, merkezî-liberal devlet ile etkileşime girerek söz konusu olan bu baskı ve rıza stratejisini derinleştirir. Bu noktada merkezî-liberal devletin Doğucu parçaları yeniden merkezileştiren krallıkların değişimiyle birlikte inşa edildiği görülmektedir. Aslına bakıldığında zaman Batı Sistemleri inşa edilene kadar geçen 300 yılda merkezî krallıklar, kilise ve tüccarla iş birliği yaparak senyörlerin baskı politikasını kırmakta oldukça mahirdir (Le Goff, 2019, s. 351-362). Buna rağmen merkezî krallıklar, hala Doğucu merkezlerin yıkıcılığını da sürdürmektedir (Duby, 1995, s. 213-214). Burada tüccar ile arasındaki karşılıklılık uyarınca bu krallıkların kârlılığın sürdürülmesi için gerekli bütün dinî, askerî, malî, diplomatik, hukukî ve alt-yapısal hizmetleri verirken açık ve sert bir şiddet sarmalına neden olduğunu belirtmek mümkündür (Wallerstein, 2006, s. 39-46). Dünya çapında yayılmaya başlayan bu krallıkların, ulaştığı her mekânda farklı birey, toplumsal ve devletleri kârlı bir biçimde disipline etmeye odaklandığı çok açıktır (Braudel, 1996, s. 341-343). Bu da Doğucu merkezlerden başlayarak farklı veya güçsüz cinsiyet, cinsel yönelim, dinî tercih, etnik grup veya mesleklere mensup olan halkın aktif veya pasif bir tepki göstermesine neden olarak verimsiz, maliyetli ve kontrol edilemez bir politik süreç üretmiştir. Bunun üzerine daha Doğucu parçalardan itibaren bağımsız olarak sermaye birikimi elde etmeye başladığı görülen tüccarın bu birikimi kullanarak dikkatli

olduğu kadar şedit bir biçimde kendi egemenliğini halka dayandıracağı bir çözüm inşa etmeye başlaması beklenirdir (Braudel, 2014, s. 62-67; Braudel, 2017c, s. 45; 540-543).

Karşılaşılan politik krize bir çözüm olarak inşa edilen merkezî-liberal devletin en temel niteliği, hukukî açıdan belirli hak ve özgürlükler tanıdığı halkın egemenliğine dayalı ilerlemeci bir toplumsal değişim fikrini sıradan ve meşru bir hale getirmesidir (Wallerstein, 2018, s. 19-22). İlk bakışta halka eşit, özgür ve kardeşçe yaşama hakkı sunan bu devlet, bütün sorunları çözmüş gibi görünebilir. Derinlikli bir biçimde bakıldığı zaman ise aslında birbirinin varyantı olan üç politik görüşün arasında sunî bir çatışmanın başladığı anlaşılabilir. Zira halk, devleti temsil eden liberaller için hukukî sınırlar içinde yer alan bireylerin; yıkılan krallığı temsil eden muhafazakârlar için kilise, lonca, soylu ve kraldan müteşekkil geleneksel kurumların ve geleceği inşa etmeyi hedefleyen radikaller için de toplumsal kapsayan emekçilerin bir toplamı anlamına gelmektedir (Wallerstein, 2003, s. 75-85). Bu doğrultuda toplumsal ilerlemenin liberaller için bireysel çıkarları gözetilen reformlar, muhafazakârlar için geleneksel kurumların yeniden tesisi ve radikaller için ise emekçilerin çıkarına göre şekillenen devrimlerle birlikte sağlanacağı söylenebilir (Wallerstein, 2015d, s. 19-32). Bu hedefi sağlamak için üç politikanın da kendi görüşleri uyarınca bireysel, geleneksel veya sınıfsal çıkarlara müdahale etmemesi gerektiğini belirttiği devlet üzerinde egemen olmaya çalışması ironiktir (Wallerstein, 2015d, s. 33-34). Buna rağmen bu üç politik görüşün arasında her halükârda merkezî-liberal devletin sıradanlaştırdığı ilkelerin galebe çalacağı sunî ama bir o kadar da yıkıcı bir çatışma ve iş birliği etkileşiminin ortaya çıktığı açıktır.

Ortaya çıkan bu etkileşimlerle birlikte bu üç politik görüşün de kendisini yeniden güncellemesi gerektiğinin bilincine vardığı görülmektedir. Bunun sonucunda radikallerin oluşabilecek anarşik sonuçları önleyebilecek bir kurumsal örgütlülüğe, muhafazakârların mevcut hedeflerine ulaşmak için kendisine tanınan hak ve özgürlükleri kullanmaya ve liberallerin ise kendi meşruiyetini arttıracak daha kapsamlı reformlar yapmaya yöneldiği belirtilebilir (Wallerstein, 2003, s. 85-90). Böylelikle 20.yy.'ın başında merkezî-liberal devletlerin genel oy, eğitim, çalışma ve sağlık hakkını genişleterek kurulan radikal ve muhafazakâr partileri kapsamaya başladığı düşünülebilir (Wallerstein, 2018, s. 116-119). Bu kapsamla birlikte devletin, sermayedarın çıkarlarına hizmet edecek bir şekilde bütün birey, hanehalkı ve toplumsal grupları okul, ordu ve törenler üzerinden ortak bir ırk, dil, din ve cinsiyet kalıbına göre şekillendirdiği malumdur (Guibernau, 1997, s. 117-142). Malum olan bu ortaklığın sermayedar ile devletin arasındaki kârlılık amacıyla şekillenen

güçlü bağlantıyı gizlediği oldukça bellidir. Oysa devlet alt-yapı, ulaşım, dolaşım, borç ve sübvansiyon maliyetini üstlenmez, gerekli patent, ücret, savaş ve diplomasi tedbirlerini almaz ve ekonomik risklerin sonuçlarını emekçiye yükleyecek hukukî düzenlemelerde bulunmazsa sermayedarlar kâr elde edemez (Wallerstein, 2015c, s. 16-79). Diğer taraftan merkezî-liberal devletin içerdiği bürokratik kurumların işlevsel bir hale gelmesi için sermayedarların kendisini finanse etmesi gerektiği de barizdir.

Son olarak merkezî-liberal devletin inşa ettiği baskı ve rıza stratejilerinin spekülâtif ve manipülâtif bir bağlama sahip olan zihniyet kurumlarıyla güçlü bir etkileşimde olduğu görülmektedir. Bu noktada ilk olarak 18.yy.'da tüccarı, tanrı tarafından seçilmiş olduğunu kanıtlamaya sevk eden bir hümanist zihniyetin ortaya çıktığı hatırlatılabilir. Bunun somutlaşmış hali, Batılı merkezlerde inşa edilen devletin kendisini bireysel akıl ve özgür iradeye dayandıran dünyevi bir anayasa ilan etmesi sürecinde görülmektedir (Braudel, 1996, s. 343-344). Aydınlanma hümanizmi olarak tanımlanabilen bu sürecin maddî ve manevî birikim açısından uzun bir sömürü sürecine dayanan azınlık imtiyazlı gruplar için açık bir fırsat olduğu savunulabilir (Febvre, 1995, s. 81-84). Zira Aydınlanmayla birlikte sermayedarların kendi çıkarını karşılamak üzere tahmin edilemez hile ve kurnazlık yapma hususunda yetkinleşebileceği serbestlik imkânları bulduğu anlaşılmaktadır (Wallerstein, 2000). Hızla ulusların inşa edilmesinin nedeni de esasen budur. Bu bağlamda ulusun her bir toplumsalın sahip olduğu kadim dil, din ve etnisite gibi belli niteliklerin okul, ordu ve tören gibi kurumlarda icat edilen geleneksel semboller çerçevesinde bütünleştirilerek sürekli yeniden inşa edildiği bir tahayyül olduğu bilinmektedir (Anderson, 1995, s. 20; Hobsbawm, 2006, s. 2; Smith, 2002, s. 98-99). Sürekli icat edilen etno-sembollerle birlikte inşa edilmiş bu muhayyel toplumun hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin niteliklerini gizleyecek bir “ben-biz” varsayımına dayandığı malumdur (Guibernau, 1997, s. 91-108). Bu varsayımın da doğal olarak “öteki-ötekiler” üzerinden şekillenen eşitsizlik ve baskı iddiasını meşrulaştıracağı ortadadır.

Ulus zihniyeti çerçevesinde Batılı merkezlerin kendi içinde dayanışarak dünya çoğunluğu üzerinde pazar ve savaş etkileşimini dayatması meşrulaşmaktadır. Zira Batılı merkezlerde her bir bireyin yetiştiği aile, aldığı eğitim, toplumsallaştığı çevresi, iş hayatı, kendi oluşturduğu aile ve devletin talep ettiği yükümlülükler bağlamında sürekli iyi, doğru ve güzel niteliklerin kendi ulusunda, bunun aksinin ise öteki merkezlerde olduğu varsayımını evrenselleştirmesi beklenir (Balibar, 2000, s. 117-121). Elindeki tek birikim olan eğitimi kullanarak var olan uzman ara tabakaların bilimsel kurumlarda bu evrensel

bilgileri üretmek üzere fonlandığı görülmektedir. Bu bağlamda uzun süre dinî ve felsefi tekellerde bulunan bir gerçek varsayımına dair işlevsel bilgileri üretme ve kontrol etme meşruyetinin Aydınlanmayla birlikte bu kurumlara geçmeye başladığını belirtilebilir (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 24-36). Bunun üzerine din tamamen bilgi alanından dışlanır, felsefe de sadece iyi ve güzel üzerine düşünme imkânıyla sınırlanırken çevre ve insan kaynaklarını işlevsel bir hale getirecek bilgilerin bilimsel kurumlarda üretilmesinin sağlandığı ortadadır (Wallerstein, 2018, s. 22-28). Bu noktada kısa vadede kesin çözümler sunması nedeniyle doğa bilimlerinin medeniyet/kültür bilimleri ile insan ve toplum bilimlerinin içeriğini belirlediği açıktır (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 18-24). Diğer bir ifadeyle çevre kaynaklarının nasıl kârlı bir biçimde dönüştürüleceği kavrandığında bu kavrayışı, sıradanlaşan toplumsal değişimleri yönlendirmek için kullanmanın da makul olduğu kabul edilmiştir.

Somut olarak bakıldığında zaman insan ve toplum bilimlerinin inşa edilen bu ulus-devletin güncel sorunlarına yönelik evrensel yanıtlar ürettiği görülmektedir. Bu bağlamda ekonominin pazar, siyaset biliminin devlet ve sosyolojinin de sivil toplumun sorunlarını çözmek bağlamında evrensel kanunlar ürettiği düşünülebilir (Wallerstein, 2007, s. 69-75). Burada medeniyet/kültür bilimlerinin ise ulus-devletin kendine özgü niteliklerini evrensel bir düzeyde meşrulaştırdığı barizdir. Bu noktada ulus-devletin kendine özgü anlatısını tarih, sömürgecilik hareketlerini antropoloji ve bağımlılık hareketlerini de oryantalizmin meşru bir hale getirdiğini belirtmek mümkündür (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 16-19). Bunun sonucunda Batılı merkezlerin ulusal ve evrensel düzeyde hiyerarşik yapı ve etkileşimleri yaygınlaştırması süreci, liyakatin bir gereği olur (Wallerstein, 2007, s. 78-91). Diğer bir ifadeyle Batılı merkezler, çıkarları farklılaşan sınıf ve kimlik gruplarının tek ve sabit bir cinsiyet, dil, ırk ve coğrafya temelinde bütünleşerek fedakârca harekete geçmeyi hak ettiğine inanmasına dair dünyevî bir kutsal yasaya dayanmaktadır (Balibar, 2000, s. 109-111; Calhoun, 2007, s. 17-32). Milliyetçilik olarak tanımlanabilecek bu yasa, Batılı merkezlerin dünyanın kurtuluşu için harekete geçmesini sağlamasıyla birlikte ırkçı bir nitelik kazanır (Balibar, 2000, s. 111-114). Böylelikle insanın temel bilme arzusunu liyakat, milliyetçilik ve ırkçılığa dayalı basit ve spekülâtif yanıtlarla birlikte manipüle ettiği görülen evrenselci bilim yasalarının emperyalist-kapitalist ekonomi ve merkezî-liberal devlet için kritik bir katkısı olduğunu açıkça görmek söz konusudur (Wallerstein, 2007, s. 9-11).

Buradan hareketle belirli bir sonuca gidildiğinde başta da belirtildiği üzere, “tanrı

barışına” sadece yeni toplumsal grupların eklendiği fark edilmektedir. Bu bağlamda dünya ölçeğinde “kâr getiren, bilim yapan ve emek üretenlerden” oluşan yeni bir “dünya barışıyla” karşı karşıya olunduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle merkezî bir politika, ekonomi ve zihniyet üzerinden efendi ve senyörün etkisiz hale getirilmesine rağmen katı ve dengesiz hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin aynen muhafaza edildiği görülmektedir. Dolayısıyla “dünya barışının” oluşması da birbiriyle çelişen politik, ekonomik ve zihinsel varsayımların bütünleştirilmesiyle oldukça ilgilidir. Somut anlamda serbest pazar ilkesine dayanan kapitalizm, dünya pazarlarını sermayedara bağlayan emperyalizmle, bireysel özgürlükleri savunan liberalizm, emekçinin özgürlüğünü sınırlayan merkezî bir devletle ve son olarak da bağımsızlık üzerine kurulan ulus, dünyayı bağımlılaştırıran evrenselcilikle sürekli bir biçimde dolayımlanır. 20.yy.’ın ikinci yarısını takip eden 50 yılda birbirinin varyantı olan iki Batılı merkezin soğuk bir iş birliği dâhilinde bu dolayımın somut bir örneğini verdiği görülmektedir (Hopkins ve Wallerstein, 1999, s. 9-11). Çünkü bireysel özgürlüklere dayalı serbest pazar etkileşimini meşrulaştırarak bağımsızlaşan Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ile toplumsal özgürlüklere dayalı enternasyonal bir pazar etkileşimi üzerinden bağımsızlaşan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin (SSCB), kendi bölgesinde yer alan farklı birey, toplum ve devletleri politika, ekonomi ve zihniyet açısından kendi merkezî devletine bağımlılaştırmaya çalıştığı malumdur.

ABD’nin dünya hâkimiyeti kurması süreci, yoğun rekabet etkileşimi dâhilinde yıpranan Doğucu merkezlerin uzağında kalmış Kuzey Amerika’da çevre kaynağının son derece geniş ve bağımsızlığa açık bir mahiyeti olmasıyla ilgilidir (Nevins ve Commager, 2020, s. 19-25). Bu mahiyet bağlamında 16.yy.’dan itibaren göçmenler hem dinî ve laik senyörün baskından özgürleşmiş hem de neredeyse bedava olarak nitelenebilecek ölçüde değerli maden, toprak ve emeğe sahip olmuştur (Nevins ve Commager, 2020, s. 25-46). Böylelikle asgarî bir askerî harcamayla birlikte kendi çıkarlarına odaklanan Doğucu göçmenlerin birbirinden bağımsız kır ve kentlerde azami kâr elde ettiği ticarî yatırımlar üzerinden muazzam bir sermaye biriktirdiği görülmektedir (Nevins ve Commager, 2020, s. 46-67). Dolayısıyla burada tüccarların kendi arasındaki rekabetin yıkıcı değil yaratıcı bir düzey üzerinden ortak bir hedefe yönelmesi mümkün olmuştur (Nevins ve Commager, 2020, s. 274-296). Mevcut sömürcülük rekabetinin geldiği şedit düzeyi fırsata çevirerek 18.yy.’da bağımsızlaşan ABD’nin ilan ettiği merkezî liberal anayasa üzerinden bu hedefi meşrulaştırdığı açıktır (Braudel, 1996, s. 466-468). Bundan sonrası ise ABD’nin tarafsız bir biçimde sınaî ticaret etkileşimini sürdürecektir ılımlı reformlar yaparak ortaya

çıkan büyük krizlerle birlikte hem içsel hem de dışsal açıdan özgürlük, refah ve barış talebinin muhatabı olabilen tek merci haline gelmesi süreciyle ilgilidir (Braudel, 1996, s. 483-496).

Buna karşı Batılı merkezlerle var olan sınırlı sayıdaki kent üzerinden etkileşen entelektüellerin inşa ettiği bir polit-büro iradesiyle birlikte kurulan SSCB'nin Doğu Avrupa'daki ikinci serfliğin engellediği merkezî kalkınmacı bir dünya hâkimiyeti kurma hedefini yansıttığı görülmektedir (Wallerstein, 2003, s. 19-20). Bu bağlamda SSCB'nin 20.yy.'ın başında toprak ve emeğin üzerindeki sömürü ve baskıyı kısa süreli bir biçimde kaldırarak bu iki saiki merkezî devletin çıkarları üzerinden yeniden şekillendirdiği düşünülebilir (Braudel, 1996, s. 542). Zira bürokratik bir merkez haline gelen bu devletin üstlendiği sınaî ticaret etkileşimini sürdürecektir emek sömürsü açığını kapatmak için kendisine tâbi kıldığı kır nüfusunu baskıcı bir biçimde kente yönlendirerek hızlı ve çarpık bir biçimde kentleşmeyi sağladığı malumdur (Braudel, 1996, s. 554-559). SSCB'nin buradan elde ettiği sermayeyi rövanşist bir biçimde uzun süre tâbi kaldığı merkezler üzerinde hâkimiyet kurmak için değerlendirdiği ortadadır (Braudel, 1996, s. 559-563). Bu hâkimiyet üzerinden kârlılığını sürdüren SSCB'nin kendi hâkimiyet bölgesindeki her bir birey, toplum ve devletin politik, ekonomik ve zihinsel kaynaklarını kendi merkezinde toplayarak verim, güç ve ortaklaşma düzeyini muhafaza ettiği savunulabilir (Hopkins ve Wallerstein, 1999, s. 12-15). Buradan hareketle bu iki örneğin de üzerinde durulan 50 yıllık süreçte evrenselci ve merkezî bir emperyalizm çerçevesinde kendi merkezleri için belli bir özgürlük, refah ve barış getirdiğini vurgulamak mümkündür. Böylelikle kendi meşruiyetini sürdürebilen bu iki Batılı merkezin “dünya barışının” temel ilkelerinin savunucusu konumuna geldiğini belirtmek söz konusudur.

1.2.2. Batıcı merkezler

Tekrar takriben 500 yıl öncesine dönülerek bu kez Doğulu merkezlerin geldiği nokta ele alındığında heterojen bir dağılımla karşılaşılacaktır. Karşılaşılan bu dağılımı belirleyen esas etkenin Doğulu merkezlerin girdiği içsel ve dışsal etkileşim düzeyiyle ilgili olduğu malumdur. İçsel olarak bakıldığında zaman Doğulu merkezlerin inşa edildiği coğrafyada şekillenen göçebe hareketleri ile kamp, kır ve kasaba yerleşimlerinin girdiği etkileşim önemlidir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, Doğulu merkezler, yöneten ile yönetilen arasındaki denge bozulduğu zaman döngüsel bir krize girer (İbn Haldun, 2009, s. 562-565). Dolayısıyla bu merkezlerde de kuraklık, kirlilik, kıtlık, salgın hastalık ve

etken veya edilgen direniş hareketleriyle karşılaşılabılır. Fakat her seferinde yönetimin içinde bürokratik bir görevi olan veya bizatihi yakın bir uzaklıkta konumlanmış Doğulu bir toplumsal hareket yeni kaynak, teknik ve örgütlülükler üzerinden “daire-î adliye” ilkesini sürdürdüğü için aslında ortada ciddi bir sorun yoktur (Tahir, 1993, s. 237-240). Dolayısıyla belirtilen bu etkileşim ne kadar artarsa mevcut ilke o kadar derinleşir. Bunun aksi durumunda ise Doğulu merkezlerin kendi kaynakları zaten yeterli olduğu için bu merkezlerde kısmen köle, kast veya zümrelerin yapılandığı düşünülebilir (Meriç, 1994, s. 124). Bu noktada aslı sorun içsel krizler ortaya çıktığında Doğucu merkezlerin getirdiği yeni sistemin aynı kökten gelen farklı bir dil içermesidir. Diğer bir ifadeyle “tanrı barışı”, “daire-î adliyenin” çarpıtılarak taklit edilmesi üzerinden ortaya çıkan katı ve yıkıcı bir hiyerarşik yapı ve etkileşime dayandığı için bunun Doğulu merkezlerdeki karşılığı farklı olmuştur.

Hülasa Doğulu merkezlerde oluşan ve yetkinleşen mevcut “daire-i adliye” ilkesinin esneklik ve denge odaklı bağlamı, Doğucu merkezlerin çarpık bir biçimde olmasına rağmen süreklileşmesine neden olmuştur. Süreklileşen Doğucu merkezlerin yeni ve etkili kaynaklar bularak “tanrı barışını” dünya ölçüğünde hâkim kılmaya çalışması ise Doğulu merkezlerin bu ilkeyi çarpıtarak taklit etmeye başlaması anlamına gelmiştir. Bu çarpıtma sürecinin Doğulu merkezlerde gizlenmesi süreci de neredeyse doğal bir hale getirdiği adalet, dayanışma ve hoşgörü değerleri üzerinden şekillenmiştir (Braudel, 1996, s. 157-163; 229-231; 435-436; Tahir, 1993, s. 129-130; 303-305). Böylelikle Doğulu merkezler, bulunduğu coğrafya aynı kalsa bile Batı Sistemleri için zarurî olan kaynak ve sermayeyi sağlayacak Batıcı bir yönelime girmiştir. Bu yönelimin de “dünya barışı” temelli olarak şekillenen Batılı merkezlerin sürdürülmesine neden olduğu son derece açıktır. Çünkü 20.yy.’ın sonlarına kadar Batılı merkezler “dünya barışının” getirdiği eşitsizlik, baskıcılık ve ötekileştirme üzerine kurulu yapı ve etkileşimlerini gizleyecek çevre, emek ve pazar ihtiyacını Batıcı merkezlerden karşılamıştır (Wallerstein, 2018, s. 54-56). Burada Batıcı merkezlerin kendi varlığını sürdürmek için “daire-î adliye” ilkesini araçsallaştırarak bu ihtiyacı karşılarken “dünya barışının” handikaplarını deneyimlemek zorunda kaldığı da ortadadır (Wallerstein, 2003, s. 66). Bunun sonucunda Batıcı merkezlerde farklı zaman, strateji ve de yapı ve etkileşimleri kapsayan ortak bir sonuçla karşı karşıya kalınır. Bu bağlamda var olan farklılıklarına rağmen Batıcı merkezlerin birbirinin sadece varyantı olan kapitalist-ulus-devlet veya sosyalist-enternasyonal-devlet örneklerinin ilk olmasa da en şedit örneklerini verdiğini baştan belirtmek gerekmektedir (Hopkins ve Wallerstein,

1999, s. 12-15).

Üzerinde dikkatle durulduğu gibi, Batıcı merkezler artzamanlı bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bu artzamanlılığı belirleyen temel etken, Doğulu merkezlerin inşa ettiği tecrübe düzeyiyle ilgilidir. Söz gelimi, Amerika’da içsel anlamda sahip olduğu engin kaynağı dengeli ve esnek bir biçimde paylaşabilen Doğulu merkezler olmasına rağmen bu merkezlerin uzun süreli etkileşimlerin sonucunda katı ve yıkıcı bir hâkimiyet kurmak konusunda yetkinleşmiş bu Doğucu merkezlerle karşı 15.yy.’da hazırlıklı olması oldukça güçtür (Braudel, 1996, s. 438-440). Diğer taraftan bu etkileşimin içinde olan Hindistan ve Çin söz konusu olduğu zaman ise bu bölgelerde yer alan Doğulu merkezlerin 19.yy.’a kadar kendi inşa ettiği verimli, güçlü ve hoşgörülü yapı ve etkileşimlerini sürdürdüğü görülebilir (İslamoğlu ve Perdue, 2021, s. 121-124). Zira dünyayı uzun bir süredir her alanda besleyen Çin ve Hindistan’ın Doğucu merkezlerle ticarî etkileşimlere girmeye ihtiyacı olmadığı için belirtilen bu etkileşimi bir lütuf olarak değerlendirdiği aşikârdır (Ponting, 2011, s. 497). Diğer taraftan aslî niteliğini Doğulu merkezleri savunarak inşa eden Osmanlı Devleti’nin bugün hala Türkiye bağlamında belli bir ölçüde süreklileştiği açıktır (Genç, 2011, s. 97). Bu itibarla Doğucu merkezlerden yayılan ilk ticarî yapı ve etkileşimlerin 19.yy.’a kadar Osmanlı Devleti’nde adil bir şekilde paylaşılacak bir ürün bolluğu sağlaması hasebiyle tercih edildiği bile savunulabilir (Genç, 2002, s. 47; İnalçık, 2000, s. 95-96). Buna binaen Doğucu merkezlerin artzamanlı olarak farklı stratejiler dâhilinde Doğulu merkezlerle etkileşime girmesi gerektiğini fark ettiğini belirtmek söz konusudur.

Söz konusu olan farklı stratejiler, en şedit uygulamalardan en esnek uygulamalara kadar çeşitlenmektedir. Bu bağlamda Doğucu merkezlerin sömürgecilik, bağımlılık ve rızaya neden olacak birçok farklı strateji deneyerek Doğulu merkezlerde etkin olmaya çalıştığı görülmektedir. Somut anlamda bakıldığında Doğucu merkezler, 16.yy.’da Batı Afrika’dan başlayarak zaman içinde kıtanın tümüne yayılacak sömürgeci köle ticaretini yürütmek için bu Doğulu merkezlerin köleliği de haiz dengesini dikkate alan bir ihracata yönelmek zorunda kalmıştır (Wallerstein, 2015c, s. 240). Yine aynı Doğucu merkezlerin 19.yy.’da Hindistan’ı sömürgeleştirdiği zaman ise “Babür tavizi” olarak adlandırılan “daire-î adliye” ilkesinin yeni icracısı olma görüntüsü altında bu bölgenin çevre ve insan kaynaklarını kullanabilmesi hayli çarpıcıdır (İslamoğlu ve Perdue, 2021, s. 116-117). Bu dönemde Çin’in Konfüçyüsçülük üzerinden bu ilkenin dirençli bir örneğini vererek hem kendi içinde hem de Doğucu merkezlerle karşı girdiği savaşın sonucunda bu merkezlerin

ticarî talebine en fazla bağımlı bir hale geldiği malumdur (Braudel, 1996, s. 218-220). Doğucu merkezlerin başlattığı çatışmanın merkezinde yer alan Osmanlı Devleti'nin ise varoluşunu bağladığı kadim savunma görevini sürdürme hedefi doğrultusunda 19.yy.'da kendi rızasıyla bu merkezlerle etkileşime geçmeye başladığını belirtmek mümkündür (Sezer, 1998, s. 183; Tahir, 1992b; s. 12-14; 16-19). Verilen bu örnekler, Batıcı merkezlerin inşa sürecinin hiç de tek taraflı olmadığını göstermesi açısından oldukça kritiktir. Çünkü görüldüğü üzere, 19.yy.'a kadar bu Doğucu merkezler, kadim kaynak ihtiyacı bağlamında her stratejiyi denemiş, Doğulu merkezler de var olan kendi dengesini korumaya çalışarak bu ihtiyaca dair çeşitli yanıtlar üretmeye çalışmıştır.

Doğulu merkezlerin üretmeye çalıştığı bu çeşitli yanıtlar, içsel anlamda devlet ile yerel yönetimlerin arasındaki etkileşim düzeyiyle oldukça ilgilidir. Söz gelimi, Çin'de 19.yy. itibarıyla yerelin her alanda hala etkili olmasına binaen merkeziyetçi bir devlet inşa edilmediği için Batı Sistemlerine dâhil olma sürecinin bütüncül bir biçimde gerçekleştiği görülebilir (İslamoğlu ve Perdue, 2021, s. 119-120). Diğer bir deyişle Çin'de yerel yönetimin mevcut hâkimiyet alanını savunmak için bu sistemlerle etkileşime girdiğini belirtmek söz konusudur. Yine bir başka örnek olarak Hindistan'ın sınırlı bir parçalanma süreci dâhilinde Batı Sistemlerine dâhil olduğu malumdur. Çünkü burada da aslında bireylerin toplumsallaşmasını sağladığı görülen kastların hâkim olduğu bölgelerin kendi bütünlüğünü koruyarak Batıcı merkezlerden biri haline geldiği görülmektedir (Meriç, 1994, s. 76-81). Son olarak savunmacı refleksleri hala etkili olan Osmanlı Devleti'nin ise parçalanma pahasına hızla yerel idareleri bastırıp merkeziyetçi bir ekonomi, politika ve zihniyet yapısı inşa etmeye yöneldiğini görmek mümkündür (Berkes, 1973; Genç, 2012, s. 531; Mardin, 1990, s. 30-46). Bu örnekler dâhilinde Doğulu merkezlerde hangi Batılı merkezle ne düzeyde etkileşime girileceği sorusunun devlet ile yerel yönetimin arasındaki dengenin nasıl şekillendiğiyle ilgili belli bir yanıt olduğu ortaya çıkmaktadır (İslamoğlu ve Perdue, 2021). Dolayısıyla 20.yy.'ın başında bağımsızlaşan Batıcı merkezlerin yerelin etkinlik düzeyini göz önünde bulundurarak kendi verimlilik, güç ve ortaklaşma izlemini çizdiği açıktır. Yani parçalanmalar kapitalist-ulus-devlet ve de bütünlüğünü koruyanlar sosyalist-enternasyonal-devletlerle ortaklaşırken kısmen parçalanmalar ise artzamanlı bir biçimde her iki seçeneği de deneyerek Batı Sistemlerinde tutunmaya çalışmıştır.

Böylelikle 19.yy.'da inşa edilen Batı Sistemleri, Doğucu ve Doğulu merkezlerin kendi hedeflerini tam anlamıyla gerçekleştirmeden Batılı ve Batıcı merkezlere dönüşmesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Bu açıdan 20.yy.'da Batılı merkezlerin aşamalı olarak artık

“tanrı barışının” kâr getirmediğini kavrayıp bu ilkenin bir türevi olan “dünya barışının” sürdürülmesi için çözümler ürettiği görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle sömürgecilik ve bağımlılık hareketleri ve bu hareketlerin getirdiği rekabetle birlikte ortaya çıkan dünya savaşlarının sonucunda Batılı merkezler, çevre ve insan kaynakları şedit bir biçimde tüketildiği zaman dünya pazar etkileşiminin sürdürülemeyeceğini anlamıştır (Hopkins ve Wallerstein, 1999, s. 9-11). Diğer taraftan yine aynı süreçte Batıcı merkezlerin “daire-î adliyenin” dünya ölçeğinde artık mutlak bir geçerliliği olmadığını fark ederek bu ilkeye eklemeler yaptığı da malumdur (Tahir, 1992b, s. 24-25). Bu doğrultuda Batıcı merkezler, dâhil olduğu Batı Sistemlerinin içerdiği politik, ekonomik ve zihinsel bütünlüğünü taklit etmeye 20.yy. boyunca daha istekli bir hale gelmiştir. Başta da belirtildiği gibi, bu sürecin sonucunda Batıcı merkezler, kapitalist-ulus-devlet veya sosyalist-enternasyonal-devlet seçenekleri dâhilinde hızla şekillenmiştir. Batılı merkezlerin sermaye birikimini kârlı bir hale getirecek pazarlar bulunduğu bu süreçte Batıcı merkezlerin de kalkınmacı çerçevede bu pazarlara ortak olmaya çalışması ise mevcut çakışmayı göstermektedir (Hopkins ve Wallerstein, 1999, s. 266).

Batıcı merkezlerin iki nedenden dolayı 20.yy.’ın kalkınma hedeflerinde istenilen sonuca ulaşamadığı görülmektedir. İlk neden, Batı Sistemlerinin kendi açmazıyla ilgilidir. Defaten de belirtildiği gibi, bütünlüklü bir kalkınma için kapitalist ulusları veya sosyalist enternasyoneli taklit etmek yetmeyecektir, zira bu bütünlük emperyalist-evrenselci devlet bütünlüğüyle iç içe geçmezse sürdürülemez (Sezer, 1998, s. 40). Fakat Batıcı merkezlere bakıldığında dünya sermayesinin paylaşımı nedeniyle bu iç içe geçme durumu söz konusu olamaz. Bu durum da ikinci bir nedeni ortaya çıkarır. Zira dünya sermayesi yeterli olsa bile “daire-î adliye” ilkesi uyarınca hiçbir Batıcı merkez, sadece bireysel veya toplumsal çıkarlara odaklanan merkeziyetçi bir devlet inşasını içselleştiremez (Berkes, 1969; Ergun, 1991, s. 9-21; Küçükömer, 2007, s. 13-29). Buna rağmen Batıcı merkezler, bu sorunlu seçenekte 20.yy. boyunca ısrar etmiştir. Çünkü bu merkezler, birey, toplum ve hatta devletini bile bu yöneldiği seçeneğin adalet, dayanışma ve hoşgörü değerlerinin sürmesi için seçildiği konusunda değiştirmiştir (Tahir, 1992b, s. 28-33; 42). Böylelikle de en geç 19.yy.’dan itibaren Doğulu merkezler yöneten ve yönetilenlerden ibaret olan esnek ve dengeli bağlamını kullanarak Batıcılışmaya başlamıştır (Ergun, 1991, s. 22-52). Bu çerçevede ilk görünüşte dünya ölçeğinde tanınmış olan ulusal veya enternasyonal sınırlar içerisinde bilimsel kurumları, ticarî-sınâî kentleri ve merkezî-bürokratik bir devleti haiz Batıcı merkezler, bu yeni sistemi yansıtsa da karşılaşılan sonuçlar, bunun tersini ortaya

koymaktadır.

Görünüş ile sonuçların böyle bir çelişkide olmasının nedeni, tahmin edilebileceği gibi, yöneten ile yönetilenlerin arasındaki katı kopuş sürecidir. Bu noktada merkezî ve âdem-î merkezî bürokrasi arasında hassas bir denge kurarak dayandığı birey, toplum ve hatta ötekileri bütünleştirebilen Doğulu devletlerin her alanda aldığı mağlubiyetlerden sonra yöneldiği borç ve eğitim etkileşimiyle birlikte bütünlüklü bir biçimde değişmesi süreci söz konusudur (Küçükömer, 2007, s. 84-101; Sezer, 1998, s. 157-192; Tahir, 1992b). Yani farklı düzeyleri olmasına rağmen bürokratların önderliğinde zincirleme olarak askerî, hukukî ve malî bir merkezîleşme, ithalata açılan ticarî-sınai kent inşaları ve bu süreci meşrulaştıracak Batıcı bir zihniyet çerçevesinde hızlı bir değişimin başladığı malumdur (Küçükömer, 2007, s. 53-72; Mardin, 1990, s. 46-62; Wallerstein, 2007, s. 78-91). Burada Batıcı devletlerin salt kendi pragmatik ve pratik çıkarlarını karşılamak adına dışarıdan, tepeden ve dengesiz bir şekilde koptuğu öteki, birey ve toplumsalın politik, ekonomik ve zihinsel bağlamını müsadere ettiği savunulabilir (Karatani, 2019, s. 229-236; Tahir, 1992b, s. 57-61). Böylece bu bağlamı kendi çıkarlarına göre, yeniden dağıtan devletin kendi mevcut çevre kaynaklarını ve emek gücünü sömürmesi sürecini Batıcı bir zihniyetle meşrulaştırdığı aşikârdır (Tahir, 1992b, s. 63-65). Bunun sonucunda da bu merkezlerin dengesiz bir kaynak ve sermaye birikimi üretmesi hasebiyle kendi kır ve kasabalarını kendiliğindenliğe bıraktığı belirtilebilir (Braudel, 1996, s. 157-166; 224-228; 452-454). Üstelik bu keskin değişim “daire-î adliye” ilkesini içselleştiren öteki, birey ve toplumsallar tarafından etken veya edilgen bir dirence de neden olacaktır (Tahir, 1992b, s. 83; 92; 115). Buna rağmen bu değişim sürecinin neden olduğu kıtlık, iç ve dış savaş, ötekileşme, yoksulluk, hastalık ve salgın hastalık eksenli daha birçok krizin muhatabının da bu kesim olması oldukça ironiktir (Ponting, 2011, s. 747-748).

Sonuç olarak Doğulu merkezler, en geç 19.yy.’dan sonra hem kalkınmak hem de Batılı merkezlerin ihtiyaçlarını karşılamak için her alanda Batıcı bir yönelime girmiştir. Bu itibarla hem Batılı hem de Batıcı merkezlerin farklı zaman, strateji, yapı ve etkileşim üzerinden etkili bir iş birliğine girse de öteki, birey ve toplumlar açısından ortaya çıkan sonuçlar ortaklaşmıştır. Bu sonuçlar, Batılı merkezlerde üretilen “dünya barışının” çarpık biçimde taklit edilmesiyle birlikte “daire-î adliye” ilkesinin nasıl bir yönelime girdiğini de gösterir.

Bu yönelimle birlikte “daire-î adliye” ilkesinin şu biçime geldiği düşünülebilir: Adaletsizlikle sağlanır dünya barışı, dünya barışı “bir bahçedir, duvarı devlet”, “devletin

nizamını kuran” Batı Sistemleridir (din olarak düşünülebilir), Batı Sistemleri “ancak” Batılı ve Batıcı “devlet ile korunur”, Batılı ve Batıcı “devlet ancak” merkezî bürokrasi “ile zapt edilir”, merkezî bürokrasi “ancak emek ile ayakta kalır”, emeği veren “halktır, Halkı idare altına ancak” Batılı ve Batıcı öznelerin (hükümdar olarak düşünülebilir) adaletsizliği “alır.” (Tahir, 1992b, s. 26).

O zaman soru şudur: Batılı ve Batıcı özne kimdir?

1.3. Batılı ve Batıcı Özne

Batı Sistemleri, 20.yy.’ın sonlarına gelirken derinlikli bir krizin eşiğine girmiştir. Hazırlık süreciyle birlikte düşünülse bile en fazla 500 yıldır süren bu sistemlerin dünya medeniyeti için çok küçük bir kesiti kapsaması çarpıcıdır. Yine hazırlık süreçleri dâhil edilerek tahminen 60 bin yıl süren Yönsüz Sistemler ile neredeyse 12 bin yıl süren Doğu Sistemleriyle karşılaştırıldığında neden Batı Sistemleri bu denli kısa sürede derinlikli bir krize girmiştir? Bu soru, geleceğin belirsiz olması nedeniyle aslen karmaşık ve spekülâtif bir niteliktedir. Buna rağmen Batılı merkezlerle karşı içsel ve dışsal açıdan yeni rakiplerin oluştuğu nettir (Hopkins ve Wallerstein, 1999, s. 279). Yine özellikle Batıcı merkezlerin ucuz mekân ve iş gücü deposu haline getirilmesi, Batı Sistemlerinin sorunlarının büyük bir bölümünü bu merkezlerin taşıdığını gösterir (Wallerstein, 2018, s. 64-65). Batıcı merkezler, azaldığı düşünülse de dünyayı etkileyecek ölçüde derinleşen çevre riskleriyle karşı karşıya olduğu gibi, emek ve sermaye çelişkisi nedeniyle ılımlılıktan köktencilığe kadar uzanan muhtelif tepkiyi de kapsar (Wallerstein, 2003, s. 21-24). Bütün bunlara karşı dünyayı kendi hâkimiyet alanlarına bölüştüren ABD ve SSCB’nin rekabet, risk ve tepki bütünlüğünü etkisiz kılmak için daha maliyetli tedbirler almaya başladığı malumdur (Wallerstein, 2003, s. 171). Bunun getirdiği refah, özgürlük ve barış krizi ise Batılı merkezlerde de aynı şekilde tepkilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1970’lerin sonunda ortaya çıkan petrol krizi, esasen bütün sorunları çözmüş gibi görünmektedir. Dünya petrol talebini sınırlayan bu kriz, aslında petrol üreticileri, finans kurumları ve petrol şirketlerinin elinde yeniden sermayenin birikmesine neden olmuştur (Wallerstein, 2003, s. 24-25). Bu sermayenin kontrollü bir biçimde borç olarak dünya ölçeğinde dağıtılması makuldür. Böylelikle çevresel, malî ve ekonomik riskler, ABD ve SSCB’den dışarıya aktarıldığı gibi, bu borçlarla kalkınan diğer merkezlerin de dünya pazarının tüketim kapasitesini arttırması planlanmıştır. Yine de Batı Sistemleri, merkezî bir eşitsizlik, baskı ve ötekileştirme bütünlüğü çerçevesine dayandığı için yeni dağılımın

çevresel, bireysel ve toplumsal açıdan değil, sadece devlet ve sermayedarlar açısından kârlı olması zorunludur (Wallerstein, 2003, s. 64-65). Bu da ABD ve SSCB için aynı maliyetli sürecin yeniden başlaması anlamına gelir. Yani bu borçlar geri alınmadığı gibi, çevresel yıkım, rekabet ve tepkisellik düzeyi de sürekli ivme kazanmıştır. Hatta dünyaya “bağımsız” kalkınma reçeteleri sunan bu iş birliğinin Doğucu reflekslere geri dönerek maliyetleri daha fazla arttıracak sert ve katı askerî müdahalelere girdiği de görülmektedir (Wallerstein, 2003, s. 66). Bu başarısızlığın getirdiği krizle birlikte zaten ikincil bir konumu olan SSCB, iş birliğinden çekilirken ABD’nin bu maliyet ve riskleri paylaşacağı yeni müttefikler bulması zorunlu bir hale gelmiştir (Wallerstein, 2003, s. 27; 181). Aksi takdirde ABD, yeni sermaye senyörleri olarak ulus-üstü kısmî-tekeller tarafından etkisiz hale gelme riskini taşımaktadır.

Şimdilik Avrupa ile Doğu ve Kuzeydoğu Asya’nın hızla kalkınmış olması yeni ittifak adaylarına işaret etmektedir. ABD’nin askerî korumasında bu merkezlerin üretim, inovasyon ve zihniyet gücünü bütünleştirerek bu kez güneyin çevre ve insan kaynağını kullanması söz konusu olabilir. Elbette ki tahmin etmesi zor yeni rakip, tepki ve yıkımlar da bu süreçte ortaya çıkabilir, sözü edilen ülkeler ittifaka hiç dâhil de olmayabilir. Aslında bu ihtimaller spekülatif olduğu için önemli değildir. Önemli olan şey, özellikle Batıcı merkezlerin herhangi bir emperyalist yönelime girmeden veya girmeden çok kısa bir sürede Batılı merkezlere rakip haline gelmesidir. Bunun nedeni, büyük ihtimalle Doğu Sistemlerinin denge ve esneklik ölçütüyle birlikte dönüştürdüğü kaynak yeterliliğine dayalı binlerce yıla yayılan meşruiyettir (Frank, 2010, s. 335-339). Dolayısıyla Batı Sistemlerinin kendi meşruiyetini sağlamak için ortaya koyduğu bütün karmaşık yapı ve etkileşimlere rağmen Doğu Sistemlerinin mirasını mutlak olarak yok sayması zorunludur (Frank, 2010, s. 34-38). Zira Batıcı merkezler, taklide dayalı çarpık bir biçimde kalkınmış olmasına rağmen temellendiği Doğulu merkezlerin verimlilik, güç ve bağdaşma düzeyini kullanarak inşa edilecek herhangi bir sistemde de öznelerden biri olacağını göstermiştir (Frank, 2010, s. 365-374). Bu da hem bu merkezleri belirleyen hem de bu merkezlerden etkilenen Batılı ve Batıcı öznenin hangi niteliklere sahip olduğu sorusunu açık bir biçimde gündeme getirmektedir.

Batılı öznenin kökeni, yok saymaya çalıştığı Doğu Sistemlerinin sadece bir parçası olan Doğucu merkezlere dayanır. En az 5 bin yıllık bir kökeni olan bu öznenin politika, ekonomi ve zihniyet açısından şekillenen farklılaşmış düşünce ve eylem biçimlerini yatay kesmesi olağandır. Yani Batılı merkezlerin devlet, toplum ve birey düzeyinde bu özneyle

yapılaştığını belirtmek söz konusu olabilir. Bu yapılaşmanın ortaya çıkardığı tarihî tipler bellidir: Efendi, senyör, bürokrat, tüccar ve sanayici (Bloch, 1983, s. 547-548; Braudel, 2017c, s. 540-541; Febvre, 1995, s. 89-95). Pekiyi bu belirlenmiş tipleri bütünleştiren nedir? Öncelikle bu tarihî tiplerin kendi ürettiği, kontrol ettiği veya faydalandığı hâkim mitoloji, felsefe, din, bilim veya dünya görüşü tarafından kutsandığı belirtilmelidir (Le Goff, 2017, s. 7-15; Wallerstein, 2013). Diğer bir ifadeyle bu tipler, maddî veya manevî olması fark etmeksizin dünyayı kurtaracak seçilmiş kişi olmayı tamamen içselleştirirler. Çünkü bir çevresel veya insanî felaketten sonra büyük oranda şansla kurtulmuşlardır (Braudel, 2017a, s. 30). Bu kurtuluş; salgın hastalık, iç savaş, dış savaş, kıtlık, göç, kırım ve yani en genel anlamıyla herhangi bir kriz sürecinden sonra olabilir (Braudel, 2017b, s. 418-425). Bu da onları belli bir karizma, statü, bilgi, tecrübe, kaynak veya sermaye sahibi yapmaktadır (Braudel, 2017b, s. 415-416). Bu açıdan ele alınan bu süreci, büyük oranda şans olarak değerlendirmek makuldür. Çünkü bunun akabinde bu tipler, tek bir alanda uzmanlaşarak bu şansı değerlendirmiştir. Bu uzmanlık da aslında hiçbir alanda uzman olmamakla ilgilidir (Braudel, 2014, s. 57-58). Bir başka deyişle bu tipler, büyük ölçüde tesadüfen elde ettiği bir imtiyazla birlikte kopmaya başladığı çevre, tarih, insan, toplum ve devletle ilgili sahip olduğu kendi sınırlı düşünce ve eylemlerini bütünleştirerek bu saikleri yönlendirebilecek bir zaman ve mekân kazanmış olur.

Aslında bu tarihî tipler, böylesine bir zaman kazanarak sadece kendi yetileriyle sınırlanmış olmaktadır. Yani mevcut dünyası değiştiği için ancak kendi ailesi ve kendisi gibi sınırlanmış öznelerle güvenli bir etkileşime girebilmektedirler (Braudel, 2014, s. 62-67). Bu durum da tarihî tiplerin çevre ve insan bütünlüğünden şüphe ederek tamamen kendi çıkarlarına yönelmesine neden olmaktadır. Hatta bu çıkarlar öyle bir boyuta ulaşır ki bu tipler, fırsatını bulduğunda kendi kapalı devresiyle bile çatışmaya girmekten hiç çekinmez (Braudel, 2017b, s. 443-446). Dolayısıyla bu tipler için ancak kendi bağımsız çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde her bir dünya değerli olmaktadır. Bu açıkça fark edilen dengesizliği sürdürmek son derece zordur. Çünkü bu kopuş, şüphe edilen şeylerin tahmin edilemez bir şekilde oluşması için çevre ve çoğunluğa gerekli zaman ve mekânı da vermiş olur. Yani bu bağımsız çıkarlara hizmet eden kaynak değil etkileşimsel farklı ihtimalleri içeren canlı bir bütün olarak çoğunluklar, bu dengesizliği sonlandırmaya ilişkin bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde harekete geçmektedir (Tilly, 2008, s. 13-35). Buna rağmen tahmin edemediği bir şekilde olsa da olumsuz bir sürecin yaşanacağını farkında olan bu tarihî tipler, bu krizi fırsata çevirecek birikimini kullanarak kendisini yeniler (Childe,

2006; Le Goff, 2019; Wallerstein, 2018). Bu birikim dâhilinde ricat, çatışma, iş birliği, rekabet, baskı, sömürü, rıza, çarpıtma veya taklit temelli birçok farklılaşmış stratejinin işe koşulduğunu görmek söz konusudur (Febvre, 1995, s. 84-119; 141-145).

Buradan da anlaşılacağı üzere, bu tarihî tiplerin temsil ettiği yaşam biçiminin uzun süreye yayılması, farklılaşmış mekânlarda sınırsızca etkileşim kurabilmesiyle ilgilidir. Bu etkileşimler dâhilinde köle, serf, zanaatkâr ve emekçi de bu tarihî tiplerin kapsamına girer (Bloch, 1983; Braudel, 2017c; Febvre, 1995). Diğer bir ifadeyle bu çoğunluk da çıkar ve liyakate dayalı yaşam biçiminin son derece doğal olduğu varsayımına yönelerek sadece imtiyazlı olmak için mücadele etmeye başlar (Wallerstein, 2015d, s. 185-271). Bu da neden hala çoğunluğun farklı bir sonuç almaya ilişkin bütünlüklü bir biçimde harekete geçemediği sorusuna gerekli yanıtı vermektedir. Çünkü imkânları elverişli olduğu için harekete geçen bu çoğunluğun arasındaki en karşılanabilir talebi oluşturanlar hızla bu hareketten kopmaktadır (Tilly, 2008, s. 233-234). Hatta çoğunluk, bu yaşam biçimini içeren derin ve karmaşık bağlamdan uzun süre uzak kaldığı için tamamen kontrolü ele aldığı anda ise çok daha yıkıcı sonuçlara neden olabilir (Braudel, 2017b, s. 443-446; Freire, 2021). Fakat her halükârda bu tarihi tipler ve çoğunluk bütünleştiği için ortak kararlar verecek bir noktaya gelirler. Binlerce yıl, önce doğu ve sonra batıya yönelme hareketinin sürdürülmesinin nedeni budur. Evrenselleşen bir üstünlük varsayımının getirdiği haklılık gereği, herkesin çıkarı için önce kaynak haline getirdiği çevreyi tüketen bu tarihî tipler, sonrasında ise bütün dünyayı kaynak olarak değerlendirmeye çalışır (Wallerstein, 2007, s. 11-14). Bu da Batılı öznenin engellenemez acıklı bir maceraya girmekten başka bir seçeneğinin olmadığı varsayımını evrenselleştirmesi anlamına gelmektedir.

Ortaya çıkışı henüz çok yeni olan, Batıcı öznelere ise acıklı değil kara mizahî bir maceradır. Bu öznelere iki tarihî tip üzerinden hareket ettiği görülmektedir: Devlet ve halk (Ergun, 1991; İbn Haldun, 2009; Tahir, 1993). Zira Doğulu merkezlerde dengeli yapı ve etkileşimlerin sürdürülmesi noktasında devlet, önemli bir etkidir. Fakat özerk bir niteliği haiz köylü, memur, zanaatkâr, esnaf, tüccar ve yani en açık ifadeyle halk da devlet ölçüsünde önemini korumaktadır. Son tahlilde Batıcı merkezlerin inşa edilmesi sürecinde devlet daha avantajlı bir konuma gelmiştir (Sezer, 1998, s. 157-192). Çünkü devlet, Batı Sistemlerinin neden olduğu krizlere karşı kendisini savunacak bürokratik imtiyazlara sahiptir. Yani devletin halka hizmet getirme sorumluluğuna istinaden elde ettiği bu imtiyazlar, kontrolden çıkacak kadar kapsamlıdır (İbn Haldun, 2009). Bu nedenle devletin hızlı bir biçimde politika, ekonomi ve zihniyet kurumlarını Batı Sistemlerini taklit etmeye

yönlendirerek kendi varlığını sürdürmeye odaklandığı malumdur (Tahir, 1992b). Halkla arasındaki bağı tamamen kopartan yönelime rağmen devlet, kendisini yeniden üretmeye devam etmiştir. Zira aynı zamanda devlet, bu bağı kopmasıyla birlikte kadime karışan meşhur ilkenin de yegâne savunucusu haline gelmiştir (Tahir, 1992b). Böylelikle halkın kendisini var edebilmesi için adaletsizlikleriyle birlikte bu devletin vazgeçilmez bir tip olarak görmesinin sağlandığını belirtmek söz konusudur.

Bunun sonucunda kadim tarihî ve coğrafi sürekliliğinden koparak sadece sunî bir biçimde inşa ettiği Batıcı merkezleri yetkinleştirmeye çalışan devlet, dayandığı halk üzerinde dengesiz bir hâkimiyet kurmuştur. Zaten en ideale yakın Doğulu merkezlerde bile devlet ve halk her zaman birbirine kerim olduğu kadar gizil bir şüpheyle de yaklaştığı için dengesizliğin kaynağı da esasen belli olmuş olacaktır (Mardin, 1990, s. 101-135). Bu bağlamda devlet, denge sağlamak adına halka hizmet verirken herhangi bir adaletsizliğe karşı müsadere hakkını da kullanarak halkı sürekli olarak özgürlük ile baskı arasındaki gri bir yerde tutmaya çalışmıştır (Heper, 2006, s. 40-41). Buna karşı halk da uzun süre boyunca getirdiği hizmetler dolayısıyla devleti kutsamak ile kendi özerklik imkânını genişletmek için devlete isyan etme tercihlerinin arasında gidip gelmiştir (Ergun, 1991, s. 175-221). O nedenle Batıcı merkezler, bu dengenin devlet lehine bozulmasıyla birlikte halkın yeterli bir hizmet almadan devleti kutsadığı mekânlar olarak dönüşmüştür. Artık halk, tekrar bütünlüklü bir hizmet alabilme umuduyla devletin sunî tercihlerini sorgusuz sualsiz taklit eden bir yönelime girecektir. Devletin de halkın da kendine özgü politik, ekonomik ve zihinsel dilini kaybettiği bu katı dengesizliğin getirdiği çok yönlü sorunların sorumlusu olarak yine halkın hedef gösterilmesi ise en hafif tabirle vahimdir.

Somut bir anlamda bakıldığında bilgiç, güncel pratiğe bağımlı, pragmatik, taklitçi ve kendi içine kapalı bir seçkinciliği haiz Batıcı devletçilerin kendi bürokratik birikimini kullanarak cahil, erdemsiz, ahlaksız, şedit, hain ve düşman bir kitle olarak kutuplaştırdığı halka yönelik fütursuz düşünce ve eylemlerde bulunduğu görülmektedir (Braudel, 1996; Güngör, 1975, s. 29-54; Ülken, 1979, s. 13-14). Diğer taraftan doğal olarak belirtilen bu fütursuzluğa tepki gösterecek halkı temsil ettiğini iddia eden halkçılar ise sadece bu kutupların yerini değiştirmeye çalıştığı için esasen çok da farklı bir sürecin içinde değildir (Braudel, 1996; Güngör, 1990, s. 47-51; Küçükömer, 2007). Çünkü bu halkçılar da iş birliğinden çatışmaya kadar muhtelif birçok rövanşist strateji dâhilinde bu kutsallaşmış devleti ele geçirdiği zaman Batıcı merkezlerin daha bütünlüklü bir biçimde kalkınacağını düşünmektedir (Güngör, 1990, s. 57; Küçükömer, 2007). Dolayısıyla uzun bir süre

boyunca seçkin olmayan seçkinler ile olmayan bir halkı temsil ettiğini iddia eden halkçuların Batı Sistemlerinin hedeflerine ulaşma konusunda ortaklaştığı oldukça açıktır (Braudel, 1996; Küçükömer, 2007). Bu bağlamda oluşan krize bir tepki olarak inşa edilen Batıcı merkezlerde azalan kaynak ve sermayeye el koyma hırsıyla kendisinde denge, huzur ve güveni bularak katı bir biçimde dayanışan bu iki kutuplaşmış tarihî tipin, aynı yapıları üretmek üzere, anlamsız bir etkileşime girdiği malumdur (Ülgener, 1981, s. 30-36; 51-58; 66-68; 92-109). Batıcı öznenin kısaca betimlenen bu macerasının kara mizah denebilecek niteliğinin de bu ortaklık üzerinden şekillendiğini belirtmek mümkündür.

20.yy. sonlanırken Batı Sistemlerinin getirdiği standartlarda Batılı ve Batıcı öznenin sıkı bir iş birliği yapacak derecede birbirine yakınlaştığı görülmektedir. Mütemadiyen vurgulandığı üzere, sermaye Batılı, kaynak Batıcı ve zihniyet her iki öznedeki de bulunduğu için kriz süreciyle birlikte bu etkileşim kaçınılmaz ve zorunlu bir hale gelmiştir (Frank, 2010). Oluşan krize karşı bulunan çözüm şudur: Daha işlevsel emek, mekân ve metalar bulabilmek. Yani kuzey sermayesinin kullanacağı güney emeğiyle birlikte üretilecek olan işlevsel teknolojik metalar üzerinden Batı Sistemleri kendini yenilemeye çalışmaktadır (Wallerstein, 2018, s. 152-156). Burada teknolojinin dünya ölçeğinde kendisini iletişim, ulaşım, bilgi, sağlık, otomasyon, yapay zekâ, uzay, enerji, kısacası tüm politik, ekonomik ve zihinsel alanlarda yaşamı kolaylaştıran kolay tüketilebilir bir meta olarak sunması, bir ölçüde doğrudur (Meyer, 2002; Stevenson, 2015, s. 92-97). Fakat burada kritik önemi olan teknolojinin bu işlevleri dâhilinde aksini iddia etmesine rağmen yaşamın merkezine yerleşerek asıl kendi mevcut varlığını sürdürmek için insanları kullanmaya başlamasıdır (Corner, 2007; Ergur, 2016; Fuchs, 2014). Dolayısıyla artık bugün teknoloji, insanların hayatını kolaylaştırmak için üretilmez, aksine insanlar artan teknolojik metaları tüketmek için doğmaktadır (Kellner, 2003, s. 19-74). Bugün her bir insanın belirlenmiş yolları aynı araçları kullanarak geçip erişim sağladığı asimetric ve izole mekânlarda sanal etkileşimler üzerinden muhtelif tüketim hazlarına saplanmış olması hiç tesadüfî değildir (Stevenson, 2015, s. 297-345; 356-359).

Evet, 21.yy.'da sanallaşmaya bağlı hız ve anonim olmanın getirdiği hazlarla birlikte rıza gösterilen mikro görünmez duvarlar üzerinden ayrıştığı görülen mekânlar, insanın toplumsallaşmasının önüne geçmektedir. Toplumsallaşmaya dair emek ve bilginin dahi ekran yüzeylerindeki elektronik işaretlere dönüşmesiyle birlikte gerçeklik ve doğruluk üzerine temel alınabilecek hiçbir sabitin kalmadığı son dönemde etik ve ahlakın oynak bir hale geldiği ortadadır (Ergur, 2016). Bunun yerine bireyin duyularını absürt biçimde

dürterek 24 saat haz almasını sağlayan uçucu performansların ikame edildiği malumdur (Ergur, 2016). Buradan geriye insanın sadece kendisini önemsemesi nedeniyle etrafına çektiği, sınırları müphem olan sanal bir hapishane kalır (Ergur, 2016). Bu hapishanede sürekli olarak boyutsuz bir etkileşimle birlikte gözetleme, görünme, izleme, cezp olma, uyuşma ve güdülenme içindeki insanların sadece birbirini mat etmeye çalıştığı bir rekabet oyununun figüranı olması son derece olağandır (Lyotard, 1994, s. 144-155; Baudrillard, 1997; Baudrillard, 2018, s. 13-68; 108-114). Burada üzerinde durulan bu teknolojiyi kullanmamak bile kullanan çoğunluk tarafından ötekileşmenin başlangıcı olacağı için bir çözüm değildir. Zira melezlenmiş bir nostaljiye gömülen bu insanların sürekli birbirini kontrol ederek değersizleştirmesinin getirdiği açık verim, güç ve türdeşlik Batılı ve Batıcı merkezler için biçilmiş bir kaftandır (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 162-223). Buna binaen Batılı özne, bu teknolojiyi kullanarak dünyada mutlak bir türdeşlik oluşturmayı hedeflerken Batıcı özne de ne olduğunu hatırlamadığı ya da hatırlamak istemediği Doğu Sistemlerini yeniden diriltmeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak gelecekte Batılı ve Batıcı öznenin iş birliğiyle birlikte kısaca ele alınan yeni bir Kuzey Sistemleri inşa edilebilir. Fakat bu iki özne de hala kaynak ve sermaye krizine neden olacak hiyerarşik bir bağlama mündemiç olması hasebiyle en fazla ortaya çıkacak çeşitli olumsuz sonuçları ileri bir tarihe öteleyebilir. Yine de gelecekte ne olacağı sorusu, son derece karmaşık ve muğlak yanıtlar taşır. Bu nedenle yapılabilecek şeylerden biri, Yönsüz Sistemler, Doğu Sistemleri ve Batı Sistemlerinin getirdiği derin miras üzerinde durmaktır. Hatırlanırsa politika, ekonomi ve zihniyet yapıları çerçevesinde Yönsüz Sistemler, bilgelik, eşitlik ve çoğulculuğu, Doğu Sistemleri de adalet, dayanışma ve bağdaşmanın eşzamanlı olarak mümkün olduğunu göstermiştir. Yine Batı Sistemleri söz konusu olduğu zaman ise eşitlik, özgürlük ve kardeşlik değerinin nasıl sınırsız bir yaratıcılığa neden olabileceği konusunda önemli örnekler somut bir hale gelmiştir. Bunun sonucunda bilge, adil ve özgürlükçü bir politika, eşitlikçi ve dayanışmacı bir ekonomi ile çoğulcu, bağdaştırmacı ve kardeşçe bir zihniyet inşası mümkün müdür sorusu akla gelir. Diğer bir ifadeyle bu bilgiler soruyu şuraya getirir: Batılı ve Batıcı öznenin dışında bu değerleri taşıyan alternatif bir özne var mıdır?

İKİNCİ BÖLÜM

2. TARİHSEL SOSYOLOJİK YÖNTEM

Tarihsel sosyolojiyi nitel yöntemin farklı bir tekniği olarak tarihsel-karşılaştırmalı araştırmanın altında değerlendiren kitaplara rastlanabilir (Neuman, 2014, s. 601-603). Diğer taraftan tarihsel sosyolojinin nicel araştırmaların bir tekniği biçiminde nitelendiği kitaplar da bulmak mümkündür (Bozkurt, 2021, s. 77-78). Bu muğlaklığın nedeni, tarihsel sosyolojinin son derece esnek, dengeli ve çeşitli bir bağlama sahip olmasıdır (Özdalga, 2011, s. 9-24). Dolayısıyla aslında tersinden tarihsel sosyolojik yöntemin nicel veya nitel teknikler kullanabilen geniş bir kapsayıcılıkta olduğunu varsaymak daha makuldür. Bu bağlamda ele aldığı her konuyu disiplinler arası bir bütünlük üzerinden değerlendirmeye çalışan tarihî sosyal bilimin bir yöntemi olarak bu tarihsel sosyolojiyi değerlendirmek mümkündür (Wallerstein, 2013). Çünkü tarihsel sosyolojik yöntemin mevcut disiplinlerin akademik kürsülere kapanarak birey ve toplumlarla arasında olması gereken etkileşim biçiminin koptuğu son 40 yılda çeşitlenmiş konu, kaynak, teknik, üslup, kavram ve kuramları serbestçe kullanmaya elverişli olması büyük bir avantajdır (Skocpol, 2002a, s. 10-12; Skocpol, 2002b, s. 402-403). Daha doğrusu tarihsel sosyolojik yöntemin hala yeteri kadar kurumsal bir düzeye gelmemesi nedeniyle bağımsız bir biçimde eklektisizm, rekabet, eleştiri ve değişime açık bir mahiyeti olması, en büyük gücü olmuştur (Skocpol, 2002a, s. 16-23). Bu nedenle her bir bilim insanının kendisine özgü olan bir zihinsel haritalandırma yapmasına imkân tanıyan bu yöntemin inşa ettiği bilgiyi, bireysel ve toplumsal düzlemde dolayımına sokma ihtimali son derece fazladır (Skocpol, 2002b, s. 396; 406).

Bu kısa hatırlatmalarla birlikte ilk bölümde tarihsel sosyolojik yöntemin belirli stratejileri kullanılarak mevcut literatürün inşa edildiği söylenebilir. Hangi stratejilerin kullanıldığı somut bir biçimde açıklanacak olursa sırasıyla ilk olarak “tekil bir modeli örneklere uyarlama” stratejisi üzerinde durulabilir (Skocpol, 2002b, s. 406). Aslında bu noktada modelleri ibaresini kullanmak daha doğru olur. Çünkü ilk bölümde Umran İlmi, Annales Hareketi, Dünya Sistemi Kuramı ve Doğu-Batı Çatışması Kuramı, hem ele alınan hâkim yapı ve etkileşimlerin yeni kavramlarla değerlendirilmesini sağlamış hem de bu kavramları karşılayan dünya medeniyeti, sistemler, merkezler ve özneler üzerine bütünlüklü bir veri sağlamıştır. Bu çalışmayla birlikte bu stratejinin üç sorununun etkisini azaltmak hedeflenmiştir: Evrimcilik, keyfiyet ve antagonizm (Skocpol, 2002b, s. 410-412). Bu noktada işaret edilen bu dört kuramın seçtiği herhangi bir tarihî olayı keyfi bir

biçimde tarihten önce gelen ikili karşıtlıklara dayalı evrensel bir açıklamaya bağlaması sorunludur. Daha açık bir ifadeyle bu kuramlara göre, herhangi bir yapı, tabakalaşma, değişme ve hareketi belirleyen, anlamlandıran ve açıklayan evrensel neden, bedevihadari, fail-yapı, çevre-merkez veya Doğu-Batı çatışmasıdır. Bu kuramlara göre, tarihte bu karşıtların çatışması sürekli bir hale gelebilir ya da tarih dezavantajlı olan bir tarafın mücadelesiyle birlikte bu karşıtların birliğine ulaşabilir. Her halükârda tarihe bir erek yükleyen kuramların dünya ölçeğinde belirtilen kavramlar ve daha da fazlasını kullanarak evrensel açıklamalarını anlamlandırmaya çalıştığı görülebilir. Bu da ikinci bir strateji olarak “anamlı bir tarihsel yorum üretmek için kavram kullanma” stratejisini gündeme getirmektedir (Skocpol, 2002b, s. 413).

Böylelikle bu dört kuram, aslında kendi inşa ettiği bağlamı da eleştirmiş olmaktadır. Çünkü bu ikinci strateji, bu kuramlara kendi belirlenimci açıklamalarını esnetmesi için birbiriyle benzer gibi gözükmesine rağmen aslında derin farklılıkları olan tarihsellik ve güncelliği haiz farklı ikili örneklerin niteliklerini karşılaştırarak bunların özgün yönlerini yorumlaması için fırsat sunar (Skocpol, 2002b, s. 413-416). Buna binaen ele alınan bu kuramların üzerinde durduğu ikili karşıtlıkların özgün yapı ve etkileşimlerini teker teker anlamlı kılmaya çalıştığı da ortadadır. Fakat böylelikle ele alınan konunun nedensel çerçevesi karmaşık bir noktaya geldiği için bu kuramların genelleme yapma fırsatını kaçırma ihtimali belirmektedir (Skocpol, 2002b, s. 418-420). Dolayısıyla ortada hala derinlikli bir açmaz durmaktadır: Ele alınan konuya dair tüm örnekler kuramsal çerçevede açıklanırsa bu konuyu içeren özgün nitelikler göz ardı edilmiş olur, tersinden konuya ilişkin örneklerin özgün nitelikleri yorumlanarak anlamlı kılındığında ise bu konunun nedensellikleri kapsayan genel mahiyeti atlanacaktır. Dolayısıyla ilk bölüm, işaret edilen bu kuramlardan hareket edilerek şekillendiği için bu iki sorunu içermektedir. Diğer bir ifadeyle ilk bölümün karşılaştırılmaz derecede özgün örnekler üzerinde durduğu kadar bu örnekleri bütünleştiren genellemelerde de bulunduğu fark edilmektedir. Bu sorunu çözmek için ilk aşamada bu dört kuramı kendi inşa edildiği coğrafyalarla sınırlandırarak karşılaştırmalı bir biçimde bütünleştirmek denenmiştir.

Bu denemenin sonucunda ortaya çıkan sonuçlar malumdur. Dünya medeniyeti, insanların maddî ve manevî ihtiyaçları dâhilinde inşa ettiği birbirinin varyantı olan üç sistem üzerinden yine bu insanları şekillendiren temel bir bütünlüktür. Dolayısıyla dünya medeniyeti hem yapısallığı hem de değişim süreçlerini içerdiği için “umran” kavramıyla benzeşmektedir (İbn Haldun, 2009). Politik, ekonomik ve zihinsel yapı ve etkileşimlere

göre şekillenen bu “sistem” kavramı ise ismiyle müsemma Dünya Sistemi Kuramıyla ortaklaşır (Wallerstein, 2018). Burada sistemlerin arasındaki farklılığı, coğrafi ve tarihî şans, imkân ve etkileşimlerin belirlediği söylenebilir. Bu farklılıklara göre, sistemlerin ortaya çıkan bireysel, toplumsal ve yönetsel hareketler üzerinden şekillenmiş yönsüz, “doğu” veya “batı” yönelimli olması asıl belirleyicidir (Sezer, 1998; Tahir, 1993). Sistem değil, sistemler kavramının kullanılmasının nedeni de aynı şans, imkân ve etkileşimler dâhilinde oluşan merkezlerin farklılaşmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda Doğu Sistemlerinde Doğucu ve Doğulu merkezler, Batı Sistemlerinde de Batıcı ve Batılı merkezler vardır. Bu merkezlerin birbiriyle girdiği etkileşimler ise Annales Hareketinin uzun süreli olarak gerçekleştirilmeye çalışıldığı gibi, yapı ile failin ve yani merkez ile yerel saiklerin arasında gerçekleşen çoklu etkileşimlerle ilgilidir (Braudel, 1996; Burke, 2014). Bunun sonucunda bulunduğu sistemle, Doğulu ve Doğucu ile Batılı ve Batıcı öznelerin yapılaşmacı bir etkileşime girdiği görülebilir. Görülen bu özneler, merkezler, sistemler ve medeniyeti hiyerarşi kavramında ortaklaştırmak da aslen dünyayı nesnel bir biçimde metinleştirmeye çalışmanın bir çıktısıdır.

Sonuç olarak bu kavramsallaştırma, farklılaşmış özne, merkez veya sistemlerin arasında herhangi bir hiyerarşinin olmadığını, aksine dünya medeniyetinin hiyerarşiye gömülü olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Böylelikle tesadüfler ile çevre ve insan kaynağıyla karşılıklı etkileşim halinde olan tarihî farklılaşmalar üzerinden farklı birey, toplum ve devletlerin şedit düşünce ve eylemlere sürüklenmesi, aslî anlamını yitirmiş olmaktadır. Fakat bu açıklama ve yorumlama yine de bir çözüm sunamaz. Zira ilk bölüm, dünya medeniyetinin nereye gideceği, bu hiyerarşiye karşı kesin bir kurtuluş projesi oluşturulup oluşturulamayacağı veya böyle herhangi bir projeye gerek olup olmadığına dair bir şey söylemez. Bu anlamda ilk bölümde yeniden bir ikili karşıt üretmekten bizatihi kaçınıldığı belirtilebilir. Bu noktada yapılacak tek şey, dünya medeniyetinin görünmeyen ama var olan her bir şey gibi belirli bir etkisi olan alternatif öznelerini görünür kılmaya çalışmaktadır. Sürekli bir biçimde alternatif özneleri teşrih ederek dünya medeniyetinin yapılaşan ve tarihselleşen bağlamı hakkında daha bütünlüklü bir resme ulaşmak söz konusu olabilir. Bunun için Batılı ve Batıcı özne ile alternatif özneleri tanımlayacak bir kavram olarak “yerli özneleri” karşılaştırmak gerekmektedir.

2.1. Alternatif Nedensel Düzenlilikleri Keşfetmek

Tarihsel sosyolojik yöntemin son stratejisi, belirtilen ilk iki stratejiyi bütünleştirme

noktasında en avantajlı olanıdır: “Tarihte nedensel düzenlilikleri keşfetmek için alternatif üretme.” (Skocpol, 2002b, s.406). Tarihte nedensel düzenliliklerin olduğunu varsayan bu stratejinin genel özellikleri ele alındığında tarihî bir sonucu veya örüntüyü kapsamlı bir biçimde değerlendirdiği görülebilir. (Skocpol, 2002b, s. 421). Bu noktada karşıt olup olmaması fark etmeksizin farklı hipotez, kuram ve paradigmaları araştıran, karşılaştıran, rafa kaldıran veya bütünleştiren bu stratejinin aynı zamanda evrenselci olmadan yeni hipotez ve kuramlar üretmesi de mümkündür (Skocpol, 2002b, s. 422). Bu stratejinin uzun süreli tekil veya genel tarihî örnekleri, birincil veya ikincil kaynaklarla birlikte değerlendirmesinin nedeni, ele aldığı bu örneklerin farklılık ve benzerliklerini ortaya çıkararak alternatif nedenler keşfetmeye çalışmasıyla ilgilidir (Skocpol, 2002b, s. 425-431). Bu amaç çerçevesinde ele aldığı bütün kaynaklara dikkatli bir biçimde bütünlüklü sorular soran bu stratejinin böylelikle farklı mekân ve zamanda dağınık bir halde duran veriyi bir araya getirmesi kritiktir (Skocpol, 2002b, s. 432-433). Dolayısıyla şüphe ettiği herhangi bir hipotez, kuram veya paradigmayı doğrudan yıkmaya çalışmadan açıklayıcı ve yorumlayıcı stratejilerin arasında el yordamıyla belirli bir orta yol bulan bu strateji, tarihsel sosyolojik yöntem için elverişli bir zemin sunmaktadır (Skocpol, 2002b, s. 434-436).

Böylelikle ilk ve son bölümün karşılaştırılarak bütünleştirilmesi sürecinin nasıl şekilleneceği sorusunun yanıtı somutlaşmaktadır. Bu bağlamda olabildiğince bağımsız ve nesnel olarak bütünleştirilen bu dört kuramın sunduğu kaynaklardan hareketle ulaşılmış özgün kavramsal çerçevenin açık bırakılmış olduğu farklı öznelerle odaklanılması anlamlı, açıklayıcı ve eleştirel bir noktaya gelir (Neuman, 2014, s. 616-629). Daha açık bir ifadeyle en sonunda ulaşılan bu kavramsal bütünlüğe dayanılarak dünya medeniyetiyle etkileşimli olarak var olmuş Batılı ve Batıcı öznelerin dışında konumlanan “yerli özneler” üzerine odaklanmak söz konusudur. Bu noktada ilk bölümde kullanılan ve son bölüm için nereye odaklanılması gerektiğini gösteren bu kavram seti son derece kullanışlıdır. Somut olarak dünya medeniyeti, bu medeniyetin Yönsüz, Doğu ve Batı ismiyle belirtilen sistemleri, yine buna bağlı Doğucu, Doğulu, Batılı ve Batıcı merkezler ile son olarak bu merkezlerin kendi yereliyle de etkileşimiyle birlikte oluşan Doğulu, Doğucu, Batılı ve Batıcı özneler, özgün bir niteliği olan “yerli özneleri” görünür kılmak için kritiktir. Zira bu kavramlar, bireysel, toplumsal ve yönetsel açıdan ortaya çıkan çeşitli yapı, tabakalaşma, değişme ve hareketlerin farklı ve benzer niteliklerini ortaya koyarak bu yerliler üzerine tarihsel sosyolojik bir çalışma yapılmasını mümkün kılmaktadır (Neuman, 2014, s. 647-653).

Elbette ki üzerinde durulan bu kavramsal çerçeveden hareketle oluşan bu soruyu yanıtlamak basit değildir. Daha doğrusu açıklayıcı ve yorumlayıcı tarihsel sosyolojik stratejilerin arasındaki gri bir noktada sürekli kalmak oldukça zordur. Zira bütünleştirilen kuramlardan hareket edilerek bu kuramların ortaya koyduğu neden-sonuç etkileşiminden şüphe etmek, eleştirel bir bakış açısını süreklileştirmeyi gerektirmektedir (Sybel, 2013). Böylelikle dünya medeniyetinde sürekli olarak çoğullaşan neden-sonuç etkileşimlerinin fark edilebilen ve fark edilemeyen yönleri üzerine derinlikli bir biçimde durulabilecektir (Lorenz, 2013). Burada evrensel akılcı açıklamalar ile özneler arası bir biçimde şekillenen serbest yorumlamalar arasında bir zıtlık oluşturmak yerine bu iki stratejinin de sorulan bu soruyu yanıtlamaya çalışma noktasındaki aslî faydalarına odaklanmak daha yerindedir (Iggers, 2013). Diğer bir ifadeyle eşzamanlı bir biçimde tarihî çizgisi tespit edildiği için mevcudiyeti belli olan özneler ile gaybın derinliklerindeki yerinde süreklileşen muhayyel öznelerin karşılaştırılmaya çalışılması bir özgünlüğü beraberinde getirebilir (Bevernage, 2013). Somut anlamda bütünlüklü bir kavramsal çerçeveye birlikte mevcut hâkim özneleri fark etmek mümkün hale gelirken özellikle sanatın sağladığı tahayyül, tasavvur ve direniş imkânı bağlamında da alternatif özneleri belirlemek söz konusudur. Bu bağlamda Batılı ve Batıcı öznelerin hem içselleştirdiği hem de inşa ettiği hiyerarşik düşünce ve eylem bütünlüğüne adalet ve eşitlik gibi değerleri hatırlatmaya çalışmak için belli bir coğrafi ve tarihî noktadan hareketle “yerli özneler” aramak hayatidir. Binlerce yıldır kökleşmiş bu dünya medeniyetine kendi yerlilerini hatırlatmak ilk bakışta imkânsız görünebilir ama bir yerden de başlamak lazımdır.

Üzerinde durulan bu başlangıcın kuram-bağımlı bir çizgiyle şekillenip patika-bağımlı bir bağlamla birlikte tarih ve toplum üzerine özgün değerlendirmeler inşa etme ihtimali bir hayli yüksektir (Açıkel, 2011, s. 170). Bu bağlamda dünya medeniyetini belirlenimci makro-yapısal bir çerçeve oluşturup tesadüfi mikro-etkileşimsel çoğulluklar üzerinden yeniden ve sürekli değerlendirmeye çalışmak ele alınan bu strateji kullanılarak gerçekleştirilebilir (Ergut, 2011, s. 221). Yani sorulan soru veya sorulara göre, odaklanılan birincil veya ikincil kaynakların anlamlı ve açıklayıcı bir bütünlük oluşturması için kavramsal arka plan belirleyici olurken bu bütünlüğün derinleşebilmesi için ise kaynaklara el yordamıyla yaklaşabilecek kadar hâkim olmak çok kritiktir (Genç, 2011, s. 85; 89; 91; 94; 97; 99; 102). Dolayısıyla mevcut tarihsel sosyolojik modalara sapsızlanmadan, ortaya çıkan ilgi alanlarına göre, tecessüs gücünü yüksek tutarak birbirleriyle çelişip çelişmediği fark etmeksizin farklı kaynaklar, kavramlar, kuramlar ve sanatları etkileşime sokmaktan

çekinmemek gerekmektedir (Mardin, 2011, s. 224; 245-246). Bu değerlendirmelere birlikte bakıldığında tarih ve toplum üzerine alternatif nedensel düzenlilikler keşfetme stratejisi için kuram ve kaynak açısından derinlikli ve etkileşimli bir bütünlük inşa etme konusunda son derece dikkatli olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Somut olarak konuya yaklaşmak, bu noktada oldukça toparlayıcı olabilir. Aslında bu çalışmada defaten vurgulandığı üzere, tarihsel sosyolojik yöntemin nicel ve nitel, yani açıklayıcı ve anlayıcı stratejilerinin arasındaki bir konumda kalmak amaçlanmaktadır. Bu nedenle ilk bölümde seçilen kuramların tesadüfi olmadığını vurgulamak kritiktir. Çünkü bu kuramlar-özellikle Braudel ve Wallerstein'in eserleri-uzun süreli olmak üzere, dünya ölçeğinde politik, ekonomik ve zihinsel açıdan istatistikî veriler (Neuman, 2014, s. 478-480) ile desteklediği anlamlı yorumlar ortaya koymaktadır (Neuman, 2014, s. 605-606). Buradan hareket edildiği zaman yaklaşık 70 bin yılı haiz dünya medeniyetiyle etkileşimli üç sistem, dört merkez ve yine dört öznenin somutlaşmasına yönelik olarak doğrudan nicel ve nitel veriler bütünleştirilmiş olmaktadır. Böylelikle Doğu ve Batı Sistemlerinde özgün ve sıradan nitelikleriyle birlikte süreklileşen Türkiye coğrafyasının bugününü de kapsayan 700 yıllık tarihinde şekillenmiş “yerli öznelerini”, dolayısıyla da yerli merkez ve sistem önerilerini, görünür kılmak mümkün bir hale gelmektedir. Bu da “yerli özneler” bağlamında Türkiye coğrafyasından başlayarak dünya medeniyetinin tarihî olay, süreç ve yapılarına dair alternatif nedenselliklerin üretilmesine zemin hazırlar (Neuman, 2014, s. 607-608). Yani bu çalışmanın birinci bölümde “Dünya Medeniyeti Kuramına” yönelik yaptığı nesnelleşmiş genellemeleri Türkiye tarihinin içerdiği “yerli özneler” üzerinden döngüsel biçimde yeniden değerlendirmesi nedeniyle “benzersiz” bir tarihsel sosyolojik yöntem kullandığı açıktır (Neuman, 2014, s. 608-609). Bu noktada işaret edilen kuramsal çalışmalar ve ikincil kaynakların oryantalist veya oksidentalist bağlamını engellemek için yapılmış karşılaştırmalı okumaların sağladığı yeni kavramsal çerçevenin üçüncü bölümde film ve romanlardan müteşekkil birincil kaynaklar üzerinden yenilenmesine ilişkin bir örnek verileceği vurgulanmalıdır. Daha açık bir deyişle ilk bölümde olabildiğince nesnel bir biçimde yürütülmüş “ulus öncesi ve ötesi araştırma” bağlamında erişilen Doğucu ile Batılı ve Doğulu ile Batıcı öznenin dışında Türkiye coğrafyasında şekillenen tarihî tiplere dayalı “yerli özne” örnekleri tespit ve teşrih edilerek son bölümde bu özneler üzerinden alternatif bir tarihî değerlendirilme yapılmaya çalışılacağını belirtmek söz konusudur (Neuman, 2014, s. 629-632).

Yöntemde amaçlanan benzersizlik doğal olarak kullanılan teknikler için de farklı

bir kavramsallaştırmayı gerektirmektedir. İlk elden bu çalışma için üretilen kavramların çoğul bir mahiyeti olduğunu belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla dünya medeniyeti ve bununla etkileşimli sistemler, merkezler ve özneler doğrudan ideal zıtlık ve benzeşimler üzerinden şekillenmez. Hatta belirtilen kavramlar üretilirken ideal zıtlık ve benzeşimleri temsil eden mevcut literatürden bir örnek daha vermektan kaçınılmaya çalışıldığı birçok kez vurgulanmıştır. Bu nedenle çalışmanın eşzamanlı olarak şekillendiği varsayılan çoğul nedenler ile tarihî örneklerin sürekli bir döngüsel etkileşim çerçevesinde ürettiği olumlu ve olumsuz yönlerine işaret eden özgün bir anlatı da içerdiği belirtilebilir (Neuman, 2014, s. 673-692). Daha açık bir ifadeyle bu çalışmada ele alınan veri, kavram ve kuramların ideal ile tarihî olanın arasında mekik dokuması nedeniyle medeniyet, sistemler, merkezler ve özneleri “tarihî tip” kavramı üzerinden somutlaştırmak daha mümkündür. Dolayısıyla çalışmanın Olgucu, Yorumlayıcı ve Eleştirel Yaklaşımlar ile buradan türeyen Yapılaşmacı ve Post-yapısalcı Yaklaşımlardan farklılaşarak yine bu yaklaşımlardan istifade etmeyi sürdürmeye dair bir ısrarın örneğini oluşturması amaçlanmaktadır.

Bütün bu malumatların ışığında ortaya iki sonuç çıkar: “Yerli özneleri” aramanın önemi ve dünya medeniyeti ölçeğinde “yerli özneleri” aramanın şahsî emekle mümkün olmadığı. Bu ele alınan iki sonuç, son bölümde özgün bir Doğulu merkezden sıradan bir Batıcı merkeze dönüşen Türkiye’ye yönelmeyi zorunlu kılmaktadır. Yani “daire-î adliye” ilkesinin neredeyse ideal bir örneğini veren Osmanlı Devleti’nin Türkiye üzerinden yine neredeyse “daire-î keyfiyet” ilkesini somutlaştırması süreci önemlidir. Dolayısıyla farklı merkezlerdeki “yerli özneler” üzerinde uzun süreli grup çalışmaları yapıldığında ancak dünya medeniyetini bütünlüklü bir biçimde açıklama, yorumlama ve eleştirme ihtimali artabilir. Bu şartlı yönelimle birlikte Türkiye’nin bütünleştirilen dört kuram çerçevesinde açıklanan ve yorumlanan tarihî yapı ve etkileşimlerini bir de yerlilerin düşünce ve eylem biçimiyle birlikte yeniden değerlendirmek mümkündür. Böylece Türkiye’deki yerlilerin mevcut hâkim öznelerle arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya çıkarılması amacı yerine getirilebilir. Bu amaç dâhilinde Türkiye’ye ilişkin kaynaklara sorulacak asıl soru belirginleşir: Türkiye’de Batılı ve Batıcı öznenin birlikte inşa ettiği nedenselliğe yerlilerin tarihî nitelikleri üzerinden başka alternatifler üretilebilir mi? Bu soruya binaen Türkiye’ye dair farklı açıklama ve yorumlamaları yıkmadan özgün hipotez ve kuramlar inşa etme ihtimali artabilir. Hatta dünya medeniyetine bile Türkiye’deki yerlilerin değerlendirilecek düşünce ve eylemleri üzerinden kadim hatırlatmalar yapılmaya başlanabilir. Bu noktada kaynakları dikkatli seçmek gerekmektedir. Türk düşüncesinin yöntemsel açıdan ürettiği

malumat, bu seçimin somutlaşması bağlamında ön açıcıdır.

2.2. Türk Düşüncesinde Yöntem Sorunu

“Allah kimseyi iktisadı matematik sanan iktisatçı, şu ya da bu partinin iktidar olması halinde memleketin kurtulacağını ya da batacağını sanan siyaset bilimci, tarihin sadece somut bilgi olduğunu sanan tarihçi ve Türkiye’den hepten kopuk sosyolog-bunların yanında Mübeccel Kıray bile doruktur-yapmasın. Yoksa iflah olmaz” (Kayalı, 2001, s. 11).

Bölümün bu alt başlığı için uygun görülen alıntının “Türkiye’den hepten kopuk” kısmından sonrasına rahatlıkla felsefecilerden başlayarak (Batuhan, 2002) Türkiye’deki adı anılmayan diğer sosyal bilimleri de eklemek mümkündür. Bu bağlamda sorun netlik kazanmış olur: Türk düşüncesi, neden Türkiye’den kopuktur? Yani Türkiye’de üretilmeye devam eden farklı bilimler, Osmanlı Devleti’yle temellenen Türkiye coğrafyasını neden bütünlüklü bir biçimde değerlendiremez? İfade edilen bu sorunun birbiriyle eşzamanlı olarak geçerli olan muhtelif yanıtları vardır. Bu arka planla birlikte Türkiye’de intisap ahlakının geldiği nokta üzerine kritik bir başlangıç yapılabilir. Aslında özgün bir Doğulu merkez olan Osmanlı Devleti’nin esnek ve dengeli bir yapı ve etkileşim inşa etmesi hasebiyle bu süreçte şekillenen intisap ahlakının son derece işlevsel sonuçları olduğu söylenebilir (Genç, 2002; İnalçık, 2016). Çünkü Osmanlı’da devlet ile halkın bütünleşik olması nedeniyle yönetici, düşünür ve sanatçının tavsiye edildiği devletin himayesinde halkın çıkarlarını gözeterek kendi yeteneklerini dışa vurabildiği görülmektedir (Genç, 2002; İnalçık, 2016). Fakat özellikle 19.yy.’dan itibaren tavsiye usulü için mutlak bir şart olan adalet ve bilgeliğin Batıcı bir değişimle birlikte ortadan kalkmaya başlamasının sonucunda sadece devletin çıkarlarına göre, siyaset, bilim ve sanat icra edebilen seçkinci bir tabakanın ortaya çıktığını belirtmek söz konusudur (Kayalı, 2005, s. 35). Diğer bir deyişle Osmanlı’da devlet ile halkın arasındaki bağı koparan Batıcılaşma süreci, doğal olarak devlete intisap eden bu havasın da halktan kopması anlamına gelmiştir. Böylelikle bu seçkincilerin kendi imtiyazlı konumunu sürdürmek için devletin yönelimine en uygun olan Batıcı reçeteleri bildiğini kanıtlamak noktasında kendi arasında yıkıcı bir rekabete girmesi beklenirdir (Güngör, 1975, s. 26-31; Küçükömer, 2007, s. 72; Tekeli, 2013). Elbette ki belirtilen bu reçeteler, Batıcı bir çerçevede sosyalizmden muhafazakârlığa kadar kapsayan birçok sunî politik ekonomi zihniyetine bağlı olduğu için devlet ve halkın içinde bulunduğu sorunları daha da arttırmaktan fazlasını yapmamıştır (Güngör, 1993, s. 238-239; 241; Sezer, 1993, s. 34). Zira iktidar veya muhalefette olması fark etmeksizin bu seçkincilerin devletten edindiği imtiyazları arttırarak sürdürmek için halktan devlete kadar Türkiye’nin tarihî değerlerini tahrif etmekten çekinmediği malumdur (Güngör,

1990, s. 52-57; Kayalı, 2005, s. 179). Seçkincilerin dayandığı halka hamasî veya üstenci bir eğilimle birlikte yaklaşması hasebiyle Türkiye’de birey, toplum ve devletin sürekli bir bütünlük halinde hareket etmesi mümkün olamamıştır (Eldem, 2013).

Türkiye’deki seçkincilerin halktan kopması ölçüsünde Batıcı politik, ekonomik ve zihinsel yaklaşım ve kuramlara intisap etmesi süreci ciddi bir sorundur. Bu dengesizlik nedeniyle Türk düşüncesinde son 250 yıllık süreçte Olgucu Yaklaşımı kurumsallaştıran Durkheimci gelenek başta olmak üzere, Marksist- daha çok Leninist/Stalinist-, Weberyen, yapısalcı, varoluşçu, yapılaşmacı veya post-yapısalcı birçok kuram çerçevesinde halkla etkileşim kurulmaya çalışıldığı görülmektedir (Kayalı, 2001, s. 55-68; Mardin, 2008, s. 250; 253; Ülken, 1979, s. 488-491). Buradaki aslı sorunun Türk düşüncesinin bu yaklaşım ve kuramlardan etkilenmesiyle doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Temel sorun, Türk düşünürlerinin Batılı düşünce zincirlerinin binlerce yıllık birikimine hiç dikkat etmeden sadece Türkiye’nin güncel sorunlarına yönelik olarak bu yaklaşım ve kuramları adeta bir moda haline getirmesiyle ilişkilidir (Kayalı, 2005, s. 35; 40-44; Mardin, 1992, s. 7-23). Zira sürekli bir biçimde Batılı düşünceler taklit edildiği zaman aynı şekilde binlerce yılda şekillenmiş Türkiye’nin tarihî ve toplumsal birikimini kapsayan Türk düşünce geleneği de giderek “unutulmakta ve köksüzleşmektedir” (Kayalı, 2005, s. 19-27; Sezer, 1993, s. 12). Diğer bir ifadeyle Türk düşüncesinin kendi birikimini yok sayarak aşırı ve temelsiz bir biçimde Batılı düşünce ve eylem biçimlerini taklit etmesi nedeniyle Türkiye’de ortaya çıkan sorunların kaynağı, şekillenmiş biçimi veya çözümünü üzerine etkili bir yaklaşım ve kuram inşa edemediğini belirtmek mümkündür (Eliçin, 1996). Bunun süreklileştirdiği kriz ortamında ise Batılı düşünceye karşı ağır bir aşağılık kompleksi içerisinde olan Türk düşünürlerinin bu kompleksi koştığı halka karşı yansıttığı görülmektedir (Berkes, 2016, s. 236). Daha açık bir deyişle Türk düşünürlerinin kendi köksüz, hamasî veya züppece muhayyilesinin Türkiye’deki birey, toplum ve devletin yapılaşmasına uymadığı için çıkan kriz sürecinin sorumluluğunu Batıcılığı yeterince içselleştirememek konusunda yediği halka yüklediğini görmek söz konusudur (Berkes, 2016, s. 204-211). Bunun sonucunda Türkiye’deki temel sorun olan devlet ile halkın arasındaki kadim bağın kopması sürecinin ivmelendiğini savunmak mümkündür.

Savunulan bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Türkiye’deki çok yönlü sorunların nedenlerinden biri, Türk düşüncesinin kompleksli bir biçimde Batıcılığa intisap etmesiyle ilgilidir. Bu sonuçla karşılaşılmasında Türk düşünce geleneğinin de belirli bir payı olduğu düşünülebilir. Zira Batılı düşünce zinciri ölçüsünde köklü bir geleneğe dayanan Türk

düşüncesinin aslen çoğulcu ve eleştirel nitelikleri haiz bir bilgi üretmekten ziyade tek bir alan üzerinde derinlikli bir biçimde durarak malumat sahibi olan bir yapıya mündemiç olduğu görülmektedir (Mardin, 1991, s. 266-288). Bir başka deyişle Osmanlı Devleti'nin getirdiği adalet, refah ve barış bütünlüğü içerisinde bilgi üretmeye gerek duymayan Türk düşüncesi, Batıcılışma sürecinin neden olduğu kriz ortamında ise artık bilgi üretmeye zaman kalmadığı yönünde bir eğilim ortaya koymuştur (Ülken, 1979, s. 15-23). Böyle bir kriz ortamında Türk düşüncesinin “hasta” olduğu düşünülen birey, toplum ve devlete belli “reçeteler” vermekle görevlendirildiği için hızlı bir kurumsallaşma sürecine girdiği ifade edilebilir (Arlı ve Bulut, 2008). Bunun sonucunda yaklaşık 250 yıldır Türk düşünürlerinin Türkiye’de oluşan güncel politik ihtiyaçlara göre, en uygulamaya müsait olan kolay ve faydacı çözüm önerilerini kendisinin sunduğu iddiasıyla şedit bir rekabete girdiğine işaret edilebilir (Güngör, 1993, s. 299; Kayalı, 2000a, s. 95-111). Türkiye’de devlet, toplum ve bireylerin yapı ve etkileşimi üzerine neredeyse her yirmi yılda bir farklı tanımlamalar yapılarak bu tanımlamalara göre, belirli çözüm önerilerinin dayatılmasının nedeni budur. Cumhuriyet’in ilk döneminde dayanışmacı bir anayasa, 1940’lar ve özellikle 1960’lardan sonra sınıflı bir devrim ve de 1980’lerden sonra ise farklılaşan kimlikleri kapsayan bir reform önerisi üzerinden Türkiye halkının şekillendirilmeye çalışılmasının buradan neşet ettiği açıktır (Eliçin, 1996; Kayalı, 2005, s. 9-10; 80-85; Mardin, 2016, s. 33-42). Burada Türkiye’nin bu farklılaşan tanım ve çözüm önerilerine uygun bir politik, ekonomik ve zihinsel yapısı olup olmaması konusu büyük bir sorun oluşturmaz. Buradaki aslî sorun, esasen Türk düşüncesinde ele alınan bu tanım ve çözüm önerilerinin Türkiye’nin tarihî ve coğrafi sürekliliği üzerine herhangi bir özgün yaklaşımı olmamasıyla daha ilgilidir (Turhan, 2013, s. 219-222).

Toparlanacak olursa Türk düşüncesinin hamasî veya üstenci bir yönelimi olması fark etmeksizin Batıcılığa bağımlılığı çerçevesinde ezberci, çıkarıcı, kolaycı, faydacı, içe kapalı, çatışmacı ve süreksiz bir teknikerliğe gömülü olduğunu görmek mümkündür (Ergun, 2006; Ergun, 2014; Mardin, 2016, s. 169; Sezer, 1998). Bu nedenle halkın coğrafi ve tarihî sürekliliğinden kopan Türk düşünürlerinin kendi konumunu korumak adına sağcı veya solcu söylemler bağlamında Türkiye’deki Batıcı devlete intisap ederek bir tekel haline geldiği ortadadır (Kayalı, 2013; Tekeli, 2013). Türk düşünürlerinin neredeyse her yirmi yılda bir ortaya çıkan kaotik süreçlerde kendisini bir taraf olmaya zorlamasının bu tekelleşmeyi sürdürmekle ilgisi olduğu iddia edilebilir. Hatta Türk düşüncesini eleştirme hususunda referans verilen düşünürlerden başlayan birçok farklı düşünürün dahi aslında

belirli bir ölçüde bu sorunları içselleştirdiği görülmektedir. Bu eleştirel düşünürlerin tek farkının daha önce ve daha itidalli bir biçimde Batılı yaklaşım ve kuramlarla etkileşime girmesiyle bir ilişkisi olduğu savunulabilir. Bu bağlamda Türk düşüncesinde Durkheim veya Marx üzerinden somutlaşan bir yoğunlaşmanın olduğu dönemlerde Weber, Batı Marksizmi veya Neo-Marksizm'i gündeme getirmek ya da yine hâkim olan yapısal-ışlevselci veya yapısalcılığın dışında daha çok yapılaşmacı veya post-yapısalcı kuramlara odaklanmak (Kayalı, 2005, s. 55) çarpıcı bir özgünlük göstergesi olarak ele alınamaz. Aynı şekilde bu eleştirel düşünürlerin metinlerinden Batılı ve Doğulu düşünce zincirini ne ölçüde takip ettiğini tespit etmenin mümkün olmaması nedeniyle farkına vardığı bu yaklaşım ve kuramlara da hâkim olup olmadığı konusu bir hayli müphemdir (Dağ, 2022; Kayalı, 2000a, s. 114). Çünkü bu düşünürlerin eleştirdiği Batılı yöntem ve teknikleri kullanıp kullanmadığı bilinmediği gibi, yine bunun dışında süreklilik arz eden özgün bir yöntem ve teknik önerisi inşa edip etmediği sorusu net bir biçimde yanıtlanamamaktadır. Dolayısıyla Türk düşüncesinde tekel haline gelen veya bu tekelleşmeyi eleştirerek tersine çevirmeye çalışan farklı disiplinlere odaklanmış Türk düşünürlerinin özgün bir yöntem üretmeme konusunda ortaklaştığını belirtmek söz konusudur.

Yine de bütün sorunlarıyla birlikte bu eleştirel düşünürlerin gösterdiği hedefe dair olan bir yöntemsel düşünce üretmek mümkündür. Bu açıdan Türk düşüncesinde Doğulu zihniyetini hatırlayarak Batılı merkezlerle de etkileşime geçebilmesi dâhilinde bağımsız, itidalli, eleştirel ve halkçı bir mahiyetle birlikte disiplinler arası bir düşünsel bütünlük inşa edebilen özgün örnekler odaklanmak son derece anlamlı olmaktadır (Kayalı, 2001, s. 13-28; Mardin, 2011; Sezer, 2006, s. 57-66). Dolayısıyla farklı zihniyet ve disiplinlere hâkim olduğu kadar yine halkla bağlantı kurmasını sağlayan sanatsal birikimi de yüksek düşünürlerden temellenmiş bir kaynak seçimi yapmak ele alınacak bu üçüncü bölümün amacına uygun bir görünüm sunmaktadır (Ergun, 2010; Kayalı, 2003; Kayalı, 2010b; Mardin, 1991, s. 301-306). Böyle bir seçim çerçevesinde bir sonraki bölümde Batılı ve Batıcı zihniyetle yıkıcı bir etkileşim kurmadan özgün düşünce ve eylemlerin yaratıcılığını sürdürmesine imkân tanınmış olacaktır. Bu noktada atıf verilen bu eleştirel düşünürlerin kahir ekseriyetle üzerinde durulan olumlu nitelikleri taşıması noktasında Kemal Tahir'e işaret ettiği çok açıktır (Ergun, 2010; Mardin, 1991, s. 305; Meriç, 2005, s. 250-253; Sezer ve Yazoğlu, 1993). Böylelikle Kemal Tahir'in düşünsel ve sanatsal çerçevesi dâhilinde şekillenecek bir kaynak seçiminin Türkiye coğrafyasının tarihinde "yerli öznelerin" mahiyeti ve muhtevasını somutlaştırmak amacı ve hedefi için son derece uygun bir temel

oluşturduğunu görmek mümkündür.

2.3. Türk Sineması ve Romanında Kaynak Seçimi

“Sosyoloji kekeliyor, psikoloji güdük ve dilsiz, tarih resmi klişeleri tekrarlayan ihtiyar bir bunak. Roman onların görevlerini yüklemek zorunda” (Meriç, 2008, s. 365).

Verilen bu referansa sinemayı da eklemek makuldür. Bu çerçevede Türk romanı ve sineması, yerliler üzerinden Türkiye'nin tarihî ve coğrafi sürekliliklerini fark etmek için son derece zengin bir kaynak sunmaktadır. Kemal Tahir, Türk düşüncesi ve sanatının kendine özgü bir yapı ve etkileşim inşa etmesi noktasında merkezî bir yerde durmaktadır. Bu bağlamda Türk romanı üzerine düşünüldüğünde mutlak bir biçimde olmasa da Ahmet Mithat Efendi ile Kemal Tahir'in arasında belirli bir düşünsel bağlantı olduğuna işaret edilebilir. Zira Kemal Tahir'in Batıcı merkezlerin inşa edilmesindeki ilk aşama olarak Tanzimat sürecinin önemli bir düşünür ve sanatçısı olan Ahmet Mithat Efendi'yi belli bir ölçüde gerçekçi bulduğu için ilgiyle okuduğu bilinmektedir (Tahir, 1989, s. 49). Genel anlamda Kemal Tahir'in iyi niyetli, çalışkan ve halkına karşı sorumluluk sahibi olduğunu belirttiği Ahmet Mithat Efendi'nin (Tahir, 1989, s. 135) “Felatun Bey” üzerinden eleştiri yönelttiği alafanga züppe tiplemesinin bugün hala geçerli bir referans noktası olması, bu bağlantıyı güçlendirmektedir (Alangu, 1968, s. 466). Bu noktada Kemal Tahir'in bir adım daha atarak Ahmet Mithat Efendi'nin yönelttiği bu eleştiriye “Türk ruhunu” da eklemenin gerektiğini belirtmesi kritiktir (Tahir, 1989, s. 49). Kemal Tahir'in belirli eserlerinde de bu tiplmelerin eleştirilmesine rağmen yine aynı tiplmelerin bilinçdışında kendi içinde yer aldığı toplumla bütünleşebilecek bir niteliğinin olduğunu vurgulaması, belirtilen bu adımı somutlaştırabilir (Alangu, 1968, s. 467). Yine de farklı düzeylerde olmasına rağmen bu iki düşünürün Türkiye'nin yerlilerini görünür kılmak için romanın önemi üzerine açık bir hassasiyeti olduğu iddia edilebilir. Kemal Tahir'e yöneltilen “hala bir çeşit Ahmet Mithat Efendi mi olmak gerekiyor?” sorusuna, “e, ne yapalım biraz öyle...” diyerek cevap vermesi, bu hassasiyeti somutlaştırmaktadır (Moran, 2001, s. 186).

Roman üzerinden oluşan bir diğer bağlantının Kemal Tahir ile Oğuz Atay arasında şekillendiği görülmektedir. Aslında Ahmet Mithat Efendi'nin vefat ettiği süreçte doğan Kemal Tahir'in Oğuz Atay üzerindeki etkisi neredeyse eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Çünkü Kemal Tahir'in vefat etmesine yakın-tam da Kemal Tahir'e yönelik eleştiri bile denemeyecek yoğun yergilerin arttığı-bir süreçte bu iki düşünürün uzaklaşma-yakınlaşma etkileşimi bağlamında yüz yüze karşılaştığı bilinmektedir (Kayalı, 2005, s. 128). Oğuz

Atay'ın günlüğü ve Kemal Tahir üzerine yazdığı makalelere bakıldığı zaman uzaklaşma etkileşiminin özellikle Tahir'in vefatından sonra derinlikli bir yakınlaşmaya dönüştüğü anlaşılabilir. Bu bağlamda Oğuz Atay'ın Ahmet Mithat Efendi'den başlayarak özgün bir niteliği haiz Türk roman geleneğinin süreklileşmesi gerektiğini fark ettiği söylenebilir (Atay, 2008b). Belirtilen bu bilinç dâhilinde her bir romancının kendisinin felsefeci, sosyolog ve psikoloğu olarak hayatı boyunca 24 saat roman üzerine düşünmesi gerektiği konusunu gündeme getiren Kemal Tahir'in özgün konumu ortaya çıkmıştır (Atay, 2005, s. 226-228). Zira Atay'a göre, Kemal Tahir, sürekli bir biçimde kaleme aldığı romanları üzerinden kendisinden başlayarak kendi toplumu ve hatta dünya tarihi ölçeğinde gerçekçi bir anlaşma ve hesaplaşma zemini inşa ederek bu konumunu süreklileştirmiştir (Atay, 2005, s. 182-184; 198; Atay, 2008a). Bu noktada Oğuz Atay için Batılı sanat biçimini içselleştirerek bunu geleneksel sanatların zengin içeriğiyle özgün bir şekilde bütünleştiren Kemal Tahir'in romancılığı belirleyicidir (Atay, 2005, s. 182-184; 226-228; Atay, 2008b). Dolayısıyla Oğuz Atay, açık bir biçimde Kemal Tahir'in biçim ve içerik olarak Türk romanında özgün bir dönüm noktası olduğunun bilincindedir.

Buradan hareketle Kemal Tahir ile Oğuz Atay'ın romanları üzerinden tarih, birey, toplum ve devlete yönelik benzer bir eleştirel düşünce inşa etme konusunda ortaklaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Oğuz Atay'ın tüm olumlu ve olumsuz yanlarıyla Doğu'nun özgünlüğü ile Batılaşma/Batıcılışma sürecinin içerdiği suniliğe bağlı sorunların arasında ezilen aydınları itidalli bir biçimde eleştirebilmesi noktasında Kemal Tahir'in etkisini görmek söz konusudur (Atay, 2005, s. 186; 198; Atay, 2008a; Atay, 2008b). Aynı etkiyi Oğuz Atay'ın vefat etmeden önceki son süreçte yazmayı planladığı "Türkiye'nin Ruhı" adlı büyük projesinde de fark etmek mümkündür. Zira düşünsel ve sanatsal bir açıdan bu toplumun dramına işaret etmeyi hedefleyen romanın buna alternatif olacak tarihî özgün süreklilikleri eleştirerek yeniliğe yönlendirecek bir arayışa odaklanması, Kemal Tahir'in temellerini attığı çizgiyle son derece uyumludur (Kayalı, 2005, s. 123-130; Özcan, 2010). Dolayısıyla bu iki düşünürün Doğulu bir zeminden hareket ederek aydınlar başta olmak üzere her alana sinen Batıcılığın eleştirisi bağlamında eşitler arası bir Batılı etkileşimine girmenin imkânlarını roman üzerinden yansıttığı ortadadır (Özcan, 2010). Bu bağlamda farklı düzeylerde olmakla birlikte Türk romanında biçim, içerik ve tema bakımından tarihî bir eşik oluşturan Ahmet Mithat Efendi, Kemal Tahir ve Oğuz Atay'ın Türkiye'nin sorunları ve bu sorunları çözecek imkânlarını görünür kılmak bakımından son derece önemli bir bütünlük sağladığı savunulabilir. Diğer bir ifadeyle bu üç düşünürün ortaya

koyduğu romanlara odaklanarak Türkiye'nin yerlileri üzerine oldukça çarpıcı sonuçlar elde edebilmek mümkün hale gelmektedir.

Vurgulanan bu sonuçlara Türk sinemasının önemli eserleri dâhilinde de ulaşmak söz konusudur. Bu noktada icat edildiği süreçle neredeyse eşzamanlı bir biçimde Osmanlı Devleti'nde var olduğu bilinen sinemanın ancak 1950'lerde özgün bir Türk sineması dili oluşturmaya başladığı görülmektedir (Scognamillo, 2010; Özön, 2013). Özgün bir Türk sinemasının oluşması sürecinde Kemal Tahir'in Metin Erksan ve Halit Refiğ'in üzerinde olan düşünsel etkisi belirleyicidir (Şasa, 2010, s. 27-29). Düşünsel ortaklık bağlamında Ömer Lütfi Akad'ı da bu yönetmenlerle birlikte anmak mümkündür. Zira özgün bir Türk romanı inşa etme iddiasında olan Kemal Tahir'in sinema dünyasında da belirli bir etkide bulunmaması mümkün değildir (Kayalı, 2014). Bu noktada özellikle Metin Erksan'ın Türk edebiyatında Kemal Tahir'in verdiği eserlerin dışında dikkate değer bir sanat eserinin olmadığını vurgulaması çarpıcıdır (Kayalı, 2015b). Aynı şekilde Halit Refiğ'in de "Ulusal Sinema" kavramsallaştırması dâhilinde Türk sinemasına/millî sinemaya özgü bir kuram üretmeye çalıştığı ortadadır (Refiğ, 2013). Bu kuram çerçevesinde Türkiye'ye özgü olan kadim değerler doğrultusunda Batıcılık eleştirisi üzerinden tarihî ve toplumsal tiplerin sinemada tartışılabilirdiği düşünülebilir (Şasa, 2010, s. 29; 58). Dolayısıyla Kemal Tahir'in yerli öznelerin Türk sinemasında somutlaştırılması bağlamında gerekli kuramsal zemini hazırladığını belirtmek söz konusudur (Şasa, 2010, s. 159). Bu zemin bağlamında üç yönetmenin merkezî olduğu Türk filmlerinde farklılıkları olmakla birlikte Türkiye'nin karşılaştığı derin sorunların kır, kasaba ve kent yerleşimleri üzerinden teşrih edildiği iddia edilebilir (Kayalı, 2017). Aynı şekilde bu sorunlara yönelik olarak üretilebilecek özgün yanıtlara da bu yönetmenlerin çektiği belli filmlere odaklanarak ulaşmak söz konusudur. Hülasa Türkiye'nin sorunları ve bu sorunların çözümlerine dair tasavvur ve tahayyül gücünün çoğullaşması açısından çok önemli fırsatlar sunan bu "ustasız ustaların" filmleri üzerinden "yerli öznelere" ilişkin bir düşünce üretmek mümkün olmaktadır.

Türk romanı ve sineması üzerine kurulan bu bağlantıların somutlaşması noktasında Türkiye'de bugün hala temel kaynak olarak değerlendirilen edebiyat, sinema ve düşünce tarihçilerinin kaleme aldığı eserler belirleyici olmuştur. Bu itibarla Ahmet Mithat Efendi, Kemal Tahir ve Oğuz Atay'ın kaleme aldığı romanların seçilmesi sürecinde Tahir Alangu (1968), Ahmet Hamdi Tanpınar (2007), Berna Moran (1994; 1998; 2001), Fethi Naci (1990) ve Yıldız Ecevit'in (1989; 2014) ilgilendiği romancılar üzerine olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte yaptığı değerlendirmeler etkilidir. Dahası bu değerlendirmede Ahmet

Mithat Efendi’de Hilmi Ziya Ülken (1979) ve Şerif Mardin (1996), Kemal Tahir’de Umran, Hece, Doğu Batı ve Notos dergisinde kendisine dair hazırlanan ve yine kendisinin yüzüncü yaşı münasebetiyle oluşturulan üç derleme kitaptan seçilen metinler (Kayalı, 2010; Eğribel ve Andı, 2010; Kayalı, 2021) ve son olarak da Oğuz Atay’da kendisi için yazılan armağan kitabının (İnci, 2008) içinden seçilen metinlerin etkisi olduğu açıktır. Bu sürece belki son olarak bu çalışmayı oluşturanın kendi okuma deneyimlerini de eklemek lazımdır. Böylece bu çalışmanın amacı doğrultusunda Ahmet Mithat Efendi’nin özellikle Yeni Osmanlı düşüncesiyle karşılaştığı 1870’ten sonra yazdığı *Felâhî Bey ile Rakım Efendi* eksenli belirli romanları merkeze alınmıştır (Tanpınar, 2007). Kemal Tahir söz konusu olduğunda Türkiye coğrafyasında şekillenen kır ve kentte tarihî kuruluş ve ricat sürecini farklı kuşakların nasıl karşıladığını ortaya koyan romanların ön plana çıktığı söylenebilir (Alangu, 1968). Son olarak Oğuz Atay’ın kısa yaşamıyla da bağlantılı olarak bütün romanlarına değinilse de bu çalışmada ağırlıklı olarak *Bir Bilim Adamının Romanı* adlı eserine kritik bir yer ayrıldığını ifade etmek mümkündür (Ecevit, 2014).

Türk sinemacılarının ürettiği eserlere dair nasıl bir seçim süreci inşa edildiği sorusu gündeme getirildiğinde yine Türkiye’de önemli sinema tarihçilerinin belirleyici etkisine atıf yapmak söz konusudur. Bu noktada bir ölçüde Nijat Özön (2013) ve Giovanni Scognamiglio’nun (2010) kitaplarından Türk sinemasının “Tiyatrocular Dönemi” üzerine belirli bir bilgi edinilse de aslî anlamda odaklanılan “Sinemacılar Dönemi” söz konusu olduğu zaman üzerinde durulan bu Türk sinemacılarının eserlerinin seçilmesinde Agah Özgüç (1990; 1993) ve en temelde de Kurtuluş Kayalı’nın (2014; 2015a; 2015b) kitapları belirleyici olmuştur. Yine bu çalışmanın amaç ve hedefleri doğrultusunda deneyimlenen şahsî film izleme sürecinin de burada etkili olduğunu belirtmek önemlidir. Bu çerçevede seçilen romanlara benzer bir doğrultuda Ömer Lütfi Akad, Metin Erksan ve Halit Refiğ’in Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan ricat sürecine ve buradan da Türkiye’de süreklileşen kır ve kent sorunlarına kadar değerlendirdiği tarihsel sosyolojik filmlere odaklanıldığı söylenebilir. Aynı bu bağlam dâhilinde bu çalışmada bizatihi bu yönetmenlerin işaret ettiği konularla etkileşim kurmaya çalışan Ezel Akay, Çağan Irmak, Yavuz Turgul, Yüksel Aksu, Onur Ünlü, Semih Kaplıoğlu, Burak Aksak ve Soner Caner gibi yönetmenlerin de eserleri değerlendirilmiştir (Kayalı, 2017). Böylelikle Türk romanı ve sinemasından hareket edilerek Türkiye coğrafyası üzerine açıklayıcı, anlamlı ve eleştirel bir tarihî değerlendirme yapmak mümkün hale gelmiştir.

Sonuç olarak roman ve sinema üzerinden birbiriyle bağlantılı olan bu altı düşünürün

ortaya koyduğu yapıtlar, Türkiye'nin içinde bulunduğu çok yönlü sorunların neden ve sonuçlarını gösterdiği kadar bu sorunlara alternatif oluşturacak özgün düşünce ve eylem biçimlerinin de ipuçlarını vermesi bağlamında önemini arttırmaktadır. Dolayısıyla bu düşünürlerin kendini sadece Batıcı sanat kalıplarıyla sınırlandırmadan Türkiye'ye ilişkin herhangi bir hamaset veya yergi çerçevesine bağlı kalmayarak bu ülkeye dair özgün bir yaklaşım inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Görülen bu çalışmanın biçim, içerik ve tema bağlamında süreklilik arz eden bir bütünlükle birlikte gerçekleşmesi düşünce ve sanat dünyasında sıklıkla karşılaşılan bir durum değildir. Zira Türk düşüncesinin hâkim düşünce tekelleri, sanatı ikinci, üçüncü plana atarak (Kayalı, 2003) milat saydığı kendi düşüncesinin her bir şeyi açıklamak, anlamak ve eleştirmek için yeterli ve hatta fazla bile olduğunu kabul ettirmeye çalışan bir eğilim içindedir (Kayalı, 2005). Böyle bir ortamda Kemal Tahir'in kendine özgü bir Türk romanı inşa etme iddiasının edebiyat ve sinemada bulduğu karşılık üzerinden hareket etmek makuldür.

2.3.1. Türk romancıları üzerine

Üzerinde durulan bu bağlantı çerçevesinde ilk olarak Ahmet Mithat Efendi'nin inşa ettiği düşüncenin ana hatlarını değerlendirmek anlamlıdır. 1844'te İstanbul'da doğan ve 1912'de yine İstanbul'da vefat eden Ahmet Mithat Efendi'nin düşüncesini şekillendiren süreç, Osmanlı Devleti'nin bütünlüklü olarak merkezileşebilme hedefini gerçekleştirmek noktasında Batıcı bir eğitimden geçen bürokratlar ile muhalif düşünürlerin arasındaki sunî rekabet ortamında ortaya çıkmıştır (Mardin, 1996, s. 9-10). Bu itibarla yoksul bir ailede doğan Ahmet Mithat Efendi'nin çocukluk ve gençlik yılları, ağabeyinin yönlendirmesi dâhilinde attar çiraklığından arta kalan zamanlarda aldığı özel yabancı dil derslerini, farklı bölgelerde gördüğü rüştiye eğitimiyle birlikte başarıyla tamamlayarak üstlerinden takdir toplayacak parlak bir memur ve yayıncı olmasına tanıklık etmiştir (Tanpınar, 2007, s. 400-403). Fakat Ahmet Mithat Efendi'nin ortaya koyduğu düşüncesini belirleyen eşik, ağabeyinden koparak tapu defterlerini kopyalama görevini ifa ettiği sırada kendi Doğulu geleneğini koruyarak Batı Sistemlerine intibak etmeye çalışan Yeni Osmanlı düşüncesiyle karşılaşmasıdır (Mardin, 1996, s. 11-16). Zira bu karşılaşmaya birlikte 30'larına yaklaşan Ahmet Mithat Efendi'nin atama, sürgün veya şahsî teşebbüs yoluyla Yeni Osmanlıların savunduğu düşünce ve eylemliliği, farklı bölgelerde yayıncı, bürokrat, sanatçı ve düşünür olarak takip ettiği görülmektedir (Tanpınar, 2007, s. 400-403). Buna rağmen bu macera İstanbul'da sonlanırken Ahmet Mithat Efendi'den "hürriyet" davasını kullanarak devlete

karşı “şahsî gazez” ve “menfaatlerini” ön plana çıkardığı gerekçesiyle eleştirdiği Yeni Osmanlıların güncel siyasetinden bağımsızlaşan halkçı bir sanat ve düşünce bütünlüğü hedefi miras kalır (Tanpınar, 2007, s. 400-403). Bu bağlamda Ahmet Mithat Efendi’nin ele alınan konu dâhilinde birey, toplum ve devlet ölçüğünde özgür ve müreffeh bir düzeyin inşa edilmesi için Doğulu ve Batılı düşünce akımlarını eleştirel bir senteze tabii tutmaya çalışmasının son derece önemli olduğunu görmek mümkündür.

Somut bir anlamda bakıldığı zaman Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerinde belli bir gerçekçilik üzerinden halka olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte Batılı yaşam tarzını tanıtmak amacıyla sade bir dil kullanımına girildiği görülmektedir (Moran, 1998, s. 35-42; Tanpınar, 2007, s. 416-418; Ülken, 1979, s. 114). Bu amaç çerçevesinde Ahmet Mithat Efendi’nin farklı sanat ve disiplinlere odaklanmaya çalışarak maddî ve manevî yönleriyle bir bütün halinde devlet ve halkın sorunlarına yanıtlar üretecek sayısız eser verdiği açıktır (Ülken, 1979, s. 115-121). Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerindeki ekonomiden dine kadar kapsayan ufuk bağlamında Osmanlı Devleti’nde doğru bir Batılı ve Doğulu bütünlüğünün nasıl mümkün olabileceği konusuna odaklanıldığı ortadadır (Moran, 1998, s. 32-33; Naci, 1990, s. 34-39). Özellikle 1870’lerden sonra yazdığı romanlarda politik ve ekonomik açıdan Batılılığa yüzeysel bir hayranlık beslediği için tembelleşerek cahillik ve müsrifliğe batmış alafranga tiplerinin eleştirisi üzerinden Doğulu ve Batılı zihniyeti bütüncül bir biçimde içselleştirerek emeğiyle kazandığı parasından tasarruf eden geleneksel ve akılcı bir tiplmeyi gündeme getirmesi kritiktir (Moran, 1998, s. 28-31; Naci, 1990, s. 34-39). Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi’nin Doğu-Batı sorununa yönelik politika, ekonomi ve zihniyet açısından özgürlük ile devlet kumandasının arasında esnek bir denge kurmayı hedefleyerek (Ülken, 1979, s. 124) aşırı Batıcılık çerçevesinde hızlı, yüzeysel ve şedit bir biçimde merkezileşmeyi amaçlayan Osmanlı reformcularının (Mardin, 1992; Mardin, 1996) dayattığı koşulları esnetmeye çalışmasını önemsemek bir hayli anlamlıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Ahmet Mithat Efendi’nin vefat etmesine yakın bir süreçte-1910’da-İstanbul’da doğan Kemal Tahir ise yaşadığı dönemin koşullarını aşacak özgün bir düşünsel konum inşa etmiştir. Bu konumun oluşmasında belirli tarihî süreçlerin etkisi olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Kemal Tahir’in çocukluk ve gençlik yılları boyunca Osmanlı Devleti’nin yıkıcı savaşlarla birlikte Batıcı bir merkeze dönüşmeye çalışması sürecine tanıklık ettiği görülmektedir. Özellikle saray çevresinde olduğu için II. Meşrutiyet’ten sonra tenzili rütbe alan babasının Çanakkale Savaşı’nda gazi olduğu için Anadolu’nun çeşitli bölgelerindeki hastanelerde geri hizmete verilmesi önemlidir. Çünkü

Kemal Tahir, böylelikle daha küçük yaşlardan itibaren Anadolu'nun farklı bölgelerindeki yaşam tarzını bizatihi yerinde deneyimleyebilmiştir (Alangu, 1968, s. 444). Sonrasında ailesiyle döndüğü İstanbul'da annesinin vefatı nedeniyle mezun olamamasına rağmen geçim sıkıntısını idare edebileceği yeterliliği sağlayan Galatasaray Sultanisi'nde eğitim alması kritiktir. Zira bu eğitim bağlamında Kemal Tahir'in kâtiplik ve ambar memurluğu yapmasından sonra İstanbul'un yayıncılık hayatına geçmesi noktasında avantajlı olduğu iddia edilebilir (Alangu, 1968, s. 444). Bu sürece kadar dönemin etkisi doğrultusunda Kemalist olan Tahir'in (Erverdi, 2010) bu çalışma hayatının getirdiği tesadüflerin bir sonucu olarak sosyalizmle karşılaşmasından sonra 1938'de donanmayı isyana tahrik ve teşvik ettiği iddiasıyla on beş yıl ağır hapse mahkûm edilmesi ise düşüncesinde sahici bir eşik oluşturmuştur. (Berksoy, 2010). Böylece afla serbest kaldığı 1950'ye kadar Türkiye üzerine binlerce sayfaya tekabül eden derinlikli bir okuma ve yazma imkânı bulan Kemal Tahir'in aynı zamanda gönderildiği farklı hapishaneler üzerinden Anadolu insanını da bizatihi yerinde gözlemleyebilme fırsatı elde ettiği açıktır (Köksal, 2016; Özsoy, 2010). Buna binaen Kemal Tahir'in karşılaştığı olumsuz süreçleri Türkiye'nin sorunlarına ilişkin deneyim ve bilgi derinliği edinmek noktasında değerlendirerek bunun getirdiği eleştirel sezgi gücü bağlamında kendisinden başlayarak kutsallaşan her bir düşünceye itidalli bir şüpheyle yaklaşması mümkün olmuştur (Bozdoğan, 1995, s. 17-18; 146).

Değinildiği gibi, Kemal Tahir, sistemli bir biçimde kendisine hiç iltimas geçmeden dayatılan bütün yaklaşım ve kuramlar üzerine süreklilik arz eden eleştirilerde bulunacak derecede gerçekçidir (Erverdi, 2010; Kayalı, 2008; Kayalı, 2012). Hatta Kemal Tahir'in bu eleştiriye açıklığını devletin kendisini hapse atmasını haklı bulması ve hatta bunun faillerine teşekkür bile edebileceğini ifade etmesinin getirdiği bilgelikle somutlaştırmak söz konusu olabilir (Kayalı, 2021, s. 30). Böyle bir bakış açısı inşa etmesi noktasında Kemal Tahir'in Batılı ve Doğulu farklı disiplin ve sanatları karşılaştırmalı bir bütünlük bağlamında etüt etmesi etkili olmuştur (Arslanbenzer, 2010; Kayalı, 2012). Bu nedenle Kemal Tahir'in inşa ettiği kendine özgü bir sosyalizm çerçevesinde düşünerek güncel siyasetin Kemalizm, sosyalizm, muhafazakârlık ve milliyetçilik gibi birçok farklılaşmış dayatmacı bağlamının dışında konumlandığı görülebilir (Coşkun, 2021; Kayalı, 2010a). Zira Kemal Tahir için Türkiye'de şekillenen güncel siyasetin en solundan en sağına kadar Batıcılığın bir kolu olmaktan öteye giden bir anlamı olmadığı çok açıktır (Coşkun, 2021; Kayalı, 2017). Hatta Kemal Tahir'in inşa ettiği özgün sosyalizm sistemi bağlamında Türkiye'nin özgünlüğü üzerinden Batıcılığa sürecini eleştiren çağdaşlarından bile farklı

bir konuma geldiği anlaşılmaktadır (Eğribel, 2009; Kayalı, 2008). Diğer taraftan bu özgün ve kapsayıcı düşünsel konumu hasebiyle Kemal Tahir'in çevresinde birçok farklı siyasî görüşten bireyin yer aldığı da ortadadır (Eğribel, 2009; Erverdi, 2010). Dolayısıyla Kemal Tahir'in Türkiye'den dünya ölçeğine kadar tarih, sosyoloji, psikoloji, roman ve sinema gibi birçok farklı alanda herhangi bir düşünsel geleneğin sürdürücüsü olmadan farklı düşünceleri etkileyecek ölçüde temel bir yaklaşım inşa ettiği malumdur (Eğribel, 2010; Kayalı, 2000b). Bu bağlamda Kemal Tahir'in bağımsız ve eleştirel bir biçimde bütünlüklü bir hale getirdiği farklı disiplin ve sanatlar üzerinden inşa ettiği kendisine özgü sosyalizm yaklaşımına dayanarak gerçekçi bir devlet, toplum ve birey etkileşimi kurabildiğine işaret edilebilir. Kemal Tahir'in romanları ve notlarında ayrıntılı bir biçimde ortaya koyduğu bu yaklaşımın somut halini görmek mümkündür.

Kemal Tahir'in roman açısından çarpıcı bir iddia sahibi olduğu görülmektedir. Zira Tahir'e göre, Batıcı düşünce ve sanat tekellerine karşı Türkiye'nin gerçeklerine yönelen özgün bir Türk romanı inşa etmek gerekmektedir (Moran, 2001, s. 177). Somut olarak Tahir'in Türkiye'deki birey, toplum ve devlet üzerine yaptığı tarihî, coğrafi, sosyolojik ve psikolojik araştırmalarını halkın yararına sunmak için sistemli akıl ve deneyim yetisine sanatın getirdiği sezgisel bir eleştireliliği de dâhil ederek Türk romanının inşa edilmesi noktasında temel attığını savunmak söz konusudur (Moran, 2001, s. 185). Bu temele bağlı olarak Anadolu'nun tarihî birey, toplum ve devlet birikiminin inşa ettiği yapı, etkileşim ve değişme süreçlerinin ilk kez kuramsal ve somut örnekler bağlamında Tahir'in roman ve notlarında değerlendirildiğini görmek mümkündür (Kayalı, 2000b; Kayalı, 2010a). Bu karşılaştırmalı ve bütünlüklü değerlendirmeye birlikte Kemal Tahir'in tarihî ve coğrafi farklılıklarla etkileşimli bir biçimde Türkiye'nin özgün bir politik, ekonomik ve zihinsel bağlama dayandığını çağdaşlarından çok önce tespit ettiğini vurgulamak söz konusudur (Erverdi, 2010; Kayalı, 2010b; Kızılcılık, 2015). Aynı şekilde Kemal Tahir'in, Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlayarak Cumhuriyet Dönemi'ni de kapsayan Batıcılışma sürecinin bu kadim özgünlüğü tahrif etmesi hasebiyle neden olduğu olumsuz sonuçları derinlikli bir biçimde eleştirebilme konusunda da öncü olduğu anlaşılmaktadır (Eğribel, 2010; Kayalı, 2000b). Bu bağlamda Kemal Tahir'in romanlarında bir taraftan Türkiye halkının içinde bulunduğu olumsuz süreçler nesnel bir biçimde değerlendirilirken diğer taraftan da yine bu süreçlere alternatif oluşturacak değerlerin halkın tarihî duygu, düşünce ve eylemlerinde arandığını belirtmek mümkündür (Alangu, 1968, s. 464-465; 497-498). Bütün bunlar da Kemal Tahir'in yazdığı romanların “yerli öznelerin” aranması noktasında

kritik bir başlangıç noktası olduğu anlamına gelmektedir. Oğuz Atay ise başka bir yoldan hareketle bu başlangıç noktasını sürdüren bir romancılık inşa etmesi bağlamında önemini arttırmaktadır.

Böylece son olarak Oğuz Atay üzerinde genel bir değerlendirme yapılması anlamlı bir hale gelmektedir. Bu noktada ilk olarak Oğuz Atay'ın 1934'te Kastamonu İnebolu'da doğduğu söylenmelidir. Zira bu süreç, Cumhuriyet'in devlet ile halkın arasındaki bağın kopmasına rağmen bu iki saiki bir arada kalmaya zorladığı bir bağlamda şekillenmiştir. Buna uygun olarak Oğuz Atay'ın da çocukluk ve gençlik yıllarında aile, mahalle ve eğitim hayatında karşılaştığı bu çelişkili birliğe aklı ve duygusal gelgitler içinde yalnız kalarak yaklaştığı anlaşılmaktadır. Hatta Ankara'da lisedeyken sessiz bir gözlemci olarak tanınan Atay'ın İstanbul'da mühendislik alanında akademisyen olduktan sonra Türk romanına damga vuracak eserler yazmaya başlamasını da bu kapsamda değerlendirmek anlamlıdır (Ecevit, 1989, s. 1-2; Ecevit, 2014, s. 23-26; 38-49). Oğuz Atay'ın mühendislik alanında olduğu ölçüde hem Batılı hem de Doğulu açıdan tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve roman alanlarında da yetkinleşerek çok boyutlu bir zihinsel inşa ortaya koyması oldukça olumludur (Ecevit, 1989, s. 2-4; Özcan, 2010). Dolayısıyla Tahir'e benzer bir biçimde hayatı boyunca yaşadığı olumsuz süreçlerin Oğuz Atay'a romancılık açısından özgün bir açılım sağladığı savunulabilir (Özcan, 2010). Başka bir deyişle Oğuz Atay'ın düşünsel ve sanatsal alanda kaleme aldığı eserleri üzerinden kendisine dayatılan bağlamı aşmaya çalışmak konusunda sürekli bir çabasının olduğu düşünülebilir. Bu saikle Atay'ın biraz "seçilmiş" biraz da "tecrit edilmiş" yalnızlığından hareketle (Borgna, 2014) hayatı boyunca iyi bir gözlemci, eleştirmen ve düşünür olma yolunda yetkinleştiğini vurgulamak söz konusudur (Ecevit, 2014, s. 69-70).

Söz konusu olan bu ifadeler bağlamında Atay'ın 1970'lerde geleceğin Türkiye'sine ışık tutacak derecede devletin süreklileşen şedit düşünce ve eylemlerinin altında her yönden parçalanmış ve ezilmiş insan adacıklarının hayattan kopuşunu fark edebildiği çok açıktır (Keskin, 2000; Moran, 1994, s. 53). Bu noktada Oğuz Atay'ın daha ilk romanında sunî bir tarihsellik üzerinden şekillenen toplumsallaşma tarafından özneliğini yitirmiş aydınların gergin bir biçimde yer ve yurdunu aramasını resmettiği malumdur (Keskin, 2000; Özcan, 2010). Yani Oğuz Atay için Osmanlı Devleti'nin son döneminden itibaren halka dayatıldığı görülen kapalılık ve yoksulluğa binaen ivmelenen özneler arası korku ve yabancılaşma süreciyle birlikte aydınlar için geriye kalan sadece ikili karşıtlıkların sunî çelişkileri içerisinde hayata tutunmaya çalışmaktır (Keskin, 2000; Timuçin, 2008).

Bu itibarla Atay'ın kaleme aldığı romanların, ilk aşamada akıl, duygu, değer ve amaçları, kısacası kadim hafızası tahrif edilerek bugün ve geleceği kaybolmuş Türkiye'nin içinde bulunduğu trajikomik çaresizliği, aydınlar üzerinden somut bir hale getirdiğini düşünmek makuldür (Yavuz, 2008). Dolayısıyla Oğuz Atay'ın kendisine dayatılan ekonomik, politik ve zihinsel şablonları kabul etmediği gibi, aksine bu dayatmaya karşı ironiyle yaklaştığını da belirtmek söz konusudur (İleri, 2008; Özcan, 2010).

Oğuz Atay'ın yazdığı romanları, sınıf ve kimlik açısından farklılaşmış Türkiye'deki aydınların içinde bulunduğu sunî ikili karşıtlıkların ayyuka çıktığı en vurucu örnekler olarak ele almak mümkündür (Refiğ, 2008). Yani Atay'ın romanlarında aydınların yaşam ve ölüm, Doğu ve Batı, devlet ve halk, din ve laiklik, toplum ve birey ve de kadın ve erkek gibi daha birçok karşıtlık arz eden sunî çatışmanın neden olduğu yabancılaşmış bir konuma sürüklendiği malumdur (Ecevit, 1989, s. 38; 53-64; 66-86; Madra, 2008). Bu konunun "Bir Bilim Adamının Romanı" adlı esere gelindiği zaman yerli bir özneye işaret edilmesiyle değişebileceği görülmektedir (İleri, 2008). Zira Atay'ın burada işaret ettiği bu öznenin, yabancılaşmaya neden olan karşıtlıkları doğalında bütünleştirebilen özgün bir yaşam biçimi içinde olduğu söylenebilir (Ecevit, 1989, s. 51-52). Dolayısıyla Oğuz Atay'ın önce "Türkiye'nin Ruhunu" kaybetmesi sürecinin üzerinde durduktan sonra yerli bir özne arayışına yönelerek bu "ruhu" aramaya başlaması son derece önemlidir (Özcan, 2010). Bir başka deyişle Oğuz Atay'ın Türkiye'deki bireysel varoluş sorunları üzerinden şekillenen romanlarından sonra tamamlamadığı "Türkiye'nin Ruhunu" projesi üzerinden kendi toplumunun kimlik sorunlarına odaklanmayı hedeflemesi çarpıcıdır (Ecevit, 2014, s. 465). Dolayısıyla Oğuz Atay'ın Türkiye'ye özgü bireysel ve toplumsal kimlik arayışına işaret ettiği romanları üzerinden "yerli öznelerin" anlamını araştırmak son derece yerinde bir tercihtir.

2.3.2. Türk sinemacıları üzerine

Daha önce de sözü edildiği gibi, Avrupa'yla eşzamanlı olarak 19.yy.'ın sonundan itibaren Osmanlı Devleti'nde Avrupalı ilk sinema şirketi operatörleri ve şirketin Osmanlı temsilcilerinin girişimiyle sarayda gösterime giren sinemanın süreç içerisinde yaygın hale geldiği görülmektedir. Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nde sinemanın Balkanlardaki ilk çekimler (Kayalı, 2015a) ve İstanbul'da açılan sinema salonları bağlamında yaygınlaştığı görülebilir (Scognamilo, 2010, s. 15-23; Özön, 2013, s. 30-40). Fakat I. Dünya Savaşı'na kadar gelen bir süreçte İstanbul halkının daha aşına olduğu tiyatrunun baskın olması

nedeniyle önemsenmediği görülen sinemanın savaş döneminde ise Almanya'yla kurulan ittifakın etkisiyle orduda propaganda yapmak amacıyla kullanılmaya başlandığı ortadadır (Scognamillo, 2010, s. 23-25; Özön, 2013, s. 40-54). Akabinde ittifakların aldığı ağır mağlubiyetlerle birlikte devlet ile halkın arasındaki bağı güçlendirmek amacıyla kurulan cemiyetlerin bünyesinde ağır aksak süren sinemanın Osmanlı Devleti'nin işgalini etken veya edilgen bir biçimde protesto eden filmlerden, aşk, arkadaşlık ve kahramanlık gibi temaların kullanıldığı filmlere ve sonunda Kurtuluş Savaşı'nda mağlup olan Yunanların Batı Anadolu'dan nasıl çekildiğini konu edinen belgesele kadar kapsayan çeşitli örnekler ortaya koyduğu malumdur (Özön, 2013, s. 54-70). Fakat bu filmlerin Cumhuriyet'in ilk dönemini de belirleyecek derecede belirli sorunlar içerdiğini görmek söz konusudur. Zira Türkiye'de sinema, Batıcılışmanın etkisi dâhilinde edebiyat ve tiyatronun hala baskın olması, açık teknik yetersizlikler, tekelleşen devlete intisap etmeye çalışan yeteneksiz bir yönetmen, başarısız oyuncular, seçilen sahte ve duygusuz konular ve de film şirketlerinin riske kapalı ekonomik çıkarları nedeniyle 1950'lere kadar kendine özgü bir nitelik ortaya koyamamıştır (Scognamillo, 2010, s. 26-115; Özön, 2013, s. 70-130). Bu noktada Türk sinemasının ancak 1950'lerde belirli bir özgünlüğe adım attığını belirtmek mümkündür.

Türkiye'de sinemanın değinilen bu tür sorunlar içermesine rağmen her zaman halk nezdinde ilgi görmesinin bu adımın atılmasında belirleyici olduğu anlaşılmaktadır (Refiğ, 2013, s. 18; 77). Dahası Türkiye'de ortaya çıkan borç temelli kalkınma hedefi bağlamında 1940'larda başlayan ve 1950'lerde sürdürülen film yapımı için gerekli mali düzenlemeler yapılması sürecinin (Scognamillo, 2010, s. 111) 1960 Darbesinin getirdiği anayasada devam etmesinin de etkili olduğu düşünülebilir (Kayalı, 2014, s. 15-29). Bu bağlamda Ömer Lütfi Akad, Metin Erksan ve Halit Refiğ başta olmak üzere Batıcılışma sürecinin eleştirisi üzerinden bütün kadim değerleriyle birlikte halka yönelen Türkiye'ye özgü bir sinema dili, konusu ve örgütlülüğü inşa edilmeye çalışılması kritiktir (Refiğ, 2013, s. 44; 54; 56; 67). “Sinemacılar Dönemi” olarak anılan süreçte bu yönetmenlerin halk resmi, meddah, karagöz ve ortaoyunu gibi toplumsal tipleri tasvir eden temaşa sanatından hareketle Türkiye'nin kendine özgü kadim kerim ve bilgelik niteliği üzerinden bir Türk sineması inşa edildiğinde yeniden devlet ile halk bütünlüğünün tesis edilerek Batılı ve Batıcı dayatmalarla mücadele edilebileceğini vurguladığı görülmektedir (Refiğ, 2013, s. 75; 89; 97; 110; 115-119; 133-136; 139; 144). Dolayısıyla Türk sinemacılarının tarih boyunca adaletsiz ve baskıcı bir niteliği somutlaştıran Batılı devlet veya sermayedarın kendi meşruiyetini sürdürmek için fonladığı halktan kopuk ve risksiz bir biçimde bireyin

dramına odaklanmış sanatını taklit etmenin Türkiye'nin gerçeklerine uygun olmadığını altını çizmektedir (Refiğ, 2013, s. 71; 74; 98; 105; 136-137). Diğer bir ifadeyle ele alınan yönetmenlerin Türk sinemasının/ulusal sinemanın/millî sinemanın anti-emperyalist bir halkçılık üzerinden Türkiye'nin tarihî, coğrafî, politik, ekonomik ve zihinsel sürekliliğini temel alan özgün bir sinema örgütü, biçimi ve içeriği olmasının önemli olduğunu ifade etmektedir.

Halit Refiğ'in "ulusal sinema" kavramı üzerinden şekillendirdiği bu çerçevenin Ömer Lütfi Akad ve Metin Erksan'ın filmleri dâhilinde somut bir hale getirilmesi söz konusudur. Bu noktada yazamadığı romanların filmlerini çeken Akad'ın maddî ve manevî yönleriyle birlikte bütünlüklü bir kır ve kent bağlantısı kurması nedeniyle Türkiye'nin "marazını teşrih eden" gerçekçi bir halkçılığa dayalı filmlere imza attığı görülmektedir (Akad, 2016; Kayalı, 2015a, s. 109-117). Ömer Lütfi Akad'ın bu filmleri çekebilmesinde halkın değerlerini içeren tarih, din, politika, ekonomi ve edebiyat gibi alanlarda derinlikli bir bilgi sahibi olması belirleyicidir (Akad, 2016; Kayalı, 2015a, s. 118-131). Akad'ın bu ülke üzerindeki bilgi hâkimiyetini yalın ama bir o kadar da derinlikli bir biçimle birlikte görünür kıldığı düşünülebilir. Bu noktada Ömer Lütfi Akad'ın filmlerinde Batıcılığa süreciyle birlikte "insan eti yemek" benzetmesi bağlamında ortaya çıkan olumsuz süreçler teşrih edilirken adalet dâhilinde dinden ekonomiye kadar bağlayan kadim bir geleneğin hatırlatıldığını da belirtmek mümkündür (Akad, 2016). Bir diğer önemli yönetmen olarak Metin Erksan ise muhalif bir entelektüel sanatçı olarak adeta bireysel ruh ve coşkunun somutlaşmış hali gibidir (Kayalı, 2014, s. 21-26). Yani otörün ete kemiğe bürünmüş hali olarak Erksan'ın kendi tarihi ve coğrafyasından dünya ölçeğine uzanan bir kapsamda sanat, tarih, toplum ve siyaset üzerine derinleşen bir yönetmen olduğu son derece açıktır (Kayalı, 2014, s. 45-54; 67-75). Bu derinleşme sürecinde bireysel duruşundan hiçbir taviz vermeden sinema emekçileriyle arasındaki dayanışmacı yönü güçlendirmeyi önemseyen Metin Erksan'ın Türkiye'de işaret edilen bu özgün örgütlülük, biçim ve içeriğin oluşması noktasında kritik bir temel teşkil ettiği ortadadır (Kayalı, 2014, s. 45-54). Bu noktada Erksan'ın sendika kuruculuğu, farklılaşmış film çekim çalışmaları ve de kır, kasaba, kent, değişme, özgünlük ve Batı sorunu gibi birçok konunun ilk sinema örneklerini vermesi bir hayli çarpıcıdır (Kayalı, 2015a, s. 90-95). Dolayısıyla Metin Erksan'ın düşünsel ve sanatsal açıdan inşa ettiği özgünlük çerçevesinde Batılılık ve Batıcılığın süreklileştirdiği dayatmaların dışında kendi ve halkın amaç ve hedeflerini görünür kılacak temel filmler çektiğini belirtmek mümkündür.

Hülasa Türkiye’de “Sinemacılar Döneminin” 1970’lerin sonuna kadar sürdüğünü görmek söz konusudur. Bu dönemden sonra devrimci ve beyaz sinema adıyla nitelenen iki birbirine benzer kutup üzerinden Türkiye’de sinemanın şekillendirildiğini vurgulamak mümkündür. Yine bu aynı süreçte Türkiye’deki sinemanın arabesk, magazin, komedi ve melodramların etkisiyle birlikte eksenini kaybettiği ortadadır. Bu bağlamda popüler ve seçkinci türleriyle Batılı ve Batıcı çerçevede çekilen filmlerin Ömer Lütfi Akad, Metin Erksan ve Halit Refiğ’in filmlerini etkisizleştirdiği malumdur (Kayalı, 2015b, s. 5-25). Dolayısıyla artık Türkiye’nin özgünlüğünden hareketle karşılaştığı sorunlarını sanatsal çerçevede bütünlüklü olarak değerlendirecek gerçekçi filmler çekilemediği için geriye sadece Batılı filmleri taklit eden bir yönelimin kaldığı açıktır (Kayalı, 2015b, s. 27-58). Türkiye’de bu gücün getirdiği fütursuzlukla birlikte ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılan bu Türk romancı ve sinemacıları üzerinden yerli yersiz yergiler üretildiği ortadadır. Bu noktada Halit Refiğ, 1960’larda özgün bir Türk sineması inşası girişimine, Sinematek’in aşırı ve yüzeysel Batıcılaştıran tekellerinin fırsatçılık, cehalet, faşizm ve gerici etiketiyle yaklaştığını ifade etmektedir (Refiğ, 2013, s. 26; 35; 39; 48-49; 70; 131). Buna rağmen Halit Refiğ’in kendisinin de 1980’lere gelirken savunduğu bu ulusal sinema zihniyetinden uzaklaşarak Batıcılığa sürecinin varyantlarıyla iş birliği yapacak bir noktaya gelmesi oldukça ilginçtir (Kayalı, 2014, s. 148-160).

Türk romancılarına bakıldığı zaman ise benzer bir biçimde özellikle Kemal Tahir’in sosyalizm kavramını kullanarak özgün bir Türk düşüncesi, romanı ve sineması inşa etme çabasının arkasında aslında sol değerlerden kopuk Osmanlıcı, devletçi, milliyetçi, gerici ve oryantalist bir bağlamın olduğu sıklıkla dile getirilmektedir (Aydın ve Ünüvar, 2008). Diğer taraftan romancılığı üzerine de Tahir’in romanı bilimsel açıklamalar getirmek için araçsallaştırdığı iddiası bağlamında Türkiye gerçeklerinden uzaklaşan abartılı diyaloglar yazarak içerik açısından bireyin ve toplumun dramı arasına sıkıştığını belirten eleştiriler bulunmaktadır (Alangu, 1968, s. 459; Moran, 2001, s. 179-187; Naci, 1990, s. 130-139; 212; 278-279; 283). Bunun yanında Kemal Tahir’in de içinde olduğu belirli düşünürlerin Ahmet Mithat Efendi’nin yaşadığı dönemin Batıcı çıkarları çerçevesinde romanını fabl haline getirdiği için ele aldığı konunun biçim ve içerik açısından yüzeysel bir gerçekliği olduğu eleştirisinde ortaklaştığı görülebilir (Moran, 1998, s. 189-190; Naci, 1990, s. 504; Tanpınar, 2007, s. 411-414; Tahir, 1989, s. 135; Ülken, 1979, s. 115-124). Son olarak Oğuz Atay’ın ise “Tutunamayanlar’da” ironik bir müphemlik ve nihilizm çerçevesinde eleştirdiği aydınların geldiği noktayı kaçınılmaz bir süreç olarak göstermesi nedeniyle bu

süreci meşrulaştıran bir içeriği dayattığı hususunda tartışıldığı anlaşılmaktadır (Belge, 1972; Gürbilek, 2008; Naci, 1990, s. 371). Yine de bu eleştirilerin en fazla Ahmet Mithat Efendi için büyük bir oranda geçerli olduğu söylenmelidir. Zira Türk romanı ve sineması alt başlıklarında bu düşünürler üzerine yapılan değerlendirmeler, bu eleştirilere zaten oldukça yerinde yanıtlar vermektedir. Diğer taraftan bu eleştirilerin haklı ya da haksız olması, gelinen üçüncü bölüm için çok da merkezî bir noktada değildir. Çünkü üçüncü bölümde mevcut roman ve sinema eserlerine sorulan soru ve aranan yanıtların bu eleştiri çerçevesinin dışında konumlandığını hatırlatmak söz konusudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YERLİLİĞİN İMKÂNLARI

Yerliler, her mekân ve zamanda bulunabilir. Belirli bir sınıf veya kimlikleri yoktur. Bu bağlamda her coğrafya ve tarihî süreçte farklılaşmış cinsel yönelim, din, dil, etnisite, dünya görüşü veya mesleklerin yerlileri olabilir. Dolayısıyla yerlilerle sıradan bir gün ve yerde rahatlıkla karşılaşılabilir. Yerlilerle karşılaşılmasının yüksek bir ihtimali olmasına rağmen yine de yerlilerin tanımlanması güçtür. Zira farklı sistemlerle etkileşimli olarak var olan hâkim özneler, insan zihni, politikası ve ekonomisinin sınırlarını katı sınırlarla çevrelemiştir. Bu nedenle insanlar, yaşamın içinde olmasına rağmen sahici bir biçimde hiyerarşik yapı ve etkileşimleri eleştirebilen öznelerin var olabilme ihtimalini tahayyül ve tasavvur etmez. Diğer bir ifadeyle herkes gibi içinde yer aldığı bir sınıf ve kimliği olsa da dünya medeniyetinin sunduğu “daire-î adliye”, “tanrı barışı” ve “dünya barışını” her düşünce ve eylemiyle bütünlüklü bir eleştirel değerlendirmeye tabii tutan bir özne, doğal olarak garip karşılanacaktır. Kayıtsızlık, alay, aşağılama, şiddet uygulama ve hatta hayran olma gibi muhtelif stratejiler, “yerli öznelere” karşı kullanılabilir. Çünkü yerlilerin politik, ekonomik ve zihinsel nitelikleri üzerine herhangi bir tanım yapılmadığı için kurumsal bir gücü de olması beklenemez. Buradan hareketle yerlilerin en önemli özelliğinin maddî ve manevî dünyada sabit bir yeri olmamasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu da yerlilerin dünya medeniyetinin bütününe kapsamı anlamına gelmektedir.

Üzerinde durulduğu gibi, dünya medeniyeti, yerlileri tamamen yok etmek şöyle dursun sürekli olarak bu yerlilerin yeniden üretilmesini sağlar. Bunun fark edilebilen iki nedeni vardır. İlk neden, dünya medeniyetinin çevre ve insanın kendine özgü ritmini tahrif eden hiyerarşik yapı ve etkileşimleri gizlemek için ürettiği değerlerle ilgilidir. Bu itibarla yaklaşık 70 bin yıldır sürekli bir biçimde hayata geçirilemese de politik açıdan bilgelik, adalet ve özgürlük, ekonomik anlamda eşitlik ve dayanışma ve de zihniyet bağlamında çoğulculuk, kardeşlik ve bağdaşma değerleri giderek daha bilinir bir hale gelmektedir. Bugün dünyada bu değerlerin tamamına itiraz edecek bir insan bulmak son derece zordur. Buradan hareketle ikinci nedene gelmek mümkündür. Bu noktada dünya medeniyetinin karmaşıklığı gündeme getirilmelidir. Zira dünya medeniyeti, hiyerarşinin neden olduğu çok yönlü krizlerden sonra kendisini yeniden üretebilmesi için farklı birey, toplum ve yönetimlerin birbiriyle etkileşime girmesine ihtiyaç duymaktadır. Bunun geldiği anlam da sonuçları tahmin edilmesi güç birçok farklı düşünce ve eylem biçiminin ortaya çıkma ihtimaliyle ilişkilidir. Bu ihtimallerden birisi, üzerinde durulan bu değerleri gerçekten

yaşamsal hale getirmeye çalışan bir öznenin var olmasıdır.

Değerlendirilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, yerlilerin herhangi bir bireysel, toplumsal veya yönetsel özden temellenmediği açıktır. Zira “yerli özneler”, doğrudan dünya medeniyetinin içerdiği karmaşık açmazların sonucunda ortaya çıkan sınırsız yaratıcılık muhtevasını haiz ihtimalden birini teşkil etmektedir. Somut anlamda en az bir birey, dünya medeniyetinin ileri sürdüğü değerler, sunduğu yaşam ve önerdiği çözümlerin arasında bir çelişkinin olduğunu fark edecektir. Buna binaen de bireylerin bu çelişkili durumu yıkıcı olmadan değiştirmek için özgün bir yaratıcılığın imkânlarını olabildiğince zorlaması beklenirdir. Bu noktada tarihî sosyal bilimlerin yaptığı her çalışmada kendine özgü yöntemler bularak sürekli bu alternatif özneleri görünür kılmaları, kurumsallaşmasını desteklemesi, kurumsallaşmasının getirdiği sorunları eleştirmesi ve son olarak bu eleştiri bağlamında yeni alternatif özneleri görünür kılmak üzere yeniden bir arayışa geçmesi oldukça önemlidir. Dünya ölçeğinde sürekli bir biçimde bu döngü takip edildiğinde dünya medeniyetinin müzmin sorunlarının bir nebze de olsa azalma ihtimali artabilir. En azından şimdilik Türkiye’nin Anadolu’daki yaklaşık 700 yıllık tarihi özelinde Türk romanı ve sineması üzerinden bu döngüyü başlatmaya dair bir deneme yapılacağını belirtmek mümkündür.

3.1. Osmanlı’nın Yerlileri

Türkiye’de yapılmış tarihsel sosyolojik çalışmalar, Osmanlı Devleti’nin nasıl özgün bir Doğulu merkez haline geldiği ve sıradan bir Batıcı merkez minvalinde ricat etmeyi sürdürdüğü sorusunu açık bir biçimde yanıtlamaktadır. Hatırlanacağı üzere, ilk bölümde bu sürecin nasıl şekillendiği değerlendirilmiştir. Özetle Osmanlılar, yaklaşık 700 yıl önce iç savaş ve paylaşım savaşlarıyla sarsılan Anadolu’da somutlaşmış adil, dayanışmacı ve hoşgörülü insan birikiminin bütünleşerek kölelik ve serfleşmenin başladığı Balkanlara yönlendirilebileceği ölçüde uygun olan bir ticaret, ittifak ve savaş bölgesinde özgün bir Doğulu merkez haline gelmiştir. Yani doğru zaman ve doğru yerde insan birikimini doğru bir biçimde kullanmasının sonucunda Osmanlı Devleti’nin hem içsel hem de dışsal açıdan kerim ve ceberut bir politik ekonomi zihniyetinin arasında kalan esnek ve dengeli yapı ve etkileşimler inşa ederek 19.yy.’a kadar özgün bağlamını sürdürdüğü savunulabilir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı Devleti’nin mevcut coğrafi ve tarihî şans ve imkânların getirdiği gereklilikleri belli bir bilinç ve el yordamıyla yerine getirmesinin karşılığında “daire-î adliye” ilkesini neredeyse ideal bir biçimde gerçekleştirebildiğini görmek mümkündür.

19.yy. itibariyle ise Osmanlı Devleti'nin savaş ve ticarete alınan mağlubiyetlerden sonra kendi sürekliliğini sağlamak için aynı bilinç ve el yordamıyla Batılı merkezlerle mutlak bir ittifak yapma seçeneğine yönelerek Batı Sistemlerine eklemeli olduğu malumdur. Bunun sonucunda da Osmanlı Devleti'nde "daire-î keyfiyet" bağlamında bu var olan insan birikiminin çarpık bir kapitalist ulus-devlet inşa etmeye yönlendirilerek eşitsiz, baskıcı ve ötekileştiren düşünce ve eylemlerin meşru bir hale geldiği Batıcı dönüşümün başladığını hatırlamak söz konusudur.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş, yükseliş ve ricat sürecini özetleyen bu bilgiler, yine de inşa edilen esnek ve dengeli yapı ve etkileşimlerin içinde bulunulan bu ricat sürecinde bile belli bir etkisi olmasının nedenleri hakkında net bir şey söylemez. Yani bütün koşullar uygun olsa dahi Osmanlı Devleti'nin bu özgünlüğü inşa etmesi ve hatta bu denli uzun bir süre kendi mahiyetini sürdürmesi sürecinin mümkün olmama ihtimali vardır. Bu ihtimalin etkinliğinin azalması noktasında belirleyici olan nedenlerden biri, "yerli öznelerle" ilgili olabilir. Türk romancı ve sinemacılarının eserlerinde Osmanlı'nın yerlilerine dair belirli bir çerçeveye erişmek mümkündür. Bu bağlamda ilk aşamada Kemal Tahir'in *Devlet Ana* adlı romanı ile Ömer Lütfi Akad'ın *Pembe İncili Kaftan, Topuz, Ferman ve Diyet* adlı filmleri merkeze alınabilir. Dahası Türk sinemasının kurucu ilkelerini bir ölçüde sürdüren Çağan Irmak'ın *Ulak* ve Ezel Akay'ın *Hacivat ve Karagöz Neden Öldürüldü* adlı filmleri de bu noktada ön plana çıkmaktadır. Bu roman ve filmler üzerinden aranan yerlilerin Cemal Kafadar'ın *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* adlı kitabı üzerinden süreklilik bağlantıları yakalandığında 18.yy.'a kadar gelen süreci nedensel bir biçimde ele almak mümkün olmaktadır.

Yine Osmanlı Devleti'nin Batıcı merkezlerden birine dönüşmesinin nedenlerini de belirli roman ve filmlerden çıkarmak söz konusudur. Bu noktada Sinemacılar Döneminin önemli yönetmenlerinden Atıf Yılmaz'ın *Kozanoğlu*, Metin Erksan'ın *Dokuz Dağın Efesi*, Halit Refiğ'in *Haremde Dört Kadın* ve Ömer Lütfi Akad'ın *Kızılırmak-Karakoyun* ile *Gökçe Çiçek* adlı filmleri üzerinden bir okuma yapılacaktır. Ayrıca Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâhî Bey ile Rakım Efendi*, *Çingene*, *Jön Türk* ve *Paris'te Bir Türk* ile Kemal Tahir'in *Yedi Çınar Yaylası* ve *Köyün Kamburu* adlı romanlarına da bakılacağı ifade edilebilir. Bu eserler bağlamında Osmanlı Devleti'nde 18.yy.'a kadar aşamalı bir biçimde birikmiş hangi içsel ve dışsal etkenlerin Batıcı bir merkezin inşasına neden olduğu ve bu inşa sürecinde yerlilerin geldiği konumu değerlendirmek mümkün olacaktır.

3.1.1. Özgünlüğün nedeni

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde etkili olan insan birikiminin arasında gezgin bilgelerin olduğu tahayyül edilebilir: Ulak, şaman ve ozan. Bu gezginler, belirli ortak nitelikler çerçevesinde değerlendirilebilir. İlk olarak bu gezginlerin doğrudan bağlandığı herhangi bir zaman ve mekânın olmaması nedeniyle özgürce hareket ederek girdiği çoğul etkileşimlere bağlı deneyimleriyle ilişkili bir biçimde bilgeleştiği görülebilir (Akay, 2006; Irmak, 2008; Tahir, 2002). Burada bilge ulağın bulunduğu kır ve kasabada yoldaşlarıyla birlikte oğlunun canı pahasına tamamladığı kitabını anlatarak insanları kendi çevresinde topladığı vurgulanabilir (Irmak, 2008). İnzivadaki şamanın da farklı mekânlarda nesiller boyunca üretilmiş maddî ve manevî deneyim ve bilgileri biriktirerek yine farklılaşan dil, din veya milletlere mensup insanlarla rahatlıkla etkileşim kurabildiği söylenebilir (Akay, 2006). Son olarak dâhil olduğu örgütlülük bağlamında maddiyattan arınarak olgunlaştığı görülen ozanın ise dinlediği, okuduğu veya şahit olduğu tarihî süreçleri bütünleştirerek bulunduğu çevresi için herhangi bir konuda başvurulacak bir merci olduğu anlaşılabilir (Tahir, 2002). Bu nedenle bu gezgin bilgelerin insanın kadim deneyim ve akıl sürekliliğini bütünleştirmesi üzerinden inşa ettiği düşünce ve eylemlerini itiraz edilemeyecek sezgisel bir bilgeliğe dönüştürdüğünü vurgulamak söz konusudur.

Üzerinde durulduğu gibi, bu bilgeliğin manevî ve maddî yönleri olduğu açıktır. Bu noktada bilge ulağın yoldaşlarıyla birlikte sürekli bir biçimde derinleştirdiği yalın ama bir o kadar da kadim olan bir “adalet kitabı” üzerinden adaletsizlikten mustarip çocuk, genç ve kadınları örgütleyebildiği görülmektedir (Irmak, 2008). Şamanın kendi yaşam tarzını koruma ve dönüştürmeye açık olduğu gibi, etkileşime girdiği farklı yaşam tarzlarını da dönüştürebildiği anlaşılmaktadır (Akay, 2006; Tahir, 2002). Yine ozanın insanların ilahi evrenin hem bir parçası hem de bizatihi kendisi olduğu iddiası üzerinden bütün dinlerin aşına olduğu bir ortaklaşma zemini oluşturduğunu görmek mümkündür (Tahir, 2002). Dolayısıyla gezgin bilgelerin sahip olduğu bu manevî derinliğe binaen insanları belli olumlu değerler etrafında eyleme geçirebildiğini belirtmek söz konusudur. Bu manevî derinliğin, taşıdıkları maddî bilgilerle de tamamlandığı açıktır. Burada bilge ulağın, köyü saran afetlerden çevresiyle birlikte korunarak uzaklaşabildiği görülebilir (Irmak, 2008). Yine şamanın dünyanın bir ucunda üretilmiş olan savunma (Tahir, 2002) ve inşa (Akay, 2006) için gerekli olan pratik bilgilerin taşıyıcısı olduğu tahayyül edilebilir. Bütün bu bilgilerden haberdar olan ozan ise mütevaziliğin kaybedilmeden yaşanabilir bir dünyanın sürekliliğini sağlayacak bir eylemliliğin mümkün olduğunu göstermektedir (Tahir, 2002).

Hülâsa ulak, şaman ve ozan bulunduğu mekân ve zamanda kendiliğinden yaydığı bilgelik bağlamında güvenilir bir konum inşa etmiştir. Diğer bir ifadeyle bu tarihî tiplerin dünyanın kendine özgü ritmine dâhil olarak karşılaştığı olumsuz düşünce ve eylemleri anlamsız kıldığı görülmektedir. Zira dünyayı sevmeye cesaret eden bu gezgin bilgelerin eşitlik, adalet, özgürlük ve barış gibi sürekli türeyen birçok olumlu değeri yaşamsal hale getirdiği malumdur. Bu nedenle de bu tarihî tiplerin kendi kurallarına göre yaşamasına rağmen bulunduğu herhangi bir zaman ve mekânı derinlikli bir biçimde etkileyebildiği iddia edilebilir. Yani gezgin bilgelerin barınma, yeme, içme, giyinme, söyleme ve eyleme biçimi hâkim yaşam tarzının dışında olsa bile savunduğu değerler bağlamında saygın bir meşruiyet inşa ettiği açıktır. Söz gelimi, hiçbir maddî ve manevî çıkarı olmadığını ispat ettiği için bilge ulağın adalet (Irmak, 2008), şamanın hoşgörüsü (Akay, 2006) ve ozanın da eşitlik (Tahir, 2002) üzerine ürettiği düşünce ve eylemlere güvenilir. Dolayısıyla şamanın büyümlü sözleri (Akay, 2006; Tahir, 2002), ozanın şiirleri (Tahir, 2002) ve bilge ulağın anlatısına (Irmak, 2008) yansıyan geçmiş, bugün ve geleceğin hareketi bağlamında inşa ettiği görümlerin herkes tarafından farklı düzeylerde içselleştirildiğini düşünmek makuldür.

Aynı süreç bağlamında bir de yerleşik bilgelerin olduğu düşünülebilir: Çelebi, şeyh ve koca/ulu. Bu tarihî tipler, büyük ihtimal bir zamanlar değerlendirilen gezginler gibi yaşamasına rağmen süreç içerisinde bilgeliğini sistemli bir hale getirmesini sağlayacak bir yer bulmuştur. Bu arka plan dâhilinde ilk olarak birbirine çok yakın nitelikleri olan şeyh ve kocaya odaklanılabilir. Bu iki tarihî tipin de aklı ve deneyimlerini bütünleştirerek dayanışmacı, adil, barışçıl ama bir o kadar da cesur bir nitelik dâhilinde doğasında devlet ve halk için sevgi ve saygı duyulan bir rehber haline geldiği görülmektedir (Tahir, 2002). Yani bu iki tarihî tipin de barışın nasıl korunacağı ve şayet her türlü tedbire rağmen savaş çıkarsa hangi stratejilerin izleneceği konusunda koşulsuz şartsız güvenilen bir konumu olduğu açıktır. Bu bağlamda koca ve şeyh belirli bir politik, ekonomik ve zihinsel konuma yerleşse de bilgelikleri sayesinde her bir mekân ve zamanda şekillenen farklılıkları sürekli bir biçimde koruyarak bir arada yaşatmak için gerekli değerleri içselleştirmiştir. Çünkü bu tarihî tiplerin ıssız mekânlar ile tekinsiz zamanları yeniden şenlendirmek için önce insanların “gönlüne” hitap etmesi gerektiğini bildiği anlaşılmaktadır (Tahir, 2002). Belki de bu nedenle şaman, ozan ve şeyhe eşzamanlı olarak geleceğin yönü, şüphe götürmez bir biçimde malum olmuştur (Tahir, 2002). Bu malumat bağlamında bu tarihî tipler hem nasihatleri hem de eylemleriyle birlikte nam saldığı dünyaya yılmadan daha iyi, doğru ve güzel bir dünyanın mümkün olduğunu hatırlatmaktadır.

Son olarak çelebi veya molla ise aslında geleceğin koca ve şeyhi olmaya baş koyan gençleri temsil etmektedir. Zira küçük yaştan itibaren okumaya başladığı kadim bilgelik kitaplarının yol göstericiliği altında gözlem yapan çelebi, yaşadığı dönemin farklılıkları ve çatışmalarını sürekli bir biçimde çözümlenmektedir (Tahir, 2002). Bu itibarla çelebinin gazilerden abdallara kadar çeşitlenen teşkilatlar ile farklı devlet, din ve mezheplerin nasıl ortak bir zemine gelebileceğini araştırdığı görülmektedir (Tahir, 2002). Dahası çevresinin beklentileri doğrultusunda bu tarihî tipin yine savaşıklık yeteneklerinde de yetkinleştiği ifade edilebilir (Tahir, 2002). Dolayısıyla koca ve şeyhin geçtiği süreçlerde olduğu gibi, çelebi de bütün yetileriyle birlikte barışı korumanın yollarını arayan savaşçı bir bilge veya bilge bir savaşçı konumunda ilerlemektedir. Böylelikle döngü tamamlanmış olmaktadır. Açıkça görülebildiği üzere, Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde gencinden yaşlısına, gezgininden yerleşigine kadar çeşitlenen bu tarihî tipler, sürekli bir biçimde ortaya çıkan süreçlerin dünyanın kendi ritmine uygun olacak bir sınırdaki tutulması noktasında meşru bir temel inşa etmiştir. Bu temelin belirli sonuçlarını gaziler, ahiler ve abdalların içinde bulunduğu Rum teşkilatının bir unsuru olan bacıların inşa ettiği esneklik ve dengelilik üzerinden somutlaştırmak mümkündür.

Rum bacılarının her fırsatta şeyhinin mirasını sürdürdüğünü belirtmesi hiç tesadüfi değildir (Akay, 2006). Yine şamanın zaman ve mekâna dair bilgece görüşleriyle yoğun bir biçimde etkileşime giren de bacılardır (Akay, 2006). Yoldaşlık töresi uyarınca değerlerini unutmayan bacıların her bireysel, toplumsal ve yönetsel unsurun adil ve özerk yapı ve etkileşimlerini koruması için mücadele ettiği görülmektedir. Bu mücadele çerçevesinde bacıların yıkıcılığa neden olmayan bir savaşın ve yine itaatkârlığa neden olmayan bir barışın imkânlarını somutlaştırdığı açıktır. Zira şehrin güvenliğini sağlayan bu bacılar, aynı zamanda gideni olan bir kilisenin yıkılmasına da sonuna kadar karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda bacıların “gönül kapısını” hiçbir kılıcın açamayacağını bildiği anlaşılmaktadır (Akay, 2006). Yani bacıların en yakınlarında olanlardan dahi adaletsizlik, baskıcılık ve hoşgörüsüzlük gördüğü zaman ceberut, en uzağında olan yoksul, mazlum ve gariplere karşı ise kerim bir biçimde yaklaştığını belirtmek söz konusu olmaktadır. Padişahın bile bacıların bu yaklaşımına karşı “çocukluğundan beri bir tuhaftır bunlar” demesi boşuna değildir (Akay, 2006). Gerçekten de sürekli olarak savunulan bu esneklik ve dengeliliğe yönelik bir yaşam tarzı, özgün bir Doğulu merkezde dahi tuhaf görünebilir. Fakat en az şeyh ve şamandan etkilenerek temellenen bu bacılardan hareketle Rum teşkilatlanmasının gazi, abdal ve ahisiyle birlikte bu düzeni sürdürmeye çalıştığı da açıktır.

Osmanlı Devleti'nin yükseliş sürecini oluşturan nedenleri, bu süreklilik dâhilinde anlamlı kılmak mümkündür. Bu bağlamda göçebe ve yerleşiklerin hem kendi içinde hem de birbiriyle Osmanlı Devleti'nde karşılıklı etkileşimi içerisinde var olduğu tahayyül edilebilir. Bu çerçevede göçebelere bakıldığında bu tarihî tiplerin etkileşimiyle birlikte oluşan dedenin inzivada olmasına rağmen kendisini bulan obasının genç erkek ve kadınları ile delilerine kadim bilgelik değerlerini aktardığı görülmektedir (Akad, 1972a; Akad, 1966). Böylelikle göçebelerin çevreden insana kadar uzanan dünyasının içerdiği tehlikeler kadar bu tehlikelere karşı alınabilecek tedbirleri de sezebildiği anlaşılmaktadır (Akad, 1972a; Akad, 1966). Dolayısıyla göçebelerin Osmanlı Devleti'ne ait topraklardan barınma ve otlak açısından yararlanabilmesinin karşılığında isyan hareketlerine girmediği gibi, gerekli maden ihtiyaçlarını da karşıladığı iddia edilebilir (Akad, 1972a). Bir başka deyişle Osmanlı Devleti'nde göçebeler, adalet içinde kendi yaşam tarzını sürdürmekte özgür olursa devletin sürdürülmesi söz konusu olmaktadır. Bu süreci, devleti taleplerini karşıladığı ölçüde göçebelerin özgür olabildiği biçiminde de yorumlamak mümkündür.

Kır ve kasaba yerleşimlerine bakıldığı zaman bu sürecin benzer olduğu görülebilir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde Rumeli ve Anadolu'daki köylüler, adalet hizmeti almasının bir karşılığı olarak kendisinden beklenen tüm üretim sorumluluğunu yerine getirmektedir (Akad, 1975a; Yılmaz, 1967). Yine siyasetten uzak kasaba eşrafı, miras kalmasına izin verilen mülkünü, devletin verdiği tehlikeli herhangi bir görevi yerine getirmek için elden çıkarmayı göze alacak kadar sadık, tokgözlü ve cesurdur (Akad, 1975b). Aynı kasabada zanaatkârın devletin sunduğu özgürlük imkânı ölçüsünde dürüst bir biçimde maharetini sergilediği anlaşılmaktadır (Akad, 1975c). Hatta Osmanlı Devleti'nde tüccar bile devletin tanıdığı özgürlüğünü korumak için elde ettiği kârdan çok kendisinden büyük borçlar alan şahısları bunun ödenmesinin zor olduğu yönünde ikaz etme sorumluluğu hissetmektedir (Akad, 1975b). Son olarak Osmanlı Devleti'nde sipahi ve bürokratin ise kendi düşünce ve eylemlerini “daire-î adliyenin” gerekleri üzerinden şekillendirdiği malumdur (Akad, 1975a; Akad, 1975d). Sipahinin topraktan yararlandığı ve bürokratin da maaşını aldığı müddetçe Osmanlı Devleti'nden başlayarak dünyanın adil bir yer olması için kendisine düşen askerî ve idarî hizmetleri verdiğini belirtmek mümkündür (Dağ, 2017b).

Ana hatlarıyla aktarılan malumatlar çerçevesinde Osmanlı'da devletin beklentileri karşılandığında her birey ve toplumsalın özgür olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle Osmanlı'da birey ve toplumsalların adalet talebi karşılandığı takdirde devletin var olması mümkün hale gelmektedir. Devlet ile halkı bütünleştirdiği görülen bu esnek dengeliliğin

18.yy.'a kadar bilfiil sürdüğü düşünülebilir. Belirtilen süreç boyunca askerî bürokrat olarak yeniçerinin miras, kira veya satın alma yoluyla çiftlik ve dükkân işletebilmesinin (Kafadar, 2009, s. 31-36) nedenini bu esnekliğe bağlamak anlamlıdır. Yine aynı esneklik, yüksek bürokratlardan esnafa, ailelerden mahallelilere kadar devlet ve halkı bütünleştiren tarikatlarda şeyhin bireysel arzuları ve duyguları üzerine düşünebilecek maddî imkânlar bulmasını da açıklar (Kafadar, 2009, s. 61-71). Daha önce de belirtildiği gibi, padişahın bürokratlara kadar uzanan bir çerçevede ticarî girişimlerin olduğu ve hatta bu çerçevenin ticareti desteklediği bilindiği için Osmanlı'da tüccarın iç ve dış ticarete etkili olduğunu tahayyül etmek hiç güç değildir (Kafadar, 2009, s. 74-124). Son olarak belki de Rum bacılarının izi görülebilecek mutasavvıf hatununun eğitilmiş bir tarikat ehli olarak seçtiği tecrit hayatında rüyaları üzerinden tarikat makamında yükselme icazeti almak için farklı şeyhlerle etkileşime girmekte özgür olması sürecini de bu minvalde değerlendirmek söz konusudur (Kafadar, 2009, s. 136-155). Defaten vurgulandığı gibi, Osmanlı Devleti'nin "daire-î adliye" bağlamında özgün bir örnek olması hasebiyle padişah, bürokrat, şeyh, tüccar ve hatun gibi birçok farklı tabakanın kanunların katı sınırlarına mahkûm olduğunu düşünmek bir hayli güçtür.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş sürecinin özgünlüğünün nedenlerinden birini daha kadim bir temele dayalı gezgin ve yerleşik bilgelerin birbiriyle olduğu kadar halk ve devletle de etkileşime girmesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Zira bu "yerli öznenin" olumlu değerlerin bir hatırlatıcısı olarak farklı kurumların aşırı ve katı sınırlara savrulmaması noktasında derin bir iz bıraktığını düşünmek makuldür. Diğer bir ifadeyle herhangi bir kuruma tam anlamıyla mensup olmamasına rağmen her kurumun temellerini atan yerlilerin Osmanlı Devleti'nde görünmez ama derin bir etkiye bulunduğu söylenebilir. Yani Osmanlı'daki bu devlet ve halk bütünlüğünü kapsayan Doğulu öznenin temelini yerlilerin oluşturduğu görülmektedir. Fakat yerliler ne devlet ne de halk nezdinde tarih boyunca hiçbir zaman mutlak karar alıcı, uygulayıcı veya yargılayıcı olmamıştır. Zaten savunduğu değerler bile yerlileri bu süreçten alıkoymak için yeter de artar. Yine de yerlilerin tekil hatırlatıcılar olması bile Osmanlı Devleti'ni Doğulu merkezler içerisinde istisnai bir konuma getirmeye yetmesi bir hayli ilginçtir. Spekülatif bir mahiyeti olsa da şu soru sorulmadan geçilmemelidir: Bu denli bürokratik bir bütünlüğün içerisinde bu hatırlatıcılar için de bir kurum inşa edilseydi acaba ne olurdu? Suçlamayan, yargılamayan, savunmayan ve sadece kadimin-olumlu ve olumsuz yanlarıyla birlikte-kendisini sürekli bir biçimde devlet ve halk nezdinde araştıran ve hatırlatan bir kurum tahayyül etmek

gelecek için son derece caziptir.

3.1.2. Sıradanlaşmanın nedeni

Osmanlı Devleti'nin Batıcı merkezlerden biri haline gelmesi sürecinin bir anda gerçekleşmediğini tahmin etmek basittir. Fakat 16.yy.'dan itibaren Doğucu merkezlerin yavaş ama sağlam bir biçimde kendi verimlilik, güç ve ortaklaşma düzeyini arttırdığı hatırlanabilir. Eşzamanlı olarak Osmanlı Devleti'nin de inşa ettiği özgün dengenin sürekli bir biçimde esnemesinin bir sonucu olarak bu Doğulu merkezi oluşturan devlet ve halk bütünlüğünün kendi içine kapanmaya başladığı düşünülebilir. Bu iki sürecin çakışması, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış savaş ihtimalini yeterince kontrol edememesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Osmanlı'da devlet ile halkın arasındaki bütünlüğün 16.yy.'dan sonra kısmen görülse de aslen 18.yy.'da somut bir biçime dönüşmeye başladığını ifade etmek söz konusudur. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin bürokrat, memur, tüccar, mülk sahibi, zanaatkâr ve köylülere adil bir karşılıklılık temeline dayalı esnek özgürlük imkânı tanınması, devletin karşılaştığı savaşları kontrol etmek için kendi çıkarlarına kapanması süreciyle birlikte olumsuz bir yöne evrilmiştir. Zira karşılıksız bir özgürlük imkânının aşırı bir noktaya geleceği malumdur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti, kendi merkeziyetini korumak hedefiyle sipahinin yararlandığı topraklarını kiralamaya veya satmaya başlarken bürokrat, tüccar ve mülk sahibinin de kendi bağımsızlığını inşa etmek için bu süreci fırsat olarak gördüğü ortadadır (Akad, 1972a; Yılmaz, 1967). Lakin hem Batıcı öznenin temelini atan bu grupların aşırılığı hem de Doğulu ve “yerli öznenin” hala hissedilir bir etkisi olması nedeniyle özetlenen bu sürecinin hedeflendiği gibi gerçekleşmediğini baştan söylemek gerekmektedir.

Somut olarak bakıldığı zaman devlet ve yerel memurların sağladığı meşruiyet ve tüccarın sermaye imkânıyla birlikte toprak mülkiyetini genişleten eşraf ve ayan ailelerin taşeron olarak kullandığı mültezimleri üzerinden göçebe ve köylülere karşı şedit ve çığ bir sömürü ve baskı uyguladığı görülmektedir (Erksan, 1958a; Akad, 1972a; Akad, 1966; Yılmaz, 1967). Bu noktada mültezim, eşraf ve ayanın topladığı vergiler üzerinden sürekli bir biçimde kârını arttırmaya çalıştığı görülürken tüccar, yerel memur ve devletin de bu kârdan pay almayı amaçladığı ortadadır. Hatta obanın ve köyün önde gelenleri dahi bu kârdan küçük bir pay almak pahasına bu iş birliğine dâhil olmaktadır (Akad, 1972a; Akad, 1966). Bu bağlamda özetlenen bu iş birliğinin bebek katletme, çocuk kaçırma, hayvan yakma, iftira, hapis, idam ve hatta minnet ilişkisi kurma gibi farklı stratejiler kullanarak

göçebe ve köylünün emeğini sömürdüğü söylenebilir (Erksan, 1958a; Akad, 1972a; Akad, 1966; Yılmaz, 1967). Buna karşı göçebelerin dedenin rehberliğinde deli, çoban ve de genç erkek ve kadınlarıyla yerliliği savunmak dâhilinde isyana kadar varabilen açık bir itirazda bulunması olağandır (Akad, 1972a; Akad, 1966). Bu süreçte köylülerin bu kriz sürecini derinden hisseden zanaatkârlarla birlikte devlete şikâyetname yazmaktan mevcut üretimi durdurmaya ve hatta eşkıyalığa başlamaya kadar kapsayan muhtelif çözümler aradığı anlaşılmaktadır (Erksan, 1958a; Yılmaz, 1967). Burada Doğulu öznelerin yöneldiği eşkıyalığı, sırf kendi çıkarı için bozgunculuğa başlayan azınlık gruplarla karıştırmamak gerekir. Çünkü bu öznelerin asli amacının kadim “daire-î adliye” ilkesini sürdürmekle ilgili olduğu açıktır (Erksan, 1958a; Yılmaz, 1967). Bu çerçeveden bakılırsa Osmanlıların meşhur sorusunu akla getirmemek güçtür: “Nerede bu devlet?”

Elbette ki devlet, 18.yy.’dan sonra hemen kadim ilkelerini unutarak dönüşmemiştir. Bütün bu karmaşa ortamında adaletin yeniden tanzim edilmesi adına halkla müzakere etmeye çalışan veya ceza olarak eşraf ve ayanın kiracı veya sahip olduğu toprak mülkünü müsadere etmeye yönelen Osmanlı bürokratları da vardır (Erksan, 1958a; Yılmaz, 1967). Dolayısıyla devlet, hala adaletsizliklere karşı belirli bir refleks gösterebilecek unsurları içermektedir. Daha açık bir deyişle devlet ile halkın içinde bulunan yerli ve Doğulu öznelerin kadim bir temele dayanan etkili direnci ile Batıcılığa başlayan öznelerin sadece yüzeysel bir biçimde çıkarlarına odaklanması nedeniyle Osmanlı Devleti’nin bu süreçte mutlak bir değişime girmediği savunulabilir (Dağ, 2017b). Fakat 19.yy. boyunca devletin Batılı merkezlere karşı savaş ve ticarete aldığı ağır mağlubiyetlerin sonucunda rüşvet mahiyetindeki borçlara dayalı bir biçimde merkezileşmeye yönelerek bürokrasinin her alanında Batıcı uzmanlara ihtiyaç duyduğu görülmektedir (Refiğ, 1965). Bu da halk veya devletin içindeki yoksul veya zengin ailelerinin çocuklarını, yoksulluktan kurtulmak ya da kendi zenginliğini sürdürmek için oluşan kentlerde Batıcı bir eğitime yönlendirmesi anlamına gelmektedir (Ahmet Mithat, 2019; Refiğ, 1965). Değişen bu sürecin kritik sonuçları olduğunu belirtmek söz konusudur.

İlk sonuç, Batıcı öznelerin somut bir görüntüsüdür. Yani bu süreçte kentte Batılılara aşırı bir derecede hayran olması hasebiyle halkı saygısızca aşağılayarak sadece kendi çıkarlarını bilgiçliği ve gösterişçiliği üzerinden kestirmeden karşılamaya çalışan korkak ve müsrif mirasyedi gençlerin türediği görülebilir (Ahmet Mithat, 2019; Ahmet Mithat, 2020). Burada Batılılığı derinlikli bir biçimde anlamadığı gibi, her açıdan yerlilik ve Doğululuktan da kopan bu tarihî tipin Osmanlı halkı için absürt düşünce ve eylemleri

olan bir yabancı olarak anlaşılacağı düşünülebilir. İkinci sonuç ise Batıcı öznelerin daha dengeli bir varyantını teşkil eden bir tarihî tipi karşılar. Bu bağlamda aynı süreçte içinde bulunduğu yoksulluğu emeğiyle aşarak Batılı düşünce ve sanat hayatını bildiği kadar Doğulu yaşam tarzına da saygı gösterecek bir bütünlüğe erişen özverili, cesur ve çalışkan gençlerin de ortaya çıktığını vurgulamak söz konusudur (Ahmet Mithat, 2019; Ahmet Mithat, 2000). İlk bakışta değerlendirilen bu tarihî tipin yerliliği olmasa da en azından Doğululuğu hatırladığını düşünmek söz konusu olabilir. Fakat içinde bulunduğu halk ve devlet hakkında bilgi sahibi olmak aynı zamanda devlet ve halka dair sorunlara yönelik olarak eyleme geçmeyi de gerektirmektedir. Bu eylemsizlik sorunu ise son sonucu ortaya çıkarır. Zira Osmanlı Devleti'nin derinleşen politik ve ekonomik krizinin özgürlük temelli meşruti bir anayasayla çözüleceğine inanan Jön Türklerin ölüm ve hapis gibi birçok riski göze alarak Osmanlı Devleti'nin içinde ve dışında sürekli bir muhalefet yürüttüğü ifade edilebilir (Ahmet Mithat, 2011; Refiğ, 1965). Buna rağmen Batıcı reçetelere uygun olarak özgürlükçü bir bağlamda değil de kolay ve faydacı bir biçimde iktidarı ele geçirmeye çalışan bu gençlerin yerlilik ve Doğululuğun kadim değerleriyle derinlikli etkileşimler kuracak zamanı olmadığı çok açıktır (Refiğ, 1965). Dolayısıyla Batıcı öznelerin ele alınan bütün varyantları, düşünce ve eylem birliği içinde Doğulu ve Batılı değerleri eşzamanlı olarak içselleştiremediği için eleştirdiği sorunları yeniden üretmekle matuftur.

Hülasa Osmanlılar için 19.yy. işaret edilen bu Batıcılık açmazının içerisinde kalan devletin merkezileşerek kırdan tamamen kopmasına sahne olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kanunen yasakladığı ne varsa kırdan aynı şekilde sürdüğü düşünülebilir (Tahir, 2008a). Bu itibarla kendiliğindenliğe bırakılan kırdan rüşvet alan yerel memurun düzmece belgeleriyle birlikte kendisini soylu ilan eden ayan ve mültezimin, kendi zenginliğinin kaynağı olan sömürü ve baskı üzerinden yarışmaya devam ettiği vurgulanmalıdır (Tahir, 2008a). Öyle ki sahte ağaların güç, zenginlik ve meşruiyet kazanmasına binaen köylünün artık gerçeğin bu ahlaksızlıklarla ilgili olduğunu düşünerek hareket etmeye bile başladığı belirtilebilir. Sürgün veya mesleği dolayısıyla kırdan bulunan Jön Türkler ise bu sorunları görmesine rağmen çözümün iktidarın değişmesine bağlı olduğunu düşünmektedir (Tahir, 2008a). 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra bu düzenin bozulmadan sürdüğünü gördüklerinde de aralarındaki bir azınlığın, asıl sorunun devlet ile halkın arasındaki bağın kopmasıyla ilgili olduğunu kavrayacak bir sezgisi olduğu hayal edilebilir (Tahir, 2008a). Yine de bunu fark eden Jön Türkler için dahi I. Dünya Savaşı başlarken yapılabilecek tek şeyin ağasından mollasına kadar kırdaki bütün imtiyazlı kesimin seferberlik kanununa

uyumasını sağlamakla ilgili olduğunu belirtmek mümkündür (Tahir, 2006).

Toparlanacak olursa Osmanlı Devleti'nin sıradan bir Batıcı merkeze dönüşmesi sürecinde kent ve kırdaki bırakılmı yerlileri, Doğuluların bile izini sürmek güçleşmektedir. Çünkü bu süreçte devlet ile halkın birbirinden koparak Batılılığı, Doğululuğu veya her ikisini de yüzeysel hale getirme noktasında ortaklaştığı görülmektedir. Diğer bir deyişle dünyada ve kendi içinde yalnız kalan birey, toplum ve devletin, buna karşı çözümü, Batı Sistemlerine dâhil olarak var olmakta bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Yine de dede, deli, genç, köylü, zanaatkâr ve hatta Jön Türklerin bile içinde yerli ve Doğulu öznenin süreklileştiği tarihî tipleri yakalamak söz konusudur. Bu doğrultuda belki de derinlikli bir krizin yerlilik ve Doğululuğu hatırlamak bağlamında tetikleyici olabileceğini düşünmek mümkündür.

3.2. Türkiye’de Yerlilik

I. Dünya Savaşı’ndan alınan ağır mağlubiyet, Osmanlı Devleti’nde yerli ve Doğulu öznenin yeniden hatırlanması noktasında tetikleyici olmuştur. Kemal Tahir’in *Yorgun Savaşçı* adlı romanı, Cehennem Topçu Yüzbaşı Cemil Bey üzerinden bu tetiklenmeyi somutlaştırmaktadır (Tahir, 2005a). Çünkü Cemil Bey, kendisinden başlayarak mensubu olduğu Jön Türklerin merkezîyetçi kanadının kurduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin II. Meşrutiyet ve I. Dünya Savaşı arasında inşa ettiği süreci eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bunun sonucunda Cemil Bey, kendisini yoran bir gerçekle karşılaşmıştır: Bu süreç, Batıcı merkezleşmenin ikinci aşamasından fazlasını ihtiva etmemektedir. Çünkü bu kadar kısa sürede, sınırlı kadroyla ve acemilikle devlet ve halkın kökten değiştiğine inanmak absürttür. Bu nedenle olan biten Batılılar, devlet ve halk nezdinde bu sürekliliği kaldıramayacak kadar uzun bir süre iktidarda kalan padişahın değiştirilmesinden ibarettir. Zira İttihat ve Terakki Cemiyeti de kendisini koruma refleksiyle sunî ve eklektik Batıcı düşünce ve eylemler üzerinden halkı ve muhaliflerini şedit bir biçimde bastırarak devleti merkezleştirme sürecini hızlandırmıştır. Bunun sonucunda daha hızlı biçimde parçalanan Osmanlı Devleti’ni kurtarmak için son bir çare olarak girdiği I. Dünya Savaşı’nda da aynı çerçevede stratejiler güderek devlet ile halkın arasındaki bağı tamamen koparmıştır. Bir neslin kaybedildiği bu süreçte tam anlamıyla kontrolsüz kalan devlet ve halk, insanlıktan çıkmakta artık özgürdür. Devlet içinde kıyıcı hizip çatışmaları sürerken halkın içinde de korkunç ahlaksızlıkların kol gezmesinin nedeni aslen budur. Üstelik zaten “mason, gâvur ve vatan-millet düşmanı” olarak anıldığı için İttihat ve Terakki’nin bu sürece müdahale

edecek bir saygınlığı da kalmamıştır. Dolayısıyla Cemil Bey, bu sürecin hesaplaşmasını yaparak son gücüyle üçüncü bir aşamanın inşa edilmesi için mağlubiyetten önce İttihat ve Terakki'nin yaptığı hazırlıkları kullanıp Millî Mücadeleye dâhil olarak Doğululuğunu hatırlamıştır (Tahir, 2005a). Diğer bir ifadeyle kendi eleştirisini vermiş, içinde bulunduğu süreci eleştirmiş ve geleceğin iyi, doğru ve güzel bir biçimde inşa edilmesi için eyleme geçmekten hiç imtina etmemiştir.

Kemal Tahir'in *Esir Şehrin İnsanları* ve *Esir Şehrin Mahpusu* adlı romanlarında ön plana çıkan Kâmil Bey'in de yine aynı süreçte benzer bir hatırlama içerisinde olduğunu görmek söz konusudur (Tahir, 2005b; Tahir, 2005c). Aslında yüksek bir bürokratın oğlu olan Kâmil Bey'in çocukluk ve gençlik yılları, beklendiği gibi, Batıcı özneyi temsil eden tarihî tiplerden birini teşkil etmektedir. Yani Galatasaray Sultanisi'nden mezun olduktan sonra Avrupa'ya geçerek Batılı dil, düşünce, spor ve sanatlarda yetkinleşen Kâmil Bey'in ketum bir biçimde halk için bağlayıcı olan emeğin değerini anlamayan tembel bir profil çizdiği görülmektedir. Kâmil Bey'e Doğululuğunu hatırlatan süreç ise savaşın getirdiği krizde işgal altındaki İstanbul'a dönmesiyle birlikte başlamıştır. İlk aşamada kendisine miras kalan Musul ve Kerkük'teki topraklarını işgalcilere satmayı reddeden Kâmil Bey, sonrasında ise eski tanıdıklarıyla karşılaşarak mücadele bilincini somutlaştırmıştır. Bu bağlamda Kâmil Bey, İstanbul'da her devirde zenginlik ve gücünü arttıran Batılı ve Batıcı özneler, hayatlarını aynı şekilde sürdürürken halkın sürekli yaşanan yangın, yoksulluk, tecavüz, hastalık ve cinayetlerle birlikte umutsuzca kendi içine kapandığını fark ederek “sorumlu insan” haline gelmiştir. Mahpus olana kadar yoldaşlarıyla birlikte bir dergiyi paravan yaparak Anadolu'ya silah ve cephane gönderilmesine vesile olmasının nedeni, aslen budur (Tahir, 2005b). Akabinde bu “sorumlu insanın” mahpushanede adi suçlularla cesurca mücadele ederken yakından tanımaya başladığı yüzyıllardır yalnız bırakılmış olan halktan insanlara da saygıyla yaklaşmayı öğrendiği oldukça açıktır (Tahir, 2005c). Dolayısıyla Kâmil Bey'in bu özverili bir eylemliliğe bağlı kalarak Batılılığı ve halkın değerlerini kavraması süreci, önemli bir aşama olarak kaydedilmelidir.

Hülasa Batıcılığın neden olduğu açmazlardan mütevellit Doğululuğunu hatırlayan asker ve aydınların yalnız bırakılan halkla bütünleşerek Millî Mücadelenin kazanılması noktasında etkili olduğu görülmektedir. Bu tarihî tiplerin galibiyetin akabinde ilan edilen Cumhuriyet'ten beklentileri bellidir: Adaletin yeniden sağlanması. Elbette ki ortaya çıkan sonuçlar hiç beklenen gibi olmamıştır. Kemal Tahir'in *Kurt Kanunu* adlı romanında da görüldüğü gibi halkın içinden yerli ve Doğulu kadrolar çıkarmaya yönelmeden eski Batıcı

kadroları yerinde tutan Cumhuriyet'in, merkezileşmenin üçüncü aşamasını uygulamaktan ileri gidemediği açıktır (Tahir, 2005d). Zira herhangi bir mücadele, devrim veya reformun Batılı merkezlerle derinlikli bir bağ kurarak devlet içindeki yerini sağlamlaştıran Batıcı özneye alternatif üretmesi son derece zordur. Bu da kendi çıkarlarına göre hareket eden devletin neden olduğu politik ve ekonomik sorunların devlet ve halk içerisinde şekillenen muhalefeti bastırarak üstünün kapatılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aynı şekilde Batıcı özneler kendi arasında devletin merkezine yerleşme amacı etrafında çatışırken afa serbest kalmış adi suçluların mahalleleri (Tahir, 2005e) ve suçlarını gizlemekte mahir olan sahte ağaların da kırı (Tahir, 2008b) zapt ettiği güvensiz bir ortamın sürdüğü ortadadır. Böylesi bir ortamda Kurt Kanunu'nda işaret edilen Emin Bey'in hayatı boyunca düşünce ve eyleminde ölçülü olması nedeniyle "insanlık sorumluluğunu" yerine getirerek aranan İttihatçı eski arkadaşını evinde saklaması sarsıcıdır (Tahir, 2005d). Zaten Doğulu öznenin Meşrutiyet, Dünya Savaşı, Millî Mücadele ve Cumhuriyet sürecinde verdiği emeğin bir kalemde yok sayılmasına rağmen yine de bu güven değerini hatırlatmayı bırakmasının söz konusu olmasını beklemek absürttür.

Aslında bütün bu süreç boyunca Kemal Tahir'in *Yorgun Savaşçı* (2005a) ve *Yol Ayrımı* (2005e) adlı romanlarında beliren bir "yerli özne" tahayyülüyle de karşılaşmak mümkündür: Doktor Münir Bey. Zira Münir Bey çocukluğundan beri kıyıcılığı sevmediği için İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içerisinde çok kalamaz. Vaktini Batılı ve Doğulu kitapları derinlemesine okumakla geçirmektedir. Bunun sonucunda da her insanla saygı uyandıracak bir açıklıkla birlikte etkileşime girebilen Münir Bey'in tarihin arkeolojisini yaparak bugün ve geleceğin yönünü kestirebileceğini kavradığı anlaşılmaktadır. Somut bir açıdan Osmanlı'nın geldiği verimsiz ama çeşitlilik içeren kaynakları haiz Anadolu'da tarafsız "kerim" bir denge inşa ederek birey ve toplumsalı güçlendiren uzun süreli bir devlet olabildiğini anlaması da bu nedenledir. Dolayısıyla çıkarıcı, faydacı ve kolaycı bir biçimde sadece iktidara gelmek için Batıcı değerler çerçevesinde yıkıcı bir sürü haline gelen İttihat ve Terakki'nin Batılısı, halkı, aydını ve bürokratiyle birlikte Osmanlı'yı tabiri caizse kuralları olmayan bir kumarda kaybedeceğini sezmiştir. Çünkü İttihatçılar da elde ettiği merkezî gücü, adaleti yeniden tesis etmektense özgürlük görüntüsü altında kendine bağlı olacak bir zengin sınıfı yaratmak için kullanarak devletin kadim sorumluluklarını üzerinden atmaya çalışmıştır. Yine de Münir Bey'in sosyalizm ve kapitalizm blokunun bir tampon bölgesi haline gelmiş Anadolu'da yeniden millî devletin süreklileşeceğini de öngörmektedir. Ona göre, tarihî sorumluluklarını bilen yeni kadrolar çıkarabilirse belki

de bu devlet, sürekliliğini koruyabilecektir. Bu nedenle Münir Bey'in bütün çevresini sorumluluk almaktan kaçmadan gerçekleri bulmaya, açıklamaya ve değiştirmeye çalışan bir eyleme yönlendirdiği görülmektedir (Tahir, 2005a).

Gerçekten de Millî Mücadele kazanılmış ve 1923'te de Cumhuriyet ilan edilmiştir. Lakin ortaya çıkan sonuçlara dair Münir Bey'in sorduğu kritik sorular sonlanmamıştır. Zira 700 yıldır dünyayı belirlemiş maddî ve manevî bir güç inşa eden Osmanlı Devleti'nin iki oturumda toplam beş buçuk ayda hiçbir tarihî ve hukukî arşiv açılmadan borçlarını kabul edip mirasını reddetmek ne anlama gelmektedir? Münir Bey'e göre, kendi tarihine emperyalist ve yarı-sömürge gibi birbirinin zıddı iki kavramla yaklaşma çelişmesine düşen Cumhuriyet kadrolarının Batılıların takdirini kazanacak bir şekilde Osmanlı Devleti'ni tasfiye ettiği düşünülebilir. Oysa Münir Bey için gerçek kurtuluşun savaş, ricat, istek ve fırsat kollama gibi stratejiler dâhilinde Batılıların dayatmalarına direnerek oluşabileceği açıktır. Zira kadim Doğu-Batı çatışmasının bir örneği olan Yunan-Anadolu savaşı, tarihin mutlak anlamda vardığı bir sonuç değildir. Yani aslında bu çatışma sürdüğü müddetçe Batılılar ve Osmanlı Devleti için yeni tarihî fırsatların her zaman var olacağını bilerek hareket etmek gerekmektedir. Elbette ki Cumhuriyet kadroları da böyle hareket etmediği için Batıcılaşmanın müzmin sorunları artarak sürmektedir. Buna rağmen Münir Bey'in gelecek için "su katılmamış yerli halktan" umutlu olduğu görülmektedir. Osmanlı, Türk veya Müslüman olduğunu hatırlaması için Osmanlıcı, Türkçü veya İslamcı olmaya hiç gerek duymayan, yani kendini tanımak için Batıcılığa gerek duymayan bu halkın kendine özgü özgürlük mücadelesi vereceğine yönelik bu öngörü dikkate değerdir (Tahir, 2005e). Belki de bu öngörüü yerlilerin doğalında eşit, adil, özgür ve barışçıl bir biçimde yaşayan özneleriyle tamamlamak gerekmektedir.

Son tahlilde 1940'ların ortalarına gelirken herhangi bir yerli ve Doğulu hatırlatma dikkate alınmadan II. Dünya Savaşı'nın yarattığı kriz ortamı fırsata çevrilerek 200 yıldır süren merkezileşme süreci mutlak hale getirilmiştir. Bu hususta Tomris Giritlioğlu'nun yönettiği *Salkım Hanım'ın Taneleri* ve Yılmaz Erdoğan'ın yönettiği *Kelebeğin Rüyası* adlı filmler ile Kemal Tahir'in yazdığı *Bozkırdaki Çekirdek* adlı romanı üzerinden bu sürecin nasıl gerçekleştiği anlaşılabilir. Bu noktada *Kelebeğin Rüyası* adlı filmde 1940'ta çıkan millî korunma kanunu uyarınca Zonguldak'ta köylülerin cebren maden ocaklarında çalıştırıldığı görülmektedir (Erdoğan, 2013). Yine 1942'de çıkan varlık vergisi kanunuyla azınlıklardan fahiş vergiler alan ve bu vergileri veremeyenleri de ağır koşullar altında çalışmak üzere süren devletin büyük bir sermaye elde ettiği ifade edilebilir. Azınlıkların

bu vergiyi verebilmek için varlıklarını ucuza satışıyla birlikte yine Batıcılaşan halkın bunu fırsata çevirdiği ortadadır (Giritlioğlu, 1999). Yani Osmanlı son döneminden beri süren bir süreç olarak Batıcı devlet ve halkın kendi çıkarları uyarınca azınlıklardan köylülere kadar kapsayan Doğulu halk üzerinde muhtelif sömürü, baskı ve ötekileştirme uygulamaları inşa ettiği malumdur. Buna binaen devletin 1940'ta inşa ettirmeye başladığı Köy Enstitülerinde somut bir hale gelen eğitim politikaları üzerinden bu olumsuz süreci değiştirmeye çalışması beyhudedir (Tahir, 2005f). Kırdaki imtiyaz kazanan sahte ağalara karşı halkla bütünleşerek mücadele etmeden yapılmış bu sunî girişimlerin Türkiye için herhangi bir karşılığı olamayacağı ortadadır. Diğer bir ifadeyle dünya ölçeğinde etkili özgün bir devlet ve halk bütünlüğünü yeniden tesis etmeden Batıcılaşmanın sonuçlarını ortadan kaldırmak mümkün değildir. Fakat gelinen noktada artık Türkiye'de hangi hükümet gelirse gelsin devletin izleyeceği rota belirlenmiş olmaktadır.

Yine de Türkiye için karamsar bir tablo çizmeye gerek yoktur. Zira millî korunma kanunu tatbik edilirken aynı kentte yaşayan iki şair, yakalandığı veremle incelikli insanlık değerlerini koruyarak mücadele etmeye çalışmıştır (Erdoğan, 2013). Aynı şekilde varlık vergisi uygulamaya geçerken esnaf Levon ile emekçi Bekir'in adalet ve özgürlüğe bağlı olmakla bütünleşen dostluğu baki kalmıştır (Giritlioğlu, 1999). Yine Köy Enstitülerinde müfettiş olan Şefik Beyin de her zaman köylüyü bin yıllara dayanan bütün olumlu ve olumsuz nitelikleriyle anlamadan ülkede özgün bir değişimin mümkün olamayacağını hatırlattığı malumdur (Tahir, 2005f). Dolayısıyla Türkiye'de son 200 yıldır Batıcı özne, kendi içinden Doğulu özneye kadar uzanan her bir muhalefete sömürü, baskı ve dışlama üzerinden yaklaşırken başka bir düşünme ve eyleme tarzının mümkün olduğunu gösteren "yerli özne" de bu mücadelede kendine özgü bir etkiye bulunmaktadır. Bu bağlamda bir doktor, esnaf, emekçi, aydın ve kısacası devlet ve halkın içinden çıkabilen bu yerlilerin 1950'lerden 1970'lerin sonuna kadar kırsal, kasaba ve kentte de var olması umut vericidir.

Sonuç olarak işaret edilen bu süreçte Metin Erksan'ın *Yılanların Öcü*, *Susuz Yaz* ve *Kuyu*, Ömer Lütfi Akad'ın *Beyaz Mendil*, *Hudutların Kanunu*, *Ana* ve *Irmak* ile Halit Refiğ'in *Bir Türk'e Gönül Verdim* ve *Karılar Koğuşu* adlı filmleri Türkiye'de şekillenen kırsal yapı ve etkileşimleri çözümlenmek için uygun bir zemin sunmaktadır. Kasaba söz konusu olduğu zaman da Ahmet Uluçay'ın *Optik Düşler*, *Koltuk Değneklerinden Kanat Yapmak*, *İnci Denizin Dibinde (Çerçöp Sahile Vurmuş)* ve *Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak* ile Yüksel Aksu'nun *İftarlık Gazoz* adlı filmlerine odaklanılmaktadır. Son olarak 1950'lerden 1970'lerin sonuna kadar kapsayan Türkiye'deki kentleşme sürecinin ise

Memduh Ün'ün *Üç Arkadaş*, Metin Erksan'ın *Gecelerin Ötesi ve Sevmek Zamanı*, Ömer Lütfi Akad'ın *Gelin, Düğün ve Diyet* ile Halit Refiğ'in *Gurbet Kuşları* ve *Fatma Bacı* adlı filmleri üzerinden değerlendirildiğini belirtmek mümkündür.

3.2.1. Kırdaki yerliler

Kırdaki uzun süredir yalnız kalan köylülerin üç temel sorunu vardır: Toprak, su ve kadının özel mülkiyet haline getirilmesi. Toprağın özel mülkiyet haline getirilmesinde köyün ağası, muhtarı ve zengininin belirleyici olduğu görülebilir (Akad, 1967a; Erksan, 1962). Zira eşraf, ayan ve mültezimlerin muhtelif adaletsizler üzerinden elde ettiği statü, para ve büyük toprak mülkiyeti, mirasla bu takıma aktarılmıştır. Dahası inşa edilen ulus-devlet kapitalizmi de bu özel mülkiyet hakkını tanımaktadır. Böyle bir süreçte köylünün topraksız, yani yoksul ve savunmasız kalması oldukça beklenirdir. Bu kontrolsüzlük ortamında boş toprakları istediğine dağıtabilen bu takımın aynı zamanda köylüyü kendi toprağında kiracı olarak sömürdüğü veya kaçakçılığa zorladığını görmek söz konusudur (Akad, 1967a; Erksan, 1962; Akad, 1967). Bu noktada köylüye düşen tek şey, minnetle ağa takımının aldığı kararlara itaat etmesidir. Sıklıkla köylüye geçinebilecekleri bir toprak ve sıkıştıklarında da borç verenin kendileri olduğunun hatırlatılması, aslen bu nedendir. Şayet bu da gerekli itaati sağlamıyorsa ağa takımının köylüyü yıldırabilecek kadar yeterli bir şiddet gücünü hazırda beklettiği açıktır (Erksan, 1962; Akad, 1967a). Zira kendi gücünün etrafında toplanmış birçok hısım-akraba ve fedaisi vardır.

Suyun özel mülkiyete geçmesiyle birlikte benzer bir sürecin oluştuğunu rahatlıkla düşünmek mümkündür. Bu noktada esas soru şudur: “Suyun özel mülkiyeti, su kaynağı sahibine mi, suyun dolaştığı toprak sahibine mi yoksa iki tarafa da mı aittir?” (Erksan, 1963). Devlet, ayrıntılı bir sorunla karşılaştığı için bu konuda daha ikircikli kalmıştır. İlk önce suyun dolaştığı toprak sahiplerini sonra da su kaynağı sahibini haklı görmesi süreci de bu ikircikliliği somutlaştırmaktadır (Erksan, 1963). Bu da çelişkili bir biçimde iki tarafın da kendi gücü ölçüsünde su mülkiyetine sahip çıkmaya çalışması anlamına gelir. Diğer taraftan kadınlar, toprak ve su mülkiyeti üzerinden somutlaşan bu eşitsizlik ve baskı sürecinde tek başına kalmıştır. Bu kırdaki icat edilen gelenek ve yoksulluğun getirdiği rıza ilişkisiyle birlikte kadının; duyguları istismar edilen, kandırılan, parayla satılan, dağa kaçırılan, kan davasının bir nesnesi olan ve de psikolojik ve fizikî işkencelerden geçirilen bir mülke dönüşmesi sürecinin kendi ailesi için bile meşrulaştığı ortadadır (Akad, 1967b; Erksan, 1963; Akad, 1955; Erksan, 1962; Akad, 1972b; Erksan, 1968).

İşaret edilen bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, kırdaki eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi değerlerin esamisi okunmadığı gibi, daha 200 yıl önce aksi düşünülemez “daire-î adliye” ilkesinin de hatırlanmadığını belirtmek mümkündür. Bunun en önemli nedeni, tahmin edilebileceği gibi, devletin aşırı merkezileşmesi süreciyle alakalıdır. Bürokrat, yerel memur ve kolluk kuvvetlerinin bu özel mülkiyet sorununa karşı yapabildiği tek şey, kanunları tatbik etmekten ibarettir. Diğer bir ifadeyle devlet, köylünün çatışma veya suça yönelmesinin arka planını fark edemeyecek kadar kırdan kopmuş bir durumdadır. Bu saikle devletin daha çok eğitim kurumu inşa etmek, sınır kaçakçıları vurmaya (Akad, 1967a), muğlak kanunlar hazırlamak, af çıkarmak (Erksan, 1963), bürokratik kurumlarını arttırmak (Erksan, 1962) ve suçluları kısa bir süre sonra hapisten çıkarmakla (Erksan, 1968) ilgilendiğini görmek mümkündür. Bu saikle köylünün korkudan belli etmese de (Erksan, 1962) devlet görevlilerini birer ajan olarak görmesi (Akad, 1967a) tesadüfi değildir. Bu ortamda köylünün kendi müzakere stratejilerini oluşturacağı malumdur.

Elbette ki bu strateji, çatışmadan geçmektedir. Hemen ilk elden söylemek gerekirse bu çatışma sürecinin olumsuzluğu yaygınlaştırdığı açıktır. Yani köylüler, esasen haklı olsa da bu süreçle birlikte insanlıktan çıkacak eylemlere yönelmek zorunda kalmaktadır. Buna binaen ağa takımının kendi çıkarlarını korumak adına tehdit, dayak, toprağa zarar verme, hayvan telef etme, bebek katletme ve de cinayet gibi birçok habis eylem ortaya koyması beklenirdir (Akad, 1955; Erksan, 1963; Erksan, 1962; Akad, 1967a). Fakat köylülerin de bir nevi öç almak için kendi düşmanının eşiyle birlikte olmaktan (Erksan, 1962) nefsi müdafaa dâhilinde insan öldürmeye kadar varan (Erksan, 1963; Akad, 1972b) eylemlere girmek zorunda kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla kırdaki Cuma hutbelerinde salık verilen itidal, sabır ve tevekkül gibi değerlerin gerçekleşmesi son derece güçtür (Erksan, 1962). Öyle ki icat edilen geleneklerle meşrulaştırılan bu eşitsizlik ve baskı ortamında akrabalar (Akad, 1967b), komşular, aileler (Erksan, 1962), köyler (Akad, 1955) ve hatta kardeş gibi yaşayan kuzenler (Erksan, 1963) aleni bir biçimde birbirini katletmektedir.

Buraya kadar betimlenmeye çalışılan süreç, kırdaki küçümsenemeyecek bir boyutuna işaret etmektedir. Buna rağmen Türkiye söz konusu olduğunda her zaman üçüncü bir yol da vardır. Bu noktada kırdaki ailesini icat edilen gelenekler ve özel mülkiyetin neden olduğu sömürü ve baskıdan korumak açısından gerektiğinde insanca mücadele etmenin yollarını arayan bilge anne, baba ve ninelerin olduğu savunulabilir (Akad, 1967b; Erksan, 1962; Akad, 1967a). Aynı şekilde bu kırdaki Batıcılığa karşı misafirperverliğin en olumlu örneğini teşkil ettiği gibi, “su müşterek, say müşterek” teması dâhilinde örgütlediği

dayanışmayla birlikte su sorununun üstesinden gelen “dert babası” muhtar ağalar da çıkabilmektedir (Refiğ, 1969). Bazen de kırdaki kadının mücadelesine kaderin ve direnişin eşzamanlılığı üzerinden yoldaş olan idamlık bir kaçak belirebilir (Erksan, 1968). Hatta hapisanede bile aldığı eğitimi kullanarak kendi sorunlarından çok köylü mahpusların dertlerini çözmeye çalışırken (Refiğ, 1990) kırdaki sorunların kaynağının devletle ilgili olduğunu hatırlatan mahpuslar bulmak söz konusudur (Erksan, 1963). Herkesin unuttuğu bir süreçte kadın, aile, muhtar, ağa, idamlık kaçak ve mahpusların arasından kırın inşa ettiği kadim değerlerin ayyuka çıkması mümkündür.

Dahası ise Osmanlı Devleti’nin kuruluş sürecini etkileyen şaman, ozan ve dede gibi tarihî tiplerin âşık olarak kırdaki sürdürdüğünü görmeye ilgilidir. Bu bağlamda âşığın kırdaki çatışma ortamından hiç etkilenmeden sevgi ve dostluğun yanında olan bir düşünce ve eylem biçimi örgütlemek için dile bile ihtiyaç duymadığı görülmektedir (Akad, 1955). Aynı şekilde âşığın Osmanlı Devleti’nin esnek bir dengeliğe dayanan düzenini bozan ağayı tanımak ve de ağaya karşı mücadele örgütlemek için gözlerine ihtiyacı da yoktur (Akad, 1972b). Dili lâl olan âmâ âşıklardan Türkiye’ye dair bu denli kadim ve insanca değerlerin yayılması son derece önemlidir. Zira kırdaki bütün sorunlara rağmen Doğulu öznenin yanında bu yerliler de kendi mevcudiyetini hala sürdürmektedir. Batıcı özneler alternatif olarak bu farklı iki öznenin izini sürmeyi sürdürmenin gelecek için getireceği sonuçları hayal etmek bile hayli heyecan vericidir. Buna rağmen kırdaki ele alınan dönemde baskın olan yapı ve etkileşimlerin Batıcı özne çerçevesinde şekillendiği unutulmamalıdır. Zira artık “ağalığın vermekle” değil almakla olduğu bu süreçte devletin getirdiği bütün imkânlar, bu ağa takımının elinde birikmiştir. Bunun sonucunda ise giderek daha da meşrulaştırılmış bir baskı ve sömürüyle karşılaşan köylülerin aynı süreçte kasaba ve kente göç etmeyi hedeflediğini belirtmek söz konusudur.

3.2.2. Yerliler kasaba ve kentte

Cumhuriyet’ten sonra kırdaki ve kentte süreç şöyle şekillenmiştir: Kırdaki kalkındırma için kurulan bankaların sağladığı krediler, ağaların tarımda makineleşmeye geçerek daha az emeğe ihtiyaç duymasına neden olur (Akad, 1972b; Tahir, 2008b). Bunun sonucunda hızla kente göçen köylüler, doğal olarak yaşam tarzını da buraya taşımıştır (Akad, 1973a). Dolayısıyla Türkiye’de 1950’lerle birlikte kırdaki insanların kentleşmeye, kentlerin de kırlaşmaya çalıştığını görmek söz konusudur. Ayrıca aynı süreç, Almanya’nın işçi talebiyle birlikte buraya göçen mazlum Anadolu insanının yabancı bir ülkede alt sektör çalışanı olarak

kaybettiği gururunu izne gelerek ülkesinde kapatmaya çalışması örneklerini de içerir. Biriktirdiği parayla satın aldığı otomobilini bir fetiş haline getirerek absürt durumlara düşen insanların izne geldiği zaman gösteriş yapacağı bir köyünün bile kalmadığını fark ettiği kara mizah örnekleri yok değildir (Okan, 1992). Kasaba ise belirtilen bütün bu dönüşüm sürecinde aslında iki arada kalmış gibidir.

Buradan hareketle en az iki farklı kasabanın olduğunu iddia etmek mümkündür. Bunların ilkinde Batıcılışma sürecine karşı Doğulu özne hala belirgindir. Bu minvalde ilk kasabada çocuk, genç, işçi, esnaf, öğretmen ve imamların ortak bir hedefi olmasına rağmen hepsinin farklı dilden konuşmasının getirdiği sorunlara gark olduğu anlaşılabilir (Aksu, 2015). Somut olarak burada işçilerin ağır koşullarda çalışarak yaşama tutunmaya çalıştığı, esnafın Batılı firmalarla rekabet ettiği, öğretmenin Cumhuriyet değerlerini yaşattığı ve imamın da dinin ilkelerini korumaya çalıştığı bir süreçle karşılaşılabilir. Gençlerin ise Batıcılışma sürecinin neden olduğu sorunlara Batıcılığın varyantlarıyla bir çözüm bulma konusunda kendi arasında çatışmaya başladığı malumdur (Aksu, 2015). Asli anlamda farklı yerlerden olsa da kasabalıların “kâmil insan” olarak adil, huzurlu ve güvenli bir hayat içinde yaşamaya çalıştığı söylenebilir. Bu nedenle de tarım işçisinin “vermekle olmuş ağasına” sadakatle karşılık veren, esnafın din, millet, ahlak ve emeğin değerine dengeli bir biçimde riayet eden ve yine imamın dini uygulamaları, imkânları ölçüsünde toplumsal ihtiyaçlara göre, esnetmesini bilen bir çerçevede Doğulu öznenin kapsamına girdiği son derece açıktır. Diğer taraftan öğretmen ve gençlerin devrimcilik ve milliyetçilik gibi görece olumlu değerler üzerinden hareket etse de çekinilen, kayıtsız kalınan, alay edilen veya sert tepki gösterilen yabancı bir yaşam tarzına bağlı kalması hasebiyle Doğulu özneye anlaşma zemini bulamadığını belirtmek söz konusudur (Aksu, 2015).

İkinci kasabada ise halkın yalnız kalmasının getirdiği Batıcılışma dönüşümü daha keskin bir biçimde somutlaşmaktadır. Bu kasabada her gün karşılaşılan demiryolu, sadece üzerinde aylakça yürünen anlamsız ve kullanışsız bir inşadır (Uluçay, 2004; Uluçay, 1993a). Burada herkes, kendi ailesinden işçi ve esnafa kadar istikrarsız, güvenilmez ve duyarsız şedit düşünce ve eylemlere maruz kalmaktadır (Uluçay, 1993b; Uluçay, 1996). Yani ikinci kasabada çoğunluğun yoksulluk, hastalık ve hatta ölümün bile anlamını yitirdiği bir yalnızlığa gömülü olduğu görülmektedir (Uluçay, 1993a; Uluçay, 1993b; Uluçay, 1996). Böyle bir ortamda iki kasaba için de yerlilik, çocuklara kalmıştır. Zira bu çocuklar, çikarsızca karşılaştığı farklılaşmış düşünce ve eylemlerin olumlu yönlerini

bağdaştırabilecek kadar saftır. Söz gelimi, ilk kasabada çocukların din, aile veya çalışma hayatından edindiği sadakat, ölçülülük ve fedakârlık gibi değerler ile yine okulda veya üniversiteli ağabeylerinden öğrendiği bağımsızlık, devrim, emek ve sanatın önemini “kâmil insan” olmak hedefinde bütünleştirebildiği hayal edilebilir (Aksu, 2015). İkinci kasabada ise biraz daha büyüyen çocukların imkânsızlıklar içinde kasabanın delisi ve ölmüş büyüklerinin manevi gücüyle birlikte sinemayı yeniden icat ettiği bile tahayyül edilebilir (Uluçay, 2004; Uluçay, 1993b). Hülâsa bu çocukların rüya ve hayallerine geri gelen kadim zaman ve mekânla bütünleşme özgünlüğünü bu sinemayla yeniden ele alarak umudunu kaybetmemesinin sarsıcı bir bağlam ürettiği son derece açıktır (Uluçay, 2004; Uluçay, 1996; Uluçay, 1993b).

Belirtilen bu Batıcılaşma ve kır etkileşimini arka planda tutarak kente gelindiğinde aslında bu yerleşimin iki aşamada şekillendiği görülmektedir. İlk aşamada Batıcılaşma sürecinin bir devamı olarak hem maddî hem de manevî açıdan bu süreçte Türkiye'nin her açıdan hızla ABD'ye açıldığı anlaşılabilir (Erksan, 1958b). Bunun sonucunda özellikle 1950'lerin sonlarına doğru İstanbul'un her mahallesinde bir zengin yaratma projesinin hayata geçirildiği savunulabilir. Aynı mahallelerde yoksulluk sorunu nedeniyle günlerce uyumadan şoförlük yapan, çocukluğundan beri fabrikada ağır koşullar altında çalışan, başarısız sanat eserleri veren, aylak bir yaşam süren ve fırsatını bulur bulmaz ABD'ye kaçma hayalleri kuran insanların belirmesi ise bu projenin arka planını ortaya koyar (Erksan, 1958b). Dolayısıyla yüz yıllardır adalet içerisinde yaşamaktan başka bir amacı olmayan halkın yalnız bırakıldığı bu süreçte maddî ve manevî açıdan bir yabancılışmanın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Türkiye'nin kadim bir temele dayalı özgünlüğü hasebiyle aynı mahallede toplanabilmiş farklı meslekler icra eden bu insanların ortak sorunları olduğunu fark etmesi kolay olacaktır. Tarihî açıdan yıkıcı bir çatışmaya girmeye alışkın olmayan bu insanların belirli bir süre kıraathane, meyhane veya pavyon gibi eğlence mekânlarında arabesk bir yönelimle birlikte bu sorunlardan kaçmaya çalışması olağandır (Erksan, 1958b).

Eşzamanlı olarak daha önce de belirtildiği gibi, kır ve kasabadan kente yoğun bir göç sürecinin başladığı hatırlatılabilir. Bu saikle İstanbul'un küçük bir Yozgat, Şanlıurfa, Afyon veya Kahramanmaraş'a dönüşen gecekondu mahallelerine ayrıldığını görmek söz konusudur. Böylece İstanbul'un sokakları, mahalleleri ve fabrikalarında bu göçmenlerin işportacı (Akad, 1973b), esnaf (Akad, 1973a) veya işçilik (Akad, 1975e) yaparak kentte tutunmak ne kelime, sonuna kadar yükselmeye çalıştığı ifade edilebilir (Refiğ, 1964). Zira

bu göçmenler, kır veya kasabada zenginliği ve statüsünü kaybetmenin veya baskı altında ve yoksulluk içerisinde yaşamının getirdiği güdülenme içerisindedir. İşaret edilen bu güdülenmeyi karşılamak için yeni gelenekler ve kapitalizm gerekli imkânları sunmuştur. Erkek büyüklerin sözünün geçtiği aile birliğinin kutsallığını kullanan bu insanların “Allah kazananın yanındadır” (Akad, 1973a) ve “ye kürküm ye” (Erksan, 1958b) gibi dinî ve örfî kaideleri kapitalizmle bütünleştirerek ailesinin sırtından geçinmeyi meşrulaştırdığı açıktır (Akad, 1973b). Bunun sonucunda aile büyüklerinin yükselmesi için çocuklar dâhil olmak üzere, aile üyelerinin kendi maddî birikiminden başlayarak ev ve işte 24 saat emeğini ortaya koymaya zorunlu hissettiğini belirtmek mümkündür (Akad, 1973a; Akad, 1973b).

Ana hatlarıyla belirtilen bu sürecin kapitalist ulus-devletleri bile aşan bir sömürü ve baskıya dayanması hasebiyle sürdürülmesi mümkün değildir. Somut olarak bakıldığında bu ailelerde kadınlar her gün ev işlerinin yanında ucuza tüketilebilecek konserve türü gıda üretimleri yapar (Akad, 1973a), satılabilir seri gıdalar üretir (Akad, 1973b) ve gerekirse işçi olarak çalışır (Akad, 1975e). Yine çocuklar ve gençler ailesiyle işportaya çıkar (Akad, 1973b) veya esnaf büyüklerine destek verir (Akad, 1973a). Şayet çocuklar hasta olurlarsa muska veya kurşun dökme gibi ucuz tedaviler devreye girer (Akad, 1973a), aileden biri suç işlediğinde de bu çocuk ve gençler az bir ceza alır gerekçesiyle suçu üstlendirirler (Akad, 1973b). Buradan anlaşıldığı gibi, bu erkekler, toplumsal tabakalarda yükselmek için en adi suçları işlemeyi bile göze alır. Çete kurup cinayete varan soygunculuk (Erksan, 1958b), karaborsacılık, yağmacılık (Akad, 1973a), cinayete varan kavgacılık ve para karşılığı cebren kadınları evlendirmek (Akad, 1973b) bu suçlardan sadece birkaçıdır. Dahası bu yoksul hayattan kurtulmak için zenginlerin kent hayatına özenip ailesinden kopan genç kadınları da bu kez namus cinayeti beklemektedir (Refiğ, 1964). Bu saikle ailesinden kopan bu kadınlar, deneyimlediği Batıcı hayat tarzının kadını cinsel bir nesne haline getiren niteliğini (Refiğ, 1972) fark etse bile artık geri dönemez. Bütün bu örnekler, İstanbul başta olmak üzere, Türkiye’ye dinî, toplumsal ve ekonomik hayatın gerekleri neden gösterilerek binlerce yıl önce yasaklanan “çocuk kurban etme” (Akad, 1973a) veya “insan eti yeme” (Akad, 1973b) ritüellerinin geri geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla Türkiye’ye dair karanlık bir tablo ortada durmaktadır.

Peki bu insanlık dışı sürecin sonucu nereye varmaktadır? Tahmin edilebileceği gibi, çeteler iftiracı, mahkûm ve çatışmada ölen insanlar bağlamında dağılacaktır (Erksan, 1958b). Çocukları kurban etmek veya insan eti yemekten çekinmeyen “aile büyükleri”,

kazanmaya saplandığı para, statü ve mülkünden keyfince yararlanamayacağı kadim bir muhalefetle karşılaşmıştır (Akad, 1973a; Akad, 1973b). Bazı aileler, bilge annelerinin özverisi karşısında tekrar sevgi ve adalet bağlamında birleşmiştir (Refiğ, 1972). Bazı aileler ise bu rekabetçi ve ahlaksız hayata uyum sağlayamayarak kasabalarına dönmeyi tercih etmiş (Refiğ, 1964) ya da yoksulluk ve yalnızlık içerisinde canını vermiştir (Akad, 1975e). Aslında bu göçmenlerin yöneldiği seçenekleri daha da arttırmak mümkündür. Burada asıl önemli olan, kentlerde yerli ve Doğulu öznenin giderek etkisinin azalmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Batıcılışma sürecinin 1970’ler sona ererken kentlerde karşılıklılık, denge ve esnekliğe dayanan adalet ilkesinin bile anlamını unutturduğu düşünülebilir. Yine de herkesin daha çok para ve güç elde etmek için Doğulu ve Batılı değerleri tahrif ederek birbirini yok ettiği bu süreçte birileri, var olmanın başka yollarını aramaktadır.

Söz gelimi, aynı süreçte fabrikada işçi olmayı seçip emeğiyle kazandığı parayı biriktirerek gecekondu mahallesinden taşınmaya çalışan kadın ve erkekler vardır. Kadının işçi olmasına izin verdiği için çevresi tarafından “yoz” olarak anılan bu ailelerin en önemli özelliği, akılcı bir biçimde düşünerek harekete geçmesidir (Akad, 1973a). Benzer bir biçimde gecekondu dışındaki kentte sevgi ve saygı üzerine temellenecek bir hayli mütevazı bir aile kurup emeğiyle ailesini korumaya çalışan kadın ve erkeklere de rastlanabilir (Erksan, 1958b). Elbette ki bu yönelimleri küçümsemek mümkün değildir. Fakat bu yönelimlerin özgün olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Çünkü yaşamdan soyutlanarak Batıcı kentlere, doğru bir biçimde intibak etmeye çalışılmasının üzerinde durulan bu derin sorunları çözmek için yeterli olması söz konusu olmayabilir. Bir başka deyişle bu samimi ve naif hedeflerin Batıcılışma süreci tarafından tahrif edilme veya olumsuz bir biçimde dönüşme ihtimali oldukça yüksektir. Bu nedenle kentteki aşırı Batıcılışma süreciyle kıyaslandığında bu seçeneklerin daha dengeli olduğunu görmekle birlikte yerli veya Doğulu bir bağlamı olmadığını da kabul etmek gerekmektedir.

Bu noktada kentte süreklileşen Batıcılışma sürecine alternatif oluşturan özgün düşünce ve eylemlerin üzerinde durmak makuldür. Zira aynı kentte ailesinden doktorlara kadar hemen hiç kimsenin çocuk ve gençlerin mutluluğu, sağlığı ve geleceğini derinlikli bir biçimde umursamadığını bazı kadınlar, doğrudan anlamıştır (Akad, 1973a; Akad, 1973b). Burada yerli kadınlar, kendi kâr ve sağlığı için katı bir akılcılıkla her türlü borç ve tedavi yolunun sınırlarını zorlayan “aile büyüklerinin” çocuklar söz konusu olduğunda geçim sıkıntısı ve dinî tedavileri ileri sürmesindeki çelişkiyi hemen görmüştür (Akad, 1973a). Yine herkesin kendisini “iyi” olarak nitelediği bir ortamda kız kardeşlerini para

karşılığı evlendiren veya küçük erkek kardeşlerine işlediği cinayeti üstlendiren ailesinin çelişmesini de yine bu kadınlar, fark etmektedir (Akad, 1973b). Bu çelişkileri, ölümü bile göze alarak engellenen veya bu çelişkinin nedeni olan para ve para kaynağını yakarak evden fabrikada işçi olmak üzere kaçmanın etkili bir direniş başlatacağı savunulabilir. En azından bu kadınları ilk aşamada kardeşleri ve eşlerinin destekleyeceğini hayal etmek söz konusudur. Bu itibarla fabrikaya da bu kadınların damga vuracağı çok bellidir. Fabrikatör ve ustabaşları ile sendika ağalarının emrine girerek çatışmalı bir biçimde ikiye ayrılan işçilerin arasında bu yerli kadınların din ve örgütlü mücadeleyi doğalında bütünleştiren özgün bir bağlam inşa ettiği açıktır (Akad, 1975e).

Çocuk ve kadınların yanında dostlar, udî dervişler ve eğitimli gençler de vardır. Çünkü niyetçi, ayakkabı boyacısı ve sokak fotoğrafçısı olan üç yoksul arkadaş, evi ve ailesini kaybeden görme engelli bir kadının tedavisi için hemen teslim olmak üzere, suç işlemeyi bile göze alabilir (Ün, 1958). Yine ev süslemesiyle geçimini kazanan bir udî derviş, salt bir resme âşık olan arkadaşının bu aşkı karşılıklı ve derin bir paylaşım haline getirmesi için etkili bir inisiyatif alabilir (Erksan, 1966). Son olarak kentli bir kadın ve kente göçen bir erkeğin çift olarak üniversiteleri biter bitmez adalet ve özgürlük değerini hatırlatmak üzere, cesaretle taşraya atanma sorumluluğunu alması bir hayli mümkündür (Refiğ, 1964). Dolayısıyla kır, kasaba ve kentte âşıklar, dervişler, çocuklar, gençler ve kadınlar, belki de Türkiye’deki yoğun eşitsizlik, baskı ve dışlama etkileşimini mutlak bir biçimde sonlandıramayacaktır. Fakat bulunduğu her mekân ve zamanda bu etkileşimleri doğalında anlamsız kılacak itiraz edilemez değerlerin taşıyıcısı olmaları da hiç az şey değildir. Bu ülke hala tamamen ruhsuz ve vicdansız değilse bu hatırlatıcılarının bunda büyük bir payı olduğu göz ardı edilemez.

3.3. Yerliliğin Geleceği

1980’lerden sonra Türkiye’de bugün ve geleceği etkileyen tespit edilebilmiş iki farklı süreç yaşanmaktadır. Bunlardan ilki, daha distopik bir mahiyet içermektedir. Zira Türkiye’nin kadim tarihinde belki de ilk kez dünyaya açılmayla birlikte bu denli ülke ve dünya sorunları fark edilse de herhangi bir özgün düşünce ve eylemin ortaya çıkmadığı görülmektedir (Atay, 2019a; Atay, 2019b). Yani “yerli özneye” kurulan, Doğulu özneye süreklileşen, Batıcı özneye ricata başlayan ve Doğulu özneyi hatırlayarak süreklileşen Türkiye’nin 100 yıllık birikimi, Batıcılışmanın başka bir varyantını teşkil ettiği için çok yönlü bir krizle karşılaşmaktadır. Bu krizin somut anlamda yerli ve Doğulu değerleri

fark etmesine rağmen Batıcılığın hâkimiyet sınırından çıkamayan devlet ve halkla ilgili olduğu açıktır (Atay, 2017; Atay, 2019a). Türkiye'nin, Batıcı öznenin gündemde tuttuğu güncel tarihî, dinî, siyasî ve ekonomik anlatıların sürekli değişen bir “oyuna” döndüğünü hissetse de bu oyundan çıkamadığı anlaşılmaktadır. Bu da eşzamanlı bir biçimde ütopyik bir mahiyeti haiz ikinci süreci ortaya çıkarmaktadır. Çünkü kadim bir kökü olduğu için bugün fark edilmesi daha güç olmasına karşın hala “yerli özne” üzerine bir tahayyül inşa etmek söz konusudur. İlk aşamada Oğuz Atay'ın romanları bu ikiliğin değerlendirilmesi bağlamında kritik bir zemin sunmaktadır.

Oğuz Atay, romanlarında çarpıcı bir biçimde aydınların geldiği nokta üzerinden bu ülkenin açmazlarını görünür kılmıştır. Selim Işık (Atay, 2019a), Hikmet Benol (Atay, 2019b), Coşkun Ermiş (Atay, 2019d) ve Server Gözbudak (Atay, 2017) bu aydınları temsil eder. Elbette ki bu aydınların kendine has nitelikleri de vardır. Fakat asli sorun, ortaklaştıkları noktalarla ilgilidir. Bu itibarla zengin veya yoksul ailelerden gelmesi fark etmeksizin her aileye yerleştirilmiş Cumhuriyet'in başarı beklentisi, Türkiye'nin bu naif çocuklarını dengesiz sonuçlara neden olacak katı bir disiplinin altında eğitmiştir (Atay, 2019a; Atay, 2019b). Gerçekten de bu süreçte eğitimin bütün ezberciliği ve baskıcılığı altında yine de bu ülkeden başarılı aydınların çıktığı ortadadır. Mühendislikten felsefeye ve sosyolojiden tarihe kadar kapsayan birçok disiplinle ilgili düşüncesi olan bu aydınların (Atay, 2019a; Atay, 2019b), aynı zamanda resim, edebiyat ve tiyatro gibi sanatlarda da yerinde bir birikim oluşturduğu söylenebilir (Atay, 2019d). Fakat aydınların bu birikimi, korumayı başardığı naif duyarlılığıyla bütünleştğinde ortaya tecrit edilmiş bir yalnızlık çıkmaktadır. Zira erişilen disiplinler ve sanatlar arası duyarlı bir bütünlüğün Türkiye'nin sorunlarını derinlikli bir biçimde fark etmeyi sağlayacağı açıktır. Dolayısıyla bu aydınlar, detaylı bir biçimde devlet tarafından halkın yaşama yönelik yoksulluk, değersizlik, içe kapalılık ve korkuyla (Atay, 2019b; Atay, 2019c) somutlaşan imkânsızlıkların içinde sıkıştırıldığını açıkça görmektedir. Buna rağmen halkla sahici bir etkileşim kuramayacak kadar Batıcı bir yaşama maruz kalmışlardır. Dahası aynı aydınlar, yine kendi çevresiyle bütünleşemeyecek kadar da Doğulu bir eleştireliliğini korumayı başarmıştır (Atay, 2019a; Atay, 2019b). Yani aydınların çevresinde şekillenmiş daha çok para ve statü elde etmek için oynanan sunî “oyunlara” dâhil olamayacak kadar vicdanlı kaldığı söylenebilir. Bunun getirdiği tecridin halka ve çevresine karşı kibir ve öfkeden utanç ve suçluluk duygusuna kadar çeşitlenmiş bir dengesizliğe neden olacağı malumdur. Çözümü, içine kapanarak kendisiyle hesaplaşmaya çalışmakta bulan bu aydınların bazen çevresi gibi arzu, hayal ve

bilgileri dâhilinde inşa ettiği düşüncelerin (Atay, 2019b) bazen de halk için yönelmeyi göze aldığı özverili eylemlerin (Atay, 2017) sonunu getirememesi asli bir sorundur. Bu sıkışmışlığın madden ve manen onmaz bir bölünmüşlüğe neden olduğunu kabul ettiğinde ise bu aydınların melankoli veya intihara yönelmesi beklenirdir.

Evet, Oğuz Atay'ın kara mizah örneği olarak sunduğu aydınların bu durumu aslında devlet ve halkın sıkışmışlığını anlamak için sağlam bir başlangıç noktasıdır. Bunu Batıcı öznenin geldiği son nokta olarak betimlemek söz konusudur. Zira artık Batıcı özne, içinde bulunduğu yaşamın tüm sahteliklerini fark ettiği kadar bu sahteliğin değişmezliğini de kabul edecek bir çaresizlikle birlikte Batı Sistemlerine tutunmaya çalışmaktadır. Yine de Atay'ın romanlarında bu yıkıcı tutunma mecburiyetini esneten ve hatta aşan iki tarihî tipin üzerinde durulduğu görülmektedir. Arkadaşı Selim Işık'ın manevî rehberliğinde Turgut Özben'in Türkiye'de gelişmiş ve az gelişmiş, sol ve sağ ya da ilerici ve gerici gibi birçok dayatılan ikili karşıtlığın suniliğini fark ederek yaşamının sınırlarını terk ettiği dervişane bir yalnızlığı denemeye çalışması oldukça ilginçtir (Atay, 2019a). Buna karşı Mustafa İnan ise sahici bir adım atarak bu çelişkiyi çözecek yerli bir konumu somutlaştırmaktadır. Çünkü "Doğu'yu tedirgin etmeden Batı'ya yaklaşan" bu akademisyenin hayranlık veya hor görme dürtülerinden uzak bir biçimde felsefeden ilahiyata, divan edebiyatından klasik müziğe kadar geniş bir alanda derinlikli araştırma ve okumalar yaparak dünyaya yönelik dengeli bir duruş inşa ettiği ortadadır. Böylelikle dünyaya yönelik mütevazi, samimi ve özgün bir "hoşgörü" inşa eden Mustafa İnan'ın bu doğrultuda kendisinden başlayarak yaşadığı ülke ve dünyaya kadar herhangi bir çekince duymadan gördüğü her olumsuzluğu eleştirebilmesi, tecrit edilmesine neden olmamıştır (Atay, 2019e). Dolayısıyla Mustafa İnan'ın bireyselliğini koruyarak meşru bir biçimde yerelden evrensele kadar kapsayan kadim değerleri hatırlatabilmesi süreci, yerliliğin geleceği için oldukça kritiktir.

Tahmin edilebileceği gibi, Mustafa İnan, yalnız değildir. Belki de kendi yaşamının ilerleyen sürecinde emekçi bir patronla karşılaşacaktır. Yavuz Turgul'un yönettiği *Yol Ayrımı* filmi, bu karşılaşılabilir emekçi patronu somutlaştırmaktadır. Bu bağlamda her büyük iş insanı gibi, hile, hırsızlık, sömürü ve haksız rekabet üzerinden yükselen bir ailenin son temsilcisi olarak Mazhar Kozanlı'nın ölümcül bir trafik kazası geçirdikten sonra yaşamını kökten değiştirdiği görülmektedir. Çünkü Mazhar Kozanlı, fabrikasının hisselerini emekçilere eşitçe dağıtmanın yanı sıra sermayesini açacağı bir vakfa aktararak emekçi çocuklarının eğitim ve sağlık masraflarını karşılamaya yönelik çarpıcı bir karar vermiştir. Ailesi ve yönetim kuruluna bu fabrikada diğer emekçiler gibi, sadece temsilci

bulundurma imkânı tanıyan Mazhar Kozanlı'nın bunun sonucunda ailesinin kullandığı hukuk ve tıp kurumuna karşı esaslı bir mücadeleye girmesi beklenirdir. Hatta yıllar önce ailesinin servetine el koyularak bu fabrikada yönetici yapılan arkadaşının bile mevcut düzeni bozduğu için Mazhar Kozanlı'nın karşısında yer alması ilginçtir. Bütün bunlara rağmen eski şair arkadaşının rehberliğinde ötekileştirilenleri savunan bir avukat, makine kırıcı bir emekçi, görme engelli bir sahaf, vicdan-î retçi bir genç ve erkek şiddeti gören kadınların desteğini alan Mazhar Kozanlı, tahmin edilemez bir dirençlilik göstererek bu mücadeleyi kazanmıştır (Turgul, 2017). Türkiye'nin sınıf çelişkisine dayanmayan özgün nitelikleri hatırlandığı zaman bu seçeneğin hiç de imkânsız olmadığını savunmak söz konusudur.

Türkiye'nin farklı millet ve mesleklerin dayanışabildiği özgün bir konumu olduğu mahalleye bakılarak anlaşılmaktadır. Bu noktada Burak Aksak'ın yönettiği *Bana Masal Anlatma* adlı film, mahallenin bütünlüklü mahiyetini görünür kılmaktadır. Zira İstanbul Suriçi'nde azınlık, siyahî göçmen, işçi ve esnaf birbiriyle etkileşimli bir biçimde yaşamını sürdürmektedir. Elbette ki bu durum, mahallelinin statü, para ve medya gücünün figüranı olmaya zorlanan yalnız, kederli ve hafızasız bir tarafı olmadığı anlamına gelmez. Bu bağlamda mahallede borç batağında umutsuzca gün geçiren veya dedikoduculuk, dost hayatı yaşama, cincilerde deva arama ve uyuşturucu satma gibi olumsuzluklara sıkışan insanlar da yok değildir. Fakat burada Çinlilerin güvenliğini sağladığı Amerikan ve Türk müteahhitlerin iş birliğinde başlayacak kentsel dönüşüm sürecinde mahallede minibüs şoförlüğü yapan Rıza'nın doğasında mahalleyi bütünleştirdiği ortadadır. Aslında eğitim hayatı başarısız ve herhangi bir el becerisi de olmayan Rıza, çoğunlukla içe kapalı bir görünümde olsa da mahallenin çocuğu olduğu için sağladığı güvene dayanarak mahalle halkını özneleştirmek noktasında kimsesiz bir kadına evini açmaktan sattığı minibüsün parasını esnafa dağıtmaya kadar çeşitlenen yerli bir eylemin içindedir. Çünkü mahallede çocukluğundan itibaren farklı din, dil, etnisite ve mesleklerin hepsiyle özgün bir etkileşim inşa edebilecek kadar deneyimde bulunmuştur (Aksak, 2015).

Buna benzer bir deneyimi, kırdan kente taşıyan çocuk ve gençlerin olduğunu Ömer Kavur'un yönettiği *Yusuf ile Kenan* adlı filmde anlamak mümkündür. Bu filmde kırdan kan davası nedeniyle devlet, aile ve akranelerinden sürekli bir biçimde şiddet görerek kumarbaz, hırsız, darpçı, gaspçı, tecavüzcü, tetikçi veya katil haline gelmiş çocuk ve gençlerin kol gezdiği İstanbul'un bir mahallesine kaçabilen iki kardeşin çarpıcı bir ayrım içinde olduğu görülebilir. Özellikle Kenan'ın mahalleye uyum sağlayan ağabeyine daha

o yaşıta “uğursuzla gezen hırsız olur...Hırsızlık ayıptır hem de günahdır, ben çırak duracağım, hırsızlık yapmayacağım... O para haramdır” minvalinde karşı çıkması kritiktir (Kavur, 1979). Böylelikle tornacı bir arkadaşının ailesine taşınan Kenan’ın kadim adalet anlayışına bir de emeğin önemini eklemleyerek insanca bir geleceğin nasıl inşa edileceği yönünde belirli ipuçlarını ortaya koyduğu malumdur. Zira dinî, örfî ve laik değerlerin bir çocuğun gözünde bütünleştirilemeyecek bir tarafı yoktur. Bu bütünlüğe binaen kentte eşitlik, adalet, özgürlük ve çoğulculuk değerlerini doğalında yaşayan bilge akademisyen, patron, esnaf ve emekçilerin olduğunu tahayyül etmek son derece önemlidir.

Aslına bakıldığı zaman kasaba ve kırdada da süreç çok farklı değildir. Bu bağlamda Yüksel Aksu’nun yönettiği *Dondurmacı Ali* adlı filmin kasaba yaşamına yönelik anlamlı bir bakış açısı sunduğu görülmektedir. Bu minvalde kasabada Dondurmacı Ali, sürekli tekrarladığı gibi, sağcı bir aileye mensup olmasına rağmen esasen pratikte sağ ve sol değerleri aşan yerli bir konumdadır. Zira Batıcılışma sürecinin neden olduğu haksız rekabet ortamında ayakta kalmak için krediyle motor alan ve reklam veren Ali Usta, bu borçlarını ödemenin getirdiği güçlüklerle direnç gösterecek bir konumdadır. Onun için AB’ye giriş süreci veya farklı siyasî partilerin yaptığı propagandalarının hiçbir anlamı yoktur. Ali Usta’nın tek hedefi, eşit, adil ve özgür koşullarda kendisinden önceki yüzlerce yılda hiç tanımadığı meslektaşlarının yaptığı gibi, mesleğini sürdürmektir. Zaten çırağı Kâmil de ağabeyi dâhil çevresinde yer alan diğer çocuklarla kıyaslandığında dinî ve laik eğitiminde başarılı olmasıyla etkileşimli bir biçimde ustası ve emeğine karşı sadakat ve sorumluluk sahibi olması gerektiğini içselleştirmiş bir çocuk olarak bu yerli duruşun yine süreceğini göstermektedir (Aksu, 2005). Bu noktada Yüksel Aksu’nun bir diğer filmi olan *Entelköy Efeköye Karşı’ya* odaklanıldığında ise kırdada köylünün alaya aldığı bir tarihî tip olan Aşırının üzerinde durmak lazımdır. Dolayısıyla ilk aşamada 1980 Darbesinde Ankara Siyasal’da sol mücadelenin önderlerinden olduğu için tutuklanıp işkence gören Aşırının, çıktığında kendi köyüne dönerek çikçikçi koca anasıyla çobanlık yapmaya başladığı ifade edilebilir. Köye yerleşen ekolojik anarşistleri, temelsiz ve dar hayalcilikleri dolayısıyla eleştiren Aşırının köylülerin de çıkarıcılık ve kurnazlıkla yerli ekonomi ve zihniyetine sahip çıkmadığını belirtmekten çekinmemesi sarsıcıdır. Çevre ve insana karşı bütüncül bir aşk ve saygı içerisinde olan Aşırının, yerli ekonomi ve zihniyeti evrensel değerlerle güncelleyen bir politika önerisi olduğu ortadadır. Üstelik köye gelen sağcı bakanın onun sayesinde üniversiteyi bitirebildiğini söyleyerek saygısını sunması ise Aşırının inşa ettiği bakış açısının sürekliliğini göstermektedir (Aksu, 2011).

Kır ve kasabanın dışında Türkiye’de bir de her zaman göçebeler vardır. Fakat son dönemde Soner Caner’in yönettiği *Gönül* adlı filmin bu gerçekliği en bütünlüklü bir biçimde ele aldığı belirtmek söz konusudur. Zira film, adeta tamamen yerlilik üzerine inşa edilmiş gibidir. Bu noktada Erzurum-Kars bölgesinde alaylı bir biçimde müzisyenlik, dişçilik, berberlik ve kıyakçılık gibi meslekler icra eden Poşaların eğlenceli ama bir o kadar da kadim bir yaşantısı olduğu görülmektedir. Gençlik aşkı Dilo’ya kavuşamayan Poşa Mirza’nın film boyunca oğlu Piroz’un “gönlünün” peşinden gitmesi için onu sözü ve müziğiyle desteklemesinin ölüme bile direndiği görülebilir. Yine Piroz da hiçbir icat edilmiş olumsuz gelenek sınırlılığını kabul etmeden ağa kızı Sümbül’le müziğin gücüne dayanarak “gönül bağına” girmiştir. Burada düğün ve gelinlik adetlerine mizahî bir biçimde yaklaşan Sümbül’ün deli ve iffetsiz olarak etiketlenmesine hiç aldırmaz etmeden aynı şekilde derin bir melodiyle gönlünü bulduğu söylenebilir. Poşa Kalender ise soyu tükenen bir bilge olarak kıyakçı, büyücü, tabip ve din görevliliği gibi birçok mesleği aynı anda gerçekleştiren şaşırtıcı bir tarihî tiptir. Poşa Mirza için samandan yapılmış bir kukla ile Dilo’yu getirir, Sümbül’ün ailesinden kaçması için ölüp dirilmesini sağlayan bir iksir yapar ve Piroz ile Sümbül “gönül bağına” girerken incelikli bir biçimde Fatiha Suresini okumayı da ihmal etmez (Caner, 2022). Dolayısıyla karşılaştıkları bütün eşitsizlik, baskı ve ayrımcılıklara rağmen göçebelerin arasında “gönül insanları” bulmak mümkündür.

Bütün bunlardan sonra son bir iki tarihî tip, üzerinde durularak bir sonuca gitmek söz konusu olabilir. Adları; Selman Bulut ve Cemil Akman’dır. Selman Bulut, anti-empyralist ve anti-kapitalist bir imamdır. İncirlik Üssü’nde imamlık yaptığı sırada ABD karşıtlığı temellenmiştir. Boksördür ve antropolojiden yüksek lisans yapmıştır. Eğitiminin sonucunda kendi ifadesiyle “ancak Hegel kadar” neden kâinatta bir yaratıcının var olması gerektiği sorusunu yanıtlayabilmiştir. Bir sohbet arasında açık yüreklilikle Muaviye’nin imamı olmadığını belirten Selman Bulut, Alevî deyişleri söylemesini sağlayacak bağlama derslerini almak için zamanında Sivas’a bile tayin istemiştir. Farklı dine mensup olanlarla hiç çekinmeden samimiyetle etkileşime girer. Hatta bir Hıristiyan’ın Müslüman evlatlık oğlunu görevli olduğu camide müezzin bile yapar. Emekli bir binbaşından sürekli telefon aracılığıyla satranç oynadığı gizemli şahıslara kadar sağlam tanıdıkları vardır. Gerekirse yerleşik din kurallarını bile esnetebilir. Yani bu sıra dışı imamın yerleşik fıkıh kaidelerini kıyasıya eleştirmemesi düşünülemez. Faiz, tefecilik, kırkta bire sabit zekât uygulaması ve din görevlilerinin tekeline aldığı evlilik ritüellerini yaşamıyla eleştirir. “Geceyi aç geçirip de sabahına kılıcına davranmayanlardan şüphe edenlerdendir.” Dinin eşitlik ve adaletle

bütünleştigi bu noktadan sonra artık Selman Bulut'un hakikat üzerine vardığı sonuca güvenmek anlamlıdır:

İnsan sadece suçluyken kaçmaz, bazen suçlandığın için de kaçarsın, ama bir kere kaçmaya başladıysan bir şeyleri de muhakkak kaçırsın elinden, bazen gençliğini kaçırsın bazen geleceğini bazen de aklını, fakat işin en güzel tarafı da bundan sonra başlar, çünkü aklını kaybedince korkularından da kurtulursun, bu da seni özgürleştirir, çünkü sadece korkaklar kendi akıllarına güvenirler ve bütün korkaklar hakikatin esiridir, oysa hakikat akılla ya da başka bir şeyle kavranılmaz, hakikatin ancak parçası olunur, bunun için kurtul geçmişinden, geleceğinden, aklından, kainatta ne oluyorsa şu anda oluyor görmüyor musun, sadece burada, sadece şimdi, gözlerini kapa, kalbini aç, aklını da bırak gitsin (Ünlü, 2014).

Cemil Akman, mutasavvıf bir mucit olarak uzak bir gelecekte Selman Bulut'un işaret ettiği bu hakikat kavrayışını bilimsel bir zeminde somutlaştırmaya çalışmıştır. Zira ona göre, genetik yeterliliği olan ve olmayanların duvarlarla ayrıldığı bu distopik dünyada salgın hastalıklar, asit yağmurları, suyun kirlenmesi ve toprağın kuraklaşmasını sentetik biyolojiyle engelleyemezsiniz. Metafizik ve etik sınırdaki kaldığı eleştirisiyle birlikte rafa kaldıran tezinde Cemil Akman, açıkça kâinatı kapsayan M maddeciğinin üretilmemesi hasebiyle herhangi bir sunî ürünün bu genetik kaosa son vermesinin mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Bunun sonucunda işine son verilen, evi kundaklanan, eşini bu yangında kaybeden ve kızını da yine bu yangından şans eseri kurtaran Cemil Akman, yine de izini kaybettirmeyi başarmıştır. Bir önceki genetik krizi, kısa süreli de olsa engelleyen Prof. Dr. Erol Erin, kesin bir çözüm bulmak için ölü topraklarda Cemil Akman'ı arar. Böylece Cemil Akman'ın kâinat görüşünü de detaylı bir biçimde anlamak söz konusu olur. Buna binaen Prof. Dr. Erin'e anlattığı gibi, Cemil Akman, hakikatin temeli olarak gördüğü buğdayın karnındaki Elif harfine benzettiği çizgiden yola çıkarak insanın hem kâinatın kendisi hem de parçası olduğunu yaşayarak kanıtlar. Bu nedenle açıklık, emek ve toprağın kutsallığına riayet ederek benliğini öldüren, yani rüyadan uyanan Cemil Akman'ın akılla açıklanamaz ve anlaşılamaz bir hakikatin olduğunu sezdiği görülmektedir (Kaplanoğlu, 2017). Buradan hareketle insanın eşit, özgür ve adil bir dünyada yaşamasının mevcut yetilerini aşan sezgilerini de keşfetmesiyle güçlü bir ilgisi olduğunu kavramak mümkün hale gelmektedir.

Ana hatlarıyla değerlendirilen bu örnekler ne anlama gelmektedir? Batıcılaşma sürecinin etkisiyle birlikte giderek distopik bir hale gelen Türkiye'de yerli bir ütopyanın kaynaklarını bu örneklerle temellendirmek söz konusu olabilir. Bu bağlamda Türkiye'de

dervişane bir akademisyen, emekçi bir patron, özverili bir esnaf, patron bir emekçi, akılcı bir deli, “gönüllü” bir kıyakçı, anti-kapitalist bir imam ve mutasavvıf bir mucit etkileşime girerse acaba bunun sonucunda ne olur? Bu soru, ilk bakışta ideal tip örneklerinin ideal bir karşılaşmasını gündeme getiriyor gibi görünse de aslında tarihî tiplerin somut bir biçimde etkileşime girmesi noktasında açık bir çağrışı içerir. Yani söz gelimi, Mustafa İnan’dan Anti-Kapitalist Müslümanlara kadar çeşitlenen bu “yerli öznelerin” ideal ile tarihî olanın arasında konumlanması nedeniyle bunların karşılaşma ihtimali üzerine bir tahayyül inşa etmek mümkündür. Bunun sonucunda bu öznelerin dünyaya “iyi niyetle gülümseyerek” hiç kendi “dengesini bozmadan” (Uyar, 2013, s. 121) hiyerarşik yapı ve etkileşimlere alternatif oluşturabilecek düşünce ve eylemler üzerine uzun uzun konuşması söz konusu olabilir. Bunun üzerine belki de Türkiye’den hareketle dünyada insanın bütün yetilerini bütünleştirerek eşitliğin, adaletin, özgürlüğün ve bağdaşmanın belki ilk değil ama en etkili örneklerini vermek için öteki yerlileri aramaya başlarlar. Bu çabanın kime zararı olabilir?

SONUÇ

Sonuca gelinirken belirli bir kuramsal tekrar yapmaya çalışmak makul olabilir. Bu bağlamda sonuca gidilen bu çalışmadan da görülebileceği gibi, Sosyolojinin paradigma-öncesi bir aşamada yer alan disiplinlerden biri olması hasebiyle tarih, felsefe ve sosyal bilimlerin çevre ve insana yönelik olarak ürettiği yaklaşımların tartışılması noktasında uygun bir zemin inşa ettiği hatırlatılabilir. Bu tartışmanın sonucunda 19.yy.'dan itibaren somutlaşan Olgucu, Yorumlayıcı ve Eleştirel Yaklaşımın ele aldığı özne ile gerçeklerin hem kendi mahiyeti hem de birbiriyle etkileşimi noktasında kısa vadede işlevsel olsa da uzun vadede yıkıcı varsayımlar ürettiği görülmüştür. Çünkü bu yaklaşımların belirli birey, sınıf, statü grubu/kimlik, toplum ve devletlerin kendi muadillerine karşı verimli, güçlü ve evrensel olmayı sürdürmesi için kurumsallaştırıldığı malumdur. Dolayısıyla eşitsizlik, baskı ve ötekileştirme odaklı yapı ve etkileşimleri süreklileştiren bu yaklaşımların dünya çapında şekillenen krizlerin nedenlerinden birini teşkil ettiği çok açıktır. 21.yy.'da bu çok yönlü krizlerin temelinde yer alan hiyerarşinin ortadan kaldırılması amacıyla birlikte bu üç yaklaşımı bütünleştiren veya radikalleştiren iki kritik yaklaşım öne çıkmaktadır. Fakat bu iki yaklaşımı somutlaştırdığı görülen Yapılaşmacılık da Post-Yapısalcılık da çoktan özne ile gerçeklere dair üretilmiş düşünce ve eylemlerin sınırlarını göstererek hiyerarşik yapı ve etkileşimler için işlevsel bir bilgi kaynağı haline gelmiştir. Bunun sonucunda da bugün tarih, felsefe ve sosyal bilimlerin dünya çapında çatışmaya neden olan yapı ve etkileşimlere alternatif olacak özne ile gerçekler üzerine varsayımlar üretmediğini ifade etmek söz konusudur.

Yine de bu beş yaklaşımın mutlak bir olumsuzluğa neden olduğu söylenemez. Zira gerçek ile özneleri etkileşimli olarak tanımlamak için hareket edilecek varsayımların da bu yaklaşımlardan neşet ettiği ortadadır. Bu çalışmaya göre, gerçeklerden etkilenecek açıklama, yorumlama ve eleştirme yeteneğini temellendiren öznelerin böylelikle yine bu gerçekleri algılayabildiği, inşa edebildiği ve değiştirebildiği görülmektedir. Buna binaen dünya ölçeğinde sürdürülen eşitsiz, baskıcı ve ötekileştiren yapı ve etkileşimlere alternatif olarak çoğul bir karmaşıklık bağlamında özne ile gerçeklerin özdeş olduğu üzerine bir varsayım ileri sürmek mümkün bir hale gelir. Bu da tarihçi, felsefeci ve sosyal bilimcilerin sürekli olarak inşa edeceği özgün yaklaşım, kuram ve yöntemlerle birlikte bu alternatif özdeşlikleri görünür kılmaya çalışmasının önemini ortaya koyar. Fakat bu görünür kılma çalışması, uzun süreli grup çalışmalarıyla birlikte bir sonuca erişebilir. Zira bu çoğul bir mahiyette şekillenen alternatif özdeşliklerin, dünya ölçeğinde sezilse veya hissedilse de

açık bir biçimde tanımlanmadığı için henüz bunlara dair bütünlüklü bir veri oluşmamıştır. Dolayısıyla her bir tarihçi, felsefeci ve sosyal bilimcinin özgün bir yaklaşım, kuram ve yöntemle birlikte önce kendi yerelinden hareket ederek bu tanımlamanın bir parçasını oluşturması tek çözümdür. Bu çalışmanın Türkiye’de ötekileşmeden de fark edebildiği hiyerarşik yapı ve etkileşimleri yeniden inşa etmediği kadar aynı şekilde bu insanın da oluşmasına zemin hazırlamayan özneler keşfetmeye çalışmasının nedeni, aslında budur. Hem Türkiye, “az değişmiş” bir coğrafya ve tarihe mündemiç olması hasebiyle de bu hiyerarşik olmayan gerçeklere dair bir keşif için elverişli bir başlangıç noktası olabilir. Bu başlangıçla birlikte hiyerarşik öznelerle/gerçeklerle temellenmiş çatışmalı krizlerin kesin ve mutlak bir biçimde çözülmesi mümkün olmayabilir. Zaten keşfedilmeye çalışılan bu özdeşliklerin de bir ikili karşıtlık üretecek mahiyeti varsa bunların üzerinde araştırma yapmaya da hiç gerek kalmaz. O nedenle bu çalışmanın sadece dünya ölçeğinde verimli, güçlü ve meşru bir yaşamsallığın inşa edilmesi noktasında yıkıcı düşünce ve eylemlerin kaçınılmaz olmadığına yönelik bir varsayımı Türkiye özelinde temellendirmeye çalışarak mevcut hiyerarşik yapı ve etkileşimlerin yeniden üretilme riskini azaltmayı amaçladığını belirtmek mümkündür.

Daha önce de değinildiği üzere, alternatif özdeşliklere yönelik olarak inşa edilmiş bütüncül ve radikal yaklaşım, kuram ve yöntemlere rastlamak son derece güçtür. Buna rağmen Yapılaşmacı Yaklaşım dâhilinde Umran İlmi, Annales Hareketi, Dünya Sistemi Kuramı ve Doğu-Batı Çatışması Kuramının tarihsel sosyolojik yönetime bağlı açıklayıcı ve yorumlayıcı stratejiler kullanarak hâkim özdeşlikler üzerine bütüncül bir çözümleme ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, kuram ve yöntem bütünlüğü, coğrafi ve tarihî etkileşimlerin sürekliliğiyle birlikte hiyerarşik bir ayrılmaya doğru giden birey, toplum ve yönetimlerin kendi ihtiyaçları uyarınca inşa ettiği politika, ekonomi ve zihniyet kurumları tarafından belirlendiğine işaret eder. Dolayısıyla bu bütünlüğe göre, ortaya çıkan değişim süreçlerinin de esasen bu hiyerarşiye bağlı kriz halesinde coğrafi ve tarihî sürekliliklerle etkileşimli olarak politik, ekonomik ve zihinsel açıdan avantajlı olan birey, toplum ve yönetimlerin kendi çıkarları uyarınca bu kurumları güncellemesinden ibaret olduğu anlaşılır. Buradan hareketle bu bütünlüğün hiyerarşik yapı ve etkileşimlere değil daha çok buna hâkim olan öznelere yönelik bir eleştirisi olduğu çok açıktır. Dahası bu bütünlüğün, ortaya çıktığı coğrafi ve tarihî koşullardan etkilenerek şekillendiği de ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle bu yaklaşım, kuramlar ve yöntemlerde belli bir oryantalist veya oksidentalit içerikle karşılaşmak söz konusudur.

Hülasa belli bir yaklaşım dâhilinde şekillenen bu dört kuramın kullandığı yöntemsel stratejilerden hareket ederken dikkatli olmak gerekmektedir. Bu çalışma boyunca hâkim öznelerin esasen sadece birer varyantı olan karşıtlarını merkeze alacak bir kurtuluş projesi önerilmemesi, bu dikkatle ilişkilidir. Bir başka deyişle bu çalışmada politik, ekonomik ve zihinsel bir bütünlüğe sahip olduğuna işaret edilen göçebe, Batılı veya Doğuluların kendi karşıtlarına karşı bir devrim yapmasının dünya ölçeğinde süreklileşen hiyerarşi sorununu yeniden üretebileceği fark edilmektedir. Bu nedenle belirtilen bu yaklaşım, kuramlar ve yöntemlerin sadece hâkim özneleri bütünlüklü bir biçimde teşrih etmek için kullanıldığını vurgulamak söz konusudur. Zira ele alınan her bir kuramın tarihsel sosyolojik stratejiler dâhilinde kendi bulunduğu coğrafya ve tarihin döngüsel yapı ve etkileşimlerini açık bir biçimde çözümlendiği anlaşılmaktadır. Bu dört kuram bütünleştirilmeye çalışıldığında ise dünya ölçeğinde etkili olan hâkim öznelerin politika, ekonomi ve zihniyet açısından inşa ettiği ve taşıdığı nitelikleri tanımlamak kuvvetle muhtemel olmaktadır. Böylece de hâkim öznelerin dışında konumlanabilen alternatif öznelerin en azından ne olmadığını tahayyül ve tasavvur etmek mümkün hale gelmektedir.

Defaten de vurgulandığı gibi, bu kuramlar bütünleştirildiği zaman dünya ölçeğinde yeni bir karşıtlık üretmeyen özgün bir yaklaşım, kuram ve yöntem inşası için sahici bir adım atılabilir. Bu çalışmada açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılan kavramsal çerçeve, coğrafi ve tarihî farklılaşmaların sonucunda yine birbiriyle etkileşimli olarak ortaya çıkan farklı sistemler, merkezler ile öznelerin hem kendi içinde hem de birbiriyle hiyerarşik bir karşıtlığa bağlı kalmadığını gösterir. Çünkü bu bütünleştirme çalışmasının sonucunda bu sistemler, merkezler ile öznelerin kendi çıkarları dâhilinde inşa ederek etkisinde kaldığı dünya medeniyetinin/dünya kültürünün aslen hiyerarşik bir mahiyeti olduğu ortaya çıkar. Elbette ki bu, dünya medeniyetiyle yapılaşmacı bir etkileşim içerisinde olan her bir birey, toplum ve devlet bütünlüğünün birbirinin birer kopyası olduğu anlamına gelmez. Buna binaen Doğu Sistemlerinde Doğulu merkezler “daire-î adliye” ilkesiyle somutlaşırken Doğucu merkezlerin ise “tanrı barışı” ilkesine göre şekillendiğini görmek mümkündür. Aynı şekilde Batı Sistemlerinde Batılı merkezlerin “dünya barışı” ilkesini ileri sürdüğü görülürken Batıcı merkezler buna “daire-î keyfiyet” ilkesiyle intibak etmektedir. Bu ilkelerin inşacı ve taşıyıcısı olarak Doğulu öznenin adalet, Doğucu öznenin sadakat, Batılı öznenin liyakat ve Batıcı öznenin ise keyfiyet gibi değerlerden türeyen bir şekilde somut hale geldiği açıktır. Bu değerlerin hiyerarşiyi doğallaştırmakta ortaklaşması hasebiyle de dünya medeniyetinin mahiyetini hemen fark etmek söz konusu olmaktadır.

21.yy.'ın ilk çeyreğinde dünya medeniyetinin kaçınılmaz ve zorunlu olarak Batı Sistemleri veçhesinde krize girdiği görülmektedir. Çünkü uzun vadede çevre ve insan kaynak haline getirilerek tüketildiğinde aynı zamanda verimli, güçlü ve ortak bir yaşamın inşa edilmesi için gerekli olan emek ve mekân da tüketilmiş olur. Yine de bu kriz sürecinin sonucunu bugünün hâkim öznesi olan Batılılar ile Batıcıların arasında şekillenen yoğun iş birliğinin belirlemesi ihtimali vardır. Burada takriben 5 bin yıldır farklı coğrafi ve tarihî yapı ve etkileşimlerle birlikte somutlaşan Batılı öznenin en temelde çevre ve insana karşı eşitsiz, baskıcı ve ötekileştiren bir düşünce ve eylem bütünlüğünü süreklileştirdiği açıktır. Batılı öznenin bu bütünlüğü süreklileştirmesi noktasında temellendiği Doğucu öznenin amaçladığı ve hedeflediği yeterli kaynak ve sermaye kontrolüne erişmesi etkili olmuştur. Yaklaşık son 500 yıldır şekillenmeye başlayan Batıcı özne ise aynı yapı, etkileşim ve sermaye birikimine sahip olmadığı için Batılı öznenin çarpık bir taklidini sürdürmekten öteye gidemez. Yani Batıcı öznenin çevre ve insana karşı kendi çıkarlarını karşılamak için doğrudan farkına varılabilen şedit bir düşünce ve eylem bütünlüğünü somutlaştırdığı ortadadır. Buna rağmen Batılı ve Batıcı öznenin gelecekte Kuzey Sistemleri bağlamında mevcut hiyerarşiyi nasıl güncelleme ihtimali olduğu sorusu kritiktir. Bu soruyu, dünya medeniyetinin uzun bir sürede inşa ettiği olumlu değerleri gündeme getirerek yanıtlamak mümkündür.

Dünya medeniyetinin 70 bin yılı aşan tarihinde politik açıdan bilgelik, adalet ve özgürlük, ekonomik anlamda eşitlik ve dayanışma ve son olarak ise zihniyet bağlamında çoğulculuk, kardeşlik ve bağdaşma gibi olumlu değerlerin üretildiği görülmektedir. İlk aşamada bilgelik, eşitlik ve bağdaşma bağlamında iş bölümüne girerek zarurî ihtiyaçlarını karşılayan insanların, süreç içerisinde bu iş bölümünün getirdiği farklı maddî ve manevî donanımlar üzerinden tabakalaştığı anlaşılmaktadır. Adalet, dayanışma ve hoşgörü gibi değerlerin de bu tabakalaşmayı koruyarak insanların hiçbir zaman politika, ekonomi ve zihniyet açısından krizle karşılaşmaması için inşa edildiği ortadadır. Bu tabakalaşmanın korunması nedeniyle uzun vadede karşılaşılan krizlerden sonra da özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerinin dünya ölçeğinde yaygın bir hale getirildiği malumdur. Dolayısıyla Batılı ve Batıcı öznenin çoğulcu ve hoşgörülü bir dayanışma içerisinde eşit, özgür ve kardeşçe dünyayı kendi çıkarları dâhilinde dönüştürmesinin adil olduğuna yönelik farklı düşünce ve eylemleri bağdaştıran bir bilgelik ürettiği açıktır. Fakat dünya medeniyetinin sürekli bir biçimde yıkıcı çevre ve insanlık krizleriyle birlikte sarsılmasına bakılarak bu bilgeliğin yaşamsal olmadığını belirtmek söz konusudur.

Bu da dünya medeniyetinin olumlu değerlerini sahici bir biçimde kapsayan radikal düşünce ve eylem bütünlükleri üzerine araştırma yapmanın önemini ortaya koymaktadır. Zira dünya medeniyeti sürekli olarak böylesi bütünlüklü düşünce ve eylem radikallikleri inşa etmesine rağmen Batılı ve Batıcı öznenin dünya ölçeğinde kurduğu hâkimiyet, bu alternatif öznelerin görünür kılınmasını engeller. Bu noktada Post-Yapısalcı Yaklaşımın elverişli bir zemin sunacağını savunmak söz konusu olur. Çünkü dünya medeniyetinin aranan bu öznelerin farklı mekânlar ve zamanlarda süreklileştirdiği özgün diliyle birlikte değerlendirilmesinin sonucunda ancak açık, anlamlı ve değişen bir mahiyete ulaşacağı açıktır. Dolayısıyla şimdilik sürekli ve eşzamanlı olarak dünya medeniyetinin yapılaşmacı bağlamı derinleştirilirken bu bağlamı başka bakış açılarıyla birlikte yeniden ve yeniden oluşturmaktan ötesine gidilememektedir. Belki de bu çalışmaların sıklaştırılmasının bir sonucu olarak başka bir zaman ve mekânda dünya medeniyetinin süreklilik ve kopuş noktaları ile gelenekselliği ve modernliği üzerine tartışmak mümkün hale gelebilecektir. Fakat 21.yy.'da henüz dünya ölçeğinde çoğunluklar söz konusu olduğu zaman bu olumlu değerlerin esamisi okunmadığı için mütevazî tahayyül ve tasavvurlardan hareket etmek lazımdır. Bu saikle ilk aşamada Türkiye coğrafyasının 700 yıllık tarihinde bu sürekli ve eşzamanlı keşif çalışmasına odaklanmak son derece kritiktir.

Tarihsel sosyolojik yöntemin açıklayıcı ve yorumlayıcı stratejisinin arasında kalsa da yine bu iki stratejiyle de etkileşimini sürdüren özgün bir stratejisi daha vardır: Tarihte nedensel düzenlilikleri keşfetmek için alternatif üretmek. Bu strateji, üzerinde durulan odaklanmanın somutlaşması bağlamında birçok imkân sunmaktadır. Zira bu stratejinin şüphe ettiği bir tarihî örüntü veya sonuca sorduğu bütüncül soruları, buna yönelik ilgili kaynakları bütünleştirerek yapabildiği kapsamlı karşılaştırmalar üzerinden evrenselciliğe uzak bir özgünlük dâhilinde yanıtlamaya çalıştığı görülmektedir. Böylelikle odaklanılan hipotez, kuram veya yaklaşımları yıkmaya çalışmayan bu stratejinin, aksine ele aldığı konuyu içeren yaratıcı bir nedenselliğin keşfedilmesini de mümkün kıldığı belirtilebilir. Buradan hareket edildiğinde Türkiye üzerine Batılı ve Batıcı öznenin birlikte inşa ettiği tarihî nedenselliklere, başka öznelere odaklanarak özgün alternatifler getirilmesinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik bu alternatif öznelerin muhayyel bir süreklilik arz etmesi dahi esasen çok önemli değildir. Burada önemli olan, dünya medeniyetinin ürettiği olumlu değerleri, çoğunluklara atfedebilecek tahayyül ve tasavvur denemelerini sürekli olarak çoğullaştırabilmektir. Türk düşüncesinin Türkiye'de bu strateji gündeme gelmeden çok önce de bu amaç ve hedefin özgün örneklerini verdiğini görmek mümkündür.

Aslında Türk düşüncesinde hâkim bir hale gelen müzmin sorunlar da yok değildir. Zira Türk düşüncesinde Batıcılığa bağımlılaştığı için Türkiye’den koparak kendi çıkarları dâhilinde devlet ve halkı hamasî veya üstenci bir yönelimle birlikte değerlendiren tekeller vardır. Buna rağmen bağımsız, itidalli, halkçı ve eleştirel bir yönelimle birlikte Doğu ve Batı Sistemleriyle etkileşime girebilen özgün düşünce ve eylem bütünlükleri de yine Türk düşüncesinde inşa edilmiştir. Bu noktada Kemal Tahir hem kuramsal hem de sanatsal hâkimiyeti bağlamında dünya medeniyetiyle bütünlüklü bir etkileşim kurulabilmesi için sağlam bir dayanak noktasıdır. Osmanlı Devleti’nin özgünlüğü ve Batıcılığa sürecinin açmazlarını görünür kılmaya noktasında öncü olan Kemal Tahir’in Türkiye’nin karşılaştığı sorunlara yönelik olarak “yerliler” üzerinden alternatif yanıtlar üretme konusunda da bir temel oluşturduğu açıktır. Zaten kendisini tanımladığı “şair sosyolog” ifadesi de aslında Tahir’in dünya medeniyetinin yapılaşmacı sınırları ile post-yapısalcı sınır aşındırmalarını özgün bir biçimde bütünleştirme amacının somut bir örneğidir. Bu nedenle Kemal Tahir merkezli bir kaynak seçimi yapılarak Türkiye’nin yerlileri üzerine alternatif bir düşünce ve eylem bütünlüğü önermek makuldür. Bu merkez bağlamında Türk romanında Ahmet Mithat Efendi ve Oğuz Atay, Türk sinemasında ise Ömer Lütfi Akad, Metin Erksan ve Halit Refiğ’in eserleriyle etkileşimli bir kaynak çerçevesi oluşturmak mümkündür. Bu çerçeveyi somutlaştıran 20 Türk romanı ve 44 Türk sineması seçilirken bu çalışmanın sorusu bağlamında bakılan önemli düşünce, edebiyat ve sinema tarihçilerinin oluşturduğu portreler etkili olmuştur.

Ortaya çıkan sonuçlar malumdur: Türkiye coğrafyasının 700 yıllık tarihinde yerliler vardır. Osmanlı Devleti’nin özgün bir Doğulu merkez haline gelmesinin nedenlerinden biri yerlilerdir. Osmanlı’da ulak, şaman ve ozan gibi gezgin bilgiler ile şeyh, koca/ulu ve çelebi gibi yerleşik bilgelerin devlet ve halk bütünlüğüne dayalı özgün Doğulu öznenin temeli olduğu tahayyül edilebilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Osmanlı Devleti’nde şekillenen özgün Doğulu özne örneği yerlilerden farklıdır. Zira bu özne ismiyle müsemma aslen Doğu Sistemlerine aittir. O nedenle de bu Doğulu öznenin düşünce ve eylemlerini adalet, dayanışma ve hoşgörü çerçevesinde karşılıklılık, esneklik ve dengelilik üzerine bina etmesi olumlu olmasına rağmen en nihayetinde hiyerarşik olmayana dair bir önerisi bulunmamaktadır. Fakat Osmanlı Devleti’nin son döneminden itibaren Batıcı öznenin aşamalı olarak ortaya koyduğu dönüşüme alternatif olarak bu öznenin yerliler ile müttefik olacak kadar ortak değerler içerdiği söylenebilir. Şimdiden söylemek gerekirse yerlilerin dünya medeniyetine dair hatırlatmaları dikkate alınmadığında Doğulu öznenin de Batıcı

bir dönüşüme karşı direnmesi oldukça güç olacaktır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde yerli ve Doğulu öznenin süreli ve koşullu bir ittifak içerisinde Batıcılışma sürecine bir alternatif oluşturduğunu vurgulamak şarttır.

İlk aşamada yüksek bürokrat, yerel memur, tüccar, eşraf, ayan, mültezim ve genç aydınlardan müteşekkil Batıcı özneye alternatif olarak göçebe dede, deli ve de gençlerin üzerinden işaret edilebilecek yerliler ile devlet ve halkın kadim temelini sürdüren Doğulu öznenin konumu önemli olmuştur. Genç bürokrat ve memurlar, sahte ağalar ve de bunlara bağlı halkın temsil ettiği Batıcı özneye asker, aydın veya memurların içerisinde çıkabilen Doğulu özne ile doktor, şair, esnaf veya emekçiler üzerinden örneklendirilmiş yerlilerden oluşan halkın çektiği sınır, ikinci aşamayı şekillendirmiştir. Üçüncü aşamada kırdâ âşıklar yerlileri; bilge kadın, anne, baba, nine, ağa ve mahpuslar Doğulu özneyi somutlaştırmak için önemliken müntesipleriyle birlikte sunî bürokrat, ağa, muhtar ve zengin takımının Batıcı özneyi örneklendirmesi söz konusudur. Kasaba ve kentte ise Türkiye'den kopuk öğretmen, siyâsî genç, aylak, sanatçı, patron, emekçi ve esnaflık ya da işportacılık yapan aile büyükleri Batıcı öznenin, adil bir biçimde emekçilik, esnaflık ve memurluk yapmayı sürdüren halkın da Doğulu öznenin tanımlanması noktasında önemli olduğu çok açıktır. Yine Batıcı özneye alternatif olarak burada çocuk, genç, kadın, emekçi, işportacı, esnaf, sanatçı ve eğitilmiş gençlerin içerisinde yerlilerin de ortaya çıkması bir hayli olağandır. Farklı kaynaklar dâhilinde daha da çoğaltılabilecek bu örnekler, aslında yaklaşık son 200 yıldır Türkiye coğrafyasında üç özneli, dolayısıyla da üç gerçekli bir birey, toplum ve devletin olduğuna işaret etmektedir. Bu itibarla Türkiye'de Batıcılışma sürecinin hiçbir aşamada amaç ve hedeflerine mutlak anlamda ulaşamamasının nedenlerinden biri de yine yerlilikle ilgilidir.

Yerlilerin uzun bir süre boyunca bulunduğu mekân ve zamanlarda belirli bir etkisi olmasının birçok nedeni vardır. İlk olarak yerlilerin politik, ekonomik ve zihinsel açıdan sınırlandırılmayacak derecede hareketli bir düşünce ve eylem bütünlüğüne sahip olduğu görülmektedir. Yani madden, manen veya her iki düzeyde de sürekli hareket eden yerliler, yaşadığı tarih ve coğrafyanın mutlak olarak sunduğu imkânsızlıkların sunî olduğunu fark edecek bir sezgiyi haizdir. Belirtilen bu sezgisel yeti, umursanmak veya umursanmamak bağlamında temellenen birçok farklı etkileşimin sonucunda oluşabilir. Bu itibarla yerliler; gezebilir, göç edebilir, kaçabilir, saklanabilir ya da inzivaya çekilebilirken yine bir yere yerleşebilir, örgütlenebilir, üretebilir, alışveriş yapabilir veya direnebilir. Daha açık bir ifadeyle yerlilerin yerleşik olup olmaması fark etmeden derin bir deneyimsel bütünlüğü

olduğunu belirtmek mümkündür. Yine bu bütünlükle etkileşimli olarak yerliler; sürekli bir dikkatle birlikte dinleme, gözleme, okuma veya yazma dâhilinde bütüncül olarak düşünmeye de çalışmaktadır. Bir başka deyişle yerlilerin kadim aklî sürekliliklerin onmaz bir iz sürücüsü olduğunu vurgulamak söz konusudur. Söz konusu olan bu özgün aklî ve deneyimsel etkileşimin sonucunda yerlilerin doğalında yerli yersiz dünya medeniyetinin içerdiği olumlu değerleri hatırlattığı malumdur. Yerlilerin birbirinden habersiz olsa da bulunduğu yer ve anda benzer rüyaları, hayalleri, sözleri, şiirleri, şarkıları, hikâyeleri veya ritüelleri yaşamsal kılmasının nedeni, bu sezgisel bütünlüktür. Bu nedenle yerlileri, mistik bir paye dâhilinde tabulaştırmaya çalışmak oldukça komiktir. Çünkü “yerli özne”, dünya medeniyetinin sıradan hatırlatıcıları olarak doğrudan bu yaşamla iç içe olan tarihî tiplere dayanmaktadır.

Aynı şekilde yerlilik amaç ve hedefiyle birlikte dünya medeniyetinin ürettiği tarihî tipleri taklit etmek de absürttür. Bugün Türkiye coğrafyası özelinde bakılacak olursa ozan veya şaman gibi tarihî tipleri taklit etmeye çalışan ya da hayatı boyunca laik veya dinî şeyhlere intisap etmeyi sürdüren Batıcı bireysel, toplumsal ve yönetsel bir yönelimin olduğu açıkça görülmektedir. Oysa yerliliğin bu yönelimlerle herhangi bir ilgisi olmadığı çok açıktır. Zira bu basit çalışmada dahi Türkiye’de yerlilerin farklı zaman ve mekânlarda yaygın bir çeşitliliği kapsadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla sanıldığı aksine yerliler, belli bir tarih ve coğrafyanın şekillendirdiği sabit birey, sınıf, kimlik, toplumsal veya devletle ilişkili nadir ortaya çıkan üstün insanlardan müteşekkil değildir. Dünya medeniyetinin üretmeye devam ettiği olumlu değerleri doğalında ötekileşmeden hatırlatmayı sürdüren herkesin yerli olduğu savunulabilir. Bu bağlamda yerlilerle özel veya resmî bir kurum, ayin veya toplantıda huşu içerisinde karşılaşmaktan çok çalışır, gezer, eğlenir, dinlenir ve hatta bir sanat eseri veya aynaya bakarken bile rast gelmek daha mümkün olabilir. Bugün Türkiye’de Batılı, Batıcı veya Doğulu çerçevede dayatılan politik, ekonomik ve zihinsel seçenekleri yıkmakla hiç uğraşmadan hiyerarşik olmayan bir yaşam biçiminin mümkün olduğunu sezen birbirinden habersiz milyonların olduğunu tahayyül etmek için yeterli sezgisel örnek birikmiştir.

Bu noktada somut anlamda yerli bir ütopyadan bahsedilmektedir. Türk romanı ve sinemasının özgün eserleri, Türkiye’deki Batıcılığa sürecinin son aşamasına alternatif olarak yeni yerlilerin ipuçlarını verecek bir anlatımda bulunmuştur. Özellikle 21.yy.’da Türkiye’de aydınlar üzerinden devlet ve halk nezdinde açıkça dünya medeniyetinin bütün çelişkilerinin fark edilmesine rağmen mevcut zamansal ve mekânsal kopukluk hasebiyle

çaresizce Batı Sistemlerine tutunmaya çalışan kısır bir yönelimin ayyuka çıktığına işaret edilebilir. Buna rağmen Türkiye’de dayatılan sabitlerin arasındaki müphem noktalarda konumlanarak uzun vadede dünya medeniyetine dair olan ikna edici samimi hatırlatmalar yapabilecek tarihî tiplerin varlığını tahayyül etmek söz konusudur. Çarpıcı olduğu için tekrar hatırlatmak önemlidir: “Dervişane akademisyen, emekçi patron, özverili esnaf, patron emekçi, akılcı deli, gönüllü kıyakçı, anti-kapitalist imam ve mutasavvıf mucitler” bugün ve geleceğin “yerli öznesi” için bir başlangıç noktası olabilir. Zira bu örneklerde de hiyerarşik politik, ekonomik ve zihinsel yapılara dâhil olmadan bunlara etkileşimsel biçimde hiyerarşik olmayan kadim temellerini hatırlatan yaşamsal bir bilgeliğin izlerini yakalamak söz konusudur. Türkiye coğrafyasında kurumsallaşmaya gerek bile duymadan Osmanlı Devleti’nin kuruluş, yükseliş ve ricat sürecindeki özgünlüğünü etkileyebildiği görülen yerlilerin bu izler izlendiği zaman şimdiden geleceğin inşasında kritik bir yeri olacağını iddia etmek mümkündür.

Sonuç olarak Türkiye coğrafyasının 700 yıllık tarihi üzerinden hareketle yerlilerin mahiyet ve muhtevası da dikkate alındığı zaman “Yerli Yaklaşım” dâhilinde özgün bir tarihsel sosyolojik yöntem kullanan “Dünya Medeniyeti Kuramına” yapılacak bir girişin derinleştirilmesi ihtimali gündeme getirilebilir. Yani dünya medeniyetinde çoğunlukların çoğulcu ve hoşgörülü bir dayanışma içerisinde eşit, özgür ve kardeşçe evrenin kendine özgü ritmini sezerek buna dâhil olmasının adil olduğu ekseninde oluşan farklı düşünce ve eylemleri bağdaştırmış yerlilerin bilge hatırlatmaları da vardır. Buradan hareketle “yerli öznelerin” bu hatırlatmaları sürekli bir örgütlülükle birlikte yaygınlaştığı müddetçe şedit ve hiyerarşik olmayan bir biçimde dünya medeniyetine mündemiç olan olumlu değerlerin yaşamsal hale gelmesi ve belki de aşılması ihtimali ortaya çıkabilir. “Yerli Sistemler” olarak adlandırılacak bu dönüşüm önerisinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ise süreç içerisinde somutlaşacaktır. Elbette ki dünya ölçeğinde kuramsal, sanatsal ve uygulamalı olarak alternatif özneleri görünür kılmaya yönelik olan çalışmaların seyri bu süreçte çok önemli olacaktır. O süreç gelene kadar sadece meşhur bir çağrıyla bu çalışma dâhilinde değiştirerek yeniden yapmak geride kalır: “Dünya medeniyetinin yerlileri birleşin!”

KAYNAKÇA

- Açıkel, F. (2011). Tarihsel sosyoloji: Eşitsiz ve bileşik süreçleri kuramsallaştırma girişimidir. E. Özdalga (Ed.), *Tarihsel sosyoloji* (3. Baskı) içinde (s. 163-190). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın diyalektiği*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000 [1876]). *Paris'te bir Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2011 [1910]). *Jön Türk*. İstanbul: Turna Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2019 [1875]). *Felâhî Bey ile Rakım Efendi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2020 [1886]). *Çingene*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1955). *Beyaz mendil* [Film]. Duru Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1966). *Kızılırmak karakoyun* [Film]. Dadaş Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1967a). *Hudutların kanunu* [Film]. Dadaş Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1967b). *Ana* [Film]. Şahin Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1972a). *Gökçe çiçek* [Film]. Erman Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1972b). *Irmak* [Film]. Dadaş Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1973a). *Gelin* [Film]. Erman Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1973b). *Düğün* [Film]. Erman Film; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1975a). *Topuz* [Film]. TRT; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1975b). *Pembe incili kaftan* [Film]. TRT; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1975c). *Diyet* [Film]. TRT; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1975d). *Ferman* [Film]. TRT; Türkiye.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1975e). *Diyet* [Film]. Erman Film; Türkiye.
- Akad, Ö.L. (2016). *Işıkla karanlık arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akay, E. (Yönetmen). (2006). *Hacivat ve Karagöz neden öldürüldü?* [Film]. IFR A.Ş; Türkiye.
- Akdağ, M. (2010). *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aksak, B. (Yönetmen). (2015). *Bana masal anlatma* [Film]. BKM Film; Türkiye.
- Aksu, Y. (Yönetmen). (2005). *Dondurmam gaymak* [Film]. Hermes Film; Türkiye.
- Aksu, Y. (Yönetmen). (2011). *Entelköy Efeköy'e karşı* [Film]. Galata Film; Türkiye.

- Aksu, Y. (Yönetmen). (2015). *İftarlık gazoz* [Film]. Teke Film; Türkiye.
- Alangu, T. (1968). *Cumhuriyetten sonra hikaye ve roman*. 3. Cilt. (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Alatlı, A. (1998). “Doğu-Batı” içi boş bir tasnif. *Doğu Batı*, 2, 85-87.
- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arlı, A. ve Bulut, Y. (2008). Türkiye’de sosyolojiyle 100 yıl: Mirası ve bugünü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6 (11), 13-32.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik düşüncenin evreleri*. (8. Baskı). (Çev: K. Alemdar). İstanbul: Kırmızı.
- Arslan, A. (1997). *İbn Haldun*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslanbenzer, H. (2010). Doğumunun 100. yılında Kemal Tahir soruşturması/Asım Öz. *Umran Dergisi*, 188, 74-76.
- Atay, O. (2005 [1987]). *Günlük*. (11. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2008a). Kemal Tahir ve Doğu-Batı sorunu. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay’a armağan* içinde (s. 371-373). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2008b). Kemal Tahir ve Roman Geleneğimiz. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay’a armağan* içinde (s. 377-379). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2017 [1998]). *Eylembilim*. (21. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2019a [1972]). *Tutunamayanlar*. (94. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2019b [1973]). *Tehlikeli oyunlar*. (47. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2019c [1975]). *Korkuyu beklerken*. (52. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2019d [1975]). *Oyunlarla yaşayanalar*. (31. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2019e [1975]) *Bir bilim adamının romanı: Mustafa İnan*. (58. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın, S. ve Ünüvar, K. (2008). ATÜT tartışmaları ve sol. M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasal düşünce* 8 (2. Baskı) içinde (s. 1082-1089). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balibar, E. (2000). Ulus biçimi: Tarih ve ideoloji. I. Wallerstein ve E. Balibar (Eds.), *İrk ulus sınıfı* içinde (s. 107-130). İstanbul: Metis Yayınları.
- Barkan, Ö.L. (1980). *Türkiye’de toprak meselesi/toplu eserler I*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Batuhan, H. (2002). *İspanya’da bir şato*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Baudrillard, J. (1997). *Tam ekran*. (Çev. E. Total). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Baudrillard, J. (2018). *Simularklar ve simülasyon*. (Çev. O. Adanır). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Belge, M. (1972). Tutunamayanlar. *Yeni Dergi*, 99, 278-284.
- Benton, T. ve Craib, I. (2016). *Sosyal bilim felsefesi*. (4. Baskı). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Berkes, N. (1969). *100 soruda Türkiye iktisat tarihi: 1. cilt*. (1. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (2016). *Türk düşününde Batı sorunu*. (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berksoy, N. Ç. (2010). Kemal Tahir için biyografi çalışması. E. Eğribel ve M. F. Andı (Eds.), *Kemal Tahir 100 yaşında içinde* (s. 16-23). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Bernal, M. (1998). *Kara Atena*. (Çev. Özcan Buse), İstanbul. Kaynak Yayınları.
- Bevernage, B. (2013). Zaman, mevcudiyet ve tarihsel adaletsizlik. *Cogito*, 73, 330-357.
- Bıçak, A. (2013). Tarih düşüncesi. *Cogito*, 73, 36-61.
- Bloch, M. (1983). *Feodal toplum*. (Çev: M. A. Kılıçbay). Ankara: Savaş Yayınları.
- Bloch, M. (2013). *Tarih savunusu ve tarihçilik mesleği*. (Çev: A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Borgna, E. (2014). *Ruhun yalnızlığı*. (Çev: M.M. Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bozdoğan, İ. (1995). *Kemal Tahir’in sohbetleri*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Bozkurt, V. (2021). *Değişen dünyada sosyoloji*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Braudel, F. (1996). *Uygurlukların grameri*. (1. Baskı). (Çev: M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (2000). *Medeniyet ve kapitalizm*. (Çev: M. Özel). İstanbul: İz Yayınları.
- Braudel, F. (2014). *Kapitalizmin kısa tarihi* (2. Baskı). (Çev: İ. Yerguz). Ankara: Say Yayınları.
- Braudel, F. (2017a). *Maddi uygarlık: Gündelik hayatın yapıları* (3. Baskı). (Çev: M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (2017b). *Maddi uygarlık: Mübadele oyunları* (3. Baskı). (Çev: M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (2017c). *Maddi uygarlık: Dünyanın zamanı* (3. Baskı). (Çev: M. A. Kılıçbay).

- İstanbul: İmge Kitabevi.
- Burke, P. (2014). *Fransız tarih devrimi: Annales okulu*. (4. Baskı). (Çev: M. Küçük). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Calhoun, C. (2007). *Milliyetçilik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Calinescu, M. (2017). *Modernliğin beş yüzü*. (3. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Callinicos, A. (2013). *Toplum kuramı: Tarihsel bir bakış*. (6. Baskı). (Çev: Y. Tezgiden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Caner, S. (Yönetmen). (2022). *Gönül* [Film]. BKM Film; Türkiye.
- Carr, E. H. (2002). *Tarih nedir?* (23. Baskı). (Çev: M.G. Güntürk). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Childe, G. (1994). *Toplumsal evrim*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Childe, G. (2006). *Kendini yaratan insan*. (8. Baskı) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Childe, G. (2009). *Tarihte neler oldu?* (5. Baskı). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Childe, G. (2018). *Aryanlar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Chiot, D. (2002). Marc Bloch'un toplumsal ve tarihsel manzaraları. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler* (2. Baskı) içinde (s. 22-45). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Corner, J. (2007). Media, power and political culture. E. Devereux (Ed.), *Media debates* içinde (s. 211-226). Londra: Sage Yayınları.
- Coşkun, İ. (2021). Kemal Tahir, 1960'lı yıllar, sol düşünce ve siyasete estetik müdahale. K. Kayalı (Ed.), *Kemal Tahir kitabı: Bir aydın üç dönem içinde* (s. 53-65). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Cuff, E.C., Sharrock, W.W. ve Francis, D.W. (2013). *Sosyolojide perspektifler*. (Çev: Ü. Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.
- Dağ, B. (2017a). *Türk düşünce dünyasında Osmanlı devlet ve toplum yapısı tartışmaları üzerine tarihsel sosyolojik bir değerlendirme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Dağ, B. (2017b). Türk sinemasına bakılarak Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel yapısının ve batılılaşma serüveninin anlaşılması kesinlikle mümkün. K. Kayalı (Ed.), *Türk Sineması: Toplum Şekillendirmenin, Toplum Tarafından Şekillendirilmenin Sosyolojisi* içinde (s. 179-195). Ankara: Bibliyotek Yayınları.
- Dağ, B. (2022). Doğan Ergun'un geliştirdiği bilimsel yöntem üzerinde değerlendirmeler. *Sosyologca*, 23, 97-112.

- Diamond, J. (2013). *Tüfek, mikrop ve çelik*. (23. Baskı). Ankara: TÜBİTAK.
- Duby, G. (1995). *Ortaçağ insanları ve kültürü*. (Çev: M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- During, S. (1995). Günümüzde postmodernizm ya da postkolonyalizm. *Postmodernist burjuva liberalizmi* içinde (s. 105-128). (Çev: Y. Alogan). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Ecevit, Y. (1989). *Oğuz Atay'da aydın olgusu*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Ecevit, Y. (2014). *Ben buradayım: Oğuz Atay'ın biyografik ve kurmaca dünyası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eğribel, E. (2009). Kemal Tahir: Romancı, sosyalist, yerli. E. Eğribel ve U. Özcan (Eds.), *Türkiye'de toplum bilimlerinin gelişimi-I* içinde (s. 24-34). İstanbul: Kitabevi.
- Eğribel, E. (2010). Kemal Tahir'de roman ve toplum gerçeği açısından yöntem. E. Eğribel ve M. F. Andı (Eds.), *Kemal Tahir 100 yaşında* içinde (s. 347-352). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Eldem, E. (2013). Osmanlı tarihini Türklerden kurtarmak. *Cogito*, 73, 260-283.
- Eliçin, E. T. (1996). *Kemalist devrim ideolojisi*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Erdoğan, Y. (Yönetmen). (2013). *Kelebeğin rüyası* [Film]. BKM Film; Türkiye.
- Ergun, D. (1982). *Sosyoloji ve tarih*. (2. Baskı). İstanbul: Der Yayınları.
- Ergun, D. (1991). *Türk bireyi kuramına giriş*. (1. Baskı) İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Ergun, D. (1993). *100 soruda sosyoloji* (6. baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Ergun, D. (2006). *Yöntemi bulmak*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Ergun, D. (2010). Bilim ve edebiyat ilişkileri bakımından Kemal Tahir. K. Kayalı (Ed.), *Bir Kemal Tahir kitabı: Türkiye'nin ruhunu aramak* içinde (s. 31-40). İstanbul: İthaki.
- Ergun, D. (2014). *Yöntemi geliştirmek*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Ergur, A. (2016). Enformasyon çağında yabancılaşma, ağ toplumunda anomi: Yeni hakikat rejimi ve bölünmüş gerçeklik deneyimi. A. Ergut (Ed.), *Buruk şenlik* içinde (s. 17-56). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ergut, F. (2011). Tarihi sosyal bilimleştirmek sosyal bilimleri tarihselleştirmek. E. Özdalga (Ed.), *Tarihsel sosyoloji* (3. Baskı) içinde (s. 212- 230). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ergut, F. ve Uysal, A. (2012). Tarihsel sosyoloji ne yapar? Nasıl yapar? F. Ergut ve A. Uysal (Eds.), *Tarihsel sosyoloji: Stratejiler-sorunsallar-paradigmalar* içinde (s.

- 12-30). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Erksan, M. (Yönetmen). (1958a). *Dokuz dağın efesi: Çakıcı geliyor* [Film]. Birsal Film; Türkiye.
- Erksan, M. (Yönetmen). (1958b). *Gecelerin ötesi* [Film]. Ergenekon Film; Türkiye.
- Erksan, M. (Yönetmen). (1962). *Yılanların öcü* [Film]. Be-Ya Film; Türkiye.
- Erksan, M. (Yönetmen). (1963). *Susuz yaz* [Film]. Hitit Film; Türkiye.
- Erksan, M. (Yönetmen). (1966). *Sevmek zamanı* [Film]. Troya Film; Türkiye
- Erksan, M. (Yönetmen). (1968). *Kuyu* [Film]. Lale Film; Türkiye.
- Erverdi, E. (2010). Bir hakkı teslim etmek. K. Kurtuluş (Ed.), *Bir Kemal Tahir kitabı: Türkiye'nin ruhunu aramak* içinde (s. 19-30). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi: Çokkültürcü bir yaklaşım*. (2. Baskı). (Çev: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı.
- Febvre, L. (1995). *Uygarlık, kapitalizm ve kapitalistler*. (1. Baskı). (Çev: M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. (1953). *Türkiye'de İbni Haldunizm*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
- Frank, A. G. (2010). *Yeniden Doğu*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Freire, P. (2021). *Ezilenlerin pedagojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fuchs, C. (2014). Twitter ve demokrasi: yeni Bir kamusal alan? *Sosyal Medya içinde* (s. 248-249). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Genç, M. (2000). İltizam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt.22, s. 154-156). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Genç, M. (2002). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Genç, M. (2011). Tarihsel sosyoloji üzerine. E. Özdalga (Ed.), *Tarihsel sosyoloji* (3. Baskı) içinde (s. 83-104). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Genç, M. (2012). Osmanlılar: Medeniyet tarihi E) İktisadi ve ticari yapı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt.33, s. 525-531). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Giritlioğlu, T. (Yönetmen). (1999). *Salkım hanımın taneleri* [Film]. Avşar Film; Türkiye.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün esasları*. (7. Baskı). Ötüken Neşriyat AŞ.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak*. (1. Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Görgün, T. (1999). İbni Haldun. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde

- (Cilt.19, s.543-555). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Görgün, T. (2006). İbn Haldûn'un toplum metafiziğinin güncelliği ve günümüzde toplum araştırmaları açısından önemi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16, 169-203.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler 20. yüzyılda ulusal devlet ve milliyetçilikler*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Gulbenkian Komisyonu (2003). *Sosyal bilimleri açın*. (4. Baskı). (Çev: Ş. Tekeli). İstanbul: Metis Yayınları.
- Güngör, E. (1975). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1990). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1993). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gürbilek, N. (2008). Kemalizmin delisi Oğuz Atay. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay'a armağan* içinde (s. 241-254). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Harari, Y. N. (2017). *Hayvanlardan Tanrılara sapiens*. (1. Baskı). (Çev: E. Genç). İstanbul: Kolektif.
- Harman, C. (2013). *Halkların dünya tarihi*. (3. Baskı). (Çev: U. Kocabaşoğlu). İstanbul: Yordam Kitap.
- Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun: Metodu ve siyaset teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heper, M. (2006). *Türkiye'de devlet geleneği*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hobsbawn, E. (2006). *Geleneğin icadı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hopkins, T. K. ve Wallerstein, I. (1999). *Geçiş çağı: Dünya sisteminin yörüngesi*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Hoy, D. (2013). Jacques Derrida. Q. Skinner (Ed.), *Çağdaş temel kuramlar* içinde (s. 57-89). (1. Baskı). (Çev: A. Demirhan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Iggers, G.G. (2013). Akılcılık ve tarih. *Cogito*, 73, 145-168.
- İrmak, Ç. (Yönetmen). (2008). *Ulak* [Film]. Avşar Film; Türkiye.
- İbn Haldun. (2009). *Mukaddime I-II*. (Çev: S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İleri, S. (2008). Oğuz Atay'ın mektubu. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay'a armağan* içinde (s. 84-95). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İnalcık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi I*. (Çev: H. Berktay). İstanbul: Eren Yayınları.
- İnalcık, H. (2005). *Doğu-Batı makaleler I*. (2. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnalcık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2013). *Osmanlı ve modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- İnalçık, H. (2016). *Şair ve patron*. (7. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnci, H. (2008). *Oğuz Atay'a armağan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İslamoğlu, H. (2021). *Dünya tarihi ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İslamoğlu, H. ve Perdue, P. C. (2021). Modernliğin ortak tarihi: Çin, Osmanlı ve Babür İmparatorlukları örnekleri. H. İslamoğlu (Ed.). *Dünya tarihi ve siyaset* içinde (s. 103-125). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kafadar, C. (2009). *Kim var imiş biz burada yoğ iken*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kafadar, C. (2010). *İki cihan aresinde*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Kaplanoğlu, S. (Yönetmen). (2017). *Buğday* [Film]. Galata Film ve Kaplan Film; Türkiye, Almanya, Fransa, İsveç ve Katar.
- Karatani, K. (2019). *Dünya tarihinin yapısı*. (2. Baskı). (Çev: A. Karatay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kavur, Ö. (Yönetmen). (1979). *Yusuf ile Kenan* [Film]. Alfa Film; Türkiye.
- Kayalı, K. (2000a). *Türk düşünce dünyasının bunahımı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2000b). Kemal Tahir gibi yerli bir entelektüeli doğru anlamamanın yolu düşünsel konumunun farklılığını kavramaktan geçer. *Doğu Batı*, 11, 55-65.
- Kayalı, K. (2001). *Türk düşünce dünyasında yol izleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2003). *Üstü çizilen yazılar*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Kayalı, K. (2005). *Düşüncenin coğrafyası I*. Ankara: Deniz Kitabevi.
- Kayalı, K. (2008). ATÜT tartışmalarının hafife alınmasının nedenleri ve bu tartışmaların atlanan ruhu. M. Gültekingil (Ed.), *Türkiye'de siyasi düşünce 8* (2. Baskı) içinde (s. 1089-1095). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2009). Baykan Sezer. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Dönemler ve zihniyetler* içinde (Cilt. 9, s. 114-125). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2010a). Giriş: Bir Kemal Tahir kitabı. K. Kayalı (Ed.), *Bir Kemal Tahir kitabı: Türkiye'nin ruhunu aramak* içinde (s.13-18). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kayalı, K. (2010b). Sonuç niyetine: Kemal Tahir: Tarihçi, sosyolog, romancı. K. Kayalı (Ed.), *Bir Kemal Tahir kitabı: Türkiye'nin ruhunu aramak* içinde (s. 199-208). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kayalı, K. (2012). Kemal Tahir'in, durumun farkında olan ve olmayan takipçileri. *Hece Dergisi*, 181, 322-335.
- Kayalı, K. (2013). Türkiye'de tarih yazıcılığı üzerine sathi gözlemler. *Cogito*, 73, 251-260.

- Kayalı, K. (2014). *Yönetmenler çerçevesinde türk sineması*. Ankara: Tezkire Yayınları.
- Kayalı, K. (2015a). *Sinema bir kültürdür*. Ankara: Tezkire Yayınları.
- Kayalı, K. (2015b). *Metin Erksan sinemasını okumayı denemek*. Ankara: Tezkire Yayınları.
- Kayalı, K. (2017). *Türk sineması: Toplumunu şekillendirmenin toplum tarafından şekillendirilmenin sosyolojisi*. İstanbul: Bibliyotek.
- Kayalı, K. (2021). *Kemal Tahir kitabı: Bir aydın üç dönem*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kellner, D. (2003). *Medya gösterisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Keskin, E. B. (2000). Sosyalist olamayacak kadar postmodern, postmodern olamayacak kadar geleneksel, İslamcı olamayacak kadar dünyevi, dünyevi olamayacak kadar dürüst: Oğuz Atay. *Doğu Batı*, 11, 147-156.
- Kınalızade Ali (1833). *Ahlak-ı alai*. Bulak.
- Kızılcıçelik, S. (2015). *Yerli sosyoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Köksal, D. (2016). Kemal Tahir’i yeniden okumak: Romanın tezatları, toplumsal tezatlar. *Notos*, 57, 38-41.
- Köprülü, M.F. (1984). *Osmanlı Devleti’nin kuruluşu*. (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kuhn. T. S. (1995). *Bilimsel devrimlerin yapısı*. (4. Baskı). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kuyuş, N. (1995). Çevirmenin sunuşu. T. S. Kuhn. *Bilimsel devrimlerin yapısı* (4. Baskı) içinde (s. 7-39) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Küçükömer, İ. (2007). *Batılaşma ve düzenin yabancılaşması*. (5. Baskı). Ankara: Bağlam Yayınları.
- Le Goff, J. (2017). *Avrupa’nın doğuşu*. (Çev: T. Binder). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Le Goff, J. (2018). *Ortaçağda entelektüeller*. (Çev: M.A. Kılıçbay). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Le Goff, J. (2019). *Ortaçağ Batı uygarlığı*. (3. Baskı). (Çev: H. Güven ve U. Güven). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm-postkolonyalizm*. (Çev: M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lorenz, C. (2013). Senin tarihin sana, benim tarihim bana. *Cogito*, 73, 168-192.
- Lyotard, J. F. (1994). *Postmodern durum*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Madra, Ö. (2008). Oğuz Atay’ın dünyası: Beşbuçuk perdelik bitmemiş bir acıklı güldürü.

- H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay'a armağan* içinde (s. 28-29). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1986). *Din ve ideoloji*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Jön Türklerin siyasi fikirleri*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. (Çev: M. Türköene, F. Unan ve İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). Oryantalizmin hasıraltı ettiği. *Doğu Batı*, 20, 111-117.
- Mardin, Ş. (2006). İbn Haldun. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 3-4.
- Mardin, Ş. (2008) Şerif Mardin ile Türk siyaset düşüncesi üzerine. T. Takış (Ed.) *Şerif Mardin okumaları* içinde (s. 239-270). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Mardin, Ş. (2011). Sosyolojiden tarihe bakmak. E. Özdalga (Ed.), *Tarihsel sosyoloji* (3. Baskı) içinde (s. 232-250). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *İdeoloji*. (17. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2016). *Siyasal ve sosyal bilimler*. (13. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1994). *Bir dünyanın eşiğinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2005). *Bu ülke*. (26. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2008). *Kırk ambar*. Cilt II. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Meriç, C. (2013). *Umrandan uygarlığa* (20. Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Meyer, T. (2002). *Medya demokrasisi: Medya siyaseti nasıl sömürgeleştirir*. İstanbul: Köprü Kitap.
- Moran, B. (1994). *Türk romanına eleştirel bir bakış 3: Sevgi Soysal'dan Bilge Karasu'ya*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1998). *Türk romanına eleştirel bir bakış 1: Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*. (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (2001). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*. (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mutman, M. (2002). Şarkiyatçılık: Kuramsal bir not. *Doğu Batı*, 20, 105-115.
- Naci, F. (1990). *100 soruda Türkiye'de roman ve toplumsal değişme* (2. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nitel ve nicel yaklaşımlar: I-II. cilt*. (7. Baskı). Ankara: Yayınodası.
- Nevins, A. ve Commager, H. S. (2020). *ABD tarihi*. (Çev: H. İncalcık). Ankara: Doğu Batı

Yayınları.

- Ocak, A. Y. (2009). Düşünce hayatı. E. İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti ve medeniyeti tarihi*. 2. Cilt içinde (s. 159-193). İstanbul: IRICICA.
- Okan, T. (Yönetmen). (1992). *Sarı Mercedes* [Film]. Odak Film; Türkiye, Fransa, İsviçre ve Almanya.
- Okumuş, E. (1999). İbn Haldun ve Osmanlı'da çöküş tartışmaları. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 6, 183-209.
- Okumuş, E. (2006). İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 141-185.
- Özcan, U. (2010). Oğuz Atay'ın toplumsal kültürümüze bakışında ve yazınsal arayışlarında Kemal Tahir izleri. E. Eğribel ve M. F. Andı (Eds.), *Kemal Tahir 100 yaşında* içinde (s. 241-250). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Özdalga, E. (2011). Bir tasavvur ve ustalık olarak tarihsel sosyoloji. E. Özdalga (Ed.), *Tarihsel sosyoloji* (3. Baskı) içinde (s. 9-68). (Çev: Ç. Sümer). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özgüç, A. (1990). *Türk sinemasında ilkler*. İstanbul: Yılmaz Yayınları.
- Özgüç, A. (1993). *100 filmde Türk sineması*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Özlem, D. (2001). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özlem, D. (2012). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özlem, D. (2013). Felsefi hermeneutiğe geçiş yolu olarak tarihselcilik. *Cogito*, 73, 13-35.
- Özön, N. (2013). *Türk sineması tarihi (1896-1960)*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Özsoy, İ. (2010). "Devlet"ine küsmeyen aydın: Kemal Tahir. E. Eğribel ve M. F. Andı (Eds.), *Kemal Tahir 100 yaşında* içinde (s. 24-41). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Pamuk, Ş. (2015). *Osmanlı-Türkiye iktisadi tarihi 1500-1914*. (10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Philip, M. (2013). Michel Foucault. Q. Skinner (Ed.), *Çağdaş temel kuramlar* içinde (s. 89-111). (Çev: A. Demirhan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ponting, C. (2011). *Yeni bir bakış açısıyla dünya tarihi*. (11. Baskı) (Çev: E. B. Özbilen). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ragin C. ve Chirot, D. (2002). Immanuel Wallerstein'in dünya sistemleri kuramı: Tarih olarak siyaset ve sosyoloji. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler* (2. Baskı) içinde (s. 276-310). (Çev: A. Fethi). İstanbul:

Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Refiğ, H. (2008). Akıllı ve namuslu bir aydınlı ve çok yalnızdı. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay'a armağan* içinde (s. 30-32). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Refiğ, H. (2013). *Ulusal sinema kavgası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Refiğ, H. (Yönetmen). (1964). *Gurbet kuşları* [Film]. Artist Film; Türkiye.
- Refiğ, H. (Yönetmen). (1965). *Haremde dört kadın* [Film]. Birsal Film; Türkiye.
- Refiğ, H. (Yönetmen). (1969). *Bir Türk'e gönül verdim* [Film]. Erman Film; Türkiye.
- Refiğ, H. (Yönetmen). (1972). *Fatma bacı* [Film]. Erman Film; Türkiye.
- Refiğ, H. (Yönetmen). (1990). *Karılar koğuşu* [Film]. Erler Film; Türkiye.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2015). *Çağdaş sosyoloji kuramları ve klasik kökleri*. (2. Baskı). (Çev: I. Ertuna-Howison). İstanbul: De Ki.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2018). *Modern sosyoloji kuramları*. (2. Baskı). (Çev: H. Hülür). İstanbul: De Ki.
- Said, E. (1998). *Oryantalizm*. (4. Baskı). (Çev: N. Uzel). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Sarup, M. (2004). *Postyapısalcılık ve postmodernizm* (2. Baskı). (Çev: A. Güçlü). İstanbul: Ark.
- Scognamillo, G. (2010). *Türk sinema tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sezer, B. (1993). *Sosyolojide yöntem tartışmaları*. İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları.
- Sezer, B. (1998). *Türk sosyolojisinin ana sorunları*. İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları.
- Sezer, B. (2006). *Sosyolojinin ana başlıkları*. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Sezer, B. (2011). *Asya tarihinde su boyu ovaları ve bozkır uygarlıkları*. İstanbul: Kitabevi.
- Sezer, B. ve Yazoğlu, C. (1992a). Önsöz. C. Yazoğlu (Ed.), K. Tahir *Notlar/sosyalizm, toplum ve gerçek* içinde (s. 7-9). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Sezer, B. ve Yazoğlu, C. (1992b). Dosya üzerine birkaç söz. C. Yazoğlu (Ed.), K. Tahir *Notlar/sosyalizm, toplum ve gerçek* içinde (s. 247-273). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Sezer, B. ve Yazoğlu, C. (1993). Önsöz. B. Sezer ve C. Yazoğlu (Eds.), K. Tahir *Notlar/Osmanlılık-Bizans içinde* (s. 5-9). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Skocpol, T. (2002a). Sosyolojinin tarihsel imgelemi. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler* (2. Baskı) içinde (s. 2-21). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Skocpol, T. (2002b). Tarihsel sosyolojide yeni gündemler ve yinelenen stratejiler. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a görüşler* (2. Baskı)

- çinde (s. 355-388). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Slattery, M. (2014). *Sosyolojide temel fikirler*. (6. Baskı). (Çev: Özlem Balkız vd.), Bursa: Sentez Yayınları.
- Smith, D. A. (2002). *Küreselleşme çağında milliyetçilik*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Stevenson, N. (2015). *Medya kültürleri*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Swingewood, A. (2010). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi*. (3. Baskı). (Çev: O. Akınbay). İstanbul: Agora.
- Sybel, H. (2013). Tarihsel bilginin yasaları üzerine. *Cogito*, 73, 192-205.
- Şasa, A. (2010). *Yeşilçam günlüğü*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Şentürk, R. (2006). Medeniyetler sosyolojisi: Neden çok medeniyetli bir dünya düzeni için yeniden İbn Haldun?. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16, 89-121.
- Tahir, K. (1989). *Notlar/sanat edebiyat 1*. Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Tahir, K. (1991). *Roman notları: Batı çıkmazı*. (1. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Tahir, K. (1992a). *Sosyalizm, toplum ve gerçek*. (1. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Tahir, K. (1992b). *Notlar/Batılılaşma*. Ankara: Bağlam Yayınları.
- Tahir, K. (1993). *Osmanlılık/Bizans*. C. Yazoğlu (Der.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Tahir, K. (2002 [1967]). *Devlet ana*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2005a [1965]). *Yorgun savaşçı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2005b [1956]). *Esir şehrin insanları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2005c [1962]). *Esir şehrin mahpusu*. (3. Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2005d [1969]). *Kurt kanunu*. (2. Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2005e [1971]). *Yol ayrımı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2005f [1967]). *Bozkırdaki çekirdek*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2006 [1959]). *Köyün kamburu*. (3. Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2008a [1958]). *Yedi çınar yaylası*. (6. Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tahir, K. (2008b [1970]). *Büyük mal*. (7. Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2007). *XIX. Asır Türk edebiyat tarihi*. (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Tekeli, İ. (2013). Siyasetçilerin tarihle ilişki kurmak üzerine. *Cogito*, 73, 283-305.
- Tilly, C. (2008). *Toplumsal hareketler*. İstanbul: Babil Yayınları.
- Timuçin, A. (2008). Aydın insanın düşünsel bunalımlarını eleştiren yazar: Oğuz Atay. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay'a armağan içinde* (s. 21-23). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Topçu, N. (2016). *İsyân ahlakı*. (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Tunçay, M. (2012). Sunuş. F. Ergut ve A. Uysal (Eds.), *Tarihsel sosyoloji: Stratejiler, sorunsallar, paradigmlar* içinde. (2. Baskı). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Turgul, Y. (Yönetmen). (2017). *Yol ayrımı* [Film]. TMC Film; Türkiye.
- Turhan, R. (2013). *Türkiye’de iktisat tarihi çalışmalarının gelişimi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Turna, B. (2002). Şarkiyatçılığı anlamak Edward Said'in "şarkiyatçılık"ı üzerine notlar. *Doğu Batı*, 20, 211-235.
- Tural, N. (2002). Edward Said’in oryantalizmi nasıl okunuyor? *Doğu Batı*, 20, 115-135.
- Uluçay, A. (Yönetmen). (1993a). *Optik düşler* [Film]. Arkadaş Sinema Grubu; Türkiye.
- Uluçay, A. (Yönetmen). (1993b). *Koltuk değneklerinden kanat yapmak* [Film]. Arkadaş Sinema Grubu; Türkiye.
- Uluçay, A. (Yönetmen). (1996). *İnci denizin dibinde (çerçöp sahile vurmuş)* [Film]. Arkadaş Sinema Grubu; Türkiye.
- Uluçay, A. (Yönetmen). (2004). *Karpuz kabuğundan gemiler yapmak* [Film]. İstisnai Filmler; Türkiye.
- Uludağ, S. (1999). İbni Haldun. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt.19, s. 538-543). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2009). Mukaddimenin temel kavramları. İbn Haldun *Mukaddime I* içinde (s. 81-118). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uyar, T. (2013). *Büyük saat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülgener, S. (1981). *İktisadi çözümmenin ahlak ve zihniyet dünyası*. (2. Baskı). İstanbul: Der Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). *İnsani vatanseverlik*. (1. Baskı). İstanbul: Ülke Yayınları.
- Ülken, H. Z. ve Fındıkoğlu, Z. (1940). *İbni Haldun*. (1. Baskı). İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Ün, M. (Yönetmen). (1958). *Üç arkadaş* [Film]. Uğur Film; Türkiye.
- Ünlü, O. (Yönetmen). (2014). *İtirazım var* [Film]. U10 Film; Türkiye.
- Ünsaldı, L. ve Geçgin, E. (2014). *Sosyoloji tarihi: Dünya’da ve Türkiye’de*. (3. Baskı). Ankara: Heretik Yayınları.
- Wahyudi, Y. (2003). Arab responses to Hasan Hanafî's Muqaddima fi Ilm al-Istighrab. *The Muslim World*, 93(2), 233-248.
- Wallece, R.A. ve Wolf, W. (2015). *Çağdaş sosyoloji kuramları*. (6. Baskı). (Çev: L. Elburuz ve M.R. Ayas). Ankara: DoğuBatı.

- Wallerstein, I. (2000). Braudel'in kapitalizm tahlili: Her şey tepetaklak. F. Braudel *Medeniyet ve kapitalizm* (Çev: M. Özel) içinde (s. 235-255). İstanbul: İz Yayınları.
- Wallerstein, I. (2003). *Liberalizmden sonra*. (Çev: Erol Öz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2006). *Tarihsel kapitalizm* (4. Basım). (Çev: N. Alpay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2007). *Avrupa evrenselciliği*. (Çev: S. Önal). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2013). *Sosyal bilimleri düşünmemek*. (2. Baskı). (Çev: T. Doğan). İstanbul: BGST Yayınları.
- Wallerstein, I. (2015a). *Modern dünya sistemi I*. (Çev: L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2015b). *Modern dünya sistemi II*. (Çev: L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2015c). *Modern dünya sistemi III*. (Çev: L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2015d). *Modern dünya sistemi IV*. (Çev: L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2018). *Dünya sistemleri analizi: Bir giriş* (3. Baskı). (Çev: E. Abadoğlu ve N. Ersoy). İstanbul: BGST Yayınları.
- Yasıçimen, F. ve Sunar, L. (2006). Sosyal bilimlerde bir yenilenme imkânı olarak İbn Haldun. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 16, 137-167.
- Yavuz, H. (1998). *Batılılaşma değil oryantalistleşme*. *Doğu Batı*, 2, 113-115.
- Yavuz, H. (2008). Oğuz Atay için. H. İnci (Ed.), *Oğuz Atay'a armağan* içinde (s. 40). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yazoğlu ve Sezer (1991). Önsöz. C. Yazoğlu (Ed), *Kemal Tahir notlar: Batı çıkmazı*. (1. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Yıldırım, A. K. (2002). Edward Said'in şarkiyatçılık düşüncesine eleştirel bir bakış. *Doğu Batı*, 20, 135-150.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1967). *Kozanoğlu* [Film]. Dadaş Film; Türkiye.