

TÜRK ROMANINDA MERKEZ-ÇEVRE DİYALEKTİĞİ

Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Yeni Türk Edebiyatı Programı

Onur TINKIR

Danışman: Prof. Dr. Yunus BALCI

Haziran 2023
DENİZLİ

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Onur TINKIR

ÖN SÖZ

Türk romanının tarihsel gelişimi içerisinde yazılmış en depolitik eser bile hiç olmadığı kadar politiktir. Tanzimattan günümüze gelinceye kadar yazılmış romanların tekniline, Türk romanını kuran/palazlandıran entelektüel zihin, hiçbir zaman devletle rabitasını tam anlamıyla kopart(a)madığı için, devletçi/merkezî bir koku sinmiştir: Türk romanının hamiliğini üstlenen Türk entelektüellerinin devletçi tavırlarındaki, tutumlarındaki sürekliliğe binaen *Tanzimat, Servet-i Fünun, Fecr-i Ati, Millî edebiyat* ve *Cumhuriyet Dönemi Türk roman(lar)ında* merkezî bir epistemolojik/politik döküm oluşmuştur: Tanzimat romanının İslami epistemolojik dolayımından bağışık ol(a)mayan “*naif Batıcılığı*”, Servet-i Fünun romanının burjuva ethosunu sistematize etmeye, kuramsallaştırmaya çalışan “*burjuva rasyonalizmi*”, Millî edebiyat ve erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanının “*seküler, militarist, Türkçü, İslami eklektizmi*” Türk romanında 1950’li yıllara kadar merkezin takip ettiği politik güzergâhın epistemolojik dökümüdür. İşbu dökümün Türk romanındaki iktidarı, 1950’li yıllara kadar karşıt-periferik bir döküm tarafından sarsıl(a)maz. Kemalist yazarlar daha çok bu dökümü, rejimin ontolojisini tehdit eden iç ve dış düşmanlardan hareketle -*Kürtler, Radikal İslamcılar, Yunanlılar vb. gibi*- kendileri oluştururlar.

1950’li yıllardan itibaren Türk romanında periferik bir atılımın gerçekleşmeye başladığı görülür. 70’li, 80’li yıllardan sonra iyice ivmelenen bu atılımla birlikte, Türk yazarları romanlarında merkez-karşıtı periferik bir epistemolojik döküm oluşturma başarısı göstermişlerdir: *Minör etno-dinsel kimlikler, heterojen cinsel yönelimler, sosyalist aktivizm, anti-militarizm, kadın hareketi* vb. gibi muhtelif konu başlıkları çerçevesinde oluşturulan bu döküm; postmodern düşüncenin ve küreselleşmenin etkisiyle giderek devlet merkezli ideolojilerin ritmini bozmaya başlamış ve böylelikle de 70’li, 80’li yıllardan sonra yazılmış romanlarda merkez-çevre diyalektiği, Kemalist rejimin iktidarı zamanında yayımlanan eserlere nazaran çok daha şiddetli, komplike bir biçimde hissedilir hâle gelmiştir. Ancak; romanlarında merkez-karşıtı bir döküm oluşturarak periferik bir direnç geliştiren yazarların da hiçbir şekilde devlet merkezli düşünceyle aralarındaki rabitayı tam manasıyla kopartabildikleri iddia edilemez: Onlar, bilinçaltılarında dolaşan “*babaları*”nın otoriter silüetiyle sürekli yüzleştikleri için, eserlerinde “*sinestezik*” özellikler gösterse de bir tür devletçi-merkezî politik koku üretmekten kurtulamamışlar, netice itibarıyla da 80

sonrasından günümüze kadar yazılan Türk romanlarını keskinliğini yitirerek flulaşan/muğlaklaşan, ancak etkisini yitirmeyen bir merkez-çevre diyalektiği/çatışması çevrelemeye başlamıştır.

Aslına bakılırsa Türk romanının devlet merkezli düşünceyle arasındaki rabita noktasında hayret edilecek herhangi bir şey yoktur; zira, modern Türk romanı başlı başına Türk entelektüelinin uygarlık iştियakını yansıtan bir “*Batılılaşma senfonisi*”dir: Osmanlı-Türk modernleşme hareketini yürüten devlet elitleri 50’li yıllara kadar toplumsal alanda gerçekleşmesini istedikleri “*kültürel modernizasyon*” için Türk romanını ideolojik bir araç olarak kullanmışlardır. 1950’li yıllardan sonra ise, bilhassa 80’e kadar, Türk romanı Türkiye politik konjonktüründeki tansiyonun artışına paralel olarak Batılılaşma/modernleşme problematiğine bağlı kalmakla birlikte, daha çok rejim muhafızlığı -*merkez-* ile rejim tehdidi -*periferi-* arasındaki ince çizgide politik bir sarkaç gibi sallanmaya başlamış ve cılız da olsa “*kendi modernliği*” ile hesaplaşma yoluna gitmiştir. Mezkûr hesaplaşma 1980’li yıllardan günümüze gelinceye kadar devam etmekle beraber, bu tarihten sonra yazılmış Türk romanları bütünüyle olmasa bile, rijit bir biçimde postmodern, küresel periferik rüzgarlarla ve devletçi/neoliberal tahriklerle Batı’ya teslim olmuştur.

Bugüne kadar modern Türk romanı ile ilgili yapılmış kıymetli birçok tetkik, Türk romanının Batılılaşma serencamını salt kültürel bir perspektifle kavrama çabası içerisinde olagelmiş, mezkûr serencamı tarihsel/sosyolojik çerçevede problematize eden tetkikler ise, ekseriyetle makro düzlemde devlete/iktidara, merkeze büyük bir ehemmiyet atf edip, onu mitleştirerek Batılılaşma deneyiminin yarattığı mikro problematikleri, cebir/şiddet sekanslarını, ötekileştirme/damgalama pratiklerini gör(e)meyerek Türk romanının politik ontolojisine yeterince nüfuz edememişlerdir. Oysa Türk romanı ne salt bir “*moda sahası*”dır ne de periferik unsurlardan ayıklanmış bir “*devlet tesisatı*”... O; her ikisinin arasında bir yerlerde konumlanan, devlet merkezi tarafından dizayn edilmiş, ancak periferik reaksiyonlar da üretebilen, ayrıksının sesi olan, mikro unsurlarla bezenmiş bir “*tarihsel-sosyolojik laboratuvar*”dır.

İşbu çalışma; inşa-edici, müdahil bir bilimsel atağın ve bu atağın başat faili olan, bütün zihinsel kodları ait olduğu toplum ve kültür tarafından biçimlendirilmiş, analiz ettiği romanların dünyasında yaşayarak yetişmiş, bizzat nesneleştirdiği metinlerin “*okuyucu-*

öznesi” olan ve onlarla belirli bir teorik çerçeve kapsamında imtiyazlı bir ilişki kurmaya çalışan, apolitikleştiği ölçüde politikleşen bir “*akademik özne*”nin zihinsel kazı faaliyetinin ürünüdür. O nedenle bu çalışma, ne muhafazakâr/milliyetçi rapsodilerin, ne de devlet/merkez-karşıtı periferik tınların çığırkanlığı görevine soyunmuştur; aksine bu çalışma, bu çığırınların kesiştiği kavşak olan Türk romanının tarihsel, politik, sosyolojik anatomisini epistemolojik/metodolojik seçkilerle inşa etme göreviyle icra edilmiştir.

Mezkûr görevi; bir bakıma Yeni Türk edebiyatı alanında sayıca oldukça az olan tarihsel-sosyolojik tetkiklerin teşvik edilmesi noktasında bir farkındalık yaratmak adına üstlendik; zira biliyoruz ve inanıyoruz ki bir metin, hele ki bu bir Türk romanıysa, katıyen tarihsel, politik itkilerden bağımsız olarak değerlendirilemez, değerlendirilmemelidir. Burada; bahsi edildiği türden bir farkındalığın ürünü olan *Ömer Solak’ın “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması”*¹ adlı kıymetli çalışmasını anmadan geçemeyiz. Solak bu çalışmasında, 1923-1980 yılları arasında yazılmış belirli romanları özellikle merkez-çevre paradigmasının coğrafi/topografik veçhesinden hareket ederek analiz eder.

“*Türk Romanında Merkez-Çevre Diyalektiği*” adıyla hazırladığımız tez çalışmamızda merkez-çevre paradigmasını salt coğrafi/topografik bir metafor olarak kullanmak yerine; onu bir tür kuramsal pragmatizmin yardımıyla -*birçok teorisyenin düşüncesine müracaat ederek- kültürel, politik, sosyal, ekonomik, felsefi, antropolojik, psikanalitik/psikolojik* put-kırıcı bir bilimsel analiz aracı hâline getirdik; yani bir nevi “*haddimizi bilmeyerek*” *Şerif Mardin’in* sağlığındaiken genişletilmesi gerektiğini düşündüğü mezkûr paradigmanın bıraktığı hegemonik mirası “*aşarak*”, Türk romanını daha bütüncül bir perspektiften kavrama gayreti içerisinde olduk.

Çalışmamızda; merkez-çevre diyalektiğinin tekamüle ermeye ve çetrefilleşmeye başladığı 1950 sonrasına odaklandık ve belirtilen tarihten günümü gelinceye kadar yazılmış eserler arasından seçtiğimiz kırk adet romanı, kuramsal ve kavramsal teçhizatlarımızla, bilimsel bir araştırma nesnesine dönüştürdük. Bu seçkiyi yaparken merkez-çevre diyalektiği

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., *Ömer Solak, Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması*, İstanbul 2014.

ile ilgili bize en uygun malzemeyi verebilecek romanlara yönelsek de bu seçkinin belirli kültürel, estetik, ekonomik habitusları/yatkınlıkları olan bir özne tarafından oluşturulduğu da bir gerçektir, o nedenle de tercih edilen/edilmeyen romanlar konusunda tarafımıza yöneltilebilecek eleştirileri kabul ediyoruz. Ancak şu da unutulmamalıdır ki analiz nesnemiz olan Türk romanı büyük bir “okyanustur.” O nedenle bu okyanusta boğulmak yerine bu okyanusun dalgalarıyla terbiye edilmiş mikro bir su parçasının/örneklemnin içerisinde dolaşmayı yeğledik.

Tez çalışmamızın temelde üç bölümü vardır: Çalışmada kullandığımız kuramsal pragmatizm ilgili bilgi verdiğimiz “*Giriş/Kuramsal Çerçeve, Merkez-Çevre Paradigmasına Yönelik Eleştiriler: Bir Kuramsal Pragmatizm Denemesi*” başlıklı metodolojik ara durağı detaylandıran “*Merkez-Çevre Teorilerine Genel Bir Bakış*” adlı bölümde; *İbn-Haldun, Edward Shils, Eisenstadt, Norbert Elias, Stein Rokkan, Pierre Bourdieu, Immanuel Wallerstein, Paul Baran, Samir Amin, Andre Gunder Frank, Arghiri Emmanuel, Linda Hutcheon, Gilles Deleuze, Fèlix Guattari, Şerif Mardin, Metin Heper, Hasan Bülent Kahraman* vb. gibi araştırmacıların teorik spektrumları etrafında dolaşıp, teorinin -merkez-çevre teorisinin- teorisini yaparak “meta-teorik” bir bilimsel gözlük kuşandık. Çalışmanın “*Osmanlı-Türk Siyasal Hayatında Merkez-Çevre Diyalektiği*” adlı ikinci bölümünde ise, Türk romanının epistemolojik motoru olan Osmanlı-Türk siyasal hayatını, tarihsel gelişim seyri içerisinde bu gözlüğün yardımıyla, *bürokrasi, devlet/iktidar, militarizm* vb. gibi mefhumlar çerçevesine alternatif bir tarihsel/sosyolojik bakış açısıyla okumaya çalıştık.

Çalışmamızın iskeletini oluşturan “*Türk Romanında Merkez-Çevre Diyalektiği*” başlığıyla hazırlanmış üçüncü bölümünde 1950 sonrası kültürel, toplumsal, siyasal yaşantımızın “*diyalektik istasyonları*” paralelinde bir takım problematikler üretilip “*Mekânın Yersiz-Yurtsuzlaşması: Kolektif Kimlik Mekânlarından Göçebe Mekânlara*”, “*Öznenin Parçalanması: Merkezî-Tutunan Öznen; Merkez-Dışı, Parçalanmış, Tutunamayan Özneye*”, “*Majöriteden Minöriteye: Türkçü Merkezden Etnik Kimliklerin Farklılığına*”, “*İdeolojilerin Çoğulluğu: Bürokratik, Metafizik Devlet Mitinden, Devlet-Karşıtı Bir Söyleme; Militarizm ve Askerî Darbeler Karşısında Radikal Sağ ve Sol İdeolojilerin/Öğrenci Hareketlerinin Politik Görüntüsü*”, “*Sekülerizm ve Din-Gelenek Bağlamında Türk Romanında Köy ve Taşra: Kemalist Sterilizasyon Projesinin Merkezî Uygarlık Kalıplarına*

Karşın, Pis-Oluşun, Uygarlık-Dışı Oluşun Anatomisi”, “*Sosyalist Gerçekçi Romanın Mikro-Tarihsel Kodları: Tarihsel Kapitalizm ve Merkezî Devlet Aygıtı Karşısında Türkiye İşçi Sınıfı ve Proleter Bilinç*”, “*Tabunun Yıkımı; Psikanaliz Merkezli Eril Tahakkümden Periferik/Devrimci Arzunun Serbest Dolaşımına: Türk Romanında Heteredoks Cinsel Yönelimler/Kimlikler*”, “*Aktive Edilmiş Merkezî Bedenden, Pasifleştirilen Merkez-Dışı/Periferik Bedene: Türk Romanında Bedensel Tertibatın/Terbiyenin Politik, Toplumsal, Kültürel, Estetik, Biyolojik, Tıbbi Dokümanları*” olmak üzere sekiz alt başlık oluşturarak, 1950 sonrası Türk romanının merkez-çevre paradigması çerçevesinde “*otopsisi*”ni yaptık ve onu tabiri caizse bir “*kadavra*”ya çevirdik. Bütün mikro parçalarını deşerek otopsisini yaptığımız kırk romanı, oluşturduğumuz sekiz alt başlığa eşit olarak dağıtmaya ve romanları yayım tarihlerine göre kronolojik bir biçimde analiz etmeye çalıştık. Ancak çalışmanın bazı yerlerinde metodolojideki ve üsluptaki/anlatımdaki bütünlüğü sağlayabilmek için bu oransal dağıtımdan ve kronolojiden sapılmıştır.

Çalışmamız esnasında; her bilimsel tetkikte olduğu gibi birçok zorlukla/problemle karşılaştık. Öncelikle; sürekli hareket/çatışma hâlinde olan, tarihsel gelişim seyri içerisinde kopuşlarla/devamlılıklarla farklı kılıklara bürünen ve 80 sonrasında iyice kristalize olmuş bir diyalektiğin Türk romanındaki izleklerini tespit etmeye çalışmak; apriori olarak birtakım barikatlarla takılmayı ve bu barikatların üzerinden eldeki kavramsal/kuramsal repertuvarla atlamak için ciddi bir efor sarf etmeyi göze almak demektir. Çalışma süresince en büyük zorluğu; kolları bir “*ahtapot*” gibi birçok bilimsel disipline/alana uzanan merkez-çevre paradigması ile ilgili teorik kaynakların okunmasını/tahlil edilmesi noktasında yaşadık. Oldukça geniş bir teorik/kuramsal havuzun içerisinde dolaştığımız için bu kaynakların okunması ve fişlenmesi yaklaşık iki yıl sürmüştür.

İkinci olarak; çalışmamızın içerisinde tesis ettiğimiz teorik çerçeveyi, 50 sonrasında yazılmış romanlara uygularken birtakım zorluklarla boğuştuk. Bu uygulamanın yapılabilmesi için belirli problematikler üretmek bir zaruriyet olduğu için, bu problematiklerin kök aldığı zemine, yani Türkiye’nin *sosyal, kültürel, ekonomik, politik* tarihine yönelerek, özellikle Osmanlı/Türkiye tarihinde merkez düşüncesini konfigüre ederek bu problematikleri tedavüle sokan *Tanzimat Hareketi, İttihat ve Terakki, Kemalizm, militarizm* vb. gibi adeta birer dipsiz kuyu olan konu başlıklarıyla ilgili yapılmış çalışmaların

tamamına müdahil olabilmek için büyük bir gayret sarf ettik. Bununla bağıntılı olarak çalışmamızda, bir diğer zorluğu ise, merkez-çevre diyalektiğini, ürettiğimiz problematikler vasıtasıyla adapte etmeye çalıştığımız romanları tespit etme aşamasında yaşadık. Kuramsal çerçevemize uygun romanları seçebilmek için dört yüze yakın romanı büyük bir titizlikle okuyup, kırk roman üzerinde karar kıldık.

Karşılaştığım bütün bu zorlukların üstesinden gelebilmek için uzun vadede bir yarışa hazırlanan bir “*atlet*” gibi, sınırlarını metodolojik çizgilerle belirlediğim “*bilimsel koşu parkurum*”da oldukça yıpratıcı/yıldırıcı ama bir o kadar da güçlendirici antrenmanlar yaptım. Bu antrenmanları yaparken uykusuzluktan, yorgunluktan tükendiğimi hissettiğim her an yanımda olan, bu çalışmanın başarıyla nihayete ermesine katkı sunan, hayatımın merkezinde yer alan kuşkusuz ki birçok isim var: Öncelikle lisans eğitimimin başlangıcından bu yana öğrencisi olduğum, yaptığım çalışma esnasında karşılaştığım bütün problemleri çözmemde bana yardımcı olan, yazdığım binlerce sayfayı kıymetli vaktini bana ayırarak yıllardır büyük bir özveriyle okuyan danışman hocam *Prof. Dr. Yunus BALCI*'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca; lisans yıllarımda büyük bir memnuniyetle/keyifle derslerine katıldığım, tarih, sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarında yazılmış birçok eseri keşfetmeme vesile olan, Türk siyasi tarihi ile ilgili birer tabu hâline gelmiş meselelere, alternatif patikalarda yürüyerek yaklaşmamı sağlayan, tez çalışmamın teorik çerçevesinin tesis edilmesinde görüşlerinden sıklıkla istifade ettiğim, tez izleme komitemde bulunan kıymetli hocam *Prof. Dr. Güney ÇEĞİN*'e ve yine mezkûr komite içerisinde yer alarak yapıcı eleştirileriyle çalışmamın şekillenmesinde büyük emeği olan, önerdiği romanlar sayesinde işimi büyük ölçüde kolaylaştıran, doktora eğitimim sırasında tanıdığım değerli hocam *Prof. Dr. Dilek ÇETİNDAS* teşekkür ediyorum.

Belirli bir akademik sermaye edinerek entelektüel alana giriş yapmamda, *Pamukkale Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün* önemi hiçbir şekilde yadsınamaz. Yaklaşık on iki senedir öğrencisi olduğum bu akademik yuvada, başta akademik bir yolculuğa çıkmam için beni her fırsatta cesaretlendiren, metodolojik titizliğini ilham aldığı kıymetli hocam *Prof. Dr. Mustafa Arslan* olmak üzere üzerimde emeği olan bütün hocalarıma teşekkür ediyorum.

Yazılmış/tamamlanmış hiçbir bilimsel eserin, o eseri üreten akademik failin sahip olduğu genetik sermayeden bağımsız olarak oluşamayacağına inanan birisi olarak, bu çalışmada yazdığım bütün satırların altında ailemin parmak izleri olduğunu söylemek isterim. Okumayı-yazmayı bana öğreterek sözün/yazının büyüyle en “sıcak” şekilde tanışmamı sağlayan annem *Cennet TINKIR’a*, her zaman yanımda olan babam *Osman TINKIR’a* ve her zaman yanımda olan, çoğu kez yoğun çalışma tempomdan dolayı yeterli zamanı ayıramadığım, sevgili kardeşim *Gözde TINKIR’a* teşekkürü bir borç bilirim.

Bütün bunlara ek olarak; tez çalışmamı yürütürken Türk romanı konusundakiengin fikirlerine sıklıkla müracaat ettiğim kıymetli hocam *Öğr. Gör. İlknur CAN’a*, arkadaşlarım *Öğr. Gör. Dr. Hasan Çağrı ÖlÇÜCÜ’ye*, *Öğr. Gör. Dr. Sinem KÜÇÜKAĞAOĞLU TUNÇ’a*, *Öğr. Gör. Dr. Taner TUNÇ’a*, *Egemen İZMİRLİOĞLU’na*, *Arda ŞENGEL’e* ve doktora eğitimime katkı sunan bilim ve bilim insanı destekçisi *TÜBİTAK’A* teşekkür ediyorum.

Son olarak bu çalışmayı, 19 Mart 2022’de hayata gözlerini yuman “*can dostum*” *Mert Can DÜNDAR’ın* aziz ruhuna; çalışma esnasında vücudumda, zihnimde meydana gelen tahribatların Yeni Türk edebiyatı/sosyal bilimler alanındaki birçok problemi tamir ve tadil etmesi dileklerle ithaf ediyorum.

Onur TINKIR

Haziran 2023 DENİZLİ

ÖZET

TÜRK ROMANINDA MERKEZ-ÇEVRE DİYALEKTİĞİ

Tınkır, Onur
Doktora Tezi
Türk Dili ve Edebiyatı ABD
Yeni Türk Edebiyatı Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Yunus BALCI
Haziran 2023, XII+1088 Sayfa

Merkez-çevre paradigması, Türk siyasal hayatına dair akademik cenahlarda yapılmış bilimsel tetkiklerin, başat epistemolojik omurgası olagelmıştır. *Edward Shils'in* sosyal bilimler dünyasına armağan ettiği merkez-çevre paradigması, ilk defa *Şerif Mardin* tarafından, adeta akademide hegemonik bir güç üreten “*Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*” adlı makaleyle Osmanlı-Türk siyasal hayatına uyarlanmış ve uyarlandığı günden bu yana şiddetli tartışmaların odağında yer almıştır. İşbu çalışmada; bahsi edilen tartışmalar dikkate alınarak merkez-çevre paradigması, doğrudan veya dolaylı olarak bu paradigmanın sınırları içerisinde dolaşmış *Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Immanuel Wallerstein, Michael Mann, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Linda Hutcheon vb. gibi* araştırmacıların, mezkûr paradigmadaki epistemolojik noksanlıkları tamir edebilecek tarihsel/sosyolojik, felsefi analizleriyle desteklenerek, yani bir tür kuramsal pragmatizme müracaat edilip muhtelif kuramlarla genişletilerek, devlet merkezi ile periferik alanlar/oluşumlar arasındaki diyalektik salınımlarla karakterize edilen, Türk siyasal hayatının tabiri caizse tozunu yutan 1950’den günümüze kadarki süreçte yazılmış Türk romanları arasından metodolojik hassasiyetlerle seçilen kırk metin üzerinde uygulanmış ve bu doğrultuda Türk romanının tarihsel, sosyolojik, politik anatomisi inşa edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma, temelde üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde, merkez-çevre paradigmasıyla ilgili yukarıdaki paragrafta isimleri zikr edilen araştırmacıların görüşleri kapsamında oldukça geniş bir teorik analiz yapılmış; ikinci bölümde, bu analizden istifade edilerek Osmanlı-Türk siyasal hayatındaki merkez-çevre ilişkileri çözümlenmiş ve nihayetinde epistemolojik bir çatı tesis edilmiştir. Çalışmanın ana/son bölümünde ise; bu çatıdaki kuramsal malzemelerden hareket edilerek mekân, özne, etnik kimlikler, militarizm, köy/taşra, işçi sınıfı, cinsellik, beden mefhumları çerçevesinde oluşturulmuş alt başlıklar altında, 1950’den sonra yazılmış Türk romanlarında merkez-çevre diyalektiğinin izleri sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Merkez, Çevre/Periferi, Devlet, İktidar, Militarizm

ABSTRACT
CENTER-PERIPHERY DIALECTIC IN THE TURKISH NOVEL

Tinkir, Onur
 Doctoral Dissertation
 Department of Turkish Language and Literature
 Modern Turkish Literature Ph. D. Program
 Supervisor: Prof. Dr. Yunus Balcı
 June 2023, XII+1088 Pages

The center-periphery paradigm has been the dominant epistemological backbone of academic studies of Turkish political life. The center-periphery paradigm, a gift of *Edward Shils* to the world of social sciences, was first adapted to Ottoman-Turkish political life by *Serif Mardin* in his article "*Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*" and has been at the heart of heated debates ever since. The present study aimed to adapt the center-periphery paradigm to forty texts selected with methodological delicacy from among the Turkish novels written in the period from 1950 to the present. The chosen texts are characterized by the dialectical oscillations between the center of the state and the peripheral areas/entities, which have, as the phrase is, devoured the dust of Turkish political life, and constructed the historical, sociological, and political anatomy of the Turkish novel in this direction by taking into account the aforementioned debates and by employing the historical/sociological, philosophical analyses of researchers such as *Norbert Elias*, *Pierre Bourdieu*, *Immanuel Wallerstein*, *Michael Mann*, *Gilles Deleuze*, *Félix Guattari*, *Linda Hutcheon*, etc. who have directly or indirectly studied within the boundaries of this paradigm, which can repair the epistemological deficiencies in the aforementioned paradigm, that is, by resorting to a kind of theoretical pragmatism and expanding it with various theories.

The study essentially consisted of three sections: The first section included a broad theoretical analysis of the center-periphery paradigm based on the views of the researchers whose names are mentioned in the paragraph above; the second section employed this analysis to analyze the center-periphery relations in the Ottoman-Turkish political life and finally to establish an epistemological framework. The main/last part of the study traced the center-periphery dialectic in Turkish novels written after 1950 under sub-headings based on the notions of place, subject, ethnic identities, militarism, village/town, working class, sexuality, and body.

Keywords: Center, Militarism, Periphery, Power, State

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ / KURAMSAL ÇERÇEVE: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASINAYÖNELİK ELEŞTİRİLER, BİR KURAMSAL PRAGMATİZM DENEMESİ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MERKEZ-ÇEVRE TEORİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. 1. İbn Haldun'da Medeniyet ve Bedeviyet Ayrımı: Merkez-Çevre Teorisinin Antropolojik Kökenleri.....	17
1.2. Edward Shils'in Merkez-Çevre Teorisi: Kültür Merkezli Bir Çatışmanın Ana Hatları	27
1.3. Eisenstadt'ın Bürokratik Merkezi ve İmparatorluklar: Modernleşme Bağlamında Merkez ve Çevre Kavramları.....	40
1.4. Norbert Elias'ın Sosyolojisinde Merkez ve Merkezkaç Kuvvetler: Bir Uygarlık Anatomisi.....	59
1.5. Stein Rokkan: Merkez-Çevre Diyalektiğinin Politik Kökenleri.....	73
1.6. Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi: Ortodoksi ve Heteredoksi Arasındaki Çatlaklar ...	82
1.7. Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi Perspektifi: Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre Kavramları Bağlamında Tarihsel Kapitalizmin ve Liberalizmin Kökenleri	101
1.8. Bağımlılık Okulu Yaklaşımları: Merkez-Çevre Teorisinin Ekonomik Temelleri; Paul Baran, Samir Amin, Andre Gunder Frank, Arghiri Emmanuel vb. Teorisyenlerin Merkez- Çevre Perspektifi.....	118
1.9. Postmodern Teoride Merkezin Bulanıklaşması: Linda Hutcheon'un Merkez ve Merkez-Dışı Kavramları	131

1.10. Gilles Deleuze'nün Rizomatik Düşüncesinin Kökenleri: Merkezsiz Bir Felsefeye Doğru	154
1.11. Şerif Mardin: Merkez-Çevre Teorisinin Türk Siyasal Hayatına Uyarlanması	166
1.12. Metin Hepar ve Türkiye'de Devlet Geleneği	187
1.13. Hasan Bülent Kahraman ve Türk Siyasetinin Yapısal Analizi	206

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI-TÜRKİYE SİYASAL HAYATINDA MERKEZ-ÇEVRE DİYALEKTİĞİ

2.1. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923) Merkez-Çevre Diyalektiği: Bürokratik Merkez ve İttihatçı Gelenek	228
2.2. 1923-1950 Arası Merkez-Çevre Diyalektiği: Kemalist Merkezin Kurumsallaşması	259
2.3. 1940-1960 Arası Merkez-Çevre Diyalektiği-Merkeze Bağlı Bir Periferi: Demokrat Parti ve Çok Partili Hayata Geçiş	280
2.4. 1960'dan Sonra Türk Siyasal Hayatında Merkez-Çevre Diyalektiği: Militarist Süreklilik ve Kemalist Restorasyon	291

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK ROMANINDA MERKEZ-ÇEVRE DİYALEKTİĞİ

3.1. Mekânın Yersiz-Yurtsuzlaşması: Kolektif Kimlik Mekânlarından Göçebe Mekânlara	313
3.2. Öznenin Parçalanması: Merkezî-Tutunan Öznen; Merkez-Dışı, Parçalanmış, Tutunamayan Özneye	420
3.3. Majöriteden Minöritye: Türkçü Merkezden Etnik Kimliklerin Farklılığına	520
3.4. İdeolojilerin Çoğulluğu: Bürokratik, Metafizik Devlet Mitinden, Devlet Karşıtı Bir Söyleme; Militarizm ve Askerî Darbeler Karşısında Radikal Sağ ve Sol İdeolojilerin/Öğrenci Hareketlerinin Politik Görüntüsü	603
3.5. Sekülerizm ve Din-Gelenek Bağlamında Türk Romanında Köy ve Taşra: Kemalist Sterilizasyon Projesinin Merkezî Uygarlık Kalıplarına Karşın, Pis-Oluşun, Uygarlık-Dışı Oluşun Anatomisi	691

3.6. Sosyalist Gerçekçi Romanın Mikro-Tarihsel Kodları: Tarihsel Kapitalizm ve Merkezî Devlet Aygıtı Karşısında Türkiye İşçi Sınıfı ve Proleter Bilinç	778
3.7. Tabunun Yıkımı; Psikanaliz Merkezli Eril Tahakkümden Periferik/ Devrimci Arzunun Serbest Dolaşımına: Türk Romanında Heteredoks Cinsel Yönelimler/Kimlikler.....	900
3. 8. Aktive Edilmiş Merkezî Bedenden, Pasifleştirilen Merkez-Dışı/Periferik Bedene: Türk Romanında Bedensel Tertibatın/Terbiyenin Politik, Toplumsal, Kültürel, Estetik, Biyolojik, Tıbbi Dokümanları.....	999
SONUÇ	1068
KAYNAKLAR	1077
ÖZ GEÇMİŞ	1088

GİRİŞ / KURAMSAL ÇERÇEVE: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASINAYÖNELİK ELEŞTİRİLER, BİR KURAMSAL PRAGMATİZM DENEMESİ

Edward Shils'in çalışmalarıyla yıldızı parlayan ve ilerleyen dönemlerde doğrudan veya dolaylı yollarla birçok araştırmacının bilimsel tetkiklerinde kullandığı merkez-çevre paradigması, tarihsel süreçte sosyal bilimlerdeki metodolojik atılımlarla ve toplumsal alandaki kültürel vidaların gevşemesiyle birlikte muhtelif tenkitlere maruz kalmıştır. Osmanlı-Türkiye siyasal hayatını çözümlene çabası içerisinde olan bilimsel failer tarafından bir tür “*akademik doxa*”ya dönüştürülen merkez-çevre paradigması, mezkûr etkenler sebebiyle Türkiye’deki sosyal bilimler literatürü içerisinde de ciddi şekilde tenkit edilmiştir. Bu tenkitler, ekseriyetle paradigmanın epistemolojik iskeletini hedef almakla beraber aynı zamanda paradigmanın lokal bağlamda, Türkiye politikasındaki iktidar-muhalefet ilişkilerini açıklama noktasındaki yeterliliklerine yönelik de ortaya konulmuştur.

Sosyoloji teorilerinde; ilişkisel yaklaşımların ön plana çıkmasıyla birlikte, merkez-çevre paradigmasının “*epistemolojik indirgemeciliği/tözcülüğü*” ciddi olarak sorgulanmaya başlanmıştır. Bu noktada *Fethi Açıkel*, *Toplum ve Bilim* dergisinin 105. sayısında kaleme aldığı “*Entegratif Toplum ve Muarızları: ‘Merkez-Çevre’ Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar*” adlı makalesinde önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre paradigmanın mucidi Shils’in “*toplumun bir merkezi olduğu’ tezini, bir tür indirgemeciliğe ya da totolojiye savrulmadan tartışmak pek de kolay değil*”dir.²

Shils, merkez-çevre paradigması çerçevesinde yaptığı toplum çözümlerinde, Durkheimci “*kutsallık*” ve Weberci “*karizma*” fikirlerini sentezleyerek, sekülerleşme sürecine rağmen, otoriter merkez ile kutsallık arasında güçlü bir bağ tesis eder.³ O, tesis ettiği bu bağla toplumun merkezî alanını kolektif/kutsal ağlarla örür ve bu ağ toplumsal alandaki bütün özneleri kendisine entegre etmeye çalışır. Mezkûr çaba ile birlikte de

² Fethi Açıkel, “Entegratif Toplum ve Muarızları: ‘Merkez-Çevre’ Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:105, İstanbul 2006, s. 37.

³ F. Açıkel, “agm.”, s. 38.

karizmatik/kolektif olanın makro/mitik çerçevesi, merkezî değerlere/merkeze öncül rol atfeder ve periferik değerler/periferi otomatikman ikincil/tali bir ontolojiye indirgenir.

Shils'in merkez-çevre paradigması noktasındaki temel vurgusu, modern sosyal kurumları üreten birincil grup dinamikleri üzerinde toplanmaktadır.⁴ Birincil grup dinamikleri ve değerleri olarak nitelendirilen bu unsurlar, politik alanın ve iktidar ilişkilerinin özgül doğası yerine, kültür kavramını içerimlediği/merkeze aldığı için, Shils'in paradigması "kültüralist" bir perspektife sahiptir.⁵ Shils'in bu perspektif vasıtasıyla anlam kazanmış "merkezi", kolektif imler çerçevesinde üretilmiş kültürel değer yargılarından müteşekkil indirgemeci bir alandır. Ancak onun merkez-çevre paradigmasında paradoksal olarak "çevre" de karşıt-kültürel değer yargılarını ihtiva eden, özerkleşme eğilimine sahip, toplumda anomali yaratabilecek indirgemeci bir alan olarak tasavvur edilir. İşte tam olarak bu paradoksun ortaya çıkarttığı çatışma/diyalektik gerilim, merkez-çevre paradigmasının temel çalışma prensibidir/kurucu eksenidir. *Fethi Açıkel* bu durumu şu şekilde açıklıyor:

*"Merkez-çevre analizi farklı değer yönelimleri olan alt-birimlerin birbirinden farklılaşma eğilimlerini kaçınılmaz bir eğilim olarak görür; Durkheimci bir biçimde potansiyel olarak sistemik anomi yaratabilecek ölçüde farklılaşma eğilimine sahip bir sistem olarak tahayyül eder toplumu. Paradoks gibi görünen bu durum, aslında sadece yapısal-işlevselci paradigmanın değil, romantik toplum algısının da paylaştığı bir paradokstur. Nasıl olup da kültürel oйдаşma ile özerklik eğilimlerinin bir arada bulunabildiği, ve özerklik eğilimlerine karşın toplumun bütünlüğünün nasıl devam edebildiği de temel bir sorundur. Sistem ve parçalar; bağımlılık ve özerklik arasındaki bu gerilim, bu nedenle hem yapısal-işlevselciliğin hem de merkez-çevre analizinin kurucu eksenlerini oluşturur; tekrar belirtmeye gerek yok ki merkez-çevre analizi için daha ziyade kültürel bir temelde."*⁶

Shils'in merkez-çevre paradigmasında toplumun merkezî değer yargılarını muhafaza eden en önemli ideolojik kanal bürokrasidir. Bürokratik mekanizmaların içerisinde yer alan elitler, devlet tarafından üretilen merkezî kültürün taşıyıcısı oldukları için ister istemez toplum içerisinde imtiyazlı bir konum edinirler ve toplumsal alan merkezî/devletçi değer yargılarına göre konfigüre edilir hâle gelir. Böylelikle de "devlet" oldukça aşkın/makro bir

⁴ F. Açıkel, "agm.", s. 39.

⁵ F. Açıkel, "agm.", s. 40.

⁶ F. Açıkel, "agm.", s. 40.

anlam alanıyla çevrelenir. Yani bir anlamda devlet, merkez-çevre paradigmasında bireye ve topluma aşkın, metafizik bir mit olarak tasarlanır. Bu tasarım da toplumsal alandaki örtük iktidar ilişkilerinin, aracı kurumların, ikincil değer yargılarının, gündelik hayatın mikro pratiklerine sinen iktidar tertibatlarının gözden uzak tutulmasına neden olur. Dolayısıyla merkez-çevre paradigmasının makro-devletçi perspektifinden, toplumu salt merkezî değer yargılarına göre kültüralist bir düzlemde analiz etmeye çalışmak, bir tür indirgemecilik/tözcülük çukuruna gark olmakla eşdeğer olduğu için bu paradigma mutlaka muhtelif ilişkisel tornavidalarla tamir edilmelidir.

Modernleşme süreciyle birlikte ulus-devletlerin peyderpey inşa edilmesi, bürokratik mekanizmaların etkinliği ile merkezî devlet aygıtının toplumsal alanda oynadığı rolü artırmıştır. Ancak bu süreç; hiçbir şekilde modern dünya sistemindeki kapitalist ilişkilerden ve liberal eğilimlerden kopuk değildir; o nedenle de merkez-çevre paradigması, modern dünya sistemi perspektifi ile desteklenmek zorundadır.⁷ Shils'in merkez-çevre paradigması; toplumsal dünyayı, salt kültür mefhumuyla dolayımlanmış ve üst-akıl pozisyonunda bulunan merkezî devlet miti ekseninde anlamlandırmaya çalışmasıyla, ekonomik/küresel belirleyenleri dışarıda bırakır ve ilişkisel/bütüncül bir analizin imkânlarını ortadan kaldırır. Oysa *Wallerstein'in* analizi bu paradigmaya eklenirse, klasik merkez-çevre teorisindeki “devlet aşkınsal yapı” kırılacak ve dünya devletleri arasındaki ilişkilerin baz alındığı ve küresel akımların yereldeki etkilerinin irdelendiği daha bütüncül/ilişkisel bir analiz gerçekleştirilebilecektir.⁸

Shils'in merkez-çevre paradigması; devlet tarafından konfigüre edilen merkezî kültürel değer yargılarının toplumsal alandaki rolünü incelerken, salt lokal bir bağlamdan hareket edip bir indirgeme üretirken, *Wallerstein'in* merkez-çevre paradigması çerçevesinde yaptığı Modern Dünya Sistemi analizi, evrensel açıyla uluslararası rekabet ve piyasa ilişkilerine referans vererek ilişkisel bir perspektife açılır ve böylelikle de bu indirgemenin “ötesi”ne geçilir. Bu nedenle de *Wallerstein'in* Modern Dünya Sistemi analizi merkez-çevre paradigmasındaki topografik indirgemeciliğin, içe dönüklüğün aşılması noktasında işlevsel bir epistemolojik alet olarak kullanılabilir. Açıkta bu durumu; “*Immanuel Wallerstein'in*

⁷ F. Açıkta, “agm.”, s. 43.

⁸ F. Açıkta, “agm.”, s. 44.

Modern Dünya Sistemi yaklaşımı, daha ziyade bir antropolojik içe kapanıklıkla ve 'kurucu içsel merkezî değerlere' odaklanılmışlığıyla öne çıkan merkez-çevre analizine önemli katkılar sunabilir.”⁹ şeklindeki ifadeleriyle açıklıyor.

Merkez-çevre paradigmasının; ilişkisel çözümlerinin önüne yerleştirdiği indirgemeci/tözcü barikatlar, Norbert Elias'ın uygarlık analiziyle aşılabılır: “*Elias, Almanya ve Fransa örneklerinden hareketle değerler-kültür alanını siyasetin, devletin ve sınıfların karşılıklı etkileşime girdiği bir pota olarak görür. Elias 'ın yaklaşımında habitüel dönüşümün devlet formasyonu ve sınıfsal etkileşim (aristokrasi, köylülük ve burjuvazi vb.) kanallarına sıkı sıkıya bağlı kabul edilmesinin nedeni de budur. Bu nedenle Elias, merkez-çevre paradigmasında olduğu gibi sadece değerler alanına merkezi bir rol atfetmez.”¹⁰ Onun analizinde; merkezîleşme ve uygarlık süreci arasındaki korelasyon, merkez-çevre paradigmasındaki gibi halk katmanları ile devlet elitleri arasındaki bir tür yabancılaşmaya dayanan, indirgemeci ilişkiden değil, muhtelif iktidar türlerini deneyimleyen aristokrasi/monarşi, burjuvazi ve halk katmanları arasındaki komplike ilişkiden türevlenir.¹¹*

Açıkel, merkez-çevre paradigmasının tözcü kategorilerinin ötesine geçebilmek için *Michael Mann 'ın* iktidar analizinin, literatüre önemli katkılar yapabileceğini belirterek Mann sosyolojisini ilgili paradigmaya aktarmaya çalışır. Mann'ın “*Toplumsal İktidarın Kaynakları*” adlı dört ciltlik başyapıtı, toplumsal mücadelenin çok katmanlılığına ve iktidar ilişkilerinin örtük doğasına vurgu yaptığından dolayı, merkez-çevre paradigmasının monolojik iktidar/devlet tasarımıyla kaynaklanan indirgemeci yapısının kırılması noktasında dikkate alınmak zorundadır.¹² “*Mann 'ın katkısı tek-eksenli bir iktidar anlayışının ötesine geçmeye çalışmasıdır. Mann, devletlerin merkezîleşmesine bir yandan kapitalizmin, diğer yandan da militarizmin etkilerini irdelediği ölçüde, değer merkezli bir analizin ötesine geçer.”¹³ O, toplumsal iktidarın kaynaklarını; ideolojik, politik, ekonomik ve askerî olmak üzere dört ayrı alt başlık altında değerlendirir ve “*iktidar analizini sembolik alandan/kültür alanından değil, aksine devletlerin şiddet kapasitesinden ve kapitalist sınıfların bu kapasite**

⁹ F. Açıkel, “agm.”, s. 43.

¹⁰ F. Açıkel, “agm.” s. 47.

¹¹ F. Açıkel, “agm.” s. 47.

¹² F. Açıkel, “agm.”, s. 48.

¹³ F. Açıkel, “agm.” s. 48.

ile eklemlenmesinden türetilir.”¹⁴ Mann’ın kapitalizm, militarizm ve merkezî devlet şiddeti konularında gösterdiği dikkat; örtük/mikro iktidar ilişkilerinin, toplumsal ara formların çözümlenebilmesi için araştırmacılara önemli kolaylıklar sağlayabilir. O nedenle; merkez-çevre paradigmasının devlet merkezine atf ettiği mitik/metafizik değer nedeniyle nüfuz edemediği mezkûr ilişkiler/formlar, Mann’ın analizi bu paradigmaya aktarıldığı takdirde, bu paradigmanın sınırları içerisinde dahi görünür kılınabilir, yani bir nevi Mann’ın ilişkisel epistemolojik alet kutusu, merkez-çevre paradigmasının indirgemeci çalışma motorunu devre dışı bırakabilir.

Merkez-çevre paradigmasının epistemolojik indirgemeciliğine/tözcülüğüne yönelik önemli eleştirilerden bir diğerini Suavi Aydın, “*Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler*” adlı makalesiyle ortaya koyar. Ona göre “uzunca bir zamandır Türkiye’de siyaset analizlerinde işlevsel bir yeri olan merkez-çevre paradigması, yeni okumalar ışığında yeniden değerlendirilmeye muhtaç bir hâle gelmiş; daha geniş bir bakış açısıyla ele alındığında bir tür indirgeme aracı olduğu bugün gözle görülür bir hâl almıştır.”¹⁵ O, yirminci yüzyıl sosyal bilimlerin dünyasının ünlü isimleri olan Shils ve Eisenstadt gibi ünlü siyaset bilimcilerin coğrafi ve antropolojik parametrelere dayanmadan inşa ettikleri toplum ve merkezî bürokratik imparatorluklar anlayışının, paradigmanın indirgeyici boyutunu önemli ölçüde biçimlendirdiğini iddia eder.¹⁶ Aydın’a göre merkez-çevre paradigmasının temel savı olan Shilsien tınılı “toplumun bir merkezî olduğu” ön kabulü *apriori* olarak problemlidir;¹⁷ zira bu ön kabul daha iktidar ilişkileri çözümlenmeye başlanmadan bir indirgemeye neden olarak örtük/mikro iktidar ilişkilerini, ara kurumları hariç bırakır.

Suavi Aydın, merkez-çevre paradigmasına yönelik eleştirilerini ortaya koyarken, özellikle bu paradigmayla ilişkilendirilen oryantalist düşüncüyü odağına alır ve Mardin’in analizindeki oryantalist izlekleri eleştirir. Aydın’a göre Mardin’in merkez-çevre analizi şu oryantalist varsayıma dayanmaktadır: Batı’da merkez ile çevre arasındaki ilişki, belirli bir çıkar mantığı çerçevesinde kurulmuş, böylelikle de merkez ile çevre arasında aracı kurumlar

¹⁴ Michael Mann’dan akt., F. Açikel, “agm.”, s. 48.

¹⁵ Suavi Aydın, “Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:105, İstanbul 2016, s. 70.

¹⁶ S. Aydın, “agm.”, s. 70.

¹⁷ S. Aydın, “agm.”, s. 70.

oluşarak, merkez-çevre çatışma ortadan kaldırılmış; Doğu toplumlarına geldiğimizde ise, merkez ile çevre arasında herhangi bir aracı kurum ortaya çıkmadığı ve belirli bir uzlaşma sağlanamadığından dolayı, politik alan demokratik bir biçimde tesis edil(e)memiş, bundan ötürü de genellikle merkezin toplumsal alanın bütünü üzerinden önemli ölçüde denetim/tahakküm kurduğu tek boyutlu bir politik düzen oluşmuştur.¹⁸

Suavi Aydın, Mardin'in merkez-çevre analizinin dayandığı oryantalist varsayımın köklerinin “*Doğu Despotizmi*” mefhumuna uzandığını iddia eder.¹⁹ Bu mefhum ise epistemolojik çerçevede, Batı felsefesinin ve Aydınlanma düşüncesinin kartezyen zekâları tarafından dizayn edilmiştir. Batı’da kartezyen öznenin inşa edilmesiyle birlikte toplumsal alan tözcü kategorilerle rasyonalize edilmiş ve toplumlar/bireyler salt rasyonel dikotomik diyagramlardan hareketle kavranmaya başlanmıştır. Bunun neticesinde ise şöyle bir oryantalist tasavvur vücut bulmuştur: Batı; uygarlaşmış topluluklardan müteşekkil bir medeniyet olarak idealize/süblime edilirken, Doğu; geri kalmış, antropolojik toplulukların bulunduğu anti-rasyonel, despotik bir “*barbarlık deposu*” olarak görülmüştür.

Batı felsefesinde üretilen oryantalist söyleme katkı sağlayan önemli düşünürlerden birisi Hegel’dir. Onun bakış açısında, “*Doğu’da tek kişi (Hükümdar, Despot) özgürdür; Grek ve Roma devletlerinde bir kaç kişi; Hristiyan-Germen devletlerinde ise herkes...*”²⁰ Bir anlamda Hegel düşüncesinde; Batı gerçek demokrasinin ve özgürlüğün beşiğiymişken, doğu bu beşiğin içerisinde sallanan bir çocuk gibidir. İster istemez bu bakış açısı etrafa bir tür “*oryantalist koku*” yayar ve bu koku birçok önemli düşünür tarafından kalıcı hâle getirilir. Bu kokuyu kalıcı hâle getiren önemli düşünürlerden birisi olan Montesquieu, geliştirdiği “*doğu despotizmi*” kavramıyla birlikte, Doğu toplumlarındaki hükümdarı mutlak anlamda bir despot ilan ederken, bu tip toplumlarda demokrasinin ve hukukun gelişmediği söylemi üzerindeki vurgusunu artırarak bu söylemi bir tip “*oryantalist kanon*”a dönüştürür.

Oryantalist söylemin gelişimine katkı sağlayan önemli isimlerden bir diğeri, Karl Marx’tır. Marx’a göre Doğu toplumlarında, toprakta özel mülkiyet gelişmediğinden dolayı, bu tip toplumlarda sınıf ve tabiatıyla sınıf çelişkisi de bulunmamakta, bu da ister istemez Doğu toplumlarında merkez-çevre ilişkilerinin tek boyutlu, hükümdar/devlet merkezli

¹⁸ S. Aydın, “agm.”, s. 71.

¹⁹ S. Aydın, “agm.”, s. 71.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel’den akt., S. Aydın, “agm.”, s. 72.

gelişimine zemin hazırlamaktadır.²¹ Marx'ın bakış açısına göre, burjuvazinin önemli ölçüde noksan olduğu Doğu toplumlarında, buna mukabil proleter bir bilincin oluşumu da geciktiği için merkezin ekonomik sermayesine başkaldıracak ve onu zorlayacak bir periferik kültür oluşmamakta, bu nedenle de devlet/merkez bütün toplumsal alan üzerinde kolay sarsılamayacak bir hâkimiyet kurmaktadır.

Doğu toplumlarının Batı'ya nazaran daha otoriter olduğunu ve bu toplumlarda merkez-çevre ilişkilerinin tek boyutlu bir gelişim seyrine sahip olduğuna yönelik üretilen oryantalist söyleme doğrudan katkı sağlayan isimlerden birisi de Eisenstadt'tır. O, tarihsel bürokratik imparatorlukları incelediği "*The Political Systems of Empires*" adlı kitabında, Osmanlı imparatorluğunu açıkça tarihsel-emperyal bir imparatorluk olarak takdim ederek bu tip imparatorluklarda halkın oldukça edilgen olduğuna örtük olarak gönderme yapmaktadır.²² Dolayısıyla onun analizinde, Batı'ya nazaran Doğu toplumlarında, merkezî devlet aygıtı, bürokratik sistemin gelişimiyle birlikte oldukça güçlü bir görüntü sergilediğinden dolayı, bu ülkelerde halk aktif bir özne olarak merkeze karşı gelememekte, bu da Doğu toplumlarında merkez-çevre ilişkilerinin tek boyutlu olmasına neden olmaktadır.

Alim Arlı, "*Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetim Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar*" adlı makalesinde, Shils'in merkez-çevre paradigmasının normatif, determinist ön kabullere dayanan muhafazakâr epistemolojik çerçevesine yönelik birtakım eleştirilerde bulunur. Mezkûr epistemolojik çerçeve; toplumun merkezî bir alanı olduğu varsayımından hareket ederek toplumsal dünyayı indirgemeye uğratır. Bu indirgeme; Türkiye'de sosyal bilimler alanında devlet ile ilgili yapılan tetkiklerin çoğunda karşılaşılan metodolojik bir problemdir. Arlı bu durumu "*iki farklı töze sahip oluşumlar olarak devlet ve toplum fikrinin geniş kabul bulduğu, Türk düşüncesinde, devlet adı verilen yapının belirli toplumsal ve kurumsal ilişki, etkileşim, pratikler ve roller ağının belirli bir zaman-mekân bağlamındaki izdüşümü olduğu gerçeği çoğunlukla atlanır ve devlet fikri genellikle bir 'metafizik mit' olarak üretilir. Bu durumun*

²¹ S. Aydın, "agm.", s. 75.

²² S. Aydın, "agm.", s. 76.

oluşumunda, yöntem sorunlarıyla yeterince yüzleşmemiş bir akademi alanının etkisi mevcuttur."²³ şeklindeki ifadeleriyle açıklıyor.

Arlı'nın merkez-çevre paradigması noktasındaki ikinci eleştirisi, paradigmanın sahip olduğu şarkiyatçı tınıyla ilintilidir. Ona göre Mardin'in eserlerinde, ilgili paradigma ekseninde Osmanlı Devleti'nde sivil toplumun yokluğuna ve dayanıklı siyasal ve askerî yapıların önceliğine yönelik yaptığı çıkarımlar, Doğu despotizmi mefhumuna bir hayli yakın durmaktadır.²⁴ Mardin erken dönem eserlerinde bu mefhum vasıtasıyla Osmanlı devlet/toplum yapısını çözümlerken çoğunlukla oryantalist bir içerik üretir. Onun merkez-çevre tartışması ciddi bir tarihsel araştırma gündeminin ürünü olmasına rağmen, bu tartışma oryantalist içeriği nedeniyle Kartezyen rasyonalitenin ikici karakterine nispeten daha fazla ayrıcalık tanır.²⁵ Fakat o, sonraki çalışmalarında toplumsal ve siyasal hayatın karşıtlıklardan ziyade "katlar"dan oluştuğunu vurgulayışıyla kısmen de olsa merkez-çevre paradigmasının indirgemeci çukurundan çıkma başarısı gösterir.²⁶

Alim Arlı'ya göre "*Bourdieu'nün siyasal ve toplumsal 'engelleme' ve 'dışlama', sembolik şiddet kavramları, merkez-çevre modelinin normatif muhafazakârlığının eksikliklerini aşmak için kullanılabilir.*"²⁷ Arlı'nın görüşlerine ek olarak Bourdieu sosyolojisinin epistemolojik koordinatlarını tesis eden "alan", "sermaye", "habitus" mefhumları da merkez-çevre paradigmasındaki "tözcü/indirgemeci barikatları" kırmak için işlevsel hâle getirilebilir. Zira Bourdieu mezkûr kavramlar aracılığıyla bir mücadele alanı olarak gördüğü toplumsal alandaki iktidar ilişkilerini, ortodoksi ve heterodoksi arasında gerçekleşen yatay/dikey yer değiştirmeleri, sınıfsal mobilizasyonları, kültürel ayrımları mikrolojik bir düzlemde kavrar. Onun sosyolojik atölyesinin içerisinde devletin metafizik/mitik "üst-anlamı" ilişkisel makinelerle kesilir.

Merkez-çevre paradigmasına yönelik eleştirilerin ikinci boyutu, ilgili başlığın girizgâhında söylendiği gibi mezkûr paradigmanın Osmanlı-Türk siyasal hayatını açıklama noktasındaki sınırlılıkları üzerine yoğunlaşır. Bu sınırlılıklar, paradigmanın keskin

²³ Alim Arlı, "Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetim Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 105, İstanbul 2006, s. 99.

²⁴ A. Arlı, "agm.", s. 100.

²⁵ A. Arlı, "agm.", s. 101.

²⁶ A. Arlı, "agm.", s. 101.

²⁷ A. Arlı, "agm.", s. 113.

kutuplaşmalara imtiyaz tanıyan dikotomik/indirgemeci yapısından kaynaklanır: Merkez-çevre paradigması çerçevesinde Türk siyasetini okumaya çalışan araştırmacılar, siyasal alandaki çatışmaları salt devlet *-merkez-* ile devlete muhalif oluşumlar *-çevre-* arasındaki kültürel yarıkları dikkate alarak, yani makro bir perspektife bağlı kalarak çözümlenmeye çalışmışlar, böylelikle de toplumsal alanda birtakım ideolojik indirgemelerin üretilmesinin önünü açmışlardır.

Merkez-çevre paradigmasının Türk siyasetinin analiz edilmesi noktasında yarattığı problemlerden ilki, bu paradigmanın “*Kemalist iktidar*’ ve *İslâmi muhalefet*’ eksenini modernliğin neredeyse kurucu tek eksenini olarak, *otoriter devlet*’ ve *demokratik-popülist kitle*’ ideal tiplerini eşliğinde bir tür *düalist mantıkla*”²⁸ kurumsallaştırmasıyla alakalıdır. Türk modernleşme hareketinin ve Türk siyasal hayatındaki çatışmaların salt bu düalist mantık çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılması kuşkusuz ki bir indirgemeye neden olmakta, bu indirgemenin neticesinde de toplum içerisinde mevcut olan örtük iktidar ilişkilerinin, yer değiştirmelerin farkına varılması, idrak edilmesi güçleşmektedir.²⁹

Mardin’in merkez-çevre paradigması ekseninde Osmanlı-Türk siyasal hayatı üzerinde yaptığı analizlerdeki en büyük problem, yukarıdaki paragrafta ifade edilen düalist/tözcü mantıklı ilişkilidir: O; Osmanlı-Türk modernleşmesini analiz ederken devlet merkezini metafizik bir mit gibi kutsallaştırmış, bu kutsallığın karşısında ise, *apriorist* İslami kültür kodlarını muhafaza eden halkı *-periferiyi-* konumlandırmıştır. İşte tam olarak bu indirgemeci polarizasyon Mardin’in analizini sorunlu kılar. Zira Türk siyasal alanındaki kültürel/politik çatışmaların yegâne faili devlet olmadığı gibi, bu çatışmalar salt Osmanlı arkaizmini imleyen halkın mensubu olduğu İslami kültürden de kaynaklanmaz. Aksine bu çatışmalar, belirli ilişkisel ağlar vasıtasıyla toplumsal alanın içerisindeki gündelik pratiklerde *-ampirik deneyimlerde-* ve belirli mikro kurumlarda *-okul, aile, ordu vb. gibi-* tecessüm eder. O yüzden Mardin’in merkez-çevre paradigması, bir anlamda bu gündelik pratikleri, mikro kurumları, yani devlet *-merkez-* ile halk *-çevre-* arasındaki rabitaları sağlayan “*geçişlilikleri*”, “*transfer araçları*”nı ihmal ettiği için kutuplaştırıcı bir perspektife sahiptir.

²⁸ F. Açıkel, “agm.”, s. 33.

²⁹ F. Açıkel, “agm.”, s. 34.

Merkez-çevre paradigması kutuplaştırıcı bir perspektife sahip olduğu için, birçok araştırmacı/politik fail bu paradigmayı ideolojik bir nefret oyuncağı olarak kullanmıştır: Mezkûr paradigma; İslami eğilimlere sahip araştırmacılar/politik failer tarafından pragmatize edilerek Kemalist merkeze/modernleşme paradigmasına saldırmak için işlevsel bir silah olarak kullanılmıştır ki bu silahtan bahsi edilen amaç doğrultusunda istifade eden salt sağ-muhafazakâr cenah değildir. Merkez-çevre paradigması aynı zamanda Kemalist ideolojiye rabitali ulusal-sol akademik çizginin hizasında konumlanarak Türk siyasetini okuyan bilimsel entelektüeller ve seküler politik faillerce de “*ilkel*”, “*gerici*”, vb. gibi leksikal dolayimlarla İslami kesimin damgalanmasına hizmet eden “*bilimsel bir bumerang*” hâline getirilmiştir. Aslında her iki epistemolojik/ ideolojik hınç eğilimi de Türk modernleşme hareketine yönelik yapılan benzer bir “*düalist tarih inşaatı*”ndan kaynaklanır. Açıknel bu durumu şu şekilde açıklıyor:

“Türkiye’deki siyasal iktidar analizleri açısından ilginç olan eğilim, gerek Kemalist modernleşmeye bağlı çevrelerin gerekse İslâmi çevrelerin, Osmanlı-Cumhuriyet tarihini dar anlamda bir tür seküler ve dinsel fikirlerin iktidar mücadelesine indirgemek eğiliminde olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında iktidar analizini ‘devrimci’ ve ‘karşı-devrimci’ ideolojilere bağlı gruplar arasındaki mücadelenin tarihi olarak okuyan ulusalcı sol gelenek ile ‘taklitçi’ ve ‘otantik’ güçlerin mücadelesi olarak gören sağ muhafazakâr gelenek arasında ‘değer-yönelimli’ bir tarih okuması arasında büyük fark yoktur; bu da kültürel karakteristikler temelinde düalist bir modernlik toplumsallık anlayışının Türkiye’de iktidarın ve muhalefetin her iki kanadı tarafından da paylaşıldığını gösterir.”³⁰

Merkez-çevre paradigmasının Türk siyasal hayatını açıklama noktasındaki sınırlılıkları 1980’den sonraki süreçte iyice görünür hâle gelir: Küreselleşmeyle birlikte, iletişim ağları, teknolojik kaynaklar periferik alanlara transfer olunca periferi bir anlamda kendi kültürel ontolojisinin idrakine varmış ve mezkûr ontolojisinin merkezî alanlarda tanınırlığı için politik bir refleks üretmiştir. İşbu refleks ile birlikte periferi, süratle merkeze doğru mobilize olmuş; bunun neticesinde de toplumsal alandaki kültürel sınırlar gevşeyerek merkez ile çevre arasında var olan kopukluk nispeten giderilmiştir. Buna ilaveten; neo-liberal ekonominin gelişimine paralel olarak, merkezin ekonomik sermayesini çevre ile paylaşmak

³⁰ F. Açıknel, “agm.”, s. 34.

zorunda kalması da bu kopukluğun giderilmesine tesir etmiştir. Zira bu paylaşımın beraber çevrenin ekonomik iktidarı güçlenmiş ve 1980’den sonra Kemalist burjuvaziyle rekabet edebilecek İslami hassasiyetleri olan bir Anadolu burjuvazisi ortaya çıkmıştır. Ekonomik sermayeyi tedricen eline geçiren İslami burjuvazinin koruması altında merkeze eklemlenen kitleler, sahip oldukları İslami kültürü merkeze akıtınca; merkezin içerisinde merkezden ayrıştırılması oldukça zor olan periferiler oluşmuş ve bu muğlak/transit tablo karşısında merkez-çevre paradigmasının indirgemeci/tözcü mekanizması arızalanmıştır.

1980’den sonra merkez-çevre paradigmasının indirgemeci/tözcü mekanizmasını arızalandıran bir diğer etken İslam’ın siyasallaşmaya başlamasıdır: Neo-liberal, küresel cihazların gücüyle ekonomik momentumu eline geçiren İslami burjuvazi; Kemalist rejim zamanında yer-altın itilen siyasal İslam’ın politik hayaletini hortlatmış ve bu hortlak, Özal Hükümetiyle birlikte başlamak kaydıyla devlet merkezini biteviye korkutarak, onu her fırsatta kendisiyle ittifak yapmaya mecbur bırakmıştır. Bu ittifakın neticesinde, doğrudan merkezin organik bir parçası hâline gelen siyasal İslam; merkez-çevre paradigmasını kullanarak Türk siyasal hayatını çözümlenmeye çalışan araştırmacıların vurguladığının aksine, günümüze gelinceye kadar hiçbir şekilde tam anlamıyla çevrede yer almamıştır. İfade edilenlerle bağıntılı olarak siyasal İslam’ı merkezin organik bir parçası hâline getiren bir diğer önemli etken ise küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkan “*pedagojik akışkanlık*”tır: İslami kitleler 1980 sonrasında bu akışkanlığın teşvikiyle merkezî eğitim kurumlarına akın etmişler ve sinsice entelektüel bir birikim edinmişlerdir. Mezkûr birikimle birlikte de siyasal İslam’ın politik doktrinini tesis ederek Türk siyasal hayatının ilerleyen dönemlerinde devlet merkezinin politik tesisatının önemli parçaları hâline gelecek bir entelektüel kesim yetişmiştir.

Siyasal İslam’ın 1980 sonrasında, politik konumunun merkez-çevre paradigması çerçevesinde tayin edilmesini güçleştiren başat etkenlerden birisi, siyasal İslam’ın “*önder-failleri*”nin bizatihi Kemalist merkezin açtığı modernleşme kanalları vasıtasıyla üretilmesiyle alakalıdır. Açıkla bu durumu “*Gerçekten de Kemalizmi dar anlamda bir ulusçu-seküler siyasi ideoloji olarak değil de, geniş anlamda modernleşme teknolojilerinin bir versiyonu olarak düşündüğümüzde, Türkiye’de İslâmi-muhafazakâr çevrenin*

*modernleşme teknolojilerine karşı değil, onlar aracılığıyla şekillendiğini ileri sürebiliriz.*³¹ “Klasik çevre olarak adlandırılmalı muhafazakâr-İslâmi çevre mutlak anlamda modernleşmenin muarızları olarak ortaya çıkmamış, daha ziyade Kemalist modernleşme teknolojilerinin açtığı kanallar aracılığıyla yeniden üretilmiştir.”³² şeklindeki ifadeleriyle açıklar ki bu açıklama, 1980 sonrasında Türkiye’deki İslami hareketin merkez-çevre paradigmasının tözcü kategorileriyle tahlil edilemeyeceğinin de aleni bir kanıtıdır.

1980 sonrasında; merkez-çevre paradigmasının akademideki hegemonik konumu, sivil toplum alanındaki politik atılımlar neticesinde de sarsılmıştır. Sivil toplum kuruluşları belirtilen tarihten sonra toplumsal alanda mantar misali yayılmış ve İslami-muhafazakâr eğilimlere sahip birçok sivil toplum örgütü kurulmuştur. Bu örgütler; İslami bir habitusun toplumsal hayatta inşa edilmesi için büyük bir efor sarfetmişler ve bu eforun neticesinde seküler/Kemalist hayat tarzına karşı, alternatif bir kamusalılık, yaşam biçimi tesis edilmiştir. Ancak bu dönemde sivil toplum alanında aktive olan salt siyasal İslam değildir; paradoksal olarak Kemalist ideoloji de 1980 itibarıyla, merkezden uzaklaş(-tırıl)arak sivil toplum alanına gark olmuş ve ADD, ÇYDD vb. gibi bir takım örgütler vasıtasıyla, kısmen de olsa periferide çalışmaya başlamıştır.

Siyasal İslam’ın politik/kamusal alanda etkinliğini artırmasıyla birlikte Türk siyasetinde 2000 sonrasında büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşüme etki eden en önemli hadise; merkez-çevre paradigmasının sınırlılıklarını iyice ortaya dökerek, onun revize edilmesini zaruri kılan bir gelişme olarak 2002 seçimlerinde Adalet ve Kalkınma Partisinin sağı temsilen sandıktan birinci ve tek parti konumunda çıkmasıdır.³³ AKP, çevreden köklenen bir siyasal oluşum olarak Türk siyasal hayatının merkezine geçince/eklemlenince, bürokratik iktidarı merkezî elitlerle paylaşarak devletin önemli kurumlarında güç sahibi olmaya başlamış; böylelikle de klasik merkez-çevre paradigmasının hegemonik çivilerle sağlamlaştırılmış epistemolojik zemininde 1980’li, 1990’lı yıllarda başlayan çatlak iyice derinleşmiştir. Açıkta bu durumu, “İslâmi-muhafazakâr değerleri temsil eden AKP’nin örgütlenme, mobilizasyon ve siyasal iletişim konularında gösterdiği başarı, yerel yönetimlerde daha belirgin olmak üzere Türkiye’de ulusal siyasetin de temel eğilimlerini

³¹ F. Açıkta, “agm.,” s. 52.

³² F. Açıkta, “agm.,” s. 53.

³³ F. Açıkta, “agm.,” s. 57.

değiştirmiştir. AKP, sadece milliyetçi ve liberal sağı diğer küçük partileri karşısında değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in kurucu partisi olan CHP karşısında da önemli kazanımlar elde etmiştir. TBMM'den yerel yönetimlere ve kamu bürokrasisine kadar önemli alanları 1990'larda ivme kazanan bir sürecin sonunda, İslâmi-muhafazakâr partilerin etki alanına almışlardır. 28 Şubat sürecini izleyen dönemdeki, seküler restorasyon girişimlerine rağmen, devlet bürokrasisi artan bir biçimde çevresel etkilerce belirlenmiştir. Bu gelişmelerin ışığında, ordu, yüksek yargı, üniversiteler vb. kurumlar istisna olmak üzere klasik merkez-çevre ayrımının yeni bir aşamaya ulaştığını ve siyasal, ekonomik ve ideolojik açılardan, 'mutlak çevre' olarak adlandırılacak kesimlerin 'merkez'e dahil oldukları ve bürokratik iktidarı pek çok noktada paylaştıkları ileri sürülebilir."³⁴ şeklindeki ifadeleriyle dile getiriyor.

Mardin'in merkez-çevre analizi heterojen etnik ve dinî kimlikleri dışarıda bıraktığı için, 2000 sonrasında Türk siyasetinin önemli meselelerinin başat faili olan *Kürtler* ve *Alevilerin* bu paradigma içerisindeki konumları tam anlamıyla belirlenememiştir: 80 sonrasında Türk devletini -merkez- ciddi şekilde tehdit eden PKK terörünün bu paradigma içerisinde çevrede konumlandığı aşikârdır. Ancak sol ve sağ eğilimli Kürt öznelerin bu paradigma içerisindeki yerlerini belirleyebilmek çok da kolay değil; zira İslâmi-muhafazakârlık, Sünni Kürt kökenli öznelerle sistemik entegrasyon olanağı sunarken ne sağ milliyetçilik ne de ulusalcı sol aynı zemini yaratabilmektedir.³⁵

Aleviler ise; Kemalist ideolojinin seküler değer yargılarına olan rabitalarıyla merkeze yakınlaşırlarken, aynı zamanda İslam'ın ortodoks yorumuna -Sünni inanç sistemine- mensup olmadıkları için çevrede konumlanırlar. "Bu ikircikli konum, bir taraftan Alevilerin seküler Cumhuriyet rejiminin doğal müttefikleri olarak kabul edilmelerine, diğer taraftan ise yeterince İslâmi olmadıkları için dışlanmalarına ve heretik veya bölücü bir anlayışın temsilcileri olarak iktidardan uzaklaştırılmalarına yol açmaktadır."³⁶ Onlar; ne seküler Kemalist cenah tarafından tam manasıyla tanınmakta, ne

³⁴ F. Açıkel, "agm.", s. 57, 58.

³⁵ F. Açıkel, "agm.", s. 62.

³⁶ Murat Okan ve Ayhan Yalçınkaya'dan akt., F. Açıkel, "agm.", s. 63.

de İslami-muhafazakâr cenah tarafından heretik bir inanç sistemi içerisindeki konumlarının dışında/ötesinde algılanmaktadırlar.³⁷

Klasik merkez-çevre paradigması çerçevesinde yapılan analizlerde, 2000’li yıllarda Türk siyasetindeki partilerin konumunun tayin edilmesi noktasında birtakım problemlerle karşılaşılmasıyla ve bu paradigmanın Türk siyasal arenasına bilimsel anlamda nüfuz edememeye başlamasıyla, bazı araştırmacılar merkez-çevre paradigmasını revize etmeye çalışmışlardır. Bu işlemi icra eden önemli araştırmacılardan birisi olan Levent Gönenç “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek” adlı makalesinde mezkûr problemlere çözüm üretebilmek için “uzak çevre” ve “yakın çevre” mefhumlarını önerir: Araştırmacı tarafından “uzak çevre”; Kemalist değerleri reddeden, ona alenen tavır alan siyasi partileri; “yakın çevre” ise, Kemalist değerlere bir şekilde bağlı olan, onu reddetmeyen, Kemalizm’e olan tepkisini eleştiri düzeyinde tutan siyasi oluşumları nitelendirmek için kullanılır.³⁸ Bu bağlamda Gönenç’e göre *MNP* ideolojik kimliği bakımından Kemalizm’e ve onun seküler toplum algısına açıkça muhalefet ettiğinden dolayı uzak çevrenin aktörüdür.³⁹ Yine onun analizinde *MHP* de orduyla ilişkileri güçlü olmasına ve Kemalist merkezin milliyetçilik ilkesine sahip çıkmasına rağmen, partiyle organik bağı olan gençlik teşkilatının -*Ülkücülerin- rejim* düşmanlarıyla savaşırken kullandığı illegal teknikler nedeniyle uzak-çevreye yakınlaştırılırken⁴⁰; *AP* ve *DYP* ise Kemalist ideolojiyi açıkça reddetmedikleri, merkezin bürokratik unsurlarıyla çoğu zaman iyi geçindikleri, merkeze yakın durdukları için yakın çevrede konumlandırılırlar.⁴¹

Gönenç’in önerdiği mefhumlarla birlikte sunduğu çözüm önerisi, bazı noktalarda işlevsel olmakla birlikte katıyen yeterli değildir: Merkez-çevre paradigmasını, tözcü/indirgemeci epistemolojik kapanların tuzağına düşmeden postmodern salvoların, küresel/neoliberal tazyiklerin etkisiyle buharlaşmış ve ulus devletlerin, aidiyet bağlarının zayıfladığı; etnik, dinî, cinsel kimliklerin tarumar olduğu 2020’li yıllar “dünyası”nda işlevsel kılmak elzem. Bunun için yapılacak olan şeyi *Mardin*, 2006 yılında kendisiyle yapılan bir

³⁷ F. Açık, “agm.”, s. 64.

³⁸ Levent Gönenç, “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim Dergisi* Sayı:105, İstanbul 2006, s. 132.

³⁹ L. Gönenç, “agm.”, s. 142.

⁴⁰ Alev Çınar ve Burak Arıkan’dan akt., L. Gönenç, “agm.”, 143.

⁴¹ L. Gönenç, “agm.”, s. 141, 146.

söyleşide, merkez-çevre paradigmasının; devleti metafizik bir mite dönüştürmesi nedeniyle toplumsal/siyasal alanı tam anlamıyla açıklayamadığına yönelik yapılan eleştiriler karşısında verdiği “*Eleştirenler, “merkez-çevre”nin bir metafor olarak kullanılması gerektiğini, kavramı anlamlı kılacak olanın, zamanla toplumumuzun hakkında yapılan kapsamlı araştırmaların birleştirilmesinden ortaya çıkacak bir sonuç olduğunu fark etmiyorlar.*”⁴² şeklindeki cevapla aslında kulağımıza fısıldıyor.

“*Türk Romanında Merkez-Çevre Diyalektiği*” adıyla hazırladığımız tez çalışmamızda, Mardin’in fısıltısına kulak verip, ilgili başlıkta ele aldığımız bütün problemleri aşabilmek adına merkez-çevre paradigmasını “*operasyonel bir metafor*”a dönüştürüp, birçok paradigmayı/teoriyi bir arada kullanabilmemize imkân tanıyan bir tür kuramsal pragmatizme müracaat ederek, tözcü/indirgemeci matkapların bu paradigmanın kalbinde açtığı epistemolojik boşluğu/yarığı muhtelif kuramlardan topladığımız kumlarla doldurmaya çalışacağız. Mezkûr müracaat noktasındaki referansımız ise *Bryan Turner* ve *Nicos Mouzelis*’den devşirdiği kuramsal pragmatizm anlayışını, örtünme pratiği ve din alanına uygulayarak, akademide bu alanla ilgili yapılmış ve çoğunlukla indirgemeci/dikotomik bir perspektifin ürünü olan çalışmaların görmezden geldiği mikro iktidar tertibatlarını deşifre etmek isteyen *Emrah Göker*’in *Toplum ve Bilim* dergisinin 81. Sayısında yazdığı “*Örtünme Pratiği ve Din Alanı: Öznelci Toplumbilimin Sınırları*” adlı makalesi. *Göker* bu makalesinde kullandığı kuramsal çerçeveyi şöyle açıklıyor: “*Bir an için ufkumu akademi alanıyla sınırlarsam: Gerek kuramsal gerek görgül araştırma açısından Bryan Turner’ın (1992: özellikle 229-62) veya Nicos Mouzelis’in (1995) önerdikleri ve uyguladıkları gibi toplumbilim tarihinin biriktirdiği farklı paradigmaların birlikte kullanılmaları doğaldır, belirli sınırları içerisinde “kuramsal pragmatizm”den yararlanılabilir. Farklı kuramsal “alet kutularını” kullanan öznelci yaklaşımların örtünmeyle ilgili dikkatimizi çektiği noktaları (örneğin genç dindar kadınların öfkeleri ve uğradıkları haksızlıklar) olumlayarak, ama sessiz kalınan noktalara işaret ederek bizi akademi alanının (“bilimsel tarafsızlık”,*

⁴² Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* içinde, (ed., Kerem Ünüvar), İstanbul 2013, s. 240.

“akademik olarak doğru olma,” “haddini bilme”) simgesel şiddetinden kurtaracak açılımlar aramak gerek sanıyorum.”⁴³

Çalışmamızda, Göker’in işaret ettiği kuramsal pragmatizmden istifade ederek ilgili başlıkta açıkladığımız üzere bazı araştırmacıların ifade ettiği gibi merkez-çevre paradigmasını; *Immanuel Wallerstein, Norbert Elias, Michael Mann* ve *Pierre Bourdieu*’nün teorilerine ek olarak; *İbn-Haldun, Mary Douglas, Claude Lèvi-Strauss, Edward Shils, Shmuel Noah Eisenstadt, Stein Rokkan, Max Weber, Anthony Giddens, Paul Baran, Samir Amin, Andre Gunder Frank, Arghiri Emmanuel, Linda Hutcheon, Fredric Jameson, Steven Beste, Douglas Kelner, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, David Harvey, Gilles Deleuze, Fèlix Guattari, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Byung-Chul Han, Fredrich Nietzsche, Georges Bataille, Karl Marx, Louis Althusser, Sigmund Freud, Otto Rank* vb. gibi antropologların, sosyologların, -özellikle tarihsel sosyoloji alanında kalem oynatanlar- Bağımlılık Okuluna mensup kuramcılarının, postmodern düşünceyi sistematize eden düşünürlerin, yapısalcı, post-yapısalcı araştırmacıların, filozofların -*filozof yazarların*-, Marksist teorisyenlerin, psikanalistlerin epistemolojik çerçevelerini, kuramsal repertuarlarını kullanıp olabildiğince genişleterek ilişkisel araçlarla teçhizatlanacağız ve bu doğrultuda da tözcü/indirgemeci kategorilerden sıyrılıp 1950 sonrası Türk romanının immün sisteminin “*merkez-çevre savaşı*”na verdiği tepkiyi, onun bütün mikro tarihsel-sosyolojik cephelerine giriş yaparak çözümlenmeye gayret edeceğiz.

⁴³ Emrah Göker, “Örtünme Pratiği ve Din Alanı: Öznelci Toplumbilimin Sınırları”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:81, Yaz, İstanbul 1999, s. 141-142.

*“Her şey dağılıyor; tutunamıyor merkez;
Saf anarşidir dünyanın üzerine çöken.”⁴⁴*

(William Butler Yeats)

BİRİNCİ BÖLÜM

MERKEZ-ÇEVRE TEORİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. 1. İbn Haldun’da Medeniyet ve Bedeviyet Ayrımı: Merkez-Çevre Teorisinin Antropolojik Kökenleri

Merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde değerlendirilecek isimlerin başında, kuşkusuz ki İbn Haldun gelir. İbn Haldun’un doğrudan merkez-çevre teorisiyle ilgili teorik ve metodolojik bir analizi olmamasına rağmen düşünür, Arap coğrafyasındaki devletlerin toplumsal, kültürel özelliklerini analiz etmesiyle ve bunları belirli bir sisteme bağlamasıyla merkez-çevre modeli kapsamında değerlendirilebilir. Bilhassa, Arap toplumuna ve bu toplumun kolektif bir ideal çerçevesinde varlık alanı bularak hayatını idame ettirebilme yeterliliklerine özel bir önem veren İbn Haldun, bir taraftan devlet merkezini ve bu merkezin iktidar/tahakküm yaratma alanlarını analiz ederken bir taraftan da bu devlet merkezine karşı gelebilecek; merkezin, iktidarın gücünü zedeleyebilecek ve bu paralelde de toplumsal yapıyı bozabilecek olaylarla, yani periferiyle ilgilenir.

İbn Haldun düşüncesi, bir taraftan devlet merkezi ve bu merkezin iktidar analitiğini çözümlenmeye imkân verirken aynı zamanda periferinin, iktidar alanının dışına atılmış grupların ve belirli bir tahakküm sisteminin içerisine sızabilme kapasitesine sahip olan radikal muhalif aktörler olarak nitelendirebileceğimiz marjların sosyolojisini yapmayı da mümkün kılar.⁴⁵

İbn Haldun, klasik merkez-çevre diyalektiğinde gördüğümüz gibi merkez ve çevreyi birbirine zıt kavramlar olarak tasarlamakla birlikte, bunları karşılıklı bir ilişki içerisinde de düşünür. Özellikle sosyoloğun, marjlar üzerine yaptığı analizler, marjları merkezle ilişkisel bir biçimde düşünmesiyle klasik merkez-çevre teorilerinden farklılaşır. İbn Haldun, marjları;

⁴⁴ Bu epigraf, David Harvey’in “*Postmodernliğin Durumu*” adlı eserinden alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul 2014, s. 24.

⁴⁵ Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş*, İstanbul 2016, s.25.

hem uzlaştırıcı hem de istikrarsızlaştırıcı bir iktidar alanının, bir başka ifadeyle bizzat merkez düşüncesinin eylemleri sonucunda oluşan bir iktidar alanının yansımaları olarak tanımlar.⁴⁶ Marjlar, merkezî iktidarın içerme ve dışlama diyalektiğinin bir parçası olarak ortaya çıkmakta ve bu diyalektik ilişki, hem merkezin çeper bölgelerdeki grupları yok etme pahasına giriştiği mücadele neticesinde bir “öteki” yaratarak merkezî iktidarın varlık alanını tehdit etmekte, hem de periferinin merkez üzerinde çeşitli kolektif kodlar ve direniş enstrümanlarıyla bir iktidar alanı yaratabilmesine neden olmaktadır.⁴⁷

Birçok Doğu düşünürü gibi, İbn Haldun da sosyolojisinde devlet merkezine özel bir önem ve kutsiyet atfeder. Devlet merkezinin ve onun yarattığı iktidar alanlarının, toplumsal ve kültürel sürekliliğin sağlanması açısından önemi, İbn Haldun’un analizinde oldukça merkezî bir yer işgal etmektedir. Nitekim o, hemen hemen bütün analizlerinde insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu vurgularken aynı zamanda insanın hayvani doğası gereği zalim ve kötü olduğu fikrine temas eder.⁴⁸ Dolayısıyla İbn Haldun düşüncesinde, insanın hayvani bir doğası olması, mutlak bir egemen fikrine, bir başka ifadeyle iktidar alanına ve merkez düşüncesinin zaruretine işaret etmektedir.

Toplumsal iktidarın ve devlet merkezinin sürekliliğinin sağlanması için, merkezin periferi üzerinde uygulayacağı şiddet meşrulaştırılır. İbn Haldun, devlet merkezinin uygulayacağı tahakküm biçimlerini, asabiye kavramı altında temellendirmiş, devletin ve insanlığın en ileri aşaması olarak nitelendirdiği şehirselleşmiş uygarlığın ortaya çıkması için şiddeti ve merkez düşüncesini işlevsel bir bağlamda değerlendirmiştir.⁴⁹

Max Weber’in devlet ve bürokrasi kavramını analiz ederken odaklandığı şiddet ve tahakküm kavramları, İbn Haldun sosyolojisinde, devlete yönelik ortaya konan bakış açısının temel elemanlarıdır.⁵⁰ Toplumsal yapının gelişebilmesi ve bilimsel gelişmenin sağlanabilmesi için gerekli olan devlet ve iktidar ve bunların toplumsal hayata uzanan tahakküm pratikleri, İbn Haldun için, merkez düşüncesinin ve merkezî devlet aygıtının gücünün en önemli sembol alanlarını oluşturmaktadır.

⁴⁶ H. Bozarslan, “age.”, s. 25.

⁴⁷ H. Bozarslan, “age.”, s. 25.

⁴⁸ Zerrin Kurtoğlu, “İbn Haldun’la Çağımızı Okumak”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 107, İstanbul 2006, s. 46.

⁴⁹ Z. Kurtoğlu, “agm.”, s. 47.

⁵⁰ H. Bozarslan, “age.”, s. 76.

İbn Haldun düşüncesinde merkez; iktidar, cebir veya tahakküm yoluyla uygulama alanı bulan bir otorite alanıdır.⁵¹ Bu otoriter merkez, devletin güçlü olabilmesi için kurgulanmış birtakım pratikleri içerisinde barındırır. Bir nevi şiddet pratikleri olarak adlandırabileceğimiz bu yapılar, toplumsal dinamizm ve düzen için, devlet merkezini tehdit eden unsurlara karşı birer silah olarak kullanılırlar. Merkezî devlet aygıtının periferi üzerinde uyguladığı şiddet ritüelleri, periferinin doğal olarak reaksiyon göstermesine neden olur, fakat bu reaksiyon her seferinde devlet merkezinin güçlenmesiyle ve var olan merkezî geleneğin deviniminin sağlanmasıyla bastırılır. Toplumun çeperinde yer alan bölgelerden başlayan direniş hareketleri, merkezin kontrolü altında kısa sürede bertaraf edilir.

İbn Haldun'un devlet ve toplum analizlerinde, insanların kolektif olarak varlıklarını devam ettirebilmeleri ve toplumsal yapının sürekliliğinin sağlanması adına otorite; doğal, biyolojik bir ihtiyaç olarak görülür. Düşünür, bir anlamda toplumdaki işlevlerin eksiksiz yerine getirilebilmesi ve periferiden gelen tehlikelerin devlet merkezini etkilememesi adına otoriter bir devlet fikrine yakın durur. Bir anlamda Durkheim terminolojisiyle ifade etmek gerekirse "*toplumsal iş bölümü*" nün eksiksiz yerine getirildiği ve toplumdaki çarkların eksiksiz işlediği bir toplumda, "*anomi*" fikrinin devlet merkezini tahrif etmesine izin vermemek adına İbn Haldun, kolları toplumun bütün alanlarına sirayet eden, özellikle marjları da kontrol eden bir merkez fikrine ulaşır. Bu merkez, toplumsal yapının zaruri kıldığı devletle senkronize olarak, tabiiyetinde bulunanlardan mutlak itaat, teslimiyet ve boyun eğme refleksleri bekler.⁵²

Merkez düşüncesinin ve iktidar pratiklerinin icra edilmesinde, İbn Haldun sosyolojisinin temel kavramlarından birisi olan asabiyet önemli bir rol oynar. Kavram hakkında günümüze gelinceye kadar farklı açıklamalar yapılmış olmasına rağmen asabiyet, insanlığın ürettiği kolektif kodların ve kolektif bilincin en temel arka planlarından birisi olarak okunabilir. Bir anlamda, insanları bir arada tutan, ortak kolektif kodlar yaratarak onları belirli bir ideal etrafında birleştiren asabiyet duygusu, merkez düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim asabiyeenin en temel hedefi, merkezî devlet fikrini hayata geçirmek, toplumsal hayatın bütün alanlarına yayılan bir iktidar mekanizması yaratmaktır.

⁵¹ Abdesselam Cheddadi'den akt., H. Bozarslan, "*age.*", s. 67.

⁵² Abdulhamit Budak, "İbn Haldun'da İsyân Olgusu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, Kilis 2020, s. 567.

İbn Haldun'un analizlerinde, merkez-çevre diyalektiğiyle bağlantılı olarak düşünebileceğimiz bir diğer kavram çifti ise, bedevilik ve hadariliktir. Bir nevi merkez-çevre ayrımı olarak okunabilecek bu ikilem, devlet merkezine hükmeden ve medeni bir kültüre sahip olan hadarilerin yarattığı merkezî iktidar alanıyla, devlet merkezinden uzakta yaşayan, periferinin onlara biçtiği genetik-kolektif kodlarla bedevi aksiyonerliğine sahip olan ve merkezî iktidara karşı mücadele eden toplumlar arasında şekillenen diyalektik bir ilişkiye sahiptir.

İbn Haldun, sosyoloji ilminin mübeşşirlerinden olan Mukaddime adlı eserinde, bedeviyeti sıklıkla; vahşilikle, saldırganlıkla, aksiyonerlikle birlikte değerlendirir. Ona göre bedevi olarak adlandırılan kabilelerin kurdukları hanedanlıkların dairesi oldukça geniş olmakta, sınırları devlet merkezinden son derece uzaklara gidebilmektedir.⁵³ Devlet merkezinin iktidar alanından ve merkezi enstrümanlarından oldukça uzakta konumlanan bedevi milletler içerisinde Araplar oldukça özgül bir yer tutar. Arap milleti, tabiatı gereği merkez düşüncesinin ve merkezî devlet aygıtının yarattığı tahakküm alanının çekimine kapılmaz. Devlet merkezinin, tebaalarından ve çeperdeki halklardan beklediği mutlak itaat, Araplar için geçerli değildir. İbn Haldun'a göre Araplar fitrî anlamda vahşi bir millettir; vahşilikle ilgili adetler, gelenekler onlar tarafından içselleştirilmiş, onların huyu ve cibiliyeti haline gelmiştir.⁵⁴ *“Onlara göre vahşilik zevkli bir şeydir, çünkü burada ahkâmın (ve kanunların) boyunduruğundan çıkmak, siyasî bir liderliğe boyun eğmemek (hür ve serâzâd yaşamak) vardır. Fakat bu tabiat umrana aykırıdır ve ona terstir. İmdi Arapların tüm mutâd halleri ordan oradya göç etmek ve dolaşıp durmaktır. Bu ise umrana esas teşkil eden yerleşik hayata zıddır, ona muhaliftir.”*⁵⁵

İbn Haldun'un Arap milletini ve onun devlet merkezli toplumsal yapısını analiz ederken kullandığı metodolojik arka plan, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz ve genellikle sosyoloji literatüründe Edward Shils ile birlikte değerlendirilen merkez-çevre diyalektiğine dayanır. O, özellikle Arap toplumunun tabiatında periferik bir atılımın mevcut olduğunu, bedeviliğin bütün özelliklerinin Arap halkında bir araya geldiğini ve onların merkezî bir düşünceye ve bir tahakküm kalıbının altında yaşamalarının imkansızlığına temas eder.

⁵³ İbn Haldun, Mukaddime, İstanbul 2016, s. 359.

⁵⁴ İbn Haldun, “age.”, s. 364.

⁵⁵ İbn Haldun, “age.”, s. 364.

Burada, İbn Haldun'un özellikle Osmanlı tarih araştırmalarında ve İslâmi devlet yapılarının analizinde sıklıkla müracaat edilen, biyolojik, evrimci metodolojisine dikkat etmek gerekmektedir. Düşünür, Arap toplumunun yapısal özelliklerini ve devlet mefhumunun tarihsel çerçevesini ortaya koyarken yaşamsal döngünün sonluluğu fikrinden faydalanır. Klasik anlamda her devlet; belirli bir toprak parçasında varlık alanı bulur, gelişir, sınırlarını genişletir ve tam bu sınırların genişlediği zamanda, yıpranmaya başlar ve en nihayetinde de yıkılır. İbn Haldun, işte bu görüşten hareket ederek devlet merkezini ve buna muhalif konumda bulunan periferiyi analiz ederken oldukça ırkî ve biyolojik bir açıklamada bulunur. Devlet merkezi ve medeniyet (hadarilik) tabiatı gereği hükmetmeye ve iktidar alanı yaratmaya eğilimliyen, periferi, yani (bedeviyet) bu iktidar alanına bağlanmamaya, onu yıkmaya meyillidir.

İbn Haldun, merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde Arap devletlerini ve bu devletlerin toplumsal yapılarını incelerken merkezin periferideki faaliyet alanlarını da inceler. O, bir anlamda merkezî devlet aygıtının gücünü sürdürmesi ve periferideki grupları kontrol edebilmesi için elinde bulundurduğu ve kullandığı yapılara odaklanır. İbn Haldun'a göre devlet merkezini kuran ve onu ayakta tutan, güçlü bir asabiyet düşüncesidir, bir anlamda kolektif bilincin oluşturduğu kodlar sayesinde güçlü bir merkez ve devlet yapısı ortaya çıkar. Merkezî devletin kolektif olarak aldığı güç, merkezin, periferi bölgelerini, düşmandan korumak için istila etmesine, oradaki halktan vergi toplayarak devlet merkezini güçlendirmesine ve devlete ait temel merkezî kanunları periferide uygulayarak toplumsal düzeni sağlamasına yardımcı olur.⁵⁶

Başlangıçta da belirttiğimiz gibi merkez ve çevre arasındaki ilişki, İbn Haldun'un kuramında tamamıyla zıt kavramlar olarak sorunsallaştırılmaz. Sosyolog, merkezî devlet aygıtının periferiye hükmetme pratiklerini ve oradaki faaliyetlerine de geniş bir yer ayırarak devlet merkezinin periferi içerisindeki konumunu analiz eder. Bu analiz bir anlamda antropolojik bir kazıyla gerçekleştirilir. İfade ettiğimiz gibi İbn Haldun, merkez ve çevre kavramlarını değerlendirirken insan ırkının ve insanın kültürel-toplumsal yapısının biyolojik özelliklerine oldukça fazla önem vermiştir. Bu nedenle merkezin, periferideki faaliyetlerine odaklanırken de bu bakış açısından faydalanır. Ona göre, merkezî devlet, periferiden ziyade

⁵⁶ İbn Haldun, "age.", s. 382.

merkezde çok daha fazla güçlüdür. Devletin uyguladığı tahakküm, merkezden çevreye doğru gidildikçe azalır, merkeze doğru gidildikçe artar.⁵⁷ İbn Haldun'un nazarında, devletin merkezde yakaladığı güç, devlet tabii sınırlarına ulaştığı vakit azalır. Devlet, sınırlarını genişletmekte ve merkezi gücünü artırmakta yetersiz kalır. Bu yetersizlik devletin zaman içerisinde zayıflamasına ve ihtiyarlamasına neden olarak devlet merkezinin gücünün öncelikle periferiden eksilmesine neden olur.⁵⁸

Devletin merkezî gücünün zirveye çıktığı ve akabinde bu süreçle senkronize olarak gerilemeye başladığı dönemde, periferideki güç kaybına paralel devlet merkezi de şiddetle güç kaybetmeye başlar. İbn Haldun bu noktadaki analizinde, devlet merkezine adeta metafizik bir anlam alanı yaratır. Ona göre devlet merkezi mağlup edilirse periferinin varlığını sürdürmesinin bir önemi yoktur, zira devlet merkezi izmihlale uğradığı zaman, düşünürün metaforik analiziyle aktarmak gerekirse ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalp mağlup edilir ve bütün periferi ve uç noktalar tamamıyla hezimete uğrar.⁵⁹

İbn Haldun'un devlet ve toplum analizlerinde yoğunlaştığı alanların başında gelen devlet merkezî, kültürel ve ekonomik bir çözümlemeye de tabi tutulur. İbn Haldun'a göre periferiden gelen bedevilerin kültürel kodlarla sahip olduğu; sertlik, cengaverlik, savaşçılık gibi temel hususiyetler devlet merkezinin gücünün muhafaza edilmesi için oldukça ehemmiyetlidir. Mülke, yani iktidara karşılık gelen galebenin kaynağı, asabiyet ve ona tâbi olan güçlü bir metanet ve yırtıcı olma alışkanlığıdır, bu da bedeviliğin temel karakter özelliğidir, dolayısıyla güçlü bir devlet merkezinin ilk aşaması bedeviliktir.⁶⁰ Bir bakıma devlet; sadelik, yüreklilik, sertlik ve vurucu güce dayanma gibi özelliklerle belirlenen bedevilikten, yerleşikliğin ve bilhassa şehir hayatının başrol oynadığı uygarlığa geçiş ile doğmuştur.⁶¹

Sosyolog, ülkelerin de tıpkı şahıslar gibi yaklaşık olarak üç nesil sonra öldüklerini iddia eder. Birinci nesil, asabiyetin ve bedeviliğin devam ettiği ve devlet merkezinin oldukça güçlü olduğu bir dönem, ikinci nesil bedevilikten hadariliğe doğru geçişin yaşandığı,

⁵⁷ İbn Haldun, "age.", s. 383.

⁵⁸ İbn Haldun, "age.", s. 383.

⁵⁹ İbn Haldun, "age.", s. 383.

⁶⁰ İbn Haldun, "age.", s. 395.

⁶¹ Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara 2019, s. 241, 242.

iktidarın güçlenmesiyle birlikte refahın arttığı ve ekonomik savurganlığın baş gösterdiği bir dönem, üçüncü nesil ise militarist eylem kalıplarıyla düşünülen bedeviliğin tamamıyla yok olduğu bir dönem olarak tasniflenir.⁶² İbn Haldun'un bu sınıflandırması, temel anlamda bir medeniyet-bedeviyet diyalektiğinin meydana gelmesine neden olur. Burada, medeniyet olarak tasvir edilen merkezî devlet aygıtı, bedeviyenin yıkılmasından sonra ortaya çıkmış ve bedeviyeye tamamen zıt özellikler göstermiştir. Bir anlamda sosyoloğun düşüncesinde, merkez; medeniyet, çevre ise bedeviyet olarak rahatlıkla düşünülebilir.

İbn Haldun, antropolojik olarak doğuştan gelen bir takım özelliklere sahip olan bedevi halkın sade yaşantısının, ekonomik olarak tutumlu oluşunun ve periferik kültürünün yerine geçen hadari kültürünün, zevk ve sefahat alemi içerisine düşmesiyle birlikte hadarilik kültürüne sahip halkın ekonomik olarak zor duruma düştüğünü ve artan ihtiyaçlarını karşılamak için raiyye, çiftçi, ortakçı ve diğer mükelliflerden alınan verginin artırıldığını ifade eder.⁶³ Bir anlamda İbn Haldun, hadarilik düşüncesinin bedeviliğin yerini almasıyla birlikte merkezî devlet aygıtının tahakkümünün geniş bir alana yayıldığından ve güçlendiğinden bahseder. Nitekim sultanın ekonomik gücünü göstermek için çevresindekilere yaptığı harcamalar ile kişisel harcamalarının artması, giderlerin gittikçe büyümesine neden olur ve mevcut vergi miktarı bunu karşılamakta yetersiz kalır.⁶⁴ Bu yetersizlik merkezî devlet aygıtının, ekonomik bir iktidar alanı yaratarak vergi miktarlarını artırmasına ve iktisadî alanı ciddi şekilde manipüle ederek, periferide yer alan halkı ciddi bir ekonomik sıkıntıya sürüklemesine neden olur.

Merkezî devlet aygıtının ekonomi üzerinde uyguladığı tahakküm, merkez (hükümdar) ile çevre (halkın) arasında ciddi bir kopukluğa neden olur. Merkez güçlendikçe, devlet, toplumun bütün alanlarına yayılan bir tahakküm sistemi kurdukça, kendi merkezini, ekonomik ve kültürel hakimiyetini tehdit edecek hiçbir unsurun ontoloji kazanmasını istemez. İbn Haldun'a göre, iktidarın büyüdüğü, refah ve bolluk hallerinin geliştiği bir ortamda, devlet merkezinin başındaki kişi, müstebit ve müstakil bir hale geldiği vakit, herhangi bir kimsenin iktidara ortak olmasını gururuna yediremez ve kendi soyu dâhil olmak

⁶² İbn Haldun, "age.", s. 383.

⁶³ İbn Haldun, "age.", s. 539.

⁶⁴ İbn Haldun, "age.", s. 541.

üzere kendi merkezini tehdit eden bütün unsurları yok etmekten imtina etmez.⁶⁵ Devlet merkezinin başındaki hükümdar, kendi varlığına tehdit olarak gördüğü muhalif akrabalarını bastırmak için türlü şiddet pratikleri ve tahakküm araçları kullanmasına rağmen, periferi bu şiddet pratikleri neticesinde tamamıyla yer altına hapsedilemez. Merkez, periferideki unsurlara doğru yayıldıkça, onları bastırmak istedikçe, periferide alttan alta işleyen bir takım zorunlu dinamikler ortaya çıkar, bir anlamda periferi merkeze karşı kolektif bir hınç duygusu geliştirir ve bu bağlamda merkez tarafından yok edilmek istenen periferi güçlendirilmiş de olur.⁶⁶ Periferiden gelen tehlike, bilhassa muhalif akrabalar üzerinden devlet merkezi için ciddi bir sorun yaratır. Devlet zayıflayıp, güç kaybetmeye başladıkça, çevredeki bu güçler merkeze yaklaşırlar ve merkezi yönetimi, iktidarı ele geçirmek için merkezi baskı altında tutarlar.⁶⁷

Merkezin periferi üzerinde uyguladığı tahakküm, periferiden de merkeze yönelik bir tepkiyle karşılaşılır. Periferi ve çeperde yer alan gruplar, merkezî devlet aygıtının çevre üzerindeki baskı pratiklerine karşı kolektif bir eylem planı uygulamak için belirli altyapıya sahiptirler. Merkezin en küçük bir açığını bulduklarında, merkezin güçsüzlüğünü hissettikleri anda, içinde yaşadıkları vilayet ve eyaletlerde istibdat ve istiklâllerini ilan etme durumuna girerler.⁶⁸ Periferideki grupların bağımsızlığını ilan etmesi ve merkeze karşı başlattıkları başkaldırı hareketleri, hükümdarın bu gruplar üzerindeki etkisinin zayıflamasına neden olur ve hükümdar zor duruma düşerek hanedanlık, yani devlet merkezi başlangıçta ulaştığı noktalardan geri çekilmeye ve daralmaya başlar.⁶⁹

İbn Haldun, devlet merkezinin zayıflaması ve akabinde çökmesiyle birlikte, yeni bir hanedanlığın doğduğunu, bunun da periferideki grupların kendi içerisindeki çatışmaları neticesinde şekillendiğini iddia eder. Ona göre, devlet merkezi zayıfladığında, periferideki valiler istiklallerini ilan ederler ve bu istiklale periferideki diğer gruplar karşı çıkarak aralarında bir rekabet başlar ve nihayetinde birisi diğer gruplara üstün gelerek iktidarını ilan eder.⁷⁰ Özellikle ileride analiz edeceğimiz Norbert Elias'ın merkezkaç kuvvetlerini andırır

⁶⁵ İbn Haldun, "age", s. 555.

⁶⁶ H. Bozarslan, "age.", 142, 143.

⁶⁷ A. Budak, "agm.", s. 588, 589.

⁶⁸ İbn Haldun, "age.", s. 563.

⁶⁹ İbn Haldun, "age.", s. 563.

⁷⁰ İbn Haldun, "age.", s. 565.

biçimde cereyan eden bu mücadele, merkezin uzun bir süre tahakküm altına aldığı periferinin hiçbir zaman tam anlamıyla yok olmadığının da en büyük kanıtıdır. Merkezkaç kuvvetler merkezî devlet aygıtının zayıfladığı anlarda, merkez olmak için gerekli askerî ve ekonomik şartlara sahiptirler.

İbn Haldun sosyolojisinde merkezin gücünün zayıflamasıyla birlikte periferiden gelen tehdidin ikincil boyutunu ise, dinî davetle belirlenen periferik isyan olgusu oluşturur. İbn Haldun'un fikriyatında, periferiden bir grup, merkezî devlet aygıtına karşı harekete geçerken bütün ahaliyi üzerine topladığı dinî bir davet fikrine dayanır veya kavmi içerisinde büyük bir asabiyetten destek alarak kudretini genişletir ve iktidar sahibi olmaya heveslenir.⁷¹ Daha çok kolektif kodların ve dinin toplumsal birlik oluşturma noktasındaki işlevinin ön plana çıktığı bu tarz bir başkaldırı hareketi, bedeviliğin temel kodlamalarını içerisinde barındırdığından başarılı olmaya daha yatkındır.

İbn Haldun'un sosyolojik analizlerinde, merkez-çevre diyalektiğinin coğrafi olarak da temellendirildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Öncelikle klasik merkez-taşra dikotomisine dayanan bu yapı, sosyoloğun nazarında, medeniyet-bedeviyet ayrımıyla ilişki içerisinde. Ona göre, şehirlerin ve kasabaların inşa edilmesi ve belirli bir gelişmişlik seviyesinin yakalanması için, iktidarın ve devlet merkezinin mevcudiyeti şarttır.⁷² İktidar ve devlet merkezi, iktidarının yoğunlaştığı ve denetimi elinde bulundurduğu bir şehir merkezi inşa etmek durumundadır. Bu zaruriyet, hadariliğin ve medeniyetin bir ön şartı olduğu için toplumdaki ve bilhassa periferideki intizamı sağlamak için bir merkez şehir, yani başkent inşa etmek zorunludur. İbn Haldun, şehirlerin inşa edilmesindeki amacın, orada karar kılmak ve barınma olduğu zaman, onlara yönelecek baskınların meydana getireceği zararı def etmek suretiyle orasını korumak olduğunu ifade eder.⁷³ Bir anlamda coğrafi anlamdaki merkez düşüncesi, periferiden gelebilecek tehditlere karşılık devlet merkezinin kültürel, siyasi alanlarının korunduğu bir kabuk düşüncesi üretir.

Coğrafi anlamda kurgulanan merkez düşüncesi; ekonomik, sanatsal ve kültürel boyutlara da sahiptir. Merkez, refahın, bolluğun, lüksün yoğun olarak konumlandığı bir kent olmasıyla ve zaruri ihtiyaçların temininin kolay olmasıyla ekonomik açıdan da müreffeh bir

⁷¹ İbn Haldun, "age.", s. 565.

⁷² İbn Haldun, "age.", s. 629, 630.

⁷³ İbn Haldun, "age.", s. 635

konumda bulunur. Ekonomik koşulların oldukça iyi bir seviyede olması, nüfusun kalabalıklaşması ve vasıflı iş gücünün artmasıyla paralel olarak sanat faaliyetlerinde de bir gelişme olur ve sanatkârlar merkez şehirlerde fazlalaşır.⁷⁴

Merkezî şehrin, gerek kültürel gerekse ekonomik ve siyasi faaliyetler noktasındaki müreffeh yapısına rağmen, periferide bulunan yerleşim alanları oldukça yetersiz imkânlara sahiptirler. Çöllerde, yani periferide yaşayan bedeviler, emeklerine talebin az olduğu, pazarların zor durumda olduğu yerlerde, yani taşrada yaşamakta, bundan dolayı da kâr ve sermaye biriktirememekte, büyük şehirlerde, merkezde yaşamaları imkânsız hale gelmektedir.⁷⁵ Periferide yaşayan bedeviler, sermaye biriktirmede başarısız olmuşlar ve sermaye merkezde yoğunlaşmıştır.

İbn Haldun'un merkez-çevre diyalektiği bağlamında Arap toplumu ve devletine yönelik gerçekleştirdiği tarihsel sosyolojik analiz, birçok açıdan ufuk açıcudur. Sosyoloji ilminin henüz adının konmadığı bir dönemde, Edward Shils'in yıllar sonra sosyoloji literatürüne kazandırdığı merkez-çevre teorisinden hareketle çok önemli çıkarımlarda bulunan İbn Haldun, sosyal bilim araştırmaları için oldukça önemli ve dikkat edilmesi gereken bir figür konumundadır.

Merkez-çevre diyalektiğini sürekli kullanıldığı biçimiyle, yani dikotomik bir ilişki içerisinde ele almayan, her iki kavramı da ilişkiyel bir perspektif içerisinde yorumlayan İbn Haldun, merkez ve çevre kavramlarını salt politik bağlamda değerlendirmez. Onun inşa ettiği ve analizinde kullandığı merkez; politik, ekonomik, kültürel, sosyal vb. birçok boyutu içerisine alan bir iktidar tertibatıyla kurgulanır. İbn Haldun, merkezî devlet aygıtının periferide uyguladığı iktidar alanlarını yukarıda ifade ettiğimiz boyutlar çerçevesinde kurgular. Onun düşüncesinde merkez, periferide ciddi bir tahakküm uygulayan, şiddet pratiklerine müracaat etmekten imtina etmeyen, toplumun bütün alanlarına sirayet etmiş, çoklu araçlara sahip olan bir metafizik aygıt fikrine entegre olur. İbn Haldun, merkez düşüncesinin toplumun bütün alanlarına sirayet eden metafizik iktidar aygıtının kollarını açılmak üzere merkez düşüncesini medeniyet kavramıyla senkronize eder. Onun fikriyatında merkez, tahakküm pratiklerine dayalı iktidar enstrümanlarını, bedeviyetten medeniyet

⁷⁴ İbn Haldun, "age.", s. 651.

⁷⁵ İbn Haldun, "age.", s. 661.

seviyesine geçtiğinde uygulamaya ve kurgulamaya başlar. Bir devletin kurulması için ilk aşama olan bedevilik ve onun tarihsel süreçte taşıdığı ırkî, antropolojik kodlar, periferik bir karakter barındırması ve itidale dayanmasıyla şiddet pratiklerinin halk nezdinde içselleştirilmesi için yeterli doneler sağlamaz.

İbn Haldun düşüncesinde merkezle zıt özellikler göstermekle birlikte, merkezî devlet aygıtıyla paralel olarak değerlendirilen periferi, merkeze mutlak itaat göstermesi gereken tebaadan, tabakalardan oluşan, doğuştan gelen çeşitli kültürel pratiklere sahip olan bir alan olarak düşünülür. Bu alanın en karakteristik özelliği merkezi sürekli tehdit etmesidir. Periferinin varlığı dahi merkez için bir risk olarak görülür ve merkez periferideki tehlikeleri bastırmak için sürekli hazır bekler.

İbn Haldun'un Arap toplumu ve devlet yapısı hakkında yaptığı analizler, merkez-çevre diyalektiğinin antropolojik kökenleri hakkında sosyal bilim araştırmacılarına ciddi malzemeler sunmaktadır. Edward Shils'ten çok daha önce merkez-çevre diyalektiğini kullanan Mağripli sosyolog, tarih sahnesinin ilk aşamalarında yer almış devletler ve toplumlardaki merkez düşüncesini ve bu düşünceyi karakterize eden iktidar, tahakküm pratiklerini incelemesiyle ve bunların periferide nasıl uygulandığını ve periferinin bunlara cevaben nasıl bir kültürel, sosyal direniş aksiyonu içerisinde olduğunu göstermesiyle oldukça ciddi bir tarihsel sosyolojik bakış açısı yakalamıştır. Bu tarihsel sosyolojik bakış açısı merkez-çevre teorisinin antropolojik kökenlerini göstermesi nedeniyle, modern dönemdeki merkez-çevre teorilerine kaynaklık etmekte ve son derece önemli bir konumda bulunmaktadır.

1.2. Edward Shils'in Merkez-Çevre Teorisi: Kültür Merkezli Bir Çatışmanın Ana Hatları

Edward Shils, sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılagelen merkez-çevre teorisi bağlamında atıf yapılan en önemli isimdir. Şerif Mardin'in, merkez-çevre teorisi ekseninde Osmanlı-Türk siyasal hayatına yönelik analizlerini ortaya koyarken bir hayli faydalandığı Shils, merkez-çevre diyalektiğini kullanarak ve bu diyalektiği kültür odaklı bir çözümlemeye tabi tutarak sosyoloji literatüründe belirli bir konum ve başarı elde etmiştir.

Uzun soluklu çalışmalarında Edward Shils; Batılı entelektüellerin ikilemleri, üniversitelerin işleyişi, bilim ve kamu politikası, tarih ve sosyoloji metodolojisi, ulusallık (milliyet, uyruk), uygarlık ve oydaşım (konsensüs) vb. konular hakkında yoğun bir mesai harcamıştır. Onun çalışmaları, insan bilimlerinin hemen hemen bütün alanlarını kapsamıyla oldukça kayda değerdir.⁷⁶ Sosyolojinin önemli konu başlıklarını büyük bir titizlikle analiz eden Shils, araştırma nesnesine yaklaşırken oldukça ciddi bir epistemolojik zeminden beslenmiş ve belirli bir metodoloji geliştirebilme başarısı yakalamıştır.

Edward Shils'in çalışma alanları içerisinde muhtemel ki kültür kavramı kadar yer etmiş başka bir kavram mevcut değildir. O, neredeyse hayatının tamamında, bilhassa son kırk yılında, kültürün doğasını ya da özünü ortaya çıkartmak için, çalışmıştır.⁷⁷ Kültür kavramını sosyolojisinin merkezine yerleştiren Shils, Amerikan empirik sosyolojik geleneği ile sosyolojik teorinin kıta geleneğini birleştirmiştir.⁷⁸

Amerikan sosyoloji geleneğinin empirik metodolojisini araştırmalarında ustaca kullanan Shils'in sosyoloji literatürüne en önemli katkılarından birisi, makro sosyolojik bir perspektife sahip olmasında aranmalıdır.⁷⁹ Shils, tarihsel sosyolojik bir pencereden kültür ve gelenek kavramına odaklanıp bunları canlı tutarken gündelik hayatın içerisine yerleşen pratik bilgilerle, yani mikro olaylarla ilgilenmez. Daha çok onun sosyolojisi, makro sosyolojik bir perspektiften; toplumsal yapıyı, devleti ve bunları oluşturan kültürel değerleri, geleneği anlamak ve çözümlmek üzerine yoğunlaşmıştır. Shils'in bu analizlerinde Weber'in etkisi oldukça belirgindir. O, Max Weber'in Asya, Avrupa uygarlıkları hakkındaki geniş çaplı bilgisine ve bilgilendirici tarihsel sosyolojisine adeta hayrandı.⁸⁰ Weber'i sık sık öncü sosyolog olarak nitelendiren Shils; devlet, bürokrasi, entelektüalizm ve elitler üzerine yaptığı çözümlmelerinde; Max Weber'in tarihsel sosyolojisinden ve makro sosyolojik perspektifinden istifade eder. Onun Weber'den ayrıldığı en önemli yer, metodolojisinde kültür kavramına verdiği ağırlıktır.

⁷⁶ Richard Boy, "Civility and Social Science: The Contribution of Edward Silhs", *Social Science Quarterly*, 79/1, New Jersey 1998, s. 242.

⁷⁷ Liah Greenfold, "Praxis Pietatis: A Tribute to Edward Shils", *The American Sociologist*, 27/4, New York, 1996, s. 68.

⁷⁸ R. Boy, "agm.", s. 242.

⁷⁹ Martin Bulmer, "Edward Shils as a Socicologist", *Minerva*, 34/1, New York 1996, s. 14.

⁸⁰ Harold Orlans, "Edward Shils' Beliefs about Society and Sociology", *Minerva*, 34/1, New York 1996, s. 24.

Makro sosyolojik çözümlenmelerinde daha çok düzen ve toplumsal oйдаşım (konsensüs) üzerine odaklanan Shils, sistem merkezli bir düşünür olarak rahatlıkla tanımlanabilir. Bilhassa toplumsal sisteme ve devlet merkezinin devamlılığına özel bir önem veren sosyolog, toplumsal yapıdaki sükunetin ve huzurun muhafaza edilmesi adına yoğun bir mesai harcamıştır. Bu durum, Durkheim sosyolojisinin Shils üzerindeki etki alanıyla ilişkilendirilebilir. Shils'in bizzat kullandığı oйдаşma (konsensüs) kavramı, Durkheim'ın kolektif bilinç kavramıyla paraleldir olarak düşünölmelidir.⁸¹ Shils de tıpkı Durkheim gibi toplumsal yapının devinimi ve sürekliliğiyle ilgilenmiş, toplumsal anomi düşüncesini “öteki” ilan etmiş ve toplumsal birlikteliğe büyük bir önem vermiştir.

Edward Shils'in toplumsal düzenle, bir başka ifadeyle merkez kavramıyla bu kadar yoğun olarak ilgilenmesi, onun yaşadığı hayat deneyimi ile ilişkilendirilebilir. Savaş öncesi Chicago'da etnik aşırılık çalışan Shils, popölist hareketlere karşı oldukça kuşkuluydu. O, komünistlere ve onların yol arkadaşlarına karşı sıkı bir mücadele içerisinde yer almıştır.⁸² Shils, hayatı boyunca ekstremist hareketlerle savaşmış, devlet merkezinden ve merkezi düşünceden yana tavır alarak muhafazakâr bir düşünce yapısı geliştirmiştir. Onun bu tavrı, uzun kariyeri boyunca ısrarla düzen ve muhafaza fikri üzerinde çalışmasına ve Amerikan, İngiliz ve merkezî Avrupa toplumlarının düzeni ve sağlamlılığı ile ilgilenmesine neden olmuştur.⁸³

Shils, konsensüs kavramına yoğunlaşarak toplumun, bilinç ve bilinçaltı düzleminde bir araya gelmiş muhtelif parçaların birliğinden oluşarak bir düzen ihtiva ettiğini, fakat bunun, akranı sosyologlar tarafından yeteri kadar önemsenmeyip araştırmacıların; huzursuzluk, çatışma, uyuşmazlık gibi kavramlara aşırı derecede kendilerini adayarak toplumsal yapıyı bir arada tutan bağlara yeteri kadar önem göstermediklerini iddia eder.⁸⁴ Shils, metodolojik anlamda, Weberyen bir nesnellik fikrinden hareket eder, relativistler ve yapıbozumculara karşı neredeyse sıfır tolerans göstererek sosyal bilimsel analizin belirli bir merkezi olduğu fikrinde ısrar eder.⁸⁵

⁸¹ L. Greenfold, “agm.”, s. 77.

⁸² Julius Gould, Edward Shils (1910-1955), *Government and Opposition*, 30/2, Cambridge 1995, s. 242.

⁸³ H. Orlans, “agm.”, s. 23.

⁸⁴ H. Orlans, “agm.”, s. 27

⁸⁵ H. Orlans, “agm.”, s. 31.

Çalışma alanlarına ve kullandığı metodolojiye bakıldığında, Edward Shils'in merkez-çevre diyalektiğini belirli bir analiz kaynağı olarak kullanması hiçbir şekilde yadırgatıcı değildir. Bizzat düzen, konsensüs ve kolektif bilinç kavramlarından hareket eden Shils, elbette ki toplumsal analizinde, toplumsal konsensüsü sağlayan merkezi ve buna muhalif olarak toplumsal anomi yaratmak isteyen periferiyi radarına alacaktır. Onun özellikle Şerif Mardin üzerinden sıklıkla atıf alan "Merkez ve Çevre" adlı oldukça ses getiren makalesi şu ifadelerle başlar: "*Toplum bir merkeze sahiptir. Toplumun yapısında bir merkezî alan vardır. Bu merkezî alan, toplumun hayatiyetini sürdürdüğü ekolojik sahada yaşayanlar üzerinde muhtelif cihetlerden tesire sahiptir. Sınırları olan bir ülkede yerleşmiş olma ve aynı ülkede yerleşmiş diğer insanlarca oluşturulmuş veya onların etkisini taşıyan bir çerçeveye uyum gösterme keyfiyetinin ekolojik anlamının ötesinde, topluma üyelik, söz ettiğimiz merkezî alanla ilişkiyle tesis edilir.*"⁸⁶

Merkez kavramı, Edward Shils sosyolojisinde, kolektivitenin ve toplumsal konsensüsün tesis edildiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal düzenin ve kolektif dayanışmanın devam etmesi için bir merkezî alana ihtiyaç vardır ve bu merkezî alan toplum içerisinde bulunan bireylerin ona katılarak toplumsal dayanışmayı oluşturduğu bir kolektif kod üretim merkezi olarak çalışır. Shils nazarında, merkezî alanın kolektif kodlar üreterek aidiyet bağlarını güçlendirmesi için, inanç ve değerleri ve bunlara ait sembolleri kullanması gerekmektedir. Ona göre merkez; toplumu oluşturan ve onun üzerinde bir tahakküm zinciri kuran semboller, değerler ve inançlardan teşekkül etmektedir.⁸⁷ Bu değerler zinciri, merkezî alanın biricikliğiyle ilişkilidir ve merkez basite indirgenip parçalanmadığından ötürü merkezdir.⁸⁸ Shils'in sosyolojisinde bu merkezî alanın en önemli vasıflarından birisi, inanç kavramıyla karakterize edilir. Merkezî alan kutsalın tabiatına sahiptir, yani merkezi alan bir kutsiyet kodu üretmekte ve bu da toplumsal merkezin resmî bir dine sahip olmasına neden olmaktadır.⁸⁹

Merkezî değerler sisteminin bir unsuru olarak inanç, tabiatıyla toplumsal merkezin en önemli kültür kodlarının yaratıldığı ve bunların geçmişten geleceğe toplumsal aktarımla

⁸⁶ Edward Shils, "Merkez ve Çevre", *Türkiye Günlüğü*, 70, Ankara 2002, s. 86.

⁸⁷ E. Shils, "agm.", s. 86.

⁸⁸ E. Shils, "agm.", s. 86.

⁸⁹ E. Shils, "agm.", s. 86.

iletildiği temel bir kolektif aktarım motorudur. Toplumun merkezine katılımı sağlayan, toplumu merkezî değerler etrafında birleştiren inanç, devlet merkezine ve siyasal erke itaati kolaylaştırmakla birlikte aynı zamanda, toplumu hayali bir kod sistemi etrafında bir araya getirmektedir. Bu hayali kodlar mitik dönemde, tabiatın ve doğanın bilinmeyenlerinden duyulan korku ve ötekinin yarattığı tedirginlikle birlikte çeşitli inanç sistemleri yaratıp toplumsal konsensüsü sağlarken, modern döneme geldiğimizde ise yine kolektif dayanışmayı üretmekte ve toplumun periferisinden gelebilecek tehlikelere karşı, toplumsal merkezi ve merkezî değerlere olan bağlılığı artırmaktadır. İnanç fikriyle temellenen toplumun resmî dinine olan bağlılık aynı zamanda, toplumdaki çatışmaların da minimize edilmesini ve tabii olarak heteredoks inançların kriminalize edilmesini sağlayacaktır. Bu kriminalizasyon merkeze ait bir din alanı yaratacak ve bu din alanı mit haline getirilip toplumsal bağlılık, ilk(s)el dönemlerde olduğu gibi antropolojik olarak sağlanacaktır.

Edward Shils, toplum merkezini bir eylem alanı olarak tanımlar. Sosyoloğa göre merkez; kurumsal bir yapılanma içerisinde, çeşitli faaliyetler, kişiler ve rollerden müteşekkil bir aksiyon alanıdır.⁹⁰ Bu aksiyon alanı inançlardan ve değerlerden kaynaklanan çeşitli kolektif üretimlerle beslenen muhtelif alt sistemlerden oluşmuştur. Bu alt sistemler; ekonomi, statü sistemi, siyasî teşkilat, akrabalık sistemi, üniversite sistemi, dinî müesseseler sistemi gibi geniş bir spektrumu kapsayan ve toplumu mutlak itaate alıştıran tahakküm mekanizmalarıdır. Bu tarz tahakküm mekanizmaları, toplumu yapısal bir bütünlük içerisinde tutar. Bu yapısal bütünlük, çeşitli alt parçalardan oluşur ve bu parçaların hepsi bir bütünlük içerisinde merkezî değerlerin toplumsallaşmasına hizmet eder.

Merkezî değerlerin toplumsal yapıdaki rolü, elitlerce sahiplenilir. Toplumun elit olarak adlandırılabilen entelektüel kesimi, merkezî alandaki değerler sistemini muhafaza eder ve bunu bürokratik kurumlar başta olmak üzere çeşitli kanallarla toplumsal yapının içerisine, bilhassa periferiye enjekte ederek yeniden üretir. Shils, elitlerce alınan kararların, bazı davranış ve hüküm standartları ile somut değerleri içerdiğini söyler. Ona göre bu somut değerler bir bütünlük oluşturur ve bu bütünlük toplum dediğimiz kavramın bizatihi kendisidir.⁹¹

⁹⁰ E. Shils, “agm.”, s. 87.

⁹¹ E. Shils, “agm.”, s. 87.

Shils, toplumsal yapı içerisinde elitlerin ve otorite mevkiindekilerin sahiplendiği ve birçok açıdan riayet ettiği değerleri, toplumun merkezi değer sistemi olarak adlandırır.⁹² Ona göre “*Bu merkezî değer sistemi, toplumun merkezî alanı demektir. Bu değer sistemi; toplumu kutsal farz ettiği ile olan münasebeti nedeniyle merkezîdir; yine toplumun yönetici otoritelerince sahiplenilmesi münasebetiyle merkezîdir. Bu iki tür merkezîlik, hayati ölçüde birbirleriyle ilişkilidir. Her biri bir diğerini tanımlar, birbirine mesnet teşkil eder.*”⁹³

Shils’e göre, merkezî değer sistemi, toplumun tamamının benimsediği ve riayet ettiği inanç ve değerlerin yekunu anlamına gelmez.⁹⁴ Heterojen bir toplum yapısında, merkezî değer sistemi çeşitlilik arz edebilir. Merkeze olan hakimiyetin birden fazla grubun elinde olduğu toplumlarda, özellikle merkez düşüncesinin farklı görünümüne bu paralelde rast gelmekteyiz. Shils, merkezî değer sistemlerinin bir kısmına yönelik aşırı rızadan, aşırı redde varıncaya kadar toplum içerisinde farklı reaksiyonların görülebileceğini söyler.⁹⁵ Bilhassa toplum içerisinde, merkezî değer sisteminin bağlantısız unsurları mevcuttur ve hem temsil mevkiinde bireylerin değer alemi içinde, hem de bireyler ve toplum kesimleri arasında, değer ve inançlar noktasında bir düzensizlik, birlik oluşturamama, heterojen olma durumu her zaman için mevcuttur.⁹⁶

Merkezî değer sisteminin değer yargılarını, toplumun bütününe yaymak için ve toplumsal rızayı güçlendirmek için, merkezin kullandığı en önemli değer yargısı otoritedir. Bir anlamda merkezî tahakkümün ve bunun toplum içerisinde çeşitli iktidar tertibatlarıyla uygulanması, merkezî değer sistemine olan bağlılığı artırır. Shils, en liberal-demokratik toplumları dahi göz önüne aldığımızda, her toplumda mutlak anlamda bir otoritenin mevcut olduğunu söyler, her toplumsal yapıda otoriteye yönelik asgarî bir takdir mevcuttur.⁹⁷ Bu asgarî takdir, kutsallık kavramıyla da yakından ilişkilidir. Shils’e göre kutsallık kavramının doğasında otoriter bir eğilim mevcuttur. Kutsallığı kullanan elitler, kutsallığın kültürel

⁹² E. Shils, “agm.”, s. 87.

⁹³ E. Shils, “agm.”, s. 87

⁹⁴ E. Shils, “agm.”, s. 87.

⁹⁵ E. Shils, “agm.”, s. 88.

⁹⁶ E. Shils, “agm.”, s. 88.

⁹⁷ E. Shils, “agm.”, s. 88.

kodlarıyla teçhizatlanmış kişiler ve bunların sahip olduğu görevler, semboller hep bu otoriterlikle ilişki içerisindedir.⁹⁸

Merkezî değer sisteminin otoriter kodları, toplumun elitlerince sahiplenilir ve bunlar toplumsal alanda çeşitli değerlerle sembolize edilir. Ekonomik, sosyal, siyasi iktidar alanlarında toplumsal elitlerin otoriter değerlerinin çeşitli kültürel pratiklerle mevcudiyet kazanması, toplumsal yapıda bu değerlerin içselleştirilmesine neden olur. Merkezî değer sistemini, bilinçli veya pratik bir içselleştirme düzeyinde habitusa dönüştüren halk, bu değerler sisteminin yarattığı kolektif kültür kodlarına razı gelir. Toplum nezdinde otorite takdir edilir ve bir davranış kalıbı haline dönüşerek halkın gündelik hayat pratiklerinde cisimleşir. Toplum farkında olmadan, merkezi değer sistemine bağlanır ve bunu birtakım uygulamalarla açığa çıkarır.

Merkezî alanın kültürel değerlerinde ortaya çıkan otorite, belirli bir kurumsallaşmaya neden olur. Merkezde bulunan elitlerin vasıflarıyla ortaya çıkan bu kurumsallaşma, teknik birtakım özelliklerin ön plana çıkmasıyla, otoriteye olan katılımı da artırır. Shils bu hususu ikincil değerler olarak takdim eder. Ona göre bu ikincil değerler; etnik duruma, eğitime, aileye, ekonomiye, meslekî duruma ilişki bir takım uzmanlık iktisabına dayanan kazanımlara bağlıdır.⁹⁹ Bilhassa Shils, akrabalık ve aile sistemlerinin, merkezî kurumsal sistemin mikrokozmozları olduğunu iddia ederek, kültür odaklı bu oluşumların, merkezî kurumsal sistemi güçlendirdiklerini söyler.¹⁰⁰

Merkezdeki elitlerin otorite kullanarak toplumsal rızayı ve solidarizmi sağlamalarında ikincil değerlerin rolü son derece mühimdir. Bourdieuen bir terminolojiye müracaat etmek gerekirse genelde; eğitim, ekonomi, aile vb. kültürel ve sosyal sermaye odaklı aktarım araçlarıyla otorite icra eden bu ikincil değerler, zaman içerisinde mevcut bulunan genetik kodlarının üzerine teknik bilgiyi de eklerler. Bir nevi, merkezî değerlerin içerisinde bulunan ve tahakküm kodları üreten kolektif kültürel motorlar, kültürel tahakkümden; bilgi odaklı, uzmanlaşmış teknik bilgiye geçerler ve merkezde var olan

⁹⁸ E. Shils, "agm.", s. 88.

⁹⁹ E. Shils, "agm.", s. 89.

¹⁰⁰ E. Shils, "agm.", s. 89.

uzmanlaşma, merkezî değerler sisteminin en büyük iktidar kaynağı olarak işlev görmeye başlar.

Shils'in analizinde, toplumun merkezinde, kültürel değerlerin uzmanlık gerektiren bilgiyle birleşmesi neticesinde, merkez-çevre kavramları, yetenek ve başarı kavramları çerçevesinde, yani bilgiye ulaşım noktasındaki yeterlilikler ve noksanlıklar bağlamında değerlendirilir. Shils'e göre merkez, yüksek yeteneğin bulunduğu, büyük başarıların mevcudiyet kazandığı bir alanken çevre, daha az yetenekli insanların, küçük başarıların ve çok daha küçük itibarların bulunduğu bir alandır.¹⁰¹ Merkez, ekonomik ve kültürel kaynaklara erişmekte, çevreye nazaran daha gelişmiş bir seviyede olduğu için, toplumun merkezinde, statü ve başarı oldukça yoğun olarak kümelenirken çevre, ekonomik ve kültürel kaynaklara ulaşmakta sıkıntı yaşadığı için, statünün ve başarının zayıflığıyla karakterize edilir.

Merkez, periferiyi merkezî değer sistemine bağlamaya çalışırken periferideki kullanacağı otoriteyi simgesel bir şiddet formuna dönüştürebilir. Bir bakıma merkez, otorite kullanımını meşrulaştırmaya çalışır. Bunu yaparken de merkezi otoriteyi kullanan elitlerin özelliklerini över ve onların o rollere ilişkin görevlerinin yerindeliğini ve özelliklerini sıklıkla gündeme getirerek bir mükâfat kültü yaratır.¹⁰² Ödül ve ceza diyalektiğinden işlevsel olarak faydalanan merkez, toplumsal alanda uyulması gereken kuralları ön plana çıkartıp ödüllendirerek toplumsal şiddeti ve tahakkümü meşrulaştırır, bir bakıma onun toksik etkisini görünmez kılar. Bunun tam karşı kutbunda ise; merkezî değerler sistemine uymayan, itaat etme noktasında belirli bir direnç gösteren grupların cezalandırılması hususu vardır. Merkeze bağlanmayan ve merkezî değer sistemini benimsemeyen gruplar; öteki olarak damgalanarak merkezî değerler sistemine bağlı olanların toplumsal hınç nesnelere dönüştürülürler. Onlar, merkezin meşru ve uzmanlık gerektiren bir takım “*iyi ve güzel*” değerlerinin karşısında yer aldıklarından dolayı; “*demonik*” bir anlayış kapsamında değerlendirilir.

Otoriter merkezin kurumsallaşması ve tahakküm pratiklerinin devlet merkezinde yaygınlaşmasına karşılık olarak periferiden gelen tepkiler çeşitlilik arz edebilir. Periferideki gruplar bütünüyle merkezî otoriteye itaat etmezler. Genetik ve kültürel kodlarla edindikleri

¹⁰¹ Edward Shils, “Reflections on Tradition, Centre and Periphery and the Universal Validity of Science: The Significance of the Life of S. Ramanujan”, *Minerva*, 29/4, New York 1991, s. 413.

¹⁰² Edward Shils, “*Merkez-Çevre*”, *Türkiye Günlüğü*, 70, Ankara 2002, s. 89.

bazı toplumsal değerler merkezî alanın değerleriyle uyuşmadığı zamanlarda periferi, çeşitli direnç pratikleri oluşturabilir. Shils'e göre periferinin içerisindeki gelenek, merkezî otoritenin yayılcı vasfı üzerinde güçlü bir engeldir.¹⁰³ Bunun aksine merkezî otorite, bazı insanların nezdinde daha kabul edilebilirdir. Gelenek bağı zayıf olan ve kolektif kodların içselleştirilmesinde bazı patolojilere sahip olan toplumlarda, merkezî değerlere ve otoriteye itaat daha kolaydır.

Merkezî değer sisteminin temel vasıfları ve kültürel pratikleri toplumun genelinde geniş ölçüde benimsenmesine rağmen konsensüs toplumun bütünlüğü içerisinde düşündüğümüzde, tam anlamıyla gerçekleşmemektedir. *“Otoritenin kendisinin, otoritenin içinde yer aldığı müesseselerin, otoriteyi kullanan elitlerin ve otoritenin mükâfat tahsisindeki adaletin takdir edilmesi hususlarında, en uzlaşmacı toplumda bile farklılıklar vardır.”*¹⁰⁴ Shils'e göre, merkezden çevreye doğru gidildikçe, otoriteye ve tahakküme olan rıza bir hayli azalmaktadır.¹⁰⁵ Toplumun merkezî alanlarından uzaklaştıkça, merkezî değerler ve bu değerlerin somutlaştığı kurumsal yapılanmalara olan inanç sarsılmakta ve merkezî kültürel değerler fragmente olmaktadır.

Toplumun periferisindeki bölgelerde bulunan insanların merkezî değer sistemine bağlılıkları ve bu bağlamda entegrasyonun sağlanması her zaman problemlili bir konu olmakla birlikte, bu sadece periferi içerisinde gerçekleşen bir durum değildir. Toplumsal entegrasyon eksikliği, sadece toplumun merkezi ile çevresi arasında cereyan eden bir problem değildir, aynı zamanda merkez içerisinde, farklı alanlardan gelmiş elitler arasında da her zaman belirli ölçüde entegre olamama durumu mevcuttur.¹⁰⁶

Merkezî değerler sistemine katılım ve merkezle temas, farklı grupların farklı katılım biçimleri sergilemesiyle çeşitlilik göstermektedir. Bir grup, merkezî değer sistemiyle; krizlerde, özel, periyodik sebeplerle, doğum ve evlenme ya da ölüm ve tatil gibi zamanlarda temas eder.¹⁰⁷ Bir grup ise, merkezî değer sisteminin sembolleri vasıtasıyla merkezle çok yoğun bağlantılara sahip olup bu bağlantıları patolojik mahiyet kazanan, toplumda azınlık

¹⁰³ E. Shils, “agm.”, s. 91.

¹⁰⁴ E. Shils, “agm.”, s. 92.

¹⁰⁵ E. Shils, “agm.”, s. 92.

¹⁰⁶ Edward Shils, “Society: The Idea and its Sources”, *Revue Internationale de Philosophie*, 15/55, Revue Internationale de Philosophie Bruxelles 1961, s. 103, 104.

¹⁰⁷ Edward Shils, “Merkez- Çevre”, *Türkiye Günlüğü*, 70, Ankara 2002, s. 91.

durumunda bulunan fakat bir hayli önemli insanlardan oluşmaktadır.¹⁰⁸ Merkezle temas noktasında son olarak, merkezin sembolleriyle pozitif, güçlü ve aktif bir bağlantıya sahip olan ve gündelik hayatın içerisinde herhangi bir noksanlığı kabul etmeyen bir grup mevcuttur.¹⁰⁹

Shils, merkez ile çevre arasındaki kopukluğun, periferinin merkezi değer sistemine daha az bağlı hale gelmesinin, toplumsal yapıdaki eşitsizliklerin artmasıyla ve kurumsal sistemin ülke geneline yayılmasıyla ilişkili olduğunu ifade eder.¹¹⁰ Özellikle kurumsal sistemin ülke geneline yayılması, periferide asgari bir bilinç seviyesi oluşturup çeşitli direniş pratiklerinin gelişimine neden olabilmektedir. Yine toplumsal yapıdaki eşitsizliklerin artması ve periferinin kültürel-ekonomik geri kalmışlığı, merkeze karşı aktif bir tavır alışıyla kendini gösterebilmektedir.

Shils, merkez ile çevre arasındaki etkileşimi; ekonomik ve teknolojik öncüller çerçevesinde inceler. O, toplumun ve merkezin, güçlü otorite araçlarından mahrum kaldıkça, ve toplumun ekonomik yapısı yerel pazarlardan müteşekkil hale geldikçe, merkezin uzak mesafelerde, periferide zayıf hale geldiğini; pazarın genişlemesi, otoritenin ve teknolojinin ilerleyişi ile birlikte, periferinin merkezle sıkı bir temas içerisine girdiğini ifade eder.¹¹¹ Shils'e göre toplumun geniş kesimlerine varıncaya kadar etkili olmuş, daha bütüncül bir ekonomik sistem, demokrasi, kentleşme ve eğitim, toplumun geniş kesimlerinin birbirleriyle daha sık temas etmelerine neden olmuş, ve merkezî değer sistemi, saydığımız kavramların gelişimiyle ve yayılmasıyla paralel olarak periferide de kabul görmüştür.¹¹² Fakat, teknolojideki ve ekonomideki gelişmeler, her iki alanın da toplumun geniş kesimlerine yayılması, aynı zamanda merkez ile çevre arasındaki çatışmanın, yoğunluğunu olmasa bile, kapsamını genişletmiştir.¹¹³ Bu minvalde, merkez ile çevre arasındaki ilişki, merkezî düşünce daha kuşatıcı hale geldiği zaman, paradoksal olarak hem gerilim hem de konsensüs tarafından belirlenir.¹¹⁴

¹⁰⁸ E. Shils, "agm.", s. 91.

¹⁰⁹ E. Shils, "agm.", s. 91.

¹¹⁰ E. Shils, "agm.", s. 92.

¹¹¹ E. Shils, "agm.", s. 92.

¹¹² E. Shils, "agm.", s. 92.

¹¹³ E. Shils, "agm.", s. 92.

¹¹⁴ E. Shils, "agm.", s. 94.

Küreselleşmenin artan etkisiyle, teknolojideki ve iletişimdeki yeniliklerin ve bu kaynaklara ulaşımın çoğalmasıyla birlikte, periferideki nüfus, merkez ile daha yakın bir ilişki içerisine girmiştir. Nüfusun büyük çoğunluğu merkezî değer sistemini kendi değer sistemi olarak görmeye başlamıştır.¹¹⁵ Shils'e göre, elitin temasıyla karşılaştırıldığında, halkın merkezî değer sistemiyle teması, hafif kalsa da bu temasın bir nebze de olsa artması oldukça büyük bir gelişmedir.¹¹⁶ Bu gelişme, halkın topluma katılmasıyla belirlenir ve Shils'e göre "uygarlık süreci" denilen kavram da bu paralelde modern dünyada bir realite kazanmıştır.¹¹⁷

Edward Shils, merkez ile çevre arasında, modern dönemde artmaya başlayan rabıtalı, sivil toplum kavramı etrafında da problematize eder. Modern dönemde, özellikle Batı toplumlarında, halk, merkezi değer sistemine dâhil olmak ve orada bulunan kültürel kodlara riayet ile otoriteden pay almak adına sivil toplumun bir parçası olmaya başlamıştır.¹¹⁸ Halk, modernleşmeyle birlikte, merkezi otoritenin ve tahakküm pratiklerinin uygulanma nesnesi olmaktan çıkarak proaktif bir tavır takınmış, nesne konumundan özne konumuna doğru eylem odaklı bir dönüşüm yaşamıştır. Shils, uygarlaşma sürecinde, halkın otorite tesis edici kararların, yani merkezi tahakküm aygıtının uygulama alanlarının nesnelere olmaya son vererek daha geniş çapta, kendi iradeleriyle davranan ve düşünen özneler haline geldiklerini söylüyor.¹¹⁹

Periferinin, politik bir bilinç kazanarak siyasi özne konumuna gelmesinde, milliyetçiliğin oldukça önemli bir rolü olmuştur. Shils'in çözümlemelerinde, milliyet ve birinin kendi ülkesi, vatani hakkındaki olumlu ve yüceltici duyguları anlamındaki milliyetçi ideoloji, periferideki halk kitlesinin merkezî değerler sistemine katılmasının da önemli bir boyutunu teşkil eder.¹²⁰ Periferi, merkeze karşı geliştireceği reaksiyonlarda, millî kültürel kodları kullanmış ve bir konsensüs yaratma başarısı yakalamıştır. Toprağa ve kültüre aidiyet duygularıyla güçlenen kolektif dayanışma, periferinin merkez üzerindeki politikalarına ciddi oranda güç vermiştir.

¹¹⁵ E. Shils, "agm.", s. 95.

¹¹⁶ E. Shils, "agm.", s. 95.

¹¹⁷ E. Shils, "agm.", s. 95.

¹¹⁸ E. Shils, "agm.", s. 95.

¹¹⁹ E. Shils, "agm.", s. 95.

¹²⁰ E. Shils, "agm.", s. 95.

Shils sosyolojisinde, merkez-çevre ilişkisi pre-modern toplumlardan modern toplumlara varıncaya kadar birtakım farklılıklar arz eder. Modern toplumlara geldiğimizde, siyasi merkezin ve merkezi değerler sisteminin belirli bir konsensüs yarattığını fakat buna olan katılımın merkez ve çevrede eşit derecede dağılmadığını gözlemliyoruz. Shils, heterojen bir toplumun, her zaman, profesyonel uzmanlaşma, gelenek, beşeri kabiliyetlerin olağan dağılımı ve kaçınılmaz bir ahlaki reddiye nedeniyle merkezî değer sistemine katılımdaki eşitsizliklere boyun eğmek zorunda olduğunu ve bu açıdan bazı bireylerin merkeze her zaman bir parça daha yakın, bazılarının merkezden daha fazla uzak olacağını belirtir.¹²¹

Günümüz toplumlarına doğru gelindiğinde, bireysel özgürlüğün ve toplumsal eşitliğin gelişmesine bağlı olarak bireyselliğin ve birey bilincinin yaygınlaşması, toplumsal eşitsizlik aralığının daralmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Shils'in ifadeleriyle aktarmak gerekirse, "*Merkezin zirvesindekiler artık o kadar yüksekte değildir; çevre de artık o kadar kenarda değildir.*"¹²² Oysa aynı analiz, pre-modern toplumlar için geçerli olduğunda, bu toplumlarda, merkez ile çevre arasındaki sınırlar daha belirgindir ve aynı zamanda periferinin politik ve kültürel bir özne olarak merkezden pay alma durumu neredeyse imkânsızdır. Bu tip toplumlarda gelenek ve kolektivizm oldukça güçlü olduğundan merkezî değerler sistemi toplumun oldukça geniş bir kesimine yayılır ve periferinin özneleşmesine imkân vermeden, periferi bölgelerdeki halk pasifize edilir.

Shils, merkez-çevre ilişkisini, 1940'lı yıllardan itibaren kitle toplumu kavramı çerçevesinde değerlendirir. Shils'e göre yeni toplumsal düzen, Dünya Savaşı'nın sonrasında şekillenmiş, özellikle Britanya'da, Fransa'da, Kuzey İtalya'da belirgin hale gelmiştir.¹²³ Bu toplumsal düzeni kitle toplumu olarak adlandıran Shils, kitle toplumunun en belirgin özelliğinin, nüfusun büyük çoğunluğunun toplum içerisinde kaynaşması olduğunu ifade eder.¹²⁴ Modern kitle toplumunda nüfusun büyük çoğunluğunun kaynaşmasını sağlayan en önemli faktör, otoritenin azaltılmış kutsallığı ve bununla bağlantılı olarak geleneğin iktidarının zayıflamasıdır.¹²⁵ Kitle toplumunda, geleneğin iktidarı, manipülasyonlara açık

¹²¹ E. Shils, "agm.", s. 96.

¹²² E. Shils, "agm.", s. 96.

¹²³ Edward Shils, "Mass Society and its Culture", *Deadalus*, 89/2, Cambridge 1960, s.288.

¹²⁴ E. Shils, "agm.", s. 288.

¹²⁵ E. Shils, "agm.", s. 289.

hale gelmiş ve yeniden yorumlanmaya başlamıştır. Bütün bunlar merkez ile çevre arasındaki sınırların pre-modern toplumlara nazaran daha kaygan bir zemine oturduğunu göstermekle beraber Shils, kitle toplumunda ahlaki konsensüsün kesinlikle tamamlanmaktan uzak olduğunu merkez ile çevre arasındaki yakınlaşmaların hâlâ az, çatışmaların daha fazla olduğunu ısrarla ifade eder.¹²⁶ Sınıf çatışması, etnik ön yargı, huzursuz kişisel ilişkiler, modern kitle toplumunda hâlâ önemli faktörlerdir.¹²⁷

Toparlamak gerekirse Edward Shils analizinde merkez kavramını iki farklı biçimde kullanır. Birincisi değerler alanına aittir ve bir metafordur, indirgenemez ve kritiktir. Merkezî değerler sistemi olarak adlandırılacak bu husus, sosyal entegrasyonda son derece önemli bir rol oynar.¹²⁸ Merkezin ikincil kullanımı ise, merkezî kurumsal değerlere atıf yaparak otoriter kurumları ve kişileri işaret eder.¹²⁹ Periferi ise merkezin sosyo genetik yaratıcı işlevinin icra edildiği, kurumların ve kişilerin daha az yetkiye sahip olduğu ya da otoritenin daha az görüldüğü, marjinal değerleri somutlaştıran bir alandır.¹³⁰

Edward Shils, merkez-çevre ilişkisini pre-modern toplumlardan başlayarak kitle toplumuna kadar uzanan geniş bir çizgide analiz etme başarısı göstermiştir. Daha çok kültürel odaklı bir bakış açısıyla yapılan bu analiz, sosyal bilimler camiasında, bilhassa Türkiye’de sıklıkla müracaat edilen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sisteme ve merkez düşüncesine bağlı olan Edward Shils, merkezî iktidarın kurumsal ve kültürel değerlerini toplumsal konsensüs kavramı etrafında analiz etmiş, periferiyi de birçok açıdan buna zıt özellikler gösteren bir alan olarak tahayyül etmiştir. Periferi onun analizinde merkeze nazaran daha az gündeme gelmiş, düşünür merkez odaklı bir çözümlenmeye daha sık müracaat etmiştir.

Merkez-çevre teorisi başta olmak üzere, yaptığı diğer çalışmaları göz önüne aldığımızda Shils, makro sosyolojik teorinin önde gelen isimlerinden birisidir. O özellikle kültür kavramına Durkheimci bir metodolojiyle yaklaşım toplumun ve daha üst boyutta devletin konsensüs yaratma alanları, merkezî düşünce oluşturma pratiklerini, tarihsel

¹²⁶ E. Shils, “agm.”, s. 289.

¹²⁷ E. Shils, “agm.”, s. 289.

¹²⁸ L. Greenfold, “agm.”, s. 77.

¹²⁹ L. Greenfold, “agm.”, s. 77.

¹³⁰ L. Greenfold, “agm.”, s. 77, 78.

sosyolojik bir bakış açısıyla aydınlatmıştır. Çalışmaları ve ortaya koydukları, bilhassa devlet ve toplum analizlerinde hâlâ oldukça kayda değerdir.

1.3. Eisenstadt'ın Bürokratik Merkezi ve İmparatorluklar: Modernleşme Bağlamında Merkez ve Çevre Kavramları

Shmuel Noah Eisenstadt, sosyal bilimler alanında yaptığı çalışmalarla sosyoloji teorisine ciddi katkılarda bulunmuş bir isimdir. Edward Shils ve Talcott Parsons gibi sosyolojinin bilindik isimleriyle yaptığı ortak çalışmaların yanında, müstakil olarak yazdığı kitaplar ve makalelerle ardında oldukça hacimli bir miras bırakmıştır. O; göç, tabakalaşma, siyasal yapı, tarihsel bürokratik imparatorluklar, örgütlenme, modernleşme, başkaldırı, geleneksel toplumlar, toplumsal değişim ve devrimler üzerine önemli eserler yazmıştır.¹³¹

Tarihsel bürokratik imparatorlukların yapısal özelliklerini analiz ettiği *“The Political Systems of Empires”* ve toplumsal değişimin taslağını oluşturduğu *“Revolution”* adlı eserleriyle bilhassa sosyoloji dünyasında adını duyuran Eisenstadt; geliştirdiği metodoloji, bakış açısı ve kullandığı kaynaklar bakımından önemli atılımlar yapmıştır. Bourdieu, Eisenstadt'ın çalışmalarının önemini şu sözlerle ifade eder: *“Eisenstadt gibi insanlar bütün ahesteliklerine rağmen bana göre değerlidir. 1960'larda dünya sosyolojisinin tüm o kavramsal mühimmatı (statüler ve roller vb.) arasında düşünmeye gayret etmişlerdir. İlk operasyon, bir sınıflandırma operasyonudur: Devlet tipleri sınıflandırılacak, bu konfigürasyonların bütün sisteme tesir eden nitelikleri bulunduğu ön kabulüyle, farklı toplumlarda ortak olarak rastlanılan bir dizi vasfa veya ayırt edici özellikler konfigürasyonuna dayanan bir tipoloji yapılacaktır.”*¹³²

Kavramsal bir düşünme biçimi geliştirerek araştırma nesnesine yaklaşan Eisenstadt, metodolojik olarak baktığımızda, yapısal-işlevselci ekolün içerisinde konumlandırılabilir. O, Parsons ile birlikte anılan ve daha çok Parsons'un *“The Structure of Social Action”* adlı kitabında uyguladığı metodolojinin takipçisidir. Bu paradigma, tüm siyasi sistemlerin temel özelliklerinin ortaya konulduğu, yapısal kurallara bağlandığı bir yöntem bilincine sahiptir.¹³³

¹³¹ Garry G. Hamilton, *Tarihte Konfigürasyonlar: S. N. Eisenstadt'ın Tarihsel Sosyolojisi, Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* içinde, (ed., Theda Skocpol), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 90.

¹³² Pierre Bourdieu, *Devlet Üzerine College De France Dersleri (1989-1992)*, İstanbul 2016, s. 98.

¹³³ P. Bourdieu, *“age.”*, s. 99.

Bu bilinç, yapı kaynaklı ayırt edici özelliklerin ortaya konulması, her devletin evrensel birtakım normlara ve işlevlere sahip olduğunun gösterilmesi ile koştur.¹³⁴

Garry G. Hamilton'a göre Eisenstadt, yapısal-işlevselci paradigmayı uygulamada son derece başarılı olup 1960'lar ve 1970'lerde yazdığı eserlerinde, tarihsel sosyolojik bir perspektiften hareket etmiş ve bu perspektifi yapısal-işlevselci paradigmanın soyut sorunları ile harmanlamıştır.¹³⁵ Özellikle onun sosyolojisi, değerlere, sistemik özelliklere bağlı olmasıyla, farklılaşma üzerinde durmasıyla ve bütün bunları modernleşmekte olan ve modern toplumlar üzerinden toplumsal boyutlara temas ederek uzun analizlerle çözümlemesiyle yapısal-işlevselci paradigmaya daha yakındır.¹³⁶

Eisenstadt "*The Political Systems of Empires*" adlı çalışmasında, tarihsel bürokratik tür içerisinde değerlendirdiği merkezî imparatorlukları gayrişahsi bir yöntem aracılığıyla analiz eder.¹³⁷ Bu eserdeki temel amaç, "*Bir siyasi rejime ait ayırt edici vasıfların ayrıştırılabileceği ve aynı vasıflara sahip rejimlerin aynı sınıfa sokulabileceğidir.*"¹³⁸ Eisenstadt, bu eserinde karşılaştırmalı ve analitik bir metot izlemiş ve tarihsel bürokratik imparatorlukların ortak vasıflarını tespit ederek tarihsel bir analiz yapmaya gayret etmiştir.¹³⁹ Tarihsel bürokratik imparatorlukların benzer ve farklı yönlerinin sınıflandırılması ve oluşturulan yapının işlevsel özelliklerinin belirlenmesi, Eisenstadt'ın bu eserde geliştirdiği metodolojinin, makro sosyolojik bir çatı altında tarihsel sosyoloji geleneğinden yapısal-işlevselci paradigmaya kadar genişlediği göstermektedir.

Eisenstadt'ın tarihsel sosyolojisi, konfigürasyonel çözümleme mantığına dayanır ve bunun en iyi somutlaştığı yerler, "*The Political Systems of Empires*" ile "*Revolution and Transformation of Societies*" adlı yapısal-işlevselci mantığın uygulandığı çalışmalardır.¹⁴⁰ Bu çalışmalarında sosyolog, toplumsal yapıdaki süreklilikleri ve değişiklikleri tarihsel

¹³⁴ P. Bourdieu, "*age.*", s. 99.

¹³⁵ G. Hamilton, "*agm.*", *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* içinde, (ed., Theda Skocpol), İstanbul 1999, s. 87.

¹³⁶ G. Hamilton, "*agm.*", *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* içinde, (ed., Theda Skocpol), İstanbul 1999, s. 87.

¹³⁷ P. Bourdieu, "*age.*", s. 98.

¹³⁸ P. Bourdieu, "*age.*", s. 99.

¹³⁹ P. Bourdieu, "*age.*", s. 100.

¹⁴⁰ G. Hamilton, "*agm.*", *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* içinde, (ed., Theda Skocpol), İstanbul 1999, s. 98.

sosyolojik bir bakış açısıyla ele alarak tarihin karmaşıklığını kırmak istemiş ve karşılaştırmalı metodun ona sunduğu imkanlar sayesinde tarihsel bürokratik imparatorlukların yapısal özelliklerini açıklamaya çabalamıştır.¹⁴¹ Onun tarihsel bürokratik imparatorluklar teorisi, toplumda var olan konfigürasyonların birleştirici ve parçalayıcı etkilerini ve özelliklerini ortaya koyarak bunların tarihsel bütün içerisindeki yerlerini tespit etmek ve siyasi sistemin yapısal özelliklerini tespit etmekle ilgilidir.¹⁴²

İmparatorluk, tarih ve sosyoloji alanında çalışan araştırmacıların üzerinde fazlaca mesai harcadıkları kavramların başında gelmektedir. Bilhassa emperyal genişlemenin arkasında yatan amiller, devletin zaman içerisinde imparatorluğa dönüşümü, merkez ve merkezkaç kuvvetler arasındaki çatışmalar, imparatorlukların yükselişi ve çöküşü, tahakküm altına alınan halklar üzerinde uygulanan cebir pratikleri, bürokrasi, imparatorluğun gelişimini etkileyen iç ve dış faktörler vb. konular sosyal bilimcileri yıllardır cezbetmektedir.¹⁴³

Eisenstadt, sosyoloji literatüründe önemli bir yer tutan imparatorluk fikrine, tarihsel sosyolojik bir metodolojik çerçeveden yaklaşır. İmparatorluk fikrinin tarihsel arka planını belirli benzerlikler ve belirli farklılıklar ekseninde, dünya tarihine damga vurmuş imparatorlukları baz alarak çözümlenmeye çalışan sosyolog, bu tarihsel analizi, merkez-çevre diyalektiğine ve onun metodolojik ilişkiselliğine müracaat ederek yapmaya çalışır. O, “*The Political Systems of Empires*” adlı kitabında, tarihsel politik imparatorlukların merkezî devlet yapılanmalarını, bürokratik aygıtın iktidar mekanizmalarına temas ederek çözümler. Dolayısıyla bu eser, “merkez-çevre” diyalektiği noktasında mutlaka irdelenmeli ve titizlikle değerlendirilmelidir.¹⁴⁴

Eisenstadt, “*The Political Systems of Empires*” adlı çalışmasında amacının, sosyolojik kuramları tarihsel toplumların analizine uygulamak olduğunu ve farklı

¹⁴¹ G. Hamilton, “*agm.*”, *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* içinde, (ed., Theda Skocpol), İstanbul 1999, s. 99.

¹⁴² G. Hamilton, “*agm.*”, *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* içinde, (ed., Theda Skocpol), İstanbul 1999, s. 120.

¹⁴³ Barış Ünlü, “İmparatorluk Fikrinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 65/3, Ankara 2010, s. 239.

¹⁴⁴ Eisenstadt'ın tarihsel bürokratik imparatorluklar teorisi ve ileri derecede merkezî devlet aygıtı fikri, Şerif Mardin'in Türk siyasal hayatını incelerken kullandığı merkez-çevre teorisine kaynaklık etmiştir. Bir bakıma Mardin, Edward Shils'in merkez-çevre teorisinin kültürel odağını, Eisenstadt'ın bürokratik imparatorluklar ve merkezî devlet aygıtı fikrine entegre etmiştir.

toplumlarda bulunabilen belirgin politik sistemlerin karşılaştırmalı analizini yaparak bu tarz politik sistemlerde belirli kurallar ya da modeller bulmayı araştırmak olduğunu ifade eder.¹⁴⁵ Eisenstadt, “*The Political Systems of Empires*”da kullandığı yönteminin iki ilişkisel varsayıma dayandığını, bunlardan birincisinin; politik sistemin herhangi bir toplumun örgütlenmesinin temel bir parçası olduğu ve politik sistemin toplumsal yapı içindeki yerinin ve bu yapının diğer bölümleriyle ilişkisinin onun işlevini anlamının en karlı yolu olduğuna, ikincisinin ise; farklı tip politik sistemlerin özel sosyal koşullar altında geliştiği ve işlevselleşerek devamlılığının bu spesifik koşullarla ilişki içerisinde sağladığı fikrine bağlı olduğunu söyler.¹⁴⁶

“*The Political Systems of Empires*”in temel tezlerinden birisi; tarihsel bürokratik imparatorlukların, insanlık tarihine ciddi katkılarda bulunmuş uygarlıklarının en önemli gelişim aşamalarını temsil ettiğini iddia etmesidir.¹⁴⁷ Eisenstadt bu uygarlıkları, Yakın Doğu uygarlıkları (Mısır), Antik Amerikan Uygarlığı (İnka ve Aztek), Helenistik uygarlıklar (Roma ve Bizans), Fars ve Hint Uygarlıkları, Uzak Doğu Uygarlıkları (Çin ve Hint), Müslüman Uygarlıkları (Abbasi, Fatımî, Osmanlı) olarak tasnif eder.¹⁴⁸ Bu uygarlıkların her birisi, insanlık tarihinin kültüründe büyük bir miras bırakmış ve bu gelenek kümülatif bir süreç içerisinde geçerek modern toplumlar ve uygarlıklar üzerinde çeşitli tesirlere sahip olmuştur.¹⁴⁹

İnsanlık tarihinde ciddi etkiler yaratan ve modern toplumların doğuşu açısından önemsememiz gereken mezkûr uygarlıkların her biri, geniş çaplı ve tarihsel olarak merkezîleşmiş bürokratik imparatorluklar ya da politikalar geliştirmiştir.¹⁵⁰ Bütün bu imparatorluklar, geleneksel-kutsal meşruiyet iddialarında bulunan hükümdarlar tarafından yönetilmiş ve her birinin merkezî idaresi oldukça güçlenmiştir.¹⁵¹ Bir anlamda merkezî bürokratik imparatorluklarda, merkezî idarenin güçlenmesini sağlayan Weberyen bir karizma fikridir. İmparatorluk merkezindeki hükümdarın geleneksel bağlara temas ederek yakaladığı karizmatik davranış pratikleri, din ve kutsallık bağı üzerinden toplumun geneline

¹⁴⁵ Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, New York 1963, s. vii.

¹⁴⁶ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 3.

¹⁴⁷ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 4.

¹⁴⁸ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 4.

¹⁴⁹ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 4.

¹⁵⁰ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 4.

¹⁵¹ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 4.

aktarıldığı için büyük bir kabul görür. Devlet merkezinin güçlenmesi ve daha ileri düzeylerde bürokratik sistemdeki merkeziyetçi uygulamaların genişlemesi, devlet merkezinden toplumun periferisine varıncaya kadar bütün alanları koordine eden hükümdarın kutsallığıyla alakalıdır.

Eisenstadt, karizmatik bir otorite fikrine dayanan tarihsel-politik sistemin temel özelliklerini üç madde altında açıklamaktadır, bunlar:

1) Politik sistem, toplumda yetkilendirilmiş güç kullanımı ve düzenlenmesi üzerinde meşru tekele sahip olan bir toplum organizasyonudur.

2) Politik sistem, parçası olduğu sistemin devamlılığını sağlamak için tanımlanmış sorumluluklara sahiptir.

3) Politik sistem toplumun ana kolektif amaçlarını uygulamak, onun içsel düzenini sürdürmek ve onun yabancı ilişkilerini düzenlemek için güçlü seküler yaptırımlar uygular.¹⁵²

Eisenstadt sosyolojisinde politik sistem, tıpkı Shils’de olduğu gibi toplumsal konsensüsü sağlamak için çalışan bir aygıt gibidir. Sosyolog, Durkheim’in kolektif bilinç kavramına benzer olarak toplumsal düzenin sağlanması hususunda, tarihsel bürokratik imparatorluklara önemli işlevler biçer. Tarihsel bürokratik imparatorluklar, otoriteyi ve gücü tekelinde tutan ve bu sayede toplumsal organizasyonu sağlayan güçlü birer merkezî aygıttırlar. Tarihsel bürokratik imparatorlukların politik sistemi, merkezî bürokratik aygıt ve bu aygıtın uyguladığı bir takım cebir pratikleriyle toplumdaki kolektif dayanışmayı sağlamak zorundadır. Toplumun güçlü bir merkeze sahip olması ve toplumdaki güçlü kolektif bağların devam edebilmesi için merkez, periferi üzerinde güçlü seküler uygulamalar icra ederek tahakküm mekanizmalarına müracaat edebilir.

Tarihsel bürokratik imparatorlukların politik sisteminde temel olarak dört faaliyet, (eylem alanı) mevcuttur. Bu faaliyet alanları, merkezî imparatorluğun tahakküm pratiklerini

¹⁵² S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 5.

somutlaştırdığı siyasi, sosyal, kültürel formlar içermektedir.¹⁵³¹⁵⁴ Bu faaliyet alanları sırasıyla şunlardır:

- 1) “Yasal karar verme” ya da “nihai hüküm” faaliyeti: Toplumun temel amaçlarını belirlemek ve toplumdaki düzeni sağlamak için genel kuralları formüle etmek
- 2) İdari faaliyet: Farklı toplumsal alanlardaki temel kuralların etkili bir biçimde uygulanması için gerekli olan teknik faaliyetleri icra etmek
- 3) “Parti-politik” faaliyet: Farklı politik pozisyon sahipleri için ve farklı politik ölçütler ve kurallar için mobilize destek faaliyeti gerçekleştirmek
- 4) Adli faaliyet: Temel kuralların toplumda ortaya çıkan belirli, somut durumlara uygulanmasının geçerliliğini test etmek ve yetkilendirmek¹⁵⁵

Merkezîleşmiş tarihsel bürokratik toplumların faaliyet alanları, imparatorluğun merkezini güçlü tutmak ve kolektif dayanışmayı sağlamak adına başvurduğu iktidar-tahakküm yapılarıyla ilişkilidir. Merkezîleşmiş tarihsel imparatorluklar, bürokratik aygıtı kullanarak toplumun genelinde çeşitli yasal ve idari faaliyetler oluştururlar. Bürokrasinin uzmanlık gerektiren bilgisiyle donatılan bu faaliyetler, yasanın mutlak yapısıyla karakterize edilerek bir kutsallığa sahip olurlar ve bu kutsallık toplumun bütün alanlarında bürokratik aygıtı yönelik bir karizmatik otoriterliğe neden olarak periferinin merkeze itaat etmesini kolaylaştırır.

Parti-politik faaliyet, tarihsel bürokratik imparatorlukların devlet merkezînin resmi organı olarak işlev görür. Bir tür parti-devlet bütünleşmesine hizmet eden politik parti aygıtı, bilhassa halk içinde ve toplumun periferisinde, merkezî devlet aygıtına yönelik kitle desteği sağlar. Merkezin periferiyi manipüle ederek oradaki aktiviteleri bastırmasını ve merkezî devlet aygıtına politik olarak sadık özneler yetiştirmeyi hedefleyen parti-politik faaliyet,

¹⁵³ Eisenstadt’a göre politik alan, kültürel ve ekonomik alana bağlıdır. Eisenstadt sosyolojisinde, merkezî iktidarın uyguladığı tahakküm pratikleri, bu üç alanın etkileşimi sonucu ortaya çıkar. Ayrıntılı bilgi için bkz., S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 7.

¹⁵⁴ Eisenstadt’ın merkezî bürokratik imparatorluklar çerçevesinde değerlendirdiği politik, kültürel, ekonomik iktidar kaynakları, Michael Mann’ın iktidar teorisinde de izlenebilir. Mann, toplumsal iktidarın kaynaklarını çok daha geniş bir tarihsel sosyolojik metodolojiye müracaat ederek analiz etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Michael Mann, *İktidarın Tarihi, Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, Ankara 2012, c. 1.

¹⁵⁵ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 6.

toplumdaki çatışmaların, anomilerin bastırılmasında ve merkezî devlet aygıtının gücünün sürekliliği için oldukça önemlidir.

Adli faaliyet, tarihsel bürokratik imparatorlukların, güçlü bir merkezîleşme yaratabilmeleri adına hukukun yarattığı iktidar alanından faydalandıkları bir faaliyet türüdür. Tarihsel imparatorluklar, politik sistemlerinin merkezini güçlü tutabilmek adına toplumda bazı adli uygulamalara başvururlar. Hukukun bir mit haline geldiği bu toplumlarda, periferi, merkez tarafından spontane yaratılan hukuk kodlarına mutlak itaat eder. Merkez, ürettiği hukuk kodları ve bunların yarattığı iktidar alanıyla yasal olanın kutsallığına dayanarak toplumda bir karizma yaratır. Periferi bölgelerde bulunan halk, güçlü bir ekonomik ve kültürel sermayeyle beslenen hukuk ve bunun pratiği olan yasalar karşısında başkaldıracak gücü kendinde bulamaz. Merkezî bürokratik imparatorluklar, hükümdarın gelenekten aldığı karizmasını kullanarak hükümdar merkezli bir adli faaliyet alanı oluştururlar. Hükümdarın mutlak itaat beklediği halk üzerinde, imparatorluk merkezinin kültürel-tarihsel özelliklerine riayet edilerek kurgulanan adli kodlar, toplumun geneli için karizmatik bir bağlayıcılığa sahiptir.

Eisenstadt, güçlü bir merkezî devlet aygıtına sahip olan tarihsel bürokratik imparatorlukları, yönetim biçimlerine ve karakteristik özelliklerine göre tipolojik bir tasnife tabi tutarak yediye ayırır:

1)İlkel politik sistemler

2)Patrimonyal imparatorluklar (örneğin, Karolenj ve Ahmeniş ya da Part imparatorlukları)

3)Göçebe ya da fetih imparatorlukları (örneğin, Moğol göçebeleri, ilk halifeler altındaki Arap krallığı)

4)Şehir- devletleri (örneğin Antik Yunan, Cumhuriyetçi Roma)

5)Feodal Sistemler (Avrupa'da, Japonya'da, Orta Doğu'da ve muhtemelen diğer alanlarda olduğu gibi)

6)Merkezîleşmiş tarihsel bürokratik imparatorluklar, ya da kısaca tarihsel bürokratik topluluklar

7)Modern toplumların çeşitli tipleri (demokratik, otokratik, totaliter, “az gelişmiş”¹⁵⁶

Tarihsel bürokratik imparatorlukların yönetim biçimine göre tasnifi, Eisenstadt’ın konfigürasyonel çözümlemesine ve karşılaştırmalı tarihsel sosyolojisine uygun olarak ortaya konmuştur. Ona göre yukarıda belirtilen politik sistem tipleri birkaç alt sisteme ayrılabilir ve bu politik sistemler içerisinde birçok örtüşen ve birbirinden oldukça farklı marjinal vakalar olabilir.¹⁵⁷ Fakat nihayetinde Eisenstadt, politik sistemleri birbirleriyle karşılaştırıp benzer ve farklı özelliklerini ortaya koyarak karşılaştırmalı bir metot izler ve bu, eserinin odağı olan merkezî bürokratik imparatorlukların tasnif edilmesinde sosyoloğa büyük bir konfor verir. Eisenstadt, merkezîleşmiş tarihsel bürokratik imparatorlukları dokuz başlık altında değerlendirir:

1) Antik imparatorluklar-özellikle Mısır, Babil ve aynı zamanda muhtemelen İnka ve Aztek

2) Çin İmparatorluğu, Han periodundan Ch’inge kadar

3)Çeşitli Pers imparatorlukları, özellikle Sasaniler ve daha az bir ölçüde, Part ve Ahmeniş imparatorlukları

4)Roma’ya özgü imparatorluklar ve Helenistik imparatorluklar

5)Bizans İmparatorluğu

6)Bazı arkaik Hindu devletleri, özellikle Gupta, Maurya ve Moğol İmparatorluğu

7)Arap Halifeliği, özellikle Abbasiler ve Fatımîler egemenliğinden, Akdeniz’deki Arap Müslüman devletlerine, İran ve son olarak Osmanlı İmparatorluğu’na

8)Batı, Orta ve Doğu Avrupa devletleri, feodal sistemlerin çöküşünden Mutlakiyetçilik Çağı’na kadar

9)Fetih imparatorlukları (örneğin, Avrupa’nın genişlemesi, sömürgeleştirilmesi ve fethinin bir sonucu olarak Avrupa dışı ülkelerde kurulan çeşitli siyasi sistemler-özellikle

¹⁵⁶ S. N. Eisenstadt, “age. ”, s., 10.

¹⁵⁷ S. N. Eisentadt, “age. ”, s. 11.

İspanyol- Amerikan ve Fransız imparatorlukları ve Hindistan'daki İngiliz sömürge imparatorluğu¹⁵⁸

Tarihsel bürokratik imparatorlukları tasnifleyen Eisenstadt, bu imparatorlukların hükümdarlık karizmasıyla yönetildiklerini ve hükümdarların, politik kararları tekelleştirip daha fazla merkezîleşen bir devlet aygıtı yaratmak istediklerini söyler.¹⁵⁹ Bu tarz imparatorluklarda yöneticiler, toplumsal düzeni sağlamak için çaba gösterirler, bilhassa periferide ortaya çıkan ve toplumun merkezine doğru yayılan huzursuzluklarla, karışıklıklarla mücadele ederek toplumsal birliği devam ettirmek zorundadırlar. Hükümdarlar, toplumsal konsensüsü sağlamak adına homojen bir yönetim biçimi kurmak ve merkezîleşmeyi kademeli olarak inşa etmek için çaba gösterirler.¹⁶⁰ Eisenstadt'ın analizinde, başıboş kaynakların olması ve devletin bu kaynaklar üzerinde güçlü bir tekel kurarak bu kaynakları tek bir noktada toplayıp yoğunlaştırması, homojen bir yönetimin ve güçlü bir merkezîleşmenin kademe kademe inşa edilmesinin olmazsa olmazıdır.¹⁶¹

Periferide ortaya çıkan toplumsal huzursuzluklar, bazı grupların bu huzursuzluklardan faydalanma isteğiyle merkez için bir tehdit oluşturur. Bu gruplar; aristokratik, şehirli, geleneksel kültürel elitlerden oluşan gruplar olarak sınıflandırılabilir.¹⁶² Bu gruplar, birçok durumda merkezî devlet aygıtına karşı tavır alırlar ve hükümdarı barbar olarak görerek kendi varlıklarının hükümetin politik merkezîleşme politikaları tarafından tehlikeye atıldığını iddia ederler.¹⁶³

Merkezî devlet aygıtı ve hükümdarın merkezîleşme politikaları, periferide bulunan aristokratik ve gelenekçi elitler tarafından kabul edilebilir değildir. Tıpkı Shils'de gördüğümüz gibi kolektif kültürel kodlarla varlık alanı bulan periferi, merkezî devlet aygıtına ve bürokratik yönetimin tahakküm pratiklerine karşı bir direnç gösterir. Eisenstadt, devlet merkezi ve hükümdarın, periferiden gelen kolektif direnç nedeniyle ve merkezî politikalarının zayıflamaması adına müttefik arayışına girdiklerini ifade eder.¹⁶⁴ Merkezin

¹⁵⁸ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 11.

¹⁵⁹ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 14.

¹⁶⁰ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 21.

¹⁶¹ P. Bourdieu, "age.", s. 100.

¹⁶² S. N. Eisenstadt, "age.", s. 14.

¹⁶³ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 14.

¹⁶⁴ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 14.

müttefik olarak seçtiği gruplar çoğunlukla kent merkezli, daha aktif kültürel ve profesyonel gruplar ve daha geniş, politik ve sosyal olarak daha pasif özellikler gösteren köylüler ve daha düşük kentli gruplar olarak ifade edilebilir.¹⁶⁵

Periferide ortaya çıkan gelenek tabanlı kolektif direnç mekanizmaları, merkezî devlet aygıtının bürokratik mekanizmasını aktif olarak kullanması ve bu mekanizmanın tahakküm pratiklerini devreye sokmasıyla baskı altında tutulur. Hükümdar, bürokrasinin yönetim organlarını baştan aşağı dizayn ederek ve bürokratik mevkilerde bulunan personelleri değiştirerek periferinin geleneksel unsurlarının bu mevkileri işgal etmesinin önüne geçer.¹⁶⁶ Hükümdar, merkezî devlet aygıtını güçlü tutmak adına, liyakat mefhumuna dikkat etmeden, bürokratik pozisyonlar ve bu pozisyonlara atanacak kişiler üzerinden bir tekel kurarak, bürokratik organların ekonomik, sosyal ve siyasi yapılarını kontrol eder.¹⁶⁷ Bütün bu faaliyetler, tabii olarak periferinin aristokratik gruplarının ve geleneksel unsurlarının merkezî devlet aygıtı üzerindeki etkilerinin pasifize edilmesi adına gerçekleştirilir.

Tarihsel bürokratik imparatorluklarda gördüğümüz merkezî devlet aygıtı ile periferideki grupların gelenekçi kültürünün çatışması, bu imparatorluklardan gelişmekte olan modern devletlere bırakılan bir mirastır. Gelişmekte olan devletlerde, merkezin modern epistemolojisiyle çevrenin geleneksel kolektif kodları arasında bir çatışma yaşanır. Bu çatışmanın başlıca sonucu olarak siyasi seçkinler ve bürokrasi, iktidar ve prestij tekellerini güçlendirerek kuvvetli bir statü hiyerarşisi oluştururlar; siyasi, iktisadi, mesleki ve kültürel faaliyetleri siyasi kontrol altına alırlar.¹⁶⁸ Dolayısıyla gelişmekte olan ülkelerin modern bürokratik merkezi, tarihsel bürokratik imparatorlukların tahakküm odaklı merkezinden kök almıştır. Eisenstadt'ın tarihsel bürokratik imparatorlukların merkezî yapılarını analiz ederken modern bürokrasilerin yapısal özelliklerine yönelik bir taslak da oluşturması, onun tarihsel sosyolojisinin ne kadar geniş bir perspektife sahip olduğunu aynı zamanda tarihsel bir kanıttır.

¹⁶⁵ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 15.

¹⁶⁶ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 15.

¹⁶⁷ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 15, 16.

¹⁶⁸ Shmuel Noah Eisenstadt, "Gelişmekte Olan Ülkelerde ve Yeni Devletlerde Beliren Bürokrasi Sorunları", *Ankara Üniversitesi Siyasi Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20/3, Ankara 1965, s. 237.

Eisenstadt sosyolojisinde merkezî bürokratik alan, politik alanın özerkliğini sınırlandırarak toplum üzerinde kültürel ve politik bir tekel kurma aracı olarak değerlendirilir. O, politik alanın sınırlı özerkliğinin; özerk politik amaçların hükümdarlar kontrolünde gelişimi, politik aktiviteler ve rollerin çeşitliliğinin sınırlı gelişimi, siyasi toplumu merkezîleşmiş birime entegre etmek gibi çeşitli göstergeleri olduğunu ifade eder.¹⁶⁹ Bir anlamda, demokratik idarenin ve toplumsal heterojenliğin sağlanması için gerekli olan politik özerklik ve bunun somut göstergesi olan sivil toplum alanı daha doğmadan prematüre bırakılır.

Merkezî devlet aygıtının genişlemesinde ve toplumsal tekeli muhafaza etmesinde son derece işlevsel olan bürokrasi, toplum içerisinde teknik bilgiye dayanan çeşitli uzmanlık, profesyonellik alanları yaratır. Bu alanlar, bürokratik yönetimin teknik bilgiyi içselleştirmesi ve kullanmasıyla karakterize edilir. Eisenstadt'a göre, bürokratik merkezin yönetim organizasyonları, diğer politik aktivitelerden farklıdır.¹⁷⁰ İşe alım sistemi; herhangi bir akrabalık, yerel-bölgesel gruplar gerektirmez, geniş çapta yetenek, başarı kriterlerine ya da hükümdara sadakate dayanır.¹⁷¹ Bürokratik merkezde personelin artan oranda bir profesyonelleşmesi vardır, yetkililerin kademeli olarak maaşlı personel haline gelmesi söz konusudur.¹⁷² Bürokratik merkezin yönetim kademelerinde, idari makamlarında, memurlar; hükümdarın başı olduğu yönetime hizmet eden kamu görevlileri olarak takdim edilirler.¹⁷³

Tarihsel bürokratik imparatorlukların merkezîleşme süreçlerini, tarihsel sosyolojik bir perspektiften büyük bir hassasiyetle inceleyen Eisenstadt'ın, merkez-çevre diyalektiğini bir analiz aracı olarak kullandığı diğer alan modernleşme teorisidir. Modernleşme teorisi alanında yazdıklarıyla literatüre önemli katkılarda bulunun sosyolog, Batı toplumlarının modernleşme süreçlerinden, Batı dışı dünyadaki modernleşme pratiklerine kadar oldukça geniş bir spektrumdan; toplumsal, kültürel bir modernleşme analizi yapmıştır. Onun ortaya koyduğu modernleşme analizi, yukarıda detaylı olarak açıkladığımız, Edward Shils'in merkez-çevre teorisine ve "*kitle toplumu*" mefhumuna dayanmaktadır.

¹⁶⁹ Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, New York 1963, s. 19.

¹⁷⁰ S. N. Eisenstadt, "*age.*", s. 21.

¹⁷¹ S. N. Eisenstadt, "*age.*", s. 21

¹⁷² S. N. Eisenstadt, "*age.*", s. 21.

¹⁷³ S. N. Eisenstadt, "*age.*", s. 22.

Eisenstadt, Türkçeye “*Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*” olarak tercüme edilen “*Modernization: Protest and Change*” adlı eserinde, modernleşmeyi “*Tarihsel olarak modernleşme, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.*”¹⁷⁴ şeklinde tanımlamaktadır.

Modernleşme, on yedinci yüzyıldan, yirminci yüzyıla kadar, Batı ve Batı dışı dünyada; çeşitli kültürel, sosyal, siyasi değişimlerle belirginlik kazanan bir süreçtir. Modernleşmeyi ve modernlik sürecini, tarihsel olarak daha önceki zaman dilimlerinde varlık kazanmış devletlerden ve toplumlardan ayıran hususlar, merkezin sembollerinde meydana gelen kuvvetli bir sekülerleşme eğilimi ile insan özgürlüğünün ve toplumsal eşitliğin gelişimine bağlı olarak öne sürülen muhtelif demokratik vurguların güçlenmesidir.¹⁷⁵

Modern toplumların en karakteristik özelliklerinden birisi, bu tip toplumların oldukça yoğun bir biçimde uzmanlaşmayla ve teknik bilgiyle donatılmış olmalarıdır. Modern toplumlarda, uzmanlaşmış yapılara dâhil olmak için akrabalık bağları, bölgesel, toplumsal sınıf veya mevki gibi geleneksel unsurların geçerliliği oldukça azdır.¹⁷⁶ Bu tip toplumlarda, gelenek bağları olabildiğince zayıflatılmış ve yeni toplumsal yapı, yoğun olarak yasal-bürokratik bir işleyiş tarafından kumanda edilmiştir. Modern toplumlarda bürokratik işleyişin yoğunluk kazanması, siyasi modernleşmenin ağırlık kazanmasına neden olmuş ve toplumun merkezi; yasal, idari ve siyasi araçların iktidarını yoğunlaştırarak, potansiyel gücünü toplumun bütün kesimlerine nüfuz ettirme başarısı göstermiştir.¹⁷⁷

Modern devletlerdeki merkezî iktidar aygıtı, modernleşmenin ileri aşamalarında, toprak ağalığına, feodal ilişkilere ve akrabalık bağlarına dayalı olmayan bir uzmanlaşma yaratmıştır.¹⁷⁸ Bu uzmanlaşma, sadece profesyonellerinin kullanabileceği bir teknik bilgi alanı yaratmış ve bu alana, ancak o bilgiyi kullanabilme kompetansına sahip olan kişiler

¹⁷⁴ Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*, Ankara 2014, s. 11.

¹⁷⁵ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 63.

¹⁷⁶ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 13.

¹⁷⁷ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 14, 15.

¹⁷⁸ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 76.

girebilmiştir. Modern merkezî iktidarın yarattığı teknik bilgi alanına, gelenekten beslenen ve bilhassa din-inanç odağını kullanan arkaik gruplar dâhil olamamıştır. Onlar, sosyal-kültürel sermayelerinin yetersizliği nedeniyle merkezî alandaki teknik bilgiye ulaşmakta güçlük çekmişler ve merkezîleşme sürecine tam anlamıyla dâhil olamamışlardır.

Modern toplumların bir diğer belirleyici özelliği, bu tip toplumların bir nebze kadar demokratik ve popülist toplumlar olmasıdır.¹⁷⁹ Güçlü bir sekülerleşme eğilimiyle gelenekten gelen tanrısal-mitik kodların salt kültürel pratiklere dönüştürüldüğü modern toplumlarda, gelenek bağları zayıflayınca, toplum demokratik eğilimlere açık bir hal alır. Yöneticilerin karizmatik otoritelerinde meydana gelen değer kaybı, iktidarı elinde bulunduranlar tarafından, toplumun bütün alanlarını kapsayacak popülist bir söylemle telafi edilir.

Modernleşme süreci içerisinde, popülist söylemlerin artmasıyla birlikte merkez ile çevre arasındaki rabitalar, eskisine nazaran bir hayli güçlenmiştir. Bu süreçte, modern iktidar merkezinin ortaya koyduğu kümülatif söylemler, periferideki grupların, merkezin ortak kolektif kodlarına katılmak için iktidar alanına müdahalelerde bulunmalarına neden olmuştur.¹⁸⁰ Merkezin yarattığı ortak kolektif kodlar ve bütün bunları tamamlayan seküler, demokratik uygulamalar; özellikle toplumun periferisindeki halkın, oldukça güçlü bir biçimde merkezî idareden pay alma isteğiyle senkronize olmuştur. Toplumun periferisinden merkeze yönelik ortaya çıkan güçlü katılım arzusu, kolektif, siyasi ve kültürel kimliğin odağı olarak ulus devletin ortaya çıkmasıyla birlikte politik direncini bir nebze de olsa kaybetmiştir.¹⁸¹ Merkezî devlet aygıtı, çok daha soyut, mitsel karakterli ve daha az geleneksel olarak toplumun bütün kesimlerini hayali bir ulus söylemi çerçevesinde birleştirmek istemiştir.¹⁸² Kullandığı siyasi, sosyal ve kültürel iktidar kaynaklarıyla, toplumun bütün kesimlerini kendi ortak kolektif kodlarına bağlamak isteyen modern merkezî devlet, periferiden gelebilecek reaksiyonları ve başkaldırı hareketlerini engelleme arzusu içerisinde olmuştur.

Merkez ile çevre arasındaki bağlantıların modernleşme süreciyle birlikte gelişmesi, modernleşmeye dair yapısal birtakım problemlere neden olmuştur. Periferinin, merkezdeki

¹⁷⁹ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 15.

¹⁸⁰ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 29.

¹⁸¹ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 30.

¹⁸² S. N. Eisenstadt, "age.", s. 30.

kolektif kodlara katılım isteğiyle ve merkezin buna verdiği cevapla ilişkili olarak ortaya çıkan bu problemleri Eisenstadt, dört başlık altında değerlendirir:

1)Geniş grupların toplumun merkezî kurumları içine çekilmesi, bunların protestolarının, itirazlarının, taleplerinin belirginleşmesi ve daha sonra toplumun merkezî alanında yaşanan dönüşüm ile buna mukabil esnek ve kolektif kimliklerin gelişmesi arasında meydana gelen problemler

2) Çevrenin (çeşitli grupların) merkeze dâhil olmasından, merkeze farklı bir kültürün gelmesinden ve bu paralelde kültürel-kolektif özdeşliğin artan dönüşümüne eşlik eden sorunlar

3) Sanayileşmenin ve şehirleşmenin ani ve hızlı artışıyla belirginleşen problemler

4)Modernleşmenin ikinci evresine ait olan kitle toplumunun gelişimi ve bunun neden olduğu çatışmalar¹⁸³

Modernleşme hareketiyle birlikte, toplumsal merkezde meydana gelen değişiklikler toplumun her kesimi için aynı oranda kabul edilebilir değildir. Bizatihi toplumun çevresinde bulunan gruplar, merkezdeki modernleşme hareketlerini kendi varlık alanları için bir tehdit olarak görmüşler ve özerk eğilimlerini güçlendirme eğilimi içerisinde olduklarından dolayı merkeze karşı başkaldırmışlardır.¹⁸⁴ Siyasi, kültürel ve toplumsal alanda ortaya çıkan protestolar, modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yapısal, toplumsal değişimlerden doğmuştur.¹⁸⁵ Toplumun periferisinden merkezi alanın modernleşme uygulamalarına ve bunların rijit doğasına karşı ortaya konulan başkaldırı hareketleri neticesinde, modern merkezî devlet bu isyanlarla baş etmek zorunda kalmıştır.¹⁸⁶

Toplumun çevresi, modernleşmekte olan merkezin yaratmak istediği seküler-millî kodlardan duyduğu rahatsızlığı, kitle toplumunun gelişmesi ve modernleşmeyle birlikte merkez ile çevre arasındaki sınırların daha geçişken olmasıyla politik eylemlerle ifade edebilmiştir. Modern toplumlarda, karşılıklı bağımlılığın artmasıyla, ortak kolektif kodlar çerçevesinde muhtelif grupların bir araya getirilmesi ve toplumun merkezi üzerinde çeşitli

¹⁸³ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 75-78.

¹⁸⁴ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 57.

¹⁸⁵ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 50.

¹⁸⁶ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 35.

çevresel grupların müdahalelerin yoğunlaşmasıyla birlikte, yani modern kitle toplumunun kurumsallaşmasıyla paralel olarak periferiden gelen başkaldırı hareketleri politik süreçlerle daha yakından ilişkili olmuştur.¹⁸⁷

Kitle toplumunun gelişmesi, çevrenin merkeze katılımını artırmakla birlikte aynı zamanda paradoksal olarak periferideki halkın merkezi değerlere karşı yabancılaşmasına neden olmuştur.¹⁸⁸ İletişim imkânlarının ve teknolojinin gelişmesiyle paralel olarak periferi, toplumsal merkeze daha yakın olmakla birlikte, merkezde artan modernleşme eğilimleri ve yaratılmak istenilen yeni kolektif-kültürel kodlara adapte olamamanın getirdiği bir noksanlıkla marjinalize olmuştur. Periferideki halk, marjinalize olmanın getirdiği toplumsal hınç duygusuyla politik öznellik elde edebilmek için mücadele etmiştir.

Modern siyasi merkezin inşa edilmesine paralel olarak kurucu meclis, kanun koyucular ve bütün bunları kapsayacak şekilde bürokrasinin gelişmesiyle modernleşme hareketleri iyice merkezîleşmiştir.¹⁸⁹ Modernleşme süreci içerisinde bürokratik kurumlar, toplumun bütün kesimlerini absorbe eden kitle partilerinin merkeziyetçi uygulamalarından güç alarak pek çok siyasi kararın uygulanması noktasında gittikçe yoğunlaşmışlar, ciddi bir tekel kurmuşlardır.¹⁹⁰ Avrupa toplumlarının modernleşme sürecine damga vuran, bu tip toplumlarda güçlü merkezî iktidarların bulunması ve bu iktidarların bürokratik kurumların rasyonelliğiyle beslenmesidir.

Batı toplumlarının modernleşme süreci, büyük oranda radikal bir devrim süreciyle birlikte başlamıştır. Bu toplumların modernleşmesinde ve merkezî bir iktidar aygıtının kurulmasında, önemli ölçüde radikalizm içeren toplumsal devrimler baskın unsur olarak yer almıştır. Eisenstadt; *“İngiltere’deki Büyük Ayaklanma”* ve *“Şanlı Devrim”*in, *“Hollanda’daki Ayaklanma”*nın ve *“Amerikan Devrimi”*nin, bu radikalizmle bağlantılı olduğunu söyler.¹⁹¹ Radikal bir aksiyonla birlikte ortaya çıkan modern devrimler ve bunun neticesinde kurulan modern toplumlar, beklenilenin aksine geçmişten keskin bir biçimde kopmazlar.¹⁹² Bu toplumlar, toplumun bütünü içerisinde konsensüs yaratacak ortak kolektif

¹⁸⁷ S. N. Eisenstadt, “age.”, s. 49.

¹⁸⁸ S. N. Eisenstadt, “age.”, s. 37.

¹⁸⁹ S. N. Eisenstadt, “age.”, s. 80.

¹⁹⁰ S. N. Eisenstadt, “age.”, s. 85, 86.

¹⁹¹ S. N. Eisenstadt, “age.”, s. 80.

¹⁹² S. N. Eisenstadt, “age.”, s. 80.

kodlar yaratırlar ve bu kodların içerisine, geçmişten gelen kültürel yatkınlıkları, feodal kalıntıları da dâhil etmek isterler. Bir anlamda periferiden gelebilecek protestoları ve özneleşme taleplerini, bu kodlar vasıtasıyla dinginleştirirler ve radikal seküler eğilimlerini simgesel-kolektif bir iktidar mekanizmasının ardında gizlerler.

Batı toplumlarının modernleşme sürecini modernleşmeye dair genel yapısal özellikleri ortaya koyarak inceleyen Eisenstadt, Doğu toplumlarının modernleşme sürecine özel bir dikkatle bakar. Ona göre Doğu toplumlarında, soylu sınıf devlete hizmet eder hale gelmiş, toplumsal sınıflar arasındaki uçurum büyümüş -merkez ile çevre arasında-, bu da sınırlı bir toplumsal, siyasi özerkliğe neden olarak toplumun kitleselleşmesini zayıflatmıştır.¹⁹³ Bu toplumlarda merkezî devlet aygıtı, toplumsal özerkliğin engellenmesi için oldukça ön plana çıkmıştır. Hükümdarın ve merkezî devlet aygıtının oldukça güçlü olduğu Doğu toplumlarında, yasama organları ve partiler karşısında, kendi çıkarına düşkün bürokrasi üstün gelmiştir.¹⁹⁴ Bu toplumlarda, hakim olan toplumsal yapının, düzenin sürdürülmesi üzerinde önemle durulmuş, herhangi bir toplumsal hareketin ve daha bağımsız bir kamu düzeninin oluşmasına şüpheyle yaklaşmış ve merkezî devlet aygıtı, periferideki toplumsal unsurların gelişen imkânlarını en aza indirmek için onlar üzerinde çeşitli baskıcı önlemler uygulamıştır.¹⁹⁵

Doğu toplumlarında, merkezî iktidar, toplum genelinde siyasi taleplerin yükselmesinin ve bu tür taleplerin temsil edilerek özgürce dile getirilmesinin önüne geçmeye çalışmıştır.¹⁹⁶ Bilhassa periferideki halkın merkezî siyasi alana katılımının önüne ciddi engeller koyarak periferinin bir tehdit unsuru olarak merkezde yer almasını istememiştir. Bu politikalar neticesinde, bu toplumlarda merkez, toplumun geneline hitap edecek kolektif, siyasi, birleştirici bir kimliğin yaratılmasında başarılı olamamıştır.¹⁹⁷

Toplumdaki heterojen kimlikleri ve grupları ortak kolektif kodlar çerçevesinde bir araya getiremeyen merkez, bağımsız kaynaklara ve siyasi desteğe ihtiyaç duyduğu için periferideki kimi oluşumlara kısmen de olsa göz yummuştur.¹⁹⁸ Merkezin verdiği tavizler,

¹⁹³ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 94.

¹⁹⁴ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 101.

¹⁹⁵ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 101.

¹⁹⁶ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 101.

¹⁹⁷ Neumann'dan akt., S. N. Eisenstadt, "age.", s. 102.

¹⁹⁸ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 102.

periferi içerisinde siyasi birer özne olabilme yolunda güçlü bir arzuya neden olmuş ve periferi çeşitli grupları bir araya getirerek merkeze yönelik çeşitli kolektif eylemler üretmiştir. Bu da şüphesiz Doğu toplumlarına has paradoksal bir durumdur. Merkezin oldukça otoriter olduğu bu toplumlarda, periferinin herhangi bir eylem kapasitesine sahip olması ve bunu başarıyla uygulaması dikkat edilmesi gereken önemli bir çelişkidir.

Batı toplumlarında daha çok merkezî iktidar aygıtının içerisine eklemlenen entelektüel kesim, Doğu toplumlarında merkeze yabancılaşmış olarak karşımıza çıkar. Bu toplumlarda, kültürel ve sosyal sermaye olarak yüksek tabakada bulunan elitler, modernleşme sorunları üzerinde çok yoğun entelektüel bir faaliyet içerisinde bulunmuşlar ama ekonomik ya da sivil alanda çok aktif olmadıklarından dolayı, modernleşmenin artan etkisiyle birlikte iyice yalnızlaşmışlardır.¹⁹⁹ Doğu toplumlarında merkezî alanın aşırı derecede otoriter olması ve toplumun birçok kesimi üzerinde ciddi baskı oluşturması, bu merkezin eğitim kurumlarında yetişen ve onun kültürel tedrisatından geçen seçkinler nezdinde bir rahatsızlığa neden olur ve merkez kendi içerisinden yetiştirdiği talebeler tarafından parçalanmaya çalışılır.

Eisenstadt, merkez-çevre diyalektiği bağlamında Doğu dünyasına mensup olan çeşitli ülkelerin modernleşme süreçlerini inceler. Ona göre Latin Amerika ülkelerinin örnek teşkil ettiği modellerde, yeni oluşan merkezler görece olarak güçsüzdür.²⁰⁰ Diğer bir modelde ise, devrimci bir hareketle iktidar olan daha modern merkezlerin, önceki zayıf ya da geleneksel merkezî iktidarlara yıkılmasına tanıklık ederiz.²⁰¹ Eisenstadt'a göre totaliter bir rejim kurmaya çalışan komünist rejimler, Meksika ve Türkiye'deki gibi geleneksel merkezin yıkıldığı despotik millî devrimler, Asya ve Afrika'nın dış kolonyal rejimleri karşıtı millî devrimler, ikinci modelin en özgül örnekleridir.²⁰²

Latin Amerika ülkeleri, Avrupa merkezine bağlı olarak modern bir millî merkez inşa etme noktasında en başarısız örnekleri temsil ederler. Bu ülkelerde, merkez oldukça zayıftır ve bu nedenle periferideki kolektif temsil mekanizmaları ile merkeze karşı yürütülen politik

¹⁹⁹ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 95.

²⁰⁰ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 115.

²⁰¹ S. N. Eisenstadt, "age.", s. 116.

²⁰² S. N. Eisenstadt, "age.", s. 116.

eylemler oldukça yoğundur.²⁰³ Modern merkezin yeteri kadar güçlü olamamasından dolayı merkeze karşı ciddi politik-kültürel faaliyetlerde bulunan periferi, bir anlamda ülkede yaratılmak istenen hâkim kültürel kodun karşısında dikkate alınması gereken “*tehlikeli*” bir varoluşa sahiptir.

Modern merkezlerin inşa edildiği devrimci rejimler arasında, Türkiye ve Meksika devrimleri oldukça özgüldür. Komünizme bağlı olmayan millî bir modernleşme hareketi olarak Eisenstadt sosyolojisinde karşımıza çıkan Türkiye modernleşmesi, merkezde belirli bir elit grubun hakimiyetinde kurulan ve İslami kodları, geleneği, periferiye iten bir hareket olarak takdim edilir.²⁰⁴ Türkiye ve Meksika devrimleri, merkezin olabildiğince güçlendirilmeye çalışıldığı, periferiden gelen grupların merkezî ortak kodların içerisine dâhil edilerek toplumsal entegrasyonun sağlanmak istediği oluşumlar olarak okunabilir.

Mezkûr toplumlarda, modern merkez, periferide bulunan yerel halkla çeşitli ortak kodlar çerçevesinde bütünlük sağlamak istemiştir. Bu bütünlüğün sağlanmasında özellikle toplumsal bağları güçlü tutan ulusal semboller üzerinde durulmuştur.²⁰⁵ Bu ülkelerde modern siyasi merkez, periferideki geleneksel kodlara bir tepki olarak ortaya çıkmış fakat modernleşme sürecini icra ederken gelebilecek tepkileri göz önünde bulundurarak periferideki geleneği tam anlamıyla paralyze etmemiştir. Periferideki grupların kültürel değerleri, değişimin yeni süreçleri içerisinde, merkezin icat ettiği kolektif, kuşatıcı sembollerin içerisinde eritilmiş ve merkez, toplum geneline yayılan bu sembollerin halk tarafından kabul edilmesi için ısrarcı olmuştur.²⁰⁶

Merkeziyetçi milli devrimlerin, periferideki halkın geleneksel kültürünü merkezî değerler içerisinde bütünleştirme çabaları başarısız olmuştur. Periferi, merkezde farklı grupların bütünleşmemesinden duyduğu rahatsızlıktan dolayı merkezî iktidara başkaldırmış ve merkezi kendi taleplerini kapsayacak şekilde daha esnek bir boyuta dönüştürmek için çaba göstermiştir.²⁰⁷ Periferinin bu talepleri öncelikle, Türkiye’deki köylüler ve aşırı geleneksel Müslüman çevrelerden kaynaklanmıştır.²⁰⁸ İkincil olarak da profesyonel, orta sınıf ve işçi

²⁰³ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 128, 129.

²⁰⁴ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s., 136.

²⁰⁵ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 139, 140.

²⁰⁶ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 140.

²⁰⁷ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 141.

²⁰⁸ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 141.

örgütleriyle, entelektüel kesimin Türkiye’de merkezî iktidarı ciddi olarak tehdit ettiğini görürüz.²⁰⁹ Periferiden gelen bütün bu talepler, Türkiye’de modern-geleneksel, kentsel-kırsal gibi ayrımları daha da şiddetlendirmiş ve kültürel alanda bir bölünme yaşanmıştır.²¹⁰

Türk modernleşmesine yönelik değerlendirmelerinde, başlangıç noktası olarak Cumhuriyet’in ilanını alan Eisenstadt, Demokrat Parti dönemine yönelik değerlendirmelerde de bulunur. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra iktidara gelen Demokrat Parti’nin, periferideki unsurlarla tam anlamıyla bir bütünleşme yakalayamadığını, bu yüzden de nispeten başarısız olduğunu ve bunun, seküler-millî inançların konsolide edilmesinde her fırsatta devreye giren askerî darbeler için fırsat yarattığını ifade eder.²¹¹ Bu fırsat; ordunun, merkez ile çevre arasındaki bütünleşmenin sağlanamadığı ve periferinin ciddi bir tehdit olarak algılandığı her durumda, Türk siyasal hayatının kaderini tayin edici bir mekanizma olarak devreye girmesine neden olmuştur.

Modern merkezî devletin kurulması noktasında karşımıza çıkan bir diğer devrimci alan, komünist rejimlerdir. Bu rejimler Doğu dünyasında karşımıza çıkan milli devrimlere nazaran çok daha fazla merkezîleşmişler ve oldukça despotik bir merkezî idareyle politikalarını uygulamışlardır.²¹² Bu tip rejimlerde merkez çok güçlü olduğu için periferi sisteme başkaldırmakta ve merkeze yönelik bir tehdit oluşturmakta oldukça zorlanır.²¹³ Komünist rejimlerde mevcut merkezî iktidar, bürokrasiden de oldukça ciddi bir destek alarak toplumun; ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel alanları üzerinde tekel kurar ve toplumsal alandaki özerkliği tahakkümü altına alır.

Eisenstadt, tarihsel bürokratik imparatorluklardan, modernleşme teorilerine kadar oldukça geniş bir alanda son derece önemli çalışmalar yapmış ve sosyal bilimler alanında çalışan araştırmacıların birçoğunu ilgilendiren çıkarımlarda bulunmuştur. O, makro sosyolojik bir perspektiften ele aldığı araştırma nesnelerini tarihselleştirmiştir. Eisenstadt’ın sosyolojisi; bütünüyle tarihsel, politik, kültürel, sosyal alanlara yoğunlaşan ve bu alanlardaki sorunları çözmeye çalışan bir metodolojik içeriğe sahiptir. Onun metodolojisi; özellikle

²⁰⁹ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 141.

²¹⁰ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 142.

²¹¹ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 142, 143.

²¹² S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 143, 144.

²¹³ S. N. Eisenstadt, “*age.*”, s. 145, 146.

merkez-çevre diyalektiğini kapsamıyla ve bu diyalektiği araştırma nesnelere yaklaşırken başarıyla uygulamasıyla dikkat çekmektedir. Sosyolog özellikle Türk modernleşmesine spesifik olarak odaklanmış ve Türk modernleşmesinin gelişim sürecini merkez-çevre ilişkileri çerçevesinde çözümlenmeye çalışmıştır. Her ne kadar bu çözümlenme, oryantal esintiler taşısa da Eisenstadt, Türk modernleşmesi çalışan ve Türk modernleşmesinin yapısal sorunlarıyla ilgilenen her araştırmacı için dikkate alınması gereken önemli bir figürdür. Onun çalışmaları, Türkiye'nin toplumsal, kültürel, politik değişimine ve sorunlarına odaklanan araştırmacılar için, boğuşulması ve aşılması gereken oldukça ciddi epistemolojik ağırlar ihtiva etmektedir.

1.4.Norbert Elias'ın Sosyolojisinde Merkez ve Merkezkaç Kuvvetler: Bir Uygarlık Anatomisi

Norbert Elias, sosyoloji dünyasında genç tanınan, fakat tanındıktan sonra hakkı tevdi edilen araştırmacılardan birisidir. 1897 yılında Polonya sınırları içerisinde bulunan Breslau'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Elias, lise eğitimini tamamladıktan sonra orduya katılmıştır.²¹⁴ Breslau Üniversitesi'nin hem felsefe hem de tıp fakültelerine kaydolmuş akabinde felsefe üzerine doktora yaparken hocası ile anlaşmazlığa düşmüş ve felsefe disiplininin sosyolojiye yönelmiştir.²¹⁵ Bunun akabinde, tarih ve sosyoloji merkezli çalışmaların yapıldığı Heidelberg Üniversitesi'ne gitmiş, profesör adayı olarak kabul edilmiştir.²¹⁶ Burada Karl Mannheim ile yakın bir dostluk geliştirmiş ve onun asistanı olarak Frankfurt Üniversitesi'ne görev almaya başlamıştır.²¹⁷

1930'lı yıllarda Nasyonal-sosyalistlerin Almanya'da iktidarı ele geçirmesiyle Elias zor zamanlar geçirmiş, ailesi toplama kamplarına gönderilmiş, annesi Auschwitz'de öldürülmüştür.²¹⁸ Yahudi kimliği nedeniyle bir hayli sıkıntılı süreçler geçiren Elias, Paris'te ve İngiltere'de sürgün hayatı yaşamış, Londra'da, bir Yahudi örgütün sağladığı ekonomik destekle "*Uygarlık Süreci*" adlı kitabı üzerinde çalışabilme imkânı yakalamıştır.²¹⁹ Bu

²¹⁴ Berrin Koyuncu Lorasdağı, Hilâl Onur, *Avrupa Merkezçilik Üzerinden Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç*, Doğu Batı Dergisi, 29, Ankara 2004, s. 249.

²¹⁵ B. Koyuncu, H. Onur, "*agm.*", s. 249.

²¹⁶ B. Koyuncu, H. Onur, "*agm.*", s. 249.

²¹⁷ B. Koyuncu, H. Onur, "*agm.*", s. 249.

²¹⁸ B. Koyuncu, H. Onur, "*agm.*", s. 250.

²¹⁹ B. Koyuncu, H. Onur, "*agm.*", s. 250.

kitabının basılmasından uzun bir süre sonra dünyanın muhtelif yerlerinde okunmaya başlanan Elias, doksan üç yaşında hayata veda etmiş ve uzunca ömründe, sosyolojinin gerek metodolojik gerekse ampirik problemleri üzerinde yoğun mesai sarf ederek derinlemesine analizlerde bulunmuştur.

Elias'ın ilk kitabı olan ve 1939'da Almanya'da yayımlanan “*Uygarlık Süreci*”, geliştirdiği metodoloji ve araştırma nesnesine yaklaşımı bakımından içerdiği farklılıklara rağmen, 1960'ların sonuna kadar sosyolojide dikkat çeken bir çalışma olarak görülmez.²²⁰ Elias ismi zaman içerisinde, özellikle onun eserlerinde kullandığı yöntemin öneminin anlaşılmasıyla birlikte ön plana çıkmaya başlar. Ayrıca bu eser, sosyal bilimlerin kendi içerisinde girdiği köklü değişimle ve onun konu hacminin yemek alışkanlıkları, beden, benlik sunumu, zaman, mekân vb. gündelik hayatı içeren unsurları da kapsamıyla beraber önemsenmeye başlanmıştır.²²¹ Zira “*Uygarlık Süreci*”, yeme alışkanlıkları, tükürmek, yellenmek, dil kullanımı, moda, selam vermek, oturup kalkmak gibi gündelik hayatın birçok pratiğini içerisinde barındıran bir çalışmadır.

Elias'ın uygarlık teorisi, sadece yeni bir soruşturma alanı açmakla kalmaz, aynı zamanda bu teori bir metot olarak da kullanılmıştır.²²² Onun teorisi, Avrupalıların uygarlaşmış halklar olmasına rağmen, diğerlerinin neden yabani ve vahşi olduklarını anlama çabası üzerinden geliştirmiş bir metodik perspektife sahiptir.²²³ Bu metodik perspektif, onun sosyo-genetik ve psiko-genetik oluş olarak nitelendirdiği kavramlarla bağıntılıdır. O, uygarlık sürecinin, yaşamın farklı bölgelerindeki insan ilişkilerini nasıl dönüştürdüğünü anlamak için, bu sürece yönelik sosyo-genetik, psiko-genetik soruşturmalarda bulunur.²²⁴

Elias'ın uygarlık sürecine yönelik araştırmasının temel metodolojik önemi, uygarlık kavramını hem bireysel hem de toplumsal bağlamlara dikkat ederek değerlendirmesidir. Ona göre uygarlık, sanıldığı gibi aksine salt birey davranışlarının anatomisi çıkartılarak yani psiko-

²²⁰ Pieter Spierenburg, “Punishment, Power, and History: Foucault and Elias”, *Social Science History*, 28/4, New York 2004, s. 610.

²²¹ Ayşe Öncü, “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, İstanbul 2000, s. 8.

²²² Wolf Lepenies, “Norbert Elias: An Outsider Full of Unprejudiced Insight”, *New German Critique*, No: 15, Durham, 1978, s. 59.

²²³ Andrew Linklater, Stephen Mennell, “Norbert Elias, The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations- An Overview and Assessment”, *History and Theory*, 49/3, New Jersey 2010, s. 385.

²²⁴ A. Linklater, S. Mennell, “agm.”, s. 388.

oluşumsal süreçler dikkate alınarak kavranamaz. Bu kavramı anlamak için mutlaka uygar davranış kalıplarının toplum ve kültür içerisindeki yansıma alanlarına bakmak, bir anlamda uygarlığın sosyo-oluşumunun da ortaya koymak ve her iki oluşumsal yapının ilişkisi çerçevesinde mezkûr kavramı analiz etmek gerekmektedir. *Ona göre “Kişilik yapıları ile toplum yapılarının oluşumu, birbirlerinden ayrılamayan bir ilişki içinde gerçekleşir.”*²²⁵ Birey ve toplum arasındaki ilişkinin önemini vurgulayan Elias, klasik sosyolojide görülen Parsonsçu birey ve Durkheimcı toplum ayrışmasını dışarıda bırakır ve kendisini bir anlamda klasik sosyoloji geleneğinden uzaklaştırır.

Klasik sosyoloji geleneğinde, bilhassa uygarlık kavramını analiz edilirken sıklıkla tikel birey merkezi üzerinden hareket edilmekte, yani toplumsal değişimin ve dönüşümün bireylerde tecessüm eden göstergelerine bakılarak tahliller yapılmaktadır. Elias’a göre uygarlık sürecini bireysel yapıların bir dönüşümü olarak nitelendirmek son derece hatalı olup bir an önce tekil insana ait homo clausus – “*Bir toplum içerisinde yaşadığı halde yaşadığı toplumdan bağımsız düşünen ve hareket eden kapalı insan*”²²⁶ - imajından kurtulmamız gerekmektedir.²²⁷ Bu imajdan kurtulmak için yapılması gereken, tarihsel değişimlerin düzenini, mekaniğini ve somut mekanizmalarını ortaya koymak ve bunların içerisinde bulunan makro, mikro parçaları sosyo-oluşumsal ve psiko-oluşumsal perspektiften analiz etmektir. Ona göre, bireysel farklılıklar belirli bir toplumsallığa tekabül eder ve insanın birey olarak tek başına var olması mümkün olmadığı için, birey dediğimiz kavram mutlaka çoğul olarak, yani insanlar manasında, belirli bir sosyolojik daire çerçevesinde düşünülmelidir.²²⁸ Elias sosyolojisinde, uygarlık tarihsel bir süreç olarak algılandığında ve uygarlığın göstergeleri toplumsal ve psikolojik olguların ilişkiselliğiyle değerlendirildiğinde, tikel bireycilik ile toplumculuk arasındaki sınırlar parçalanmakta ve daha bilimsel değerlendirmeler yapılabilmektedir.

Elias, “*Uygarlık Süreci*” adlı kitabının ilk cildinde, Batılı toplumların, diğer toplumlara nazaran nasıl uygarlaştıklarını ve bu toplumlardaki uygar davranış pratiklerini inceler. Bu cildin temel tezi; Batılı toplumların uygar davranış pratikleriyle kendilerini,

²²⁵ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, İstanbul 2021, c. I, s. 19.

²²⁶ İrem Özgören Kınılı, “Norbert Elias ve Figürasyonel Sosyolojiye Giriş”, *Turkish Studies*, 15/3, s. 1385.

²²⁷ N. Elias, “*age.*”, s. 60.

²²⁸ Erk Yontar, “Norbert Elias’ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi”, *Toplum Bilim Dergisi*, 84, İstanbul 2000, s. 114, 115.

“öteki” dünyadan nasıl ayırdıklarını ve çeşitli davranış kalıplarıyla nasıl üstün bir konuma geldikleri varsayımı üzerine kuruludur. Elias’a göre uygarlık, Batılı öz bilinci ifade eden ya da ulusal bilinci belirtmek için kullanılan bir kavramdır.²²⁹ “Bu kavram, Batılı toplumların son iki ya da üç yüzyıl boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha “ilkel” toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandığı şeyleri anlatmak için kullanılır.”²³⁰

“Uygarlık Süreci”nin yazarı, Batı toplumlarının kendilerini uygar davranış formlarıyla toplumsal dünyanın diğer bölgelerinden ayırdıklarını, kendilerine has üstün bir uygarlık zırhı inşa ettiklerini iddia ederek oldukça radikal bir sav ortaya atmış ve farklı eleştirilere maruz kalmıştır. Ona yöneltilen en önemli eleştiri, özellikle mezkûr kitapta incelediği Batı’da, yani kendi tanımıyla oksidentte uygarlığın nasıl ilerlediğini çözümlenmeye çalışırken Avrupa-merkezci, oryantalist bir tutum takınmasıyla ilişkilidir.²³¹

Uygarlığın gelişimi için en önemli olgunun kültür olduğunu iddia eden sosyolog, orient-okcident ayrımı yaparak Batı ve Orta Avrupa’yı oksident, Orta Doğu ve Uzak Doğu’yu orient olarak görür.²³² Burada üstünde durulması gereken, Elias’ın orientin düşük kültürel değerlere sahip bir dünya olduğunu iddia etmesidir.²³³ Bu görüşten hareketle Eliascı uygarlık analizi, Karl Popper’in “pax civilitatis” kavramını beslemiş ve bu kavram Batı’ya, Afrika dâhil pek çok bölgedeki demokrasileri ilerletmek için meşru bir müdahale hakkı vermiştir.²³⁴ Dolayısıyla uygarlık, Batı merkezinde ortaya çıkan ve Batılı toplumlara Dünya periferisindeki halklar karşısında bir iktidar veren ötekileştirici, ayırıştırıcı bir kavramdır.

Uygarlık kavramı, sosyoloğun analizinde, tarihsel bir süreç ile ilişkilendirilir. Bu kavram, insanın evreni algılayışından ve evrene dair birtakım tasarımlar ürettiği dönemden günümüze gelinceye kadar sürekli hareket halinde, ilerleyen bir sürece işaret eder.²³⁵ Bir nevi uygarlık kavramı, Batı dünyasını birleştiren, insani değerlerin ve uygar davranış kalıplarını evrenselleştiren sistematik bir süreçle paraleldir. Ancak bu süreç onun nazarında biyolojik evrimci bir metodoloji ile temellendirilmez; o, bu metodun tersine, uygarlık

²²⁹ N. Elias, “age.”, s. 73.

²³⁰ N. Elias, “age.”, s. 73.

²³¹ B. Koyuncu, H. Onur, “agm.”, s. 244.

²³² B. Koyuncu, H. Onur, “agm.”, s. 244.

²³³ N. Elias’dan akt., B. Koyuncu, H. Onur, “agm.”, s. 244.

²³⁴ B. Koyuncu, H. Onur, “agm.”, s. 244.

²³⁵ N. Elias, “age.”, s. 75.

sürecini, çift kutuplu bir ilişki olarak yani gerilemenin ve ilerlemenin mümkün olduğu bir hareket olarak değerlendirir.²³⁶

Kültür ise, uygarlığın aksine bütünleştirici değil, dışlayıcıdır. Almanca’da bilhassa spesifik bir yer kaplayan bu kavram Elias’a göre, bir halkın kolektif kodlarını içeren sanat yapıtları, kitaplar, dinî ve felsefi sistemler gibi daha çok toplumun koordinatlarını belirleyen, sınırlarını çizen ve doğal olarak dışarıdan gelebilecek “*yabancı*” unsurları öteleyen bir anlam alanını içerisinde barındırır.²³⁷

Kültür-uygarlık dikotomosi çerçevesinde Almanya ve Fransa’daki uygar insan davranışlarını inceleyen Elias, her iki ülkenin de kendine özgü birtakım pratiklere sahip olduğunu belirtir. Almanya’da yüksek kültür genellikle aristokratlardan oluşup saray merkezinde toplanırken, orta tabaka; memurlardan ve akademisyenlerden oluşur ve bu gruplar toplum içerisinde yayılmış durumdadır.²³⁸ Almanya’da her iki grup arasında toplumsal, sosyal, kültürel farklar oldukça ciddi boyutlarda olup bunu şiddetlendiren, uygarlık dairesine mensup saray aristokrasisi ile kültür dairesine mensup orta sınıf arasındaki değerler çatışmasıdır.²³⁹

Fransa’ya gelindiğinde ise, burada üst kesim ile orta tabaka arasında çok ciddi bir ayrım görmeyiz. Fransa, merkezîleşme sürecini Almanya’ya göre çok daha önce tamamladığı için aydınlar tek bir yerde toplanmış ve bütünleşmiş bir topluluk içerisinde birbirleriyle sürekli ilişki halinde bulunmuşlardır.²⁴⁰ Toplumsal entegrasyonun güçlü bir biçimde sağlandığı Fransa, bu paralelde uygar davranış kalıplarının en güzel örneklerinin sergilendiği, saraylarda merkezî aristokratik kültürün güçlü bir biçimde yer edindiği bir coğrafyadır. Bu kültür, uygarlık kavramının içeriğinin doldurulmasında, bu kavrama; “*barbarlık alanı*”na karşı bir hijyen kiti vererek yardım etmiş ve saray toplumlarında uygarlığın barbarlığa karşı oluşu, geleneksel-medeni ayrımı çerçevesinde rasyonalize edilmiştir.

²³⁶ Heike Hammer, “Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, İstanbul 2000, s. 80.

²³⁷ N. Elias, “*age.*”, s. 75.

²³⁸ N. Elias, “*age.*”, s. 80-101.

²³⁹ N. Elias, “*age.*”, s. 104, 105.

²⁴⁰ N. Elias, “*age.*”, s. 103.

Uygarlık ve uygar insan davranışı, üst tabakalar arasında tamamlanan, alt tabakalar arasında ise tamamlanması gereken bir süreç olarak görülür. “*Bir bakıma üst ve orta tabakalar arasında “uygarlık” artık kendilerinin ayrılmaz bir parçası gibi algılanır.*”²⁴¹ Alt tabakalar ise “*barbar*” kimliklerinden dolayı öteki konumundadır ve var olan uygarlık merkezine bağlanmak zorunda oluşlarıyla tanımlanırlar. Bu tabakalar, toplumun merkezinin, yani uygarlığa sahip olan kesiminin oluşturduğu uygarlık modeline uyarak uygarlık kalıplarını yaygınlaştırırlar ve işlerler.²⁴² Bir anlamda Elias sosyolojisinde uygarlık, modern merkezden periferiye doğru yayılan bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu süreç Batı’nın barbar dünyaya medeniyet götürme misyonuyla da örtüşür.

Norbert Elias’ın sosyolojik analizinde uygarlık kavramı, saray kültürü bağlamında düşünülmüş ve zevklerde, tavırlarda, davranışlarda, söylemlerde incelmeyi sembolize etmiştir. Uygarlık bilincinin ortaya çıkması ve bunun davranışlara yansıma süreci takribi olarak 16.yy’da ortaya çıkar ve Erasmus bu kelimenin günümüzdeki anlamıyla kullanılmasında oldukça etkili olmuştur.²⁴³ Bu etki özellikle saray kültürüne mensup İtalyanca ve Fransızca gibi Latin tabanlı diller üzerinden kilise merkezli bir uygarlık kültürünün yaratılmasına vesile olmuş dil ve diksiyon uygar insan davranışlarının en önemli somut göstergeleri olarak kabul edilmiştir.²⁴⁴

Elias’a göre eskimiş sözcükler, yaşlı kuşaklar tarafından ya da saray kültüründen dışlananlar tarafından; çok yeni sözcüklerin sınıf atlamak isteyen genç kitleler tarafından, bilimsel sözcüklerin ise üniversite mezunları, hukukçular ve üst düzey memurlar tarafından, yani Fransa’da bulunan Noblesse de robe tarafından kullanılır.²⁴⁵ Bilhassa 17. Ve 18. yüzyılda saray toplumunun kendisini toplumun geri kalan kesiminden ayırt etmek için kullandığı Fransızca, zamanla Fransız ulusal dili haline dönüşmüş ve uygar davranış kalıpları Fransızca tekelinde toplumsal tabakaya yayılmaya başlamıştır.²⁴⁶

²⁴¹ N. Elias, “*age.*”, s. 198.

²⁴² N. Elias, “*age.*”, s. 214.

²⁴³ N. Elias, “*age.*”, s. 134.

²⁴⁴ N. Elias, “*age.*”, s. 133, 134.

²⁴⁵ N. Elias, “*age.*”, s. 209.

²⁴⁶ N. Elias, “*age.*”, s. 204.

Uygarlığın en karakteristik davranış kalıplarından birisi; “*sıkıntı veren, eğreti olan, kötü gözükten, pis kokan*” şeyin maskelenmesidir.²⁴⁷ Bir tür hijyenleştirme operasyonu olarak okunabilecek bu eylem, uygar insanın steril tasarım dünyasına hitap etmeyen, ona uymayan, öteki ve “*pis*” davranışların periferiye atılmasıyla gerçekleştirilir. Elias bunu et üzerinden verdiği bir örnekle açıklar. Ona göre etin yenmesi için parçalanması gerekir, fakat bu parçalama işlemi kanı, vahşeti, barbarlığı imlediği için, kesim operasyonu, sahne arkasında gerçekleşir.²⁴⁸ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, uzmanlaşma hususudur. Uygarlık, uzmanlık kalıpları yaratarak arkaik dönemlerde toplum içerisinde gezinen davranış kodlarını, işin ehllilerine emanet eder ve kendi uygar davranış pratiklerini güvence altına alır. Bu paralelde, üst tabakalar arasında utanma, sıkılma duyguları da ortaya çıkar ve bu duygular, barbar insana ait davranış kalıplarını belirli bir modelle resmederek yapılması/yapılmaması gereken davranışların sınırlarını net bir biçimde belirler.²⁴⁹ Utanç eşiğinin kademe kademe ilerlemesiyle birlikte birçok davranış kalıbının etrafında tabular oluşturulmuş ve uygar olmayan davranışlar; sosyal, kültürel hayattan dışlanmışlardır.²⁵⁰

Uygarlık kavramı, merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde değerlendirildiğinde, belirli içerme/dışsallaştırma pratikleri karşımıza çıkar. Uygar davranış kalıplarının oluşturduğu merkezî alan ile bu davranış kalıplarına uymayan, uymakta direnen periferideki gruplar arasındaki gerilim, merkezin, periferi üzerinde uyguladığı baskıyla daha da damgalayıcı olur. Elias, modern toplumlara temas ederek yaptığı analizde, günümüz insanını çevreleyen kurallar ve düzenlemeler çemberinin bir hayli dar olduğunu ve bu paralel de alışkanlıkları biçimlendiren toplumsal baskının yoğunlaştığını, bunun da insanların davranışlarını toplumsal normlara göre biçimlendirmesine yönelik bir baskıya neden olduğunu iddia eder.²⁵¹ Eğer bireyler davranışlarını, toplumun istediği davranış normlarına göre biçimlendirmezlerse, içgüdülerini dizginleyemezlerse, yani uygar davranışlarda

²⁴⁷ Norbert Elias’ın psiko-oluşumsal metodolojisinin üzerinde Freud’un etkisi oldukça belirgindir. Elias’ın özellikle uygarlığın; pis, eğreti ve kötü olanı maskeleyişine yönelik iddiası, Freud’un “*Uygarlığın Huzursuzluğu*” adlı zihin açıcı çalışmasının temel tezidir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, İstanbul 2019.

²⁴⁸ N. Elias, “*age.*”, s. 220.

²⁴⁹ N. Elias, “*age.*”, s. 236.

²⁵⁰ Arus Yumul, “Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, İstanbul 2000, s. 37.

²⁵¹ N. Elias, “*age.*”, s. 244, 245.

bulunmazsa toplumdan dışlanırlar; hasta, anormal, cani ya da iflah olmaz gibi çeşitli damgalama yöntemleriyle periferiye itilirler.²⁵²

Uygarlık sürecinin en önemli yanlarından birisi, içsel denetim mekanizmasının geliştirilmesidir. Uygarlık, dışsal birtakım tahakküm araçlarını kullanmakla birlikte, bundan ziyade, insanın içine enjekte ettiği otokontrol sistemleri vasıtasıyla baskı uygular. Bireyin, uymak zorunda olduğu davranış kalıpları, küçüklükten itibaren geliştirilerek öz baskı biçimine, otomatik etkin alışkanlıklara dönüştürülür.²⁵³ Bir anlamda uygarlık kalıbı içerisinde belirlenen toplumsal yasaklar ve görevler, süper-ego biçiminde karşımıza çıkarak bireyin kendi öz-benliğini sürekli kontrol etmesine ve yapabileceği/yapamayacağı davranış kalıplarının uygar davranışa uygunluğunu test etmesine imkân verir.²⁵⁴ Bireyin habitusu haline gelen otokontrol mekanizması ve bunun davranışsal pratikleri, tehlikenin önceden hesaplanabilirliği ile birlikte değerlendirilmelidir. Uygar insan, tehlikeyi önceden hesaplayabildiği ve riski ölçebildiği için otomatikman uygar davranışta bulunmak zorundadır.²⁵⁵ Eğer uygar davranış pratiklerini hayata geçiremezse, periferiye itilme, damgalanma tehlikesini ensesinde hisseder. Dolayısıyla periferideki tehlikelere maruz kalmak istemeyen bireyler uygarlık merkezine girebilmek için sürekli kendilerini kontrol ederek içgüdülerini bastırırlar ve içsel bir denetim mekanizması geliştirirler. Bu kontrol süreci, uygarlığın gelişimiyle birlikte git gide dışsal etkenlerden bağımsızlaşmış ve olabildiğince bireyin “ben”ine, yani içsel mekanizmasına yönelmiştir.

Norbert Elias, “*Uygarlık Süreci*” adlı eserinin ikinci cildinde, uygarlığı yaratan tarihsel koşulları inceler. Uygarlığa yönelik sosyo-oluşumsal bir analiz gerçekleştirir. Bu analiz, sosyoloğun; tarihsel-sosyolojik bir perspektiften, Orta Çağ’dan 16.17.18.yy Avrupa’sına kadarki tarihsel süreci derinlemesine kazınmasıyla birlikte oldukça yoğun tarihsel epistemelerle çevrelenmiştir. Elias, modern uygarlığın oluşumu noktasında, şiddetin içselleştirilme süreçlerine odaklanır. Uygarlığın içsel denetim formuyla anlamlandırılmasını, Avrupa’daki merkezî kuvvetlerin ve bunların karşısındaki merkezkaç kuvvetlerin mücadeleleri neticesinde ortaya çıkan tekel mekanizmalarıyla ilişkilendirir. Nihayetinde

²⁵² N. Elias, “*age.*”, s. 245.

²⁵³ N. Elias, “*age.*”, s. 303.

²⁵⁴ N. Elias, “*age.*”, s. 303.

²⁵⁵ N. Elias, “*age.*”, s. 342.

Eliascı analizde, uygarlık dediğimiz yapının, Orta Çağ saray merkezinden günümüze kadarki gelişim seyri, devletin merkezîleşmesi ve tekelleşmesiyle ortak bağlamda değerlendirilir ve Elias, uygarlığa yönelik oldukça ciddi bir tarihsel-arkeolojik soruşturma ortaya koyar.

Elias'ın uygarlık arkeolojisi, Fransa, İtalya, Almanya gibi daha çok Avrupa'nın köklü ve güçlü merkezî yapılar oluşturan devletlerine yoğunlaşır. Bu devletlerin Orta Çağ'dan 16.17. yy'a kadarki gelişim süreçleri ve merkezîleşme aşamaları titizlikle incelenir. Elias'a göre 15.yy öncesinde Fransa, İtalya, Almanya gibi ülkelerde merkezkaç kuvvetler fazlasıyla güçlüdür.²⁵⁶ Nitekim bu dönem zarfında Kavimler Göçü feodalleşme sürecini hızlandırmış ve birçok farklı coğrafyaya dağılan kuvvetler, merkezî eğilimlerin ortaya çıkmasını engellemişlerdir. Bu yapının nispeten kırıldığı ve farklılaştığı yer, büyük feodal saraylar, yani mutlakiyetçiliğin ve tekelleşmenin kısıntılarının görüldüğü mekânlardır.²⁵⁷ Bir bakıma bu saraylarda, Elias terminolojisinde "*courtoisie*" denilen nezaket kuralları oluşmaya başlamıştır.²⁵⁸

Merkezîleşmenin yoğunlaştığı ve tekel oluşumunun oturmaya başladığı 12. yy'da, krallar kendi iktidarlarını güçlendirmek için yoğun bir çaba sarf ederler. Elias, merkezîleşme hareketlerinin oturmaya başladığı bu dönemde, özellikle Fransa kralı VI. Louis'in merkezkaç kuvvetlerle ciddi bir savaş verdiğini ve bu savaşın neticesinde Capet hanedanlığını ele geçirerek merkezî bir iktidar kurduğunu söyler.²⁵⁹ Benzer bir durum İngiltere'de de izlenebilir. Oysa; Almanya ve İtalya merkezîleşme hareketlerine nispeten geç başlayan devletler olarak gözüktür.²⁶⁰

Elias'ın kavramsal repertuvarında yer alan merkez ve merkezkaç kuvvetler; aslında son derece basit bir süreci imler. Klasik devlet yapılanmalarına giden yolda; iktidar için mücadele eden gruplardan birisi, zaman içerisinde diğerlerine nazaran daha baskın hale gelir ve merkezîleşme süreci başlar. Merkezkaç kuvvetlerin merkezî erk oluşturmak için birbirleriyle giriştiği mücadele ve bunun yarattığı toplumsal denge, bir müddet sonra bozulur

²⁵⁶ N. Elias, *Uygarlık Süreci*, İstanbul 2017, c. II, s. 28.

²⁵⁷ N. Elias, "*age.*", s. 127, 129.

²⁵⁸ N. Elias, "*age.*", s. 129.

²⁵⁹ N. Elias, "*age.*", s. 135, 136.

²⁶⁰ N. Elias, "*age.*", s. 138.

ve merkezkaç kuvvetlerin büyük çoğunluğu ortadan kalkarak aralarından birisi iktidar imkânlarını kullanmak için avantaj yakalar.²⁶¹

Merkezkaç kuvvetler arasındaki savaşın tekel mekanizmasına dönüşmesi ve merkezîleşme hareketlerinin başlaması, devletin oluşumuyla paralel olarak değerlendirilmelidir. Elias'a göre devlet dediğimiz mekanizma, toplumun doğal ekonomik düzenden para ekonomisine dayalı bir düzene geçmesiyle birlikte ortaya çıkar.²⁶² Bir anlamda toplumun, doğal ortam içerisinde icra ettiği ekonomik pratikler; iş bölümünün ve toplumsal farklılıkların artmasıyla birlikte para üzerine aktarılır. Ekonomik kaynaklar ve bu kaynakların yönetimi, merkezkaç kuvvetlerin yoğunluğunun fazla olduğu dönemin tam aksine tek bir kişiye devredilmek zorundadır. Nitekim ekonomik kaynaklar üzerindeki denetim sağlanamazsa, güçlü bir merkezîleşmenin sağlanması da aynı oranda zordur.

Yakınçağ dönemine gelindiğinde ise, merkezîleşme artık belirli bir seviyeye gelmiş ve merkezî iktidar, merkezkaç kuvvetler üzerinde çeşitli pratiklerle ciddi bir tahakküm kurmuştur. Bu dönemde, Batı'ya özgür bir gelişme olarak tekel oluşumuyla karşılaşyoruz. Yakınçağda, askerî iktidar araçlarının kullanımı ile vergilendirme mekanizması, merkezkaç kuvvetlerin elinden alınarak merkezî bir erke verilmiştir.²⁶³ Bu dönemde, devlet merkezi olabildiğince güçlenmiş ve merkezkaç kuvvetler, periferiden çıkarak kitlesel eylem yapabilme kapasitelerini yoğun baskı nedeniyle kullanamamışlardır. Merkezî iktidarın bu gücü yakalamasında, bilhassa militarist pratiklerin ve bunlara her zaman kaynak sağlayan ekonomik aygıtların işlevi son derece önemlidir. İleriki zamanlarda oluşacak olan ulus devlete ait şiddet pratiklerinin icra edilmesinin ve ulus devletler nezdinde yakalanacak güçlü tahakküm yapılarının kaynağı hep Yakınçağ döneminde gizlidir.

Elias, tekelleşme eğilimlerini, öncelikle bir eleme mücadelesi olarak görmekte birlikte bu eleme mücadelesi sonucunda ortaya çıkan tekelin, karşılıklı bağımlılık ilişkileri çerçevesinde topluma ve kamunun bütün sektörlerine hükmeden bir aygıt haline geldiğini iddia eder.²⁶⁴ Tekelizasyon, merkezkaç kuvvetlerin birbirleri üzerinde erk kurma

²⁶¹ N. Elias, "age.", s. 142.

²⁶² N. Elias, "age.", s. 139.

²⁶³ N. Elias, "age.", s. 148, 149.

²⁶⁴ N. Elias, "age.", s. 156, 161, 162.

mücadelelerinin neticesinde birinin merkezî iktidarı ele geçirmesiyle başlar ve akabinde iktidara gelen merkez kuvvet, toplumun bütün alanlarına sirayet eden bir kuvvete sahip olur.

Güçlü merkezî devletlerin kurulması ve prenslerin erklerini sağlamlaştırması, merkezkaç kuvvetlerin tamamen yok olduğu anlamına gelmez. Aksine tekelleşme eğilimi ve merkezîleşme ne kadar büyürse, karşı hareket de o kadar büyür, yani güçlü merkezîleşme eğilimleri karşısında her zaman merkezkaç hareketler güçlenme eğilimindedir.²⁶⁵ Elias'ın analizinde merkezkaç eğilimler, doğal ekonomiye dayalı önceki evrede yaşayan, tekeli elinde tutan hükümdarların en yakın akrabaları ve vasalları tarafından temsil edilirler.²⁶⁶ Akrabalık bağının önemli bir rol oynadığı merkezkaç kuvvetler, bunun yanında gelenekten gelen din bağıntısıyla da beslenirler.²⁶⁷ Bir anlamda güçlü merkezîleşme eğilimlerinin karşısında oldukça girift ve merkezi tehdit edebilecek gelenek ve din tabanlı güçlü merkezkaç hareketler her zaman için mevcuttur.

Elias, merkezkaç kuvvetlerin, merkez üzerindeki tehditlerinin, merkezîleşme eğilimlerini güçlendirdiğini iddia eder. Ona göre dış tehdit ya da genişleme imkânı ortadan kalktığında, insanları bir araya getiren, onları düzenleyen bir merkeze olan ihtiyaç da azalacaktır.²⁶⁸ Dolayısıyla merkezîleşme eğilimlerinin gücü ve başarısı merkezkaç eğilimlerin varlığından paradoksal olarak beslenmektedir. Elias, bu durumu çift değerlilik kavramıyla açıklar. Ona göre merkez, konumu gereği toplumdaki en güçlü grupla özdeş durumdadır ancak o, çıkarı gereği en güçlü ikinci grupla da bağlantı kurarak bu grupla iş birliğine gider.²⁶⁹ Bir bakıma merkezkaç kuvvetler, iktidarın onlara uyguladığı düşük doz uyuşturucuyla sakinleştirilirler, fakat hiçbir zaman yok olmazlar. Zaten iktidarın merkezkaç kuvvetlerle iş birliği yapması da bu mantığa dayanır. Merkezkaç kuvvetler sindirilirler ama yok edilmezler.

Merkezkaç kuvvetlerin gölgesi altında gelişen merkezîleşmenin belirli bir seviyeye ulaşmasıyla birlikte devletler, askerî ve bedensel zor kullanıma dayalı bir tekele doğru evrilirler. Bilhassa, işlevlerin ve iş süreçlerinin farklılaşması, bireysel eylem zincirlerinin

²⁶⁵ N. Elias, "age.", s. 181.

²⁶⁶ N. Elias, "age.", s. 181.

²⁶⁷ N. Elias, "age.", s. 219.

²⁶⁸ N. Elias, "age.", s. 220.

²⁶⁹ N. Elias, "age.", s. 231.

uzaması ve karmaşıklaşması, merkezîleşmenin yoğunlaşmasına neden olmaktadır.²⁷⁰ *“Egemenlik olarak adlandırdığımız şey, görece yüksek derecede farklılaşmış bir toplumda, belirli işlevlerin, özellikle de merkezî işlevlerin sahiplerine başka işlevlerin temsilcilerine oranla verdiği özel toplumsal güçten başka bir şey değildir.”*²⁷¹

Toplumsal iş bölümünün ve uzmanlaşmanın artmasıyla birlikte merkezî erk, toplum içerisindeki bütün unsurları, olayları denetler.²⁷² Bir anlamda merkez, hükmü altında bulunan insanlar üzerinde güçlü bir gözetim uygular. Foucaultcu iktidar kavramı bağlamında *“panoptikon”* metaforuyla birlikte düşünürsek, merkezîleşmenin artmasıyla birlikte toplumsal alandaki bütün hücrelerin dışarıya açılan birer gözleri olur, iktidar istediği zaman oraya sirayet eder ve her şeyi kontrolü altına alır. Hatta merkezî erk, kendi egemenliğine zarar gelmemesi adına kendi akrabaları ile toplumun geri kalan kesimi arasında bile ciddi bir ayırım yapmaz.²⁷³ Toplumdaki herkes, merkezî iktidarın kalkanını kırabilecek potansiyel put kırıcılar olarak değerlendirilir ve iliklerine kadar işleyen bir gözetim mekanizmasıyla takip edilirler.

Merkezîleşme sürecinde, vergi tekelinin oluşumu; devletin toplumsal alanda uygulayacağı iktidar pratiklerine temel oluşturur. Vergi mekanizması, devlet merkezinin merkezkaç kuvvetler üzerinde uyguladığı otoritesinin bir göstergesidir. Elias’a göre vergi tekeli, fiziksel şiddet tekeliyle birlikte devletin ve merkezî erkin en temel güç kaynağıdır.²⁷⁴ Devlet, toplumsal alanda bir tekel kurabilmek adına mutlaka ekonomik iktidarı ele geçirmek zorundadır. Zira Elias bu durumu, yukarıda açıkladığımız üzere doğal ekonomik süreçten, para tabanlı ekonomik sürece geçiş olarak betimler. Dolayısıyla, devletin ontolojik doğası, doğrudan bütün halk üzerinde uygulanacak iktidar pratiklerine dayanır ve bunların en önemli iki halkası da vergi tekeliyle, şiddetin doğrudan veya sembolik yollarla icrasıdır.

Devlet merkezinin ekonomik alandaki hakimiyeti ve buna mukabil aşırı vergi alımı, merkezkaç kuvvetler üzerinde ciddi bir rahatsızlık yaratabilir. Kral bu tip durumlarda, merkezkaç kuvvetlerden ve bilhassa kendi gözetimindeki halktan gelen talepler

²⁷⁰ N. Elias, *“age.”*, s. 219, 220.

²⁷¹ N. Elias, *“age.”*, s. 222.

²⁷² N. Elias, *“age.”*, s. 262.

²⁷³ N. Elias, *“age.”*, s. 264.

²⁷⁴ N. Elias, *“age.”*, s. 293.

doğrultusunda vergileri kaldırabilir, ama bu süreç kısmidir, eninde sonunda kral tekrar vergi mekanizmasını devreye sokar ve merkezî aygıtının güçten düşmesini önler.²⁷⁵

Toplumların devlet haline gelmesi, vergilendirme mekanizmaları ile bedensel şiddet eylemlerinin yoğun bir biçimde merkezîleşmesi, Elias sosyolojisinde uygarlaşma dediğimiz süreçle koşuttur.²⁷⁶ Devlet merkezinin güçlenmesiyle paralel olarak iş bölümü ve toplumsal farklılaşma da güçlenmiş, farklılaşma arttıkça da tekil kişinin bağımlı olduğu işlerin ve insanların sayısında bir artış meydana gelmiştir.²⁷⁷ Bağımlılığın artmasıyla paralel olarak uygar insan davranışları ortaya çıkmış ve içsel otomatizm devreye girerek insanlar kendi davranışları üzerinde bir kontrol mekanizması devreye sokmuşlardır. Bu kontrol mekanizması, insanların habituslarında, ruhsal kendini zorlama biçimini almış ve bu da bedensel şiddet ediminin teknelci kurumlarının oluşmasıyla ve toplumdaki merkezî organların güçlenmesiyle yakinen ilişkili olmuştur.²⁷⁸

Merkezîleşme sürecinin en somut göstergesi olan devlet, toplumsal farklılıkların bir hayli yoğun olduğu, işlevsel bölünmenin ve uzmanlaşmanın, yani karşılıklı bağımlılığın artmasıyla birlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla, toplumsal bağıntının artması, insanların davranış pratiklerinin, diğer insanlarla olan ilişkisini ortaya çıkarır. İnsanlar, feodal ilişkilerin egemen olduğu dönemlerin aksine, davranışlarını var olan merkezî aygıtın yarattığı bağımlılığa göre dizayn etmek zorundadırlar, bunu yapmadıkları takdirde hem uygarlık merkezinden hem de merkezîleşmenin yarattığı imkânlardan uzaklaşırlar.

İnsan bedenine yönelik kurgulanan otokontrol, bir grup insanın pasifize olmasına neden olur. Dolayısıyla *“Bedensel şiddetin tekelleşmesi, silahların ve silahlıların tek elde yoğunlaşması, şiddet uygulamasını az ya da çok öngörülebilir kılar ve pasifize olmuş alanlardaki silahsız insanları ileriye görerek ya da akıl yürüterek kendini tutmaya zorlar; bu insanları daha az ya da daha çok ölçüde zorladığı şey, tek kelimeyle, özdenetimdir.”*²⁷⁹

Uygarlık, kişiden öz denetim talep ederken, şiddeti görünmez kılar. Bir anlamda uygarlık, şiddetin yokluğuyla belirginleşir gibi gözükür. Lakin burada asıl olan, uygarlığın

²⁷⁵ N. Elias, “age.”, s. 275-281.

²⁷⁶ N. Elias, “age.”, s. 299.

²⁷⁷ N. Elias, “age.”, s. 305.

²⁷⁸ N. Elias, “age.”, s. 308.

²⁷⁹ N. Elias, “age.”, s. 314.

simgesel şiddet pratiklerini devreye sokmasıdır. Toplumsal alan, bedensel şiddet eylemlerinden arınmış, insanlar arasındaki fizikî şiddet azalmış gibi gözükse de insanlar birbirlerine karşı farklı biçimlerde şiddet uygulamaya devam ederler.²⁸⁰ Merkezîleşmenin ileri aşamalarında ortaya çıkan bedensel şiddet, devlet merkezinin oluşması ve akabinde uygarlığın ortaya çıkışıyla birlikte olabildiğince maskelenmesine rağmen, çeşitli benlik sunumlarıyla, ritüellerle görünmez bir biçimde hâlen mevcuttur.

Elias'ın uygarlık analizi, Batı'nın uygarlaşma sürecini eşsiz ve özel bir olgu olarak görür. Ona göre Batı'nın uygarlaşma sürecini diğer toplumlardan ayıran şey, *“Burada dünya tarihinde hiç eşi görülmemiş boyutlarda bir işlev bölümünün, eşi görülmemiş istikrarlara sahip şiddet ve vergi tekellerinin, eşi görülmemiş genişlikteki coğrafyaları ve büyüklükteki insan kitlelerini kapsayan karşılıklı bağımlılıkların ve rekabetlerin oluşmuş olmasıdır.”*²⁸¹ Bu özgünlük, periferiden gelen tehlikenin merkez nezdinde yarattığı, ötekilere benzeme korkusuyla birlikte, Batı aristokrasisinde incelmeye, kibarlık dediğimiz değer yargılarını oluşturur.²⁸² Bu değer yargıları merkezî erkte, büyümlü bir *“ayrımlaştırma”* kodunun mevcudiyet kazanmasına neden olmuştur. Hem merkezin, periferiden ayrışması anlamında, hem de Batı uygarlığının dünyadaki diğer uygarlıklardan ayrışması anlamında.²⁸³

Onun sosyolojisi, bütünüyle toplumların merkezîleşme süreçleri üzerine odaklanır. Elias, analizinin büyük çoğunluğunda, merkezî alanın dinamikleriyle merkezkaç eğilimlerin taleplerini diyalektik bir süreç içerisinde değerlendirir. Merkezkaç eğilimlerin güçlü olduğu dönemler, feodal ilişkilerin yoğun olarak yaşanmasıyla ve tekelleşmenin yokluğuyla belirginleşir. Merkezkaç eğilimlerin kendi içerisindeki mücadeleleri neticesinde ortaya çıkan ve diğer gruplara üstünlük sağlayan hâkim grup, zamanla güçlü bir merkezîleşme politikası izler ve devlet dediğimiz aygıt oluşur. Bu aygıtın oluşması, uygarlık sürecinin gelişimiyle

²⁸⁰ N. Elias, *“age.”*, s. 353.

²⁸¹ N. Elias, *“age.”*, s. 322.

²⁸² N. Elias, *“age.”*, s. 392.

²⁸³ Elias'a yöneltilen en önemli eleştirilerin; oryantalizm, Avrupa/merkezçilik üzerinden geldiğini daha önce göstermiştik. Burada şunu ifade etmek zorunda hissettik: Elias'ın, Batı medeniyetine dair ortaya koyduğu uygarlık savları, progresif bir bağlamda değerlendirilmelidir. O; uygarlığın gelişimini, insanın gelişimiyle paralel olarak düşünmüş ve insanın bilimsel bilgiye ve evrensel değer yargılarına ulaşması için uygarlığın mevcudiyetini şart koşmuştur. Dolayısıyla ona yöneltilen oryantalist eleştiriler, onun yaratmak istediği *“uygarlık mit”* inin evrensel olarak düşünülmemesiyle alakalıdır. Araştırma nesnesi olarak Batı dünyasını seçen Elias, buna rağmen ortaya koyduğu uygarlık anatomisinin şümülünü, Batı'nın çok daha ötesinde, bütün dünyayı kapsayacak bir ütopya olarak genişletir.

paraleldir. Bizatihi tekelleşmenin ve merkezîleşmenin yoğunlaşmasıyla birlikte, uygar davranış kalıplarının kontrolcü yapısı görünürlük kazanır.

Elias'ın uygarlığa yönelik ortaya koyduğu anatomik yapı, bugün sosyal bilimler alanında çalışan bütün araştırmacılar tarafından dikkate alınmak zorundadır. Onun uygarlık analizi; bir taraftan tarihsel-sosyolojik bir bağlamda, uygarlığın arkeolojik kazısını gerçekleştirip feodalizmden, mutlakiyetçiliğe ve devlete kadar oldukça geniş bir kavramsar repertuvara temas ederken aynı zamanda; uygarlık sürecini, devletin ve tekel mekanizmalarının oluşumuyla senkronize bir süreç olarak görmesiyle ve gündelik hayatın içerisindeki bir takım davranış pratiklerinin sosyolojisini yapmasıyla oldukça çetrefilli ve geniş bir epistemolojik zemine sahiptir.

1.5. Stein Rokkan: Merkez-Çevre Diyalektiğinin Politik Kökenleri

Stein Rokkan, siyaset bilimi ve sosyoloji alanında önemli çalışmalar yapmış Norveçli bir bilim adamıdır. Bergen Üniversitesinin ilk sosyolojisi profesörü olan Rokkan, aynı zamanda karşılaştırmalı siyaset bilimi kürsüsünün de asıl kurucusudur. O, multidisiplinler bir bakış açısıyla; ekonomi, kültür, politika gibi alanların bilimsel arka planından faydalanmış ve savaş sonrası dönemde, sosyal bilimlerin Norveç'teki gelişiminde kritik bir rol oynamıştır.

Norveç'in Lofoten şehrinde dünyaya gelen Rokkan, 1939'da lise eğitimini tamamlamış, 1948 yılında Oslo Üniversitesi'nde politik felsefe alanında yüksek lisans derecesi almıştır. Onun çalışmaları, Nazi Almanya'sının Norveç'i işgal edebilme ihtimali üzerine sekteye uğramış ve Rokkan ancak 1945'ten sonraki liberal eğilimler neticesinde üniversiteye dönebilmiştir.

Rokkan, 1945'ten sonraki süreçlerde, ampirik araştırmalara yönelmiş, 1949-1951 yılları arasında; Columbia Üniversitesi, Chicago Üniversitesi ve Londra Ekonomi Okulunda çalışmalarına devam etmiştir. Kariyerinin büyük bir bölümünde Norveç Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışmış (1951-1957), 1958'de Bergen'e gelmiş ve Chr. Michelsen Enstitüsünde araştırmalarını sürdürmüştür. 1966 yılında, Bergen Üniversitesinde politik sosyoloji profesörü olmuştur.

Stein Rokkan; Shmuel Noah Eisenstadt, Morris Janowitz, Seymour Martin Lipset gibi isimlerle birlikte 1960'da, Uluslararası Sosyoloji Derneğinin, Siyaset Sosyolojisi Komitesini kurmuş ve 1960'dan 1970'e kadar bu derneğe hizmet etmiştir. Bu yıllar arasında, bu derneğin başkan vekili olarak görev almış, 1970-1973 arasında derneğin başkanı olmuştur. Rokkan aynı zamanda, Avrupa Siyasi Araştırma Konsorsiyumunun kurucu ortağıdır. Unesco tarafından kurulan Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinin başkanlığını ise 1973-1977 yılları arasında başarıyla yürütmüştür.

Kariyeri başarılarla dolu olan Norveçli araştırmacı birçok ödül almıştır. Amerikan Sanat ve Bilim Akademisinin yabancı onursal üyesi, Amerika Birleşik Devletleri Ulusal Bilimler Akademisinin yabancı ortağı ve Finlandiya ve Norveç Bilim Akademileri üyesi seçilmiştir. 1970'de Uppsala Üniversitesinden, 1971'de Helsinki Üniversitesinden ve 1979'da Cenevre Üniversitesi ile Aarhus Üniversitesinden fahri dereceler almıştır.²⁸⁴

Rokkan'ın siyaset bilimi alanında yaptığı en önemli çalışmalardan birisi, Lipset ile birlikte editledikleri, "*Party Systems and Voter Alignments*" adlı eserdir. Uluslararası bir perspektiften seçmen davranışlarına ve parti sistemlerine odaklanılan bu eserde M. Lipset ve Stein Rokkan, "*Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction*" adlı giriş bölümünü kaleme almışlardır. Bunun dışında eserde; Robert R. Alford, Alan D. Robinson, Robert T. McKenzie, Allan Silver, Mattei Dogan, Juan J. Linz, Erik Allardt, Pertti Pesonen, Joji Watanuki, Glaucio Ary Dillon Soares, Immanuel Wallerstein gibi sosyolojinin tanındık isimleri önemli makalelerle siyaset biliminin ve sosyolojinin problemlerini sorunsallaştırmışlardır.

Shmuel Noah Eisenstadt ile ortak olarak editörlük yaptıkları "*Building States and Nations*" adlı kitapta, -ana bölümü Stein Rokkan tarafından yazılmıştır- Stein Rokkan, tarihsel sosyolojik bir analizle devletin inşa sürecini ve ulus kavramını çözümlenmeye çalışmıştır. Bu eser oldukça ciddi analitik ve ampirik metodolojileri içermesi ve bunları problematize etmesi açısından son derece önemlidir.²⁸⁵ Rokkan'ın diğer çalışmalarında da buna benzer bir teorik-metodik hassasiyet görülür.

²⁸⁴ Stein Rokkan'ın akademik kariyerine yönelik bilgiler, https://en.wikipedia.org/wiki/Stein_Rokkan adlı internet kaynağı dikkate alınarak yazılmıştır.

²⁸⁵ Karl W. Deutsch, "In Memory of Stein Rokkan, 1921-1979", *International Political Science Review/Revue Internationale de Science Politique*, 1/1, London 1980, s. 10.

Başlangıçtaki çalışmalarında, daha çok siyasi partilerin yapılarına ve seçmenlere odaklanan Rokkan, daha sonra çalışma alanlarını; ulus devletlerin oluşumuna, milliyetçiliğe ve toplumsal sınıflar arasındaki kültürel-politik ayrılıklara kadar genişletmiştir. Özellikle 1960'lı yıllarda; gelişen politik hareketlilik ve siyasi katılımı alakalı olarak Norveç toplumunun dönüşümü ile ilgili son derece önemli çalışmalar yapmıştır.²⁸⁶ Burada bizim açımızdan önemli olan husus, onun, merkez-çevre diyalektiğini çalışmalarında bir metodoloji olarak tercih etmesiyle ilişkilidir. Bilhassa “*Party Systems and Voter Alignments*” adlı eserin giriş bölümünde Rokkan, Lipset ile birlikte Fransa, İtalya, İspanya, İsviçre, Norveç, Hollanda, Amerika Birleşik Devletleri gibi önemli ülkelerdeki merkez-çevre ilişkilerini, politik bir perspektiften açıklamaya çalışır.

Merkez-çevre diyalektiği, 1980'lerden sonra politikanın bölgesel analizi olarak daha çok iki düşünce okulu ile ilişkilendirilmiştir. Bunlardan birincisi neo-klasik okul, diğeri ise Wallerstein, Hechter vb. araştırmacılar tarafından ayrıntılarıyla hazırlanan neo-marksist okuldur.²⁸⁷ Birincisi, Lipset ve Rokkan tarafından temsil edilir ve bu okul merkez-çevre diyalektiği bağlamında ulus devletlerdeki ayrılıkları, çatışmaları baz alırken; ikincisi, dünya ekonomisi çerçevesinden ulus devletleri değerlendirir.²⁸⁸ Rokkan'ın analizi bu minvalde ekonomik bir boyut taşımaz ve o, neo-marksist gelenekten oldukça uzakta konumlanır.

Merkez-çevre diyalektiği; Shils, Eisenstadt, Elias gibi öncüller tarafından kültürel, politik perspektiflere bağlı kalınarak başarılı bir biçimde kullanılmıştır. Stein Rokkan'a geldiğimizde ise o, Shils'in kültürel merkezini kullanmıyor gibi gözükse de aslında bunu dönüştürerek kullanır. Rokkan, Eisenstadt'ın politik merkeziyle, Shils'in kültürel merkezini birleştirerek; modern dönemdeki devletleri merkez-çevre teorisi kapsamında değerlendirmeye çalışır. Bir anlamda Eisenstadt'ın imparatorluklar üzerine geliştirdiği tarihsel arkaizm ve Elias'ın uygarlık kavramı çerçevesinde giriştiği arkeolojik sorgulama, Rokkan tarafından Shils'in kültürel merkeziyle birleştirilerek modern dönem, yani 1900 sonrası için bir analiz aracı haline dönüştürülür. O, merkez ve çevreyi ortaya çıkabilecek olan politik zıtlıklar çerçevesinde algılar, bir bakıma başlangıçta, seçimle ilgili yarışmalarda

²⁸⁶ Karl W. Deutsch, “agm.”, s. 10.

²⁸⁷ E. Spencer Welhofer, “Core and Periphery: Territorial Dimension in Politics”, *Urban Studies*, 26/3, London 1989, s.341.

²⁸⁸ E. S. Welhofer, “agm.”, s. 341.

somutlaşan politik yatkinlıklar çerçevesinde.²⁸⁹ Dolayısıyla onun merkez-çevre diyalektiğini hem politik hem de kültürel bir perspektiften değerlendirdiği rahatlıkla ifade edilebilir.²⁹⁰

Rokkan'ın terminolojisinde merkez, devlet denilen mekanizmayı kullanarak ülkenin tüm bölgelerini kendine tabi kılan bir politik tahakküm aygıtı olarak algılanır.²⁹¹ Ona göre merkez; devlet aygıtını kullanarak ülkenin tüm bölgelerini gerek kültürel gerekse de politik anlamda kendine bağlamaya çalışan otoriter bir alandır.²⁹² Merkezîleşmiş ulus devlet (Aydınlanmacı tip) toplumdaki kültür ve inanç alanını kendi kontrolünde tutmak ister, bunun için de kiliseyi devletin çatısı altında tutar, medya üzerinde çeşitli baskı pratikleri devreye sokar.²⁹³

Merkezî devlet aygıtının toplumsal alanda uyguladığı iktidarın başarılı olmasında ve ulusun kolektif değerler çevresinde merkezî bir güç oluşturmasında, okuryazar bürokrasinin gelişimi, devletin kilise ile iş birliği, bürokrasinin ortaya çıkışını finanse eden ve büyüyen ticaret ile, kültürel standartların kurulması oldukça önemli rol oynamaktadır.²⁹⁴ Dolayısıyla Rokkan'ın analizinde merkez; politik, ekonomik ve kültürel kaynakların tekeli elinde tutan ve bunları merkezîleşmiş bürokrasi ve burada yetişen entelektüel kesim üzerinden toplumun geneline yaymaya çalışan bir alandır.

Rokkan'ın periferi tasarımı, temel olarak iki boyuta dayanır. O, periferiyi devlet inşa süreçlerinin analizinde, yatay olarak ya da coğrafi olarak (merkez tarafından kontrol edilen lokasyonlar) ve dikey olarak (merkezî grupların karar alıcıları üzerinde daha az etkide bulunan bireylerin toplamı) konumlanan bir alan olarak tanımlar.²⁹⁵ Periferi bir anlamda merkeze olan mesafesine ve ona olan bağımlılığına göre tanımlanır.²⁹⁶ Bunlara ilaveten periferinin, merkeze göre içerisinde barındırdığı farklı unsurlar kapsamında da tasarlandığını

²⁸⁹ F. Michael Wuthrich, *National Elections in Turkey : People, Politics , and the Party System*, New York 2015, s. 59.

²⁹⁰ Tomas Zarycki, "An Interdisciplinary Model of Center-Periphery Relations: A Theoretical Proposition", *Regional and Local Studies Special Issue*, 2007, s.111.

²⁹¹ T. Zarycki, "agm.", s. 111.

²⁹² Ándras Blahò, "Centre-Periphery Tensions Regarding Central And Eastern Europe", http://unipub.lib.uni-corvinus.hu/1068/1/Blaho_2012_centre.pdf 2012, s. 2.

²⁹³ T. Zarycki, "agm.", s. 111.

²⁹⁴ E. S. Welhofer, "agm.", s. 344.

²⁹⁵ Ivan Llamazares, Hugo Marcos-Marne, Javier Martín-Vallejo, "Peripheral Identities in Contemporary Spain", *Ethnicities*, 17/6, London 2017, s. 845.

²⁹⁶ I. Llamazares, H. M. Marne, J. M. Vallejo, "agm.", s. 845.

görüyoruz. Periferi, merkezi kültürel değerlere olan yabancılığı ve içerisinde barındırdığı heterojen kodlar nedeniyle merkezi alanın karşısında yer almaktadır.

Periferi, merkezi iktidarın kültürel ve politik değerler ile birlikte toplumsal alanda uyguladığı tahakkümden ciddi derecede rahatsızlık duyar. Merkeze katılmayan ve merkezi değerlerden faydalanamayan periferideki halk, merkezin artan tahakkümü ve otoriter yapısı nedeniyle merkeze karşı başkaldırır. Özellikle basın ve medya üzerinde artan baskı, periferideki grupların, kültürel ve dinî farklılıklardan/özgüllüklerden güç alarak merkeze karşı bir direnç ortaya koymalarına neden olur.²⁹⁷

Ulus devletin inşası neticesinde, uluslaşma sürecine karşı çıkan birtakım grupların periferideki kültürel kodlardan beslenerek ve bilhassa din ve gelenek bağı ön plana çıkartarak merkeze karşı faaliyetlere giriştikleri bilinen bir gerçektir. Rokkan ve Lipset'e göre ulusun inşa süreci bir şekilde gerginlik ve politik direnç üretmeye meyillidir.²⁹⁸ Bu politik direnç, büyük oranda periferiden köklenir ve bu paralelde merkez ile çevre arasında yoğun bir gerilim mevcudiyet kazanır. Rokkan ve Lipset bu gerilimin, politik kontrol mekanizmaları arasında olduğunu ve başkentler ile eyaletlerdeki büyüme alanları arasında ciddi bir çatışmanın sürdüğünü söylerler, bir anlamda ulus devletin yer aldığı merkezin ekonomik ve kültürel olarak gelişmişliği yanında, periferinin her iki alanda da oldukça eksik olması politik erk uygulama potansiyeline sahip olan merkez ve çevre arasındaki tansiyonu yükseltir.²⁹⁹

Rokkan ve Lipset, periferide oluşan karşıt kültür hareketlerini; ayrılıkçı hareketler, partiler ve çeşitli özerklik yanlısı hareketler olarak tasnif ederler.³⁰⁰ Özellikle bu tip hareketler, İspanya ve İtalya gibi ülkelerde oldukça yoğundur. Bu ülkeler, uzun yıllar Katolik Kilisesi'nin inanç merkeziyle yönetilmişler, fakat uluslaşma arifesinde, seküler eğilimler bu ülkelerde güçlenince, dini güçler ile seküler güçler arasında şiddetli çatışmalar yaşanmış ve her iki ülkenin etnik yapılarında, kültürel geleneklerinde ve tarihsel bağlılıklarında

²⁹⁷ T. Zarycki, "agm.", s. 111.

²⁹⁸ Seymour M. Lipset, Stein Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction", in *the Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, (ed., Seymour M. Lipset, Stein Rokkan), New York 1967, s. 41.

²⁹⁹ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 41.

³⁰⁰ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 42.

günümüze yüksek oranda heterojenlik miras kalmıştır.³⁰¹ Bir anlamda güçlü merkezî geleneklere sahip olan bu ülkelerde, uluslaşmanın hızlanmasıyla birlikte merkezin bastırıldığı unsurlar, zaman zaman ortaya çıkmışlar, heterojen kimliklerinin savunuculuğunu yapmaktan çekinmemişlerdir.

Rokkan ve Lipset, özellikle 1930'lu yıllardan sonra Avrupa içerisindeki bölgesel karşı-kültürlerin önemli ölçüde güçlendiğini ve çeşitlendiğini iddia ederler. Onlara göre organize olmuş periferik direnişler, ulus devletin merkezîleşmiş aparatlarına karşı üç temel durumun birlikteliğinde başarılı olabilirler, bunlar: 1) Karşıt kültürün ağır bir biçimde tek bir bölgede yoğunlaşması 2) Ulusal merkeze karşı birkaç iletişim bağı, antlaşma, pazarlık deneyimi ve merkezin ekonomik ya da kültürel etkilerine karşı daha fazlası 3) Politik metropollere minimal bağımlılık³⁰²

Ulus devletler, merkezîleşme sürecinde, bütün tahakküm araçlarını devreye sokarak ve muhtelif şiddet pratiklerine başvurarak iyice güçlenmektedir. İşte bu süreçte, periferinin, ulus devletin gittikçe merkezîleşen tahakkümünü kırabilmek için birçok alanda başarılı olması gerekmektedir. Daha doğrusu periferi, merkezî iktidarın sahip olduğu ekonomik, askerî, teknolojik kaynakların en azından bir kısmı üzerinde etkili olmak ve onlardan istifade edebilmek durumundadır.

Periferide bulunan karşıt kültürlerin kendi içerisinde mücadele etmesi ve bu mücadelenin onlar üzerinde yarattığı tahribat, periferide, merkezî iktidarı zorlayacak bir hareketin gelişmesine imkân tanımaz. Dolayısıyla periferideki karşıt kültürlerin -birbirlerine-rakip olan- tek bir bölgede yoğunlaşması, ortak bir kültürel harekete dönüşmeleri ve bu hareketin bütün vasıtalarını merkez üzerinde kolektif bir biçimde uygulaması son derece önemlidir. Ancak böyle bir müştereklik gerçekleştiğinde, hem periferideki erk kavgaları sonra erecek, hem de ortak kültürel kodlar çerçevesinde bir araya gelen insanlar merkeze karşı daha komplike ve sistemli bir biçimde eyleme geçebileceklerdir.

Periferideki karşıt-kültür hareketinin merkezî iktidarı zorlayabilmesi için bir şekilde merkeze entegre olması gerekmektedir. Bir başka deyişle, periferideki karşıt kültür hareketi, merkezdeki kültürel, sosyal değerlerden çeşitli iletişim kanalları vasıtasıyla haberdar olmalı

³⁰¹ S.M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 42.

³⁰² S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 42.

ve merkezin onlar üzerinde uygulayacağı denetimi öğrenebilmelidir. Bütün bunlar yapıldığında dahi çevredeki karşıt kültürün merkez üzerinde net bir başarı yakalayabilmesi düşük bir ihtimaldir. Çünkü periferi, merkeze ekonomik açıdan ciddi manada bağımlıdır. Bu bağımlılığın kırılması, yani periferinin ekonomik bağımsızlığını elde etmesi, karşıt kültür hareketinin başarılı olmasında en önemli husustur.

Merkez ve çevre arasındaki çatışmayı çeşitli ülkeler üzerinden analiz eden Rokkan ve Lipset, Fransa’da bu çatışmanın coğrafi bir meseleden daha fazlası olduğunu, bu ayrımın devrim taraftarlarıyla karşı devrimciler arasında gerçekleştiğini iddia ederler.³⁰³ Fransız İhtilali ile birlikte Fransız ulusuna yönelik sembolik birtakım değerler ortaya çıkmış, bunlar toplumun merkezî alanında, milliyetçi-seküler uygulamalarla güçlenmişlerdir. Fakat bunun karşısında, periferiden gelen, millî merkeze ciddi bir direnç oluşturan klerikal oluşumlar mevcuttur.

Lipset ve Rokkan’ın merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde ele aldıkları diğer iki ülke İsviçre ve Hollanda’dır. Hollanda’da ulusal merkezîleşme oldukça yoğundur, İsviçre’de ise Katolikler ile Protestanlar arasındaki çatışmanın yoğunluğundan dolayı ulus merkezinin inşası nispeten zayıftır.³⁰⁴ Dolayısıyla kuvvetli merkezî uygulamalar İsviçre’de tam anlamıyla görülmez. Toplumsal çatışmanın artmasıyla birlikte merkezin gücü de ciddi oranda zayıflamaktadır. Merkezin toplumun genelinde uyguladığı tahakkümün ve kontrolün boyutları ne kadar büyükse, merkezî iktidarın gücü tıpkı Hollanda örneğinde olduğu gibi doğru orantılı olarak artacaktır. Aksi durumda ise İsviçre örneğinde görüldüğü üzere merkezî devlet aygıtının gücü zayıflayacak ve periferideki oluşumlar birbirleriyle mücadele etmeye devam edeceklerdir.

“*Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*” adlı kitabın temel tezi, oy hakkının genişlemesiyle paralel olarak, kırsal kesim ile şehir merkezleri arasında ve köylülerin, kasaba sakinlerinin fundamentalist inançlarıyla sekülerizmin güdümündeki daha büyük şehirlerin, metropollerin vatandaşları arasındaki kültürel, sosyal, politik ilişkilerin gittikçe daha güçlü bir çatışmanın içerisine girmesidir.³⁰⁵ Rokkan ve Lipset parti sistemleri ve oy kullanma hakkının toplumun geniş kesimlerine yayılımı çerçevesinde

³⁰³ S. M. Lipset, S. Rokkan, “agm.”, s. 40.

³⁰⁴ S. M. Lipset, S. Rokkan, “agm.”, s. 39.

³⁰⁵ S. M. Lipset, S. Rokkan, “agm.”, s. 12.

toplumda meydana gelen çatışmaları dört ayrı şema vasıtasıyla değerlendirirler. Bu şema; ayrışma, kritik nokta, sorunlar olmak üzere üç alt başlıkla oluşturulur.³⁰⁶

İlk ayrılık, merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde gerçekleşir ve bu ilişkinin kritik noktası, 16.17.yy'da karşılaşılan reform-karşı reform çatışmasıdır.³⁰⁷ Bu da ulusal ve uluslararası anlamda bir inanç problemi etrafında şekillenir. İkinci ayrılık, devlet ve kilise arasında ortaya çıkar ve burada karşımıza çıkan kritik nokta, 1789 ve sonrasında gerçekleşen ulusal devrimlerdir.³⁰⁸ Bunun yarattığı sorunlar ise, seküler inançlarla buna karşılık ortaya konan dinî hareketler arasında özellikle eğitim, hukuk vb. alanlarda gerçekleşen kontrol mücadelesinden kaynaklanmaktadır.³⁰⁹ Üçüncü ayrılık, kırsallık ile endüstri arasında gerçekleşir ve bu ayrılığın kritik noktası, 19.yy'dan sonra ortaya çıkan endüstriyel devrimdir.³¹⁰ Burada problem yaratan nokta ise, kırsal kesimde görülen tarımsal üretim ve bunun taraftarlarıyla, mutlak özgürlük gerçekleştirmek için endüstrinin imkânlarını fütursuzca kullanan yatırımcılar arasındaki mücadeledir.³¹¹ Son ayrılık, toprak sahipleriyle işçiler arasında gerçekleşir ve kritik nokta, kuşkusuz Rus Devrimi'dir. Burada karşımıza çıkan problem de özellikle işçilerin ulusal politikaya eklenme noktasındaki bağlılıklarıyla/sadakatleriyle, uluslararası devrim standartlarına katılıp mücadele etmeleri arasında yaşanır.³¹²

Stein Rokkan, Norveç politik sistemindeki çatışmaları, merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde analiz eder. Ona göre Norveç politik alanındaki çatışmaların beş boyutu rahatlıkla ayırt edilebilir, bunlar:

1) Bölgesel çatışma; başkent ve eyaletler arasında, merkez ve çevre arasında

2) Sosyo-kültürel çatışma; akademik olarak eğitilmiş, Avrupalılaştırmış memurlar ile şehirlerdeki soylular arasında ve kırsal bölgelerde artan oranda statü bilincine sahip, diksiyonu iyi olan, ulus merkezine bağlı köylülerle onların şehirlere yayılmış nesilleri arasında

³⁰⁶ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

³⁰⁷ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

³⁰⁸ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

³⁰⁹ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

³¹⁰ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

³¹¹ S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

³¹² S. M. Lipset, S. Rokkan, "agm.", s. 47.

3)Dinî çatışma; sekülerizm ve kırsal nüfusun kurduğu hoşgörülü liberalizm arasında ve ortodox, fundamentalist Lutherçiliğin kırsal olarak büyük çoğunluğu ve güncel olarak şehirleşmiş popülasyon arasında

4)Ekonomik çatışma; emtia pazarında tarım ürünlerinin ve diğer temel ekonomik ürünlerin satıcıları ile alıcıları arasında, diğer taraftan esasen şehirleşmiş ve ısrarla kırsal yatırım sektörü arasında

5)İşgücü piyasasında bir ekonomik çatışma; ilk olarak işverenle işçiler arasında ve sonra ekonominin öncelikle daha büyük birimleri ve kamu sektörü arasında, işverenlerle, maaşlı çalışanlar arasında.³¹³

Rokkan'a göre Norveç politik sistemindeki orijinal çatışma hattı, bölgesel ve kültürel parametrelere dayanmaktadır.³¹⁴ Eyaletler başkente muhaliftir, köylüler merkezî iktidarın resmî yetkilileriyle savaşır; kırsal kültürel geleneğin savunucuları kentsel sekülerizm ve ulusçuluğun istikrarlı yayılımına karşı savaşır.³¹⁵ Norveç sisteminde karşılaşılan bu çatışmalar, aslında Rokkan'ın analizinde bütün politik sistemleri içerisine alacak şekilde geniş bir spektrumdan düşünülür. Onun merkez-çevre analizi; kültürel, coğrafi, dinî, politik, eğitimsel birçok parametreyi içerisinde barındıran komplike bir yapıdır. Özellikle ulus devletlerin analizine yoğunlaşması ve merkez-çevre diyalektiğini modern dönemdeki bu devletler üzerinde bir analiz aracı olarak kullanmasıyla teorinin geleneksel uygulayıcılarından bir hayli farklı bir konumda yer alır.

Rokkan'ı özgül kılan yönlerden birisi, onun merkez-çevre teorisini kullanırken küresel bir bağlamdan hareket etmesidir. Norveç politik sistemi üzerinde detaylı olarak çalışmasına rağmen, İtalya, İspanya, Fransa başta olmak üzere Batı ve Orta Avrupa ülkelerinin politik sistemlerine dair de detaylı bir analiz gerçekleştiren araştırmacı, merkez-çevre diyalektiğinin küresel açılımlarını bize sunmaktadır. Buradaki küresel açılımlar tabii ki ileride gösterilecek olan Wallerstein'in analizi gibi neo-marksist bir gelenekten beslenmez,

³¹³ Stein Rokkan, *Geography, Religion, and Social Class: Crosscutting Cleavages in Norwegian Politics, in the Party Systems and Voter Alignments*, (ed., Seymour M. Lipset, Stein Rokkan), New York 1967, 389.

³¹⁴ S. Rokkan, "agm.", s. 437.

³¹⁵ S. Rokkan, "agm.", s. 437.

sınıfsal bir analiz ortaya koymaz ama, birçok politik sistem üzerinde düşünmesiyle yerel olayların küresel yansımalarını açığa vurur.

Merkez-çevre teorileri noktasında neredeyse hiç dikkate alınmayan Rokkan, aslında yaptığı analizle teorinin farklı boyutlarını bir arada toplamaktadır. Daha çok politik bir bağlamdan hareketle bu teoriyi kurgulayan araştırmacı, kültürel ve coğrafi anlamda da merkez-çevre ilişkilerini problemleştirmiştir. Onun özellikle seçim sistemi ve siyasi partiler üzerinden kamu alanına uzanan analizleri, Türk siyasal hayatı için de önemli teorik açıklamalar sunmaktadır. Türk modernleşmesinin temel belirleyenin uluslaşma süreci olduğu dikkate alındığında, Rokkan'ın ulus devletler üzerinden yaptığı merkez-çevre analizi, rahatlıkla Türk politik alanı için de kullanılabilir.

1.6.Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi: Ortodoksi ve Heteredoksi Arasındaki Çatlaklar

Sosyal bilimler alanında yazdıklarıyla yirmi birinci yüzyıla ışık tutan ve sosyolojide en fazla atıf alan düşünürlerin başında gelen Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, Güneybatı Fransa'nın uzak bir dağ köyünde doğmuştur. Çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını burada geçiren Bourdieu, Ecole Normale Supérieure'de okumak için 1950'li yıllarda Paris'e gitmiştir. Buradan başarıyla mezun olan Bourdieu, askerlik hizmeti nedeniyle gittiği Cezayir'de etnoloji ve sosyolojiye yönelmiştir. Buradaki saha araştırmaları neticesinde; *“Cezayirliler”*, *“Cezayir'de Emek ve İşçiler”*, *“Köksüzleşme: Cezayir'de Geleneksel Tarımın Krizi”* gibi eserler üretme başarısı göstermiştir.

1960 yılların başlarında Bourdieu, Cezayir'den Paris'e dönerek Ecole des Hautes Etudes en Social Sciences'in araştırma müdürlüğünü ve Avrupa Sosyoloji Merkezinin direktörlüğünü yapmaya başlar. Bu kurumlarda geçirdiği süreç içerisinde daha çok antropolojik çalışmalar yapan Bourdieu; *“Bir Pratik Teorisi İçin Taslak”*, *“Cezayir 1960”* adlı eserlerini başarıyla yayımlamıştır. Bourdieu, bu çalışmalarının akabinde, siyaset sosyolojisine ilgi duymaya başlar ve okul, sanat, entelektüeller gibi alanlarda toplumsal eşitsizliğin kökenlerini araştırmaya çalışır. Bilhassa sermaye kavramını kullanarak bu alanlardaki eşitsizliğin yeniden üretim mekanizmalarına odaklanan düşünür; Passeron ile birlikte *“Mirasçılar”*, *“Eğitim, Kültür ve Toplumda Yeniden-Üretim”* adlı kitapları kaleme almıştır.

Bourdieu, 1970’li yıllarda Ecole’de eğitim vermeye devam eder ve *Actes de la recherche en sciences sociales* isimli bir dergide, araştırma ekibiyle birlikte kolektif çalışmalara imza atar. Bu süreçte ona sosyoloji dünyasında büyük ün kazandıran ve sosyal bilimlerin kült eserleri olarak nitelendirilen “*Ayrım*”, “*Pratiğin Mantığı*” yayımlanır ve Bourdieu bu eserlerde yakaladığı başarıdan ötürü College de France’da Sosyoloji kürsüsünün başına geçer.

Bourdieu’nün 1980’li yıllarda, uzun süredir üzerinde çalıştığı “*Dil ve Sembolik Güç*”, “*Homo Academicus*”, “*Devlet Soyluluğu*” ve “*Sanatın Kuralları*” adlı öne çıkan eserleri yayımlanır. Bu eserlerden sonra o daha çok toplumsal sefalet, erkek egemenliği, devletin tarihsel oluşumu, gazetecilik, televizyon gibi konular üzerinde mesai harcar. Aynı zamanda Bourdieu, bu yıllarda siyaset sahnesinde daha aktif olarak görünmeye başlar. Hayatı boyunca birçok alanda önemli çalışmalara imza atan ve ardından oldukça geniş bir külliyat bırakan Fransız düşünür, yetmiş bir yaşında kansere yenik düşerek hayatını kaybetmiştir.³¹⁶

Bourdieu sosyolojisi, birçok bilimsel disiplinden beslenen oldukça heteredoks bir metodik arka plana sahiptir. Onun sosyolojisi, özellikle antropolojiden ve bu alanda önemli çalışmalar yapmış Marcel Mauss, Claude-Lévi Strauss gibi isimlerin ampirik araştırmalarından yoğun olarak etkilenmiştir. Bourdieu’nün bilhassa, doğrudan sahadan veri toplayarak bu verileri çeşitli metotlarla işlediği çalışmalarında, antropolojinin çeşitli etkileri gözükmektedir. Aynı zamanda onun sosyolojisi, bilhassa sermayenin eşitsiz dağılımı bağlamında kurguladığı toplumsal eşitsizlikleri temellendirmek için etnolojiden de faydalanır. Bourdieu’nün eserlerindeki kültürel alan, onun Cezayir’de yaptığı antropolojik çalışmalarından modern toplumlardaki iktidar ilişkilerine kadar oldukça geniş bir bağlamda söz sahibidir.

Onun eserlerini etkileyen ikincil alan ise, felsefedir. Fakat Bourdieu, felsefedeki hâkim geleneklere karşı bir hayli mesafeli davranmış ve özellikle Fransız akademik alanına damga vuran yapısalcılığı aşmak için yoğun bir çaba göstermiştir. Sartreci öznelciliğin ve entelektüelizmin hakimiyetini kırmak için ilişkisel bir düşünme çabası içerisine girmiştir.

³¹⁶ Bourdieu’nün biyografisine yönelik bilgileri şu kaynağa müracaat ederek kaleme aldık: Loïc Wacquant, *Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 53-56.

Bourdieu'nün ilişkisel düşünme faaliyeti, onun sosyolojisinin Gaston Bachelard ve Ernst Cassirer gibi isimlerin metodolojik temellerinden beslendiğinin bir kanıtıdır. Bourdieu'ya göre her iki düşünürün ortaya koyduğu felsefe, tüm modern bilimlere kaynaklık etmekle birlikte toplum bilimleri alanında çok ender devreye sokulmuştur, çünkü toplum bilimi alanında günümüze kadar getirilen ve adeta bir dogma gibi sosyal alanı işgal eden tözcü kategoriler mevcuttur.³¹⁷

Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi hem öznelci hem de nesnelci eğilimleri aşmak için adeta tözcü kategorilerle “*dövüşen*”³¹⁸ ve oldukça geniş epistemolojik derinliğe sahip bir alandır. Onun “*Bilimsel düşünce ve pratiği, aynı anda disiplinler, teorik ve metodolojik bölünmelerin her iki yanında da yer alması bakımından, gerçekten sentetiktir. Teorik bakımdan, bu düşünce ve pratikler akademik geleneklerin tipik olarak uyumsuz ve uyuşmaz olarak yorumladıkları düşünce akımları kavşağında yer alırlar: Marx ve Mauss, Durkheim ve Weber, ancak aynı zamanda Cassirer, Bachelard ve Wittgenstein'in felsefeleri, Merleau-Ponty ve Schutz'un fenomenolojileri ve Saussure, Chomsky ve Austin'in teorileri. Metodolojik bakımdan, Bourdieu'nün araştırmaları tipik olarak istatistiki teknikleri dolayısıyla gözlemler ve etkileşimler, söylemler ve belge yorumuyla birleştirir.*”³¹⁹

Sosyal bilimler, günümüze gelinceye kadar içerisinde bireycilik/bütüncülük, mikro/makro, bireysel/kolektif, öznelcilik/nesnelcilik vb. birçok karşıtlıkları içerisinde barındıran ve araştırmacıların da bu karşıtlıklardan istifade ederek uzun yıllar dikotomik bir düşünme alışkanlığı geliştirdiği bir alandır.³²⁰ Bourdieu sosyolojisi, sosyal bilimlerde baskın eğilimi temsil eden dikotomik düşüncenin ötesine geçmek, onu aşmak ister. Bunun için Bourdieu, öznelcilik/nesnelcilik karşıtlığını diyalektik bir ilişkisellik içinde düşünür. Ona göre sosyologların, faillerin öznel temsillerini tamamıyla bir tarafa bırakarak salt nesnelci bir bakış açısıyla ortaya koydukları toplumsal çözümler, bireylerin pratiklerini tam anlamıyla anlamlandıramamaktadır.³²¹ Bourdieu'ye göre faillerin öznel temsilleri ve onların

³¹⁷ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, İstanbul 2015, s. 9.

³¹⁸ Bu ifade, Pierre Bourdieu'nün sosyolojiyi bir dövüş sporu olarak gören açıklamalarına atfen kullanılmıştır.

³¹⁹ L. Wacquant, “agm.”, s. 57.

³²⁰ Anne Jourdain, Sidonie Naulin, *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, İstanbul 2020, s. 38.

³²¹ L. Wacquant, “agm.”, s. 61.

temelini oluşturan zihinsel yapılar, toplumsal alanın nesnelliğine etki etmektedir. Toplumsal yapılar ve zihinsel yapılar ikili bir karşılıklı inşa ve tekabüliyet ilişkisi içerisinde. ³²²

Bourdieu, sosyal bilimlerdeki dikotomik düşünme alışkanlığını kırabilmek için düşünömsel bir sosyoloji fikrini gündeme getirir. Sosyal bilimci, kendi araştırma nesnesini inşa ederken sosyal bilimlerde kullandığı araçları, kendine yöneltmeli ve böylelikle kaçınılmaz olan tarihselcilik/rasyonalizm karşıtlığından kurtulmalıdır. ³²³ “*Refleksif bir sosyal bilim, böylece, uygulayıcılarına bilimsel pratiğin toplumsal ve tarihsel belirlenimlerini kavramak ve bu belirlenimlerle mücadele etmek için uygun saikler ve uygun silahlar sağlar.*” ³²⁴

Bourdieu, sosyolojik teorinin en önemli yanının “*sosyoloji sosyolojisi*” olduğuna inanır. ³²⁵ Ona göre araştırma nesnesiyle kurulan kontrolsüz ilişki, araştırmacının yatkınlıklarını doğrudan nesneye yansıtmasına neden olmakta, bu sebeple de araştırma nesnesinin nesneleştirilmesi, aslında o nesneden ziyade, araştırmacının nesneye ilişkisini gösterir hale gelmektedir. ³²⁶ Dolayısıyla rahatlıkla ifade edilebilir ki; Bourdieu sosyolojisi, bilimsel alana hâkim olan düaliteleri aşmak için düşünömsel bir sosyolojiden faydalanmakta ve bunun sınırlarını toplumsal alanın bütün mikro unsurlarına kadar genişletmektedir.

Bourdieu sosyolojisinin en önemli metodik arka planlarından birisi, genetik yapısalcılıktır. O, yapısal metodun epistemolojik dayanaklarını kullanarak, yapıların üretilme ve yeniden-üretilme biçimlerine odaklanır. ³²⁷ Bu bir anlamda onun genetik yapısalcılık temelinde bir inşa sosyolojisi kurmasına neden olur. Bourdieu; nesne/özne, niyet/neden, maddesellik/simgesellik tarzında kurgulanan dikotomileri, Kartezyan-karşıtı bir bilim temelinde reddederek sosyolojinin salt maddi yapıların nesnelci anatomisine, diğer taraftan ise zihinsel yapıların fenomenolojisine indirgenmesini; her ikisinin de üzerine çıkacak bir genetik yapısalcılık metodolojisi ile aşmak ister. ³²⁸

³²² L. Wacquant, “agm.”, s. 61.

³²³ Pierre Bourdieu: *Vive La Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 49.

³²⁴ P. Bourdieu, “agm.”, s. 49.

³²⁵ Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *Düşünömsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, İstanbul 2016, s. 53.

³²⁶ P. Bourdieu, L. Wacquant, “age.”, s. 53.

³²⁷ Craig Calhoun, *Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (ed., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 96, 97.

³²⁸ P. Bourdieu, L. Wacquant, “age.”, s. 15.

Bourdieu, genetik yapısalcılık ile birlikte toplumsal olguları yeniden inşa ederken teori/pratik dikotomisini işlevsiz kılmaya çalışır. Onun sosyolojisinde toplumsal olaylar, teorik amillere göre değil, daha çok pratik nedenselliklere göre değerlendirilir. Dolayısıyla Bourdieu için toplumsal olguların pratik nedenleri inşa edilemezse, onun sosyolojisinin merkezî kavramı olan iktidar ilişkileri de çözümlenemeyecektir. Bu sebeple araştırmacı salt teorik malzemedan hareketle toplumsal olayları değerlendirildiği araştırmalara karşılık, pratik alanın kurallarına dikkat edilerek yapılan araştırmaları önceler.

Bourdieu sosyolojisi, kavramsal repertuar açısından bir hayli zengindir. Fransız düşünür, araştırma nesnesine yaklaşırken oldukça geniş bir epistemolojik zeminden faydalanmış bu da aynı zamanda onun kullandığı kavramların olabildiğince genişlemesine ve derinleşmesine neden olmuştur. Bourdieu icra ettiği bilimi, gündelik yaşantıdan ayırabilmek, bilimsel alanın özerkliğini vurgulayabilmek için kavramlarla düşünmeyi tercih etmiştir. Onun eserleri bu anlamda olabildiğince kavramsal satırlarla bezenmiş durumdadır. Eserlerini okuyanlar, Bourdieu külliyyatına aşına değillerse bu kavramsal külliyyatın yoğunluğundan dolayı bocalayabilmektedirler. Bu sebeple onun eserlerinde kullandığı “*habitus*”, “*alan*”, “*oyun*”, “*illusio*”, “*sermaye*”, “*doxa*”, “*ortodoksi*”, “*heterodoksi*” vb. kavramların tanıtılması zorunludur.

Bourdieu, analizlerinde sıklıkla kullandığı *habitus* kavramını şu şekilde tanımlar:

*“Habituslar kalıcı yatkınlık sistemleri, yapılandırıcı yapılar şeklinde, yani kurallara itaatın ürünü olmadan, sonuçları bilinçli olarak hedeflenmeden ve bunlara ulaşmak için gerekli işlemlere anında hâkim olmadan ve böylece de bir orkestra şefinin örgütleyici eyleminin ürünü olmadan da kolektif olarak harmoni içinde olabilecek pratik ve temsillerin üretilme ve yapılandırılma ilkesi olarak işlemeye eğilimli, yapılanmış yapılardır.”*³²⁹

Habitus, bireylerin çocukluğundan itibaren herhangi bir teorik kalıba ihtiyaç duymadan edindikleri, bedenlerine işlemiş kalıcı yatkınlıklar sistemi olarak tanımlanabilir. Bir anlamda *habitus*, bireyin toplumsal alandaki eylemlerine yön veren ve onun varlığını şekillendiren pratik davranış kalıplarıdır. *Habitus*, bireylerin toplumsal dünyayı

³²⁹ Pierre Bourdieu, *Bir Pratik İçin Taslak Teorisi*, İstanbul 2018, s. 158.

içselleştirdikleri bilişsel yapıları ile Aristo'nun hexis kavramından mülhem olarak bedene işlemiş çeşitli ifadeleri ve kültürel yapıları da içeren bir kavramdır.³³⁰

Bourdieu, habitusun bedenselleşmesini, bilinçdışı kavramıyla paralel olarak değerlendirir. Ona göre “*“Bilinçdışı” hiçbir zaman tarihin ürettiği bir unutmadan başka bir şey değildir. Bu tarihin kendisinin, o yarı-doğa olan habituslarda ürettiği nesnel yapıların bedene dâhil edilmesiyle gerçekleştirdiği bir unutmadır.*”³³¹ Bedene dâhil ettiğimiz ve çoğunlukla bilincine varamadığımız habitus, süreklilik arz eden bir yatkınlıklar sistemi üreterek konuşma, durma, yürüme gibi birçok pratiğimizin içine nüfuz eden bir mittir.³³² Bu mit, adeta bir leitmotivdir; gündelik hayatın içerisinde sürekli icra ettiğimiz ve üzerinde güçlü bir zırh olan eylemler bütünü olarak. Bu eylemler, bireyler tarafından bilinçli bir biçimde pratiğe dökülmezler, bunlar bilinçdışının refleksif alışkanlıklarıdır.

Habitus, bireylerin edindikleri pratik yatkınlıklar olarak tanımlandığına göre, bu yatkınlıkların bir anda ortadan kalkması beklenemez. Habitus bireylerin içerisinde kemikleşerek varlığını sürdürür ve çok ciddi sosyo-kültürel değişimler gerçekleşmediği takdirde, bireyler uzun bir süre içerisinde edindikleri yatkınlıklarını muhafaza etmeye meyillidirler.³³³ Dahası toplumsal alanda meydana gelen gelişmelere habitus uyum sağlayamazsa bu histerik bir durumun ortaya çıkmasına neden olabilir.³³⁴

Bourdieu sosyolojisinde, bağıntısal düşünmenin önemli kavramlarından birisi alandır. Bourdieu'nün farklı toplumsal değerleri kapsayan ilişkiel sosyolojisinin temel kavramı olan alan, Fransız düşünür tarafından “*Çözümleyici açıdan alan, konular arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı*”³³⁵ olarak tanımlanır. Alan, bir tür toplumsal ağdır, toplumun geneli için bağlayıcı olan mücadeleleri ihtiva eden bir yapıdır. Alanın en karakteristik özelliği, iktidar mücadelelerinin yer aldığı bir toplumsal bağlama sahip olmasıdır. Orada, iktidarı elinde tutanlar ile iktidarın tahakküm uyguladığı bireyler arasında bitip tükenmez bir mücadele vardır. Alan, mevcut iktidar ilişkilerinin devamlılığını

³³⁰ A. Jourdain, S. Naulin, “age.”, s. 43.

³³¹ P. Bourdieu, “age.”, s. 162, 163.

³³² P. Bourdieu, “age.”, s. 182.

³³³ A. Jourdain, S. Naulin, “age.”, s. 43.

³³⁴ A. Jourdain, S. Naulin, “age.”, s. 43.

³³⁵ P. Bourdieu, L. Wacquant, “age.”, s. 81.

savunanlar ile bu ilişkileri ters-yüz etmek için mücadele edenler arasındaki bir mücadele mekânıdır.

İktidar mücadelelerinin gerçekleştiği alanlar, iş bölümünün artmasına paralel olarak gerçekleşen uzmanlaşmanın sonucunda özerkleşmişlerdir. Bu özerkleşme, her alanın kendine has bir amacının olmasıyla birlikte anlam kazanmaktadır. Mesela siyasi bir alanın hedefi iktidar, ekonomik alanın zenginlik, sanatsal alanın şöhrettir.³³⁶ Bu alanların her birinde özgül iktidar amaçları rol oynamakta ve bu amaçlar bireyler tarafından yoğun bir mücadele neticesinde gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Burada; bireylerin kültürel, sosyal, politik yatkınlıkları ve arka planları önemli rol oynamakta, bunlar, toplumsal statünün ve iktidarın ele geçirilmesinde onlar için avantaj veya dezavantaj yaratmaktadır.

Bourdieu'ye göre toplumsal alanı çözümlmek için üç temel yapıyı dikkate almak zorunludur. Bunlardan birincisi; alanın, iktidar alanına göre çözümlenmesi, yani herhangi bir alanın iktidar alanıyla ilişkisinin tespit edilmesidir ki Bourdieu nezdinde her alanın iktidar alanıyla bir ilişkisi mevcuttur.³³⁷ İkinci olarak, alanda rekabet halinde olan faillerin ya da kurumların egemen oldukları konumlar arasındaki ilişkilerin nesnel yapılarının kurulması; son olarak ise, faillerin farklı yatkınlıklar sistemi olarak habituslarının çözümlenmesi gerekmektedir.³³⁸

David Swartz, Bourdieu üzerine kaleme aldığı "*Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*" adlı çalışmasında, Bourdieu'nün alan kavramının; Goffman'ın total kurumlarından, Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarından veya Foucault'un disiplin düzenlerini içeren dispoitiflerinden ziyade mücadele alanlarını imgelediği ifade eder.³³⁹ Swartz'a göre alanlar, tahakküm kadar başkaldırının da mekânıdır, ikisi ilişkisel olarak birbirine bağlıdır.³⁴⁰ Alanlar tahakküm edenlerin gücünü sembolize eden iktidar mekânlarıyken aynı zamanda, iktidarın baskısı altında direnen kitlelerin sosyal, kültürel anlamda sınıf atlayabilmek için mücadele ettikleri umut mekânlarıdır.

³³⁶ A. Jourdain, S. Naulin, "age.", s. 122.

³³⁷ P. Bourdieu, L. Wacquant, "age.", s. 90.

³³⁸ P. Bourdieu, L. Wacquant, "age.", s. 90.

³³⁹ David Swartz, *Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, İstanbul 2018, s.172.

³⁴⁰ D. Swartz, "age.", s. 172.

Oyun ve Illusio, alan ile birlikte düşünülmesi gereken kavramlardır. Her iki kavram da Bourdieu tarafından birer metafor olarak düşünülür. Oyun, alandaki iktidar mücadelesini ve buradaki sosyal, kültürel dinamiklerin ilişkisini anlatan bir terimken, illusio; oyuna yapılan yatırımı, yani oyunun oynanabilecek değerlikte olup olmadığının bilincine varmayı ifade eder. “*Illusio, sarsılmazlığın (ataraxia) tersidir: Kendini vermek, oyuna girmek ve oyuna kaptırmaktır. Çıkarı olmak (ilgilenmek) belirli bir toplumsal oyunun bir anlam taşıdığını, kazanılıp kaybedileceklerin önemli ve peşinde koşulmaya değer olduğunu kabul etmektir.*”³⁴¹ Edebiyat, sanat, spor, iktidar, eğitim vb. alanların her birinin kendine özgü oyun kuralları vardır ve ancak bu alandaki oyunun kurallarını bilenler, yani oynanacak oyunun oynanmaya değer olduğunu (illusio) kabul edenler bu alanlarda belirli bir mevki elde edebilirler. Bir anlamda alana giriş, alandaki oyunun kurallarına inanmak, onları kabul etmek ve oyunu kurallarına göre oynamak anlamına gelir.³⁴²

Fransız düşünürün toplumsal analizinde alan, oyun, illusio, habitus kavramlarıyla bağıntılı olan en önemli kavram sermayedir. Bourdieu’ye göre sermaye; “*Kişinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve bu alan içinde rekabetin getirdiği özel kazançlara ulaşmasını mümkün kılan belirli bir toplumsal arenada mevcut etkili bir kaynaktır.*”³⁴³ Sermaye, faillere toplumsal alanda güç veren, onları belirli bir statüye erdiren ve yaşam standartlarını belirleyen en önemli kazanımdır. O, iktidarın en temel silahıdır ve gücünü çeşitli imgeler vasıtasıyla devam ettirerek toplumsal mücadelenin seyrini belirler.³⁴⁴ Bourdieu sermayeyi; kültürel, ekonomik, sosyal ve simgesel olmak üzere dört başlık altında değerlendirir.

Kültürel sermaye, bireylerin entelektüel alanın bilgisine sahip olup/olmamasını belirleyen ve çeşitli mallara, bilgi pratiklerine olan ulaşım mesafesini anlatan bir kavramdır. Bourdieu için kültürel sermaye; somutlaşmış, nesneleşmiş ve kurumlaşmış olmak üzere üç şekilde karşımıza çıkan bir bilgi sermayesidir.³⁴⁵ Bourdieu bu kavramı daha çok toplumsal alandaki eğitim eşitsizliklerini analiz etmek ve çözümlenmek amacıyla kullanır. Ona göre ekonomistler, akademik başarıyı ve eğitimsel başarıyı, fonksiyonalist bir çerçeveden sadece

³⁴¹ P. Bourdieu, L. Wacquant, “*age.*”, s. 105.

³⁴² Ali Kaya, *Pierre Bourdieu’nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 402.

³⁴³ P. Bourdieu’dan akt., Loic Wacquant, “*agm.*”, s. 62.

³⁴⁴ Ali Murat Yel, *Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 566.

³⁴⁵ P. Bourdieu, L. Wacquant, “*age.*”, s. 108.

para ile yani ekonomik temelden açıklamaya çalışırlar, oysa bu eğitim sisteminin sosyal yapıda tekrar üretildiğini ve kültürel sermayenin genetik aktarımını dikkate almayan bir açıklama olmasıyla son derece hatalıdır.³⁴⁶ Zira kültürel sermaye, insanın biyolojik, genetik yapısıyla ilişkilidir ve aileden aldığımız bir kültürel gen olarak bireylerin akademik başarısında doğrudan etkindir.³⁴⁷ Dolayısıyla kültürel sermaye, belirli bireylerde, aileden gelen genetik yatkınlık nedeniyle yoğunlaşmakta, bir grup insanda da kültürel kalıtımın yetersiz olması nedeniyle zayıflamaktadır. Bu nedenle kültürel sermaye; hâkim iktidar yapılarını koruyan, güçlendiren ve aynı zamanda sınıflar arasındaki ayrımı şiddetlendiren bir mekanizma olarak rahatlıkla değerlendirilebilir.

Ekonomik sermaye ise, bireylerin toplumsal alanda sahip oldukları ekonomik kaynakların değerini ifade eder. Bu sermaye türü, sahip olunun malların parasal karşılığını ve bunun toplum içerisinde yarattığı eşitsizliği imler. Ekonomik anlamda yüksek bir sermayeye sahip olmak, toplumsal, sosyal alanlarda bireyi diğer bireylerin önüne geçirecek onlara statü kazandırır. Bu paralelde de bireylerin yüksek ekonomik kaynakların tekeline sahip olması, diğer sermaye türlerini elde etmeyi de kolaylaştırır. Örneğin, yüksek ekonomik sermayeye sahip olan bir ailenin çocukları, ekonomik sermayelerinin genişliğinden dolayı, nitelikli bir akademik eğitim almakta zorlanmamakta ve doğal olarak kültürel sermayeye erişimleri de aynı oranda kolay olabilmektedir.

Sosyal sermaye, bireyin toplumsal alanda sahip olduğu yaygın, sosyal, kurumsal ilişkiler ağını ifade eden bir kavramdır. Bourdieu'ye göre sosyal sermaye, *“Birbiriyle tanışma ve karşılıklı tanımaya dayalı aşağı yukarı kurumsallaştırılmış bir kalıcı ilişkiler ağına bağlı mevcut veya potansiyel kaynaklar bütünü”*³⁴⁸ olarak tanımlanır. Bireylerin toplumsal alandaki sosyal ilişkilerinin ve tanınırlıklarının gücü ölçüsünde, bu alandaki statüleri ve konumları da güçlenecektir. Bu paralelde Bourdieu, sosyal sermayenin en güzel somutlaştığı yerin aile kurumu olduğunu ifade eder. Ona göre ailede; bütün resmi olaylarda, ailenin en kıdemli ve en yaşlı üyesi olarak, yani aile soyunun en tanınır üyesi olarak konuşan kişi ailenin babasıdır.³⁴⁹ Bir nevi ailenin babası, kurumsallaşmış sosyal sermayenin bir

³⁴⁶ Pierre Bourdieu, *The Forms of Capital*, in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, (ed., John G. Richardson), Westport, Connecticut 1986, s.17.

³⁴⁷ P. Bourdieu, *“agm.”*, s. 18.

³⁴⁸ P. Bourdieu'dan akt., A. Jourdain, S. Naulin, *“age.”*, s. 107.

³⁴⁹ P. Bourdieu, *“agm.”*, s. 23, 24.

temsilcisi olarak bütün aile adına konuşma yetkisini elinde tutar ve bu yetkiyi ona veren de onun zaman içerisinde toplum ve aile içerisinde edindiği geniş sosyal ilişkiler ağıdır.

Simgesel sermaye; diğer sermaye türlerinin algı kategorileriyle kavrandığında ortaya çıkan bir kavramdır.³⁵⁰ Bourdieu'ye göre simgesel sermaye, “*En azından bir bölümüyle, ele alınan alanın nesnel yapılarının özümsemesinin, yani ele alınan alanda sermayenin dağılım yapısının ürünü olan algı kategorilerinin ürünü olan, görü ve ayırma ilkelerine, sınıflandırma sistemlerine, sınıflandırıcı kalıplara, bilgisel kalıplara göre algılandığı andaki şekliyle herhangi bir türden (ekonomik, kültürel, okula ilişkin ya da toplumsal) sermayedir.*”³⁵¹ Simgesel sermaye, toplumsal alanda bize görünmez bir güç veren ve kendimizi diğer bireylerden ayırt etmemize yarayan sembolik bir iktidar kaynağıdır. O, sosyal ilişkiler ağı ve alanların özgül mantığı içerisinde ortaya çıkan güç mücadelelerinde bireylere sembolik iktidar veren bir multivitaminidir.

Pierre Bourdieu sosyolojisinde merkez-çevre diyalektiği; doxa, ortodoksi ve heteredoksi kavramları arasındaki ilişkiyle ortaya çıkar. Bu ilişki; sermaye, alan, habitus, oyun gibi kavramlarla birlikte düşünüldüğünde, Bourdieu'nün aslında toplumsal alandaki iktidar mücadelelerinin ve tahakküm mekanizmalarının arkasında yatan nesnel mantığı çözmek için çaba sarf ettiği görülür. O, toplumsal alanı, kullanılan sermayenin miktarına ve yoğunluğuna göre sınıflar arasında cereyan eden bir mücadele arenası olarak tahayyül etmiş ve bu bağlamda toplumsal alanın dinamiklerinin, merkez ile çevre arasındaki; sınıfsal, kültürel bir iktidar çatışmasıyla belirlendiğini tespit etmiştir.

Bourdieu'ya göre doxa, “*Özel bir görüş açısidir, kendini evrensel olarak dayatan bir görüş açısı, egemen olanların görüş açısidir; devlete egemen olarak egemen olan ve devleti oluşturmakla kendi görüş açılarını evrensel görüş açısı olarak oluşturmuş olanların görüş açısı...*”³⁵² Doxa, itiraz kabul etmediğimiz, bilincimizden önce gelen bir anlayış, bir kalıptır.³⁵³ O, herhangi bir şekilde sorgulanmayan, genel kabullere dayanan hâkim düşüncedir. Toplumsal alanda, iktidarın sembolik şiddetiyle ve tahakkümün aleni

³⁵⁰ P. Bourdieu, L. Wacquant, “*age.*”, s. 108.

³⁵¹ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, İstanbul 2015, s. 153.

³⁵² P. Bourdieu, “*age.*”, s.124.

³⁵³ C. Calhoun, “*agm.*”, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 101.

pratikleriyle tekerrür eden doxa, merkezî düşünceye hizmet eden ve muktedirlerin iktidarını güçlendiren bir unsurdur. Doxic düzen, merkez ve çevre arasındaki, yani hâkim olanlar ve tâbi olanlar arasındaki gerilim vasıtasıyla sürekli olarak canlı tutulmaktadır.³⁵⁴ Dolayısıyla doxa doğrudan devlet merkezinin bir unsurudur, devletin çeşitli pratiklerle sürekli olarak ürettiği ve toplumsal alandaki konumunu sürdürebilmek adına ince ince işlediği bir şiddet formudur.

Bourdieu, tıpkı hocası Elias gibi devleti, toplumun merkezî alanının en önemli aktörü olarak görür. Ona göre devlet, belirli bir toprak parçası ve buna karşılık gelen nüfusun tamamı üzerinde, fiziksel ve meşru şiddet kullanan, çeşitli vergilendirme mekanizmalarıyla tahakküm sağlayan bir aygıttır.³⁵⁵ Devlet; Althusserci anlamda ideolojik aygıtlar olarak değerlendirilebileceğimiz ordu, okul, kamu daireleri gibi kurumlar vasıtasıyla sürekli olarak doxayı yeniden kurgular. Devlet; dil, din, ırk gibi ortak kolektif kodlardan dayanak alarak toplumun genelinin uyacağı bir takım kültürel normlar belirler ve bunlar da Bourdieu sosyolojisinde, iktidarın ve tahakküm pratiklerinin en önemli uygulama alanlarıdır.

Ortodoksi ve heteredoksi, merkez-çevre diyalektiğinin tecessüm ettiği yerdir. Bourdieu, bu kavram çiftini birbiriyle diyalektik bir ilişki içerisinde kullanır. Ortodoksi, inancın dayatılan doğruluğu anlamında, toplumsal alandaki hâkim sınıfların devamlılığını istediği mevcut düşünce yapılarını imler.³⁵⁶ O, daha çok hâkim sınıfların tekelinde bulunan geniş çaplı kültürel, sosyal sermayeyle belirlenen bir düşünce pratiğidir. Ortodoksi, toplumun bütün kesimleri üzerinde hâkim olan evrensel, kültürel, sosyal, siyasi kuralları belirleyen karar mekanizması ve egemen sınıfların iktidarlarını sürdürmek için kullandıkları bir stratejidir.³⁵⁷

Heteredoksi ise, ortodoksi kavramıyla birlikte var olan ve ona zıt olan özellikler içeren bir anlam alanına sahiptir. Devlet merkezinin ve hâkim sınıfın değer yargılarıyla tezat oluşturan bütün unsurlar heteredoksi olarak nitelendirilebilir. O, şeylerin nasıl olması

³⁵⁴ H. Bahadır Türk, “Sihirden Nefret Eden Bir İlüzyonist”: Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi içinde (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s.614.

³⁵⁵ P. Bourdieu, “age.”, s. 101, 106.

³⁵⁶ C. Calhoun, “agm.”, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi içinde (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İstanbul 2016, s. 101.

³⁵⁷ Robert Langer, Udo Simon, “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies”, 48/3/4, Netherlands 2008, s. 279.

gerektiği hakkındaki ana akım faraziyelerle anlaşmazlıktır.³⁵⁸ Heterodoksi, merkezî düşüncenin etkisiyle şekillenen kültür kavramının yarattığı tahakkümden kurtulmak isteyen ve merkeze karşı bütün bozguncu stratejileri devreye sokan her türlü oluşumun direnç bandıdır.

Bourdieu'ye göre sınıfsal, ekonomik, kültürel eşitsizliklerin sürdürülmesi için güçlü tahakküm yapıları kullanan ve bunu konsolide etmek isteyen merkez ile sınıf atlamak, ekonomik, kültürel imkânlar bakımından merkezle eşit seviyede olmak isteyen (veya merkeze hâkim olmak isteyen) çevre arasında gerçekleşen çatışma, ortodoksi-heterodoksi arasındaki ayrımın diğer yüzüdür. Burada, merkezî yapının ürettiği güçlü iktidar tertibatlarıyla, periferinin buna karşı geliştirdiği pratikler arasında vuku bulan kuvvetli bir çatışma göze çarpar ve her bir grup çeşitli stratejilerle birbirini alt etmeye çalışır.

Bourdieu, toplumsal alandaki çatışmaların üç farklı strateji çerçevesinde gerçekleştiğini söyler. Bunlar; muhafaza, izleme ve bozguna. Muhafaza stratejileri; iktidarda bulunanlar, yani hâkim konumdakiler tarafından benimsenir.³⁵⁹ İzleme stratejileri; merkeze ulaşmak isteyen, merkezdeki sosyal, kültürel imkânlardan faydalanmak isteyen kişiler tarafından; bozgun stratejileri ise hâkim grupların onlara verecekleri imkânlardan beklentisi olmayan ve doğrudan merkezî düşünceye hükmetmek isteyen kişiler tarafından tercih edilir.³⁶⁰

Muhafaza stratejilerini benimseyenler, oyunun devamını sağlayarak hâkim konumlarını korumak isterler. Yıkım-bozgun stratejilerini benimseyenler ise, toplumsal alandaki sermayeden oldukça az faydalanırlar ve sermayelerinin merkez nezdinde yeniden değerlendirilmesini talep ettikleri ve konumlarının iyileştirilmesi için mücadele verdiklerinden dolayı merkez tarafından heretik olarak adlandırılırlar.³⁶¹ Merkezin ötekileştirdiği ve toplumsal bir damgalamaya maruz bıraktığı heterodoksi, hâkim sınıfların çıkarlarını apaçık ortaya sermek, bir anlamda onların çeşitli simgesel iktidarlar pratikleriyle toplumda uyguladıkları tahakküm mekanizmalarını gün yüzüne çıkartmak ister.³⁶² Bunun

³⁵⁸ Maryah Stella Fram, "Research for Progressive Change: Bourdieu and Social Work", *Social Service Review*, 78/4, Chicago 2004, s. 556.

³⁵⁹ P. Swartz, "age.", s. 177.

³⁶⁰ P. Swartz, "age.", s. 177.

³⁶¹ A. Jourdain, S. Naulin, "age.", s. 126, 127.

³⁶² Pierre Bourdieu, *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*, İstanbul 2018, s. 145.

karşılığında ise ortodoksi mevcut düzenin, yani doxanın devamlılığından yana bir tavır alarak var olan gücünü muhafaza etmek ister.

Ortodoksi ve heteredoksi arasındaki çatışma, süreklilik arz etmektedir ve toplumsal alandaki dikey ve yatay yer değiştirmelerle birlikte alanın sınırları yeniden çizilmektedir. Bourdieu'ye göre ortodoksluktan her ayrılma, heteredoksluğu meydana getirmekte ve alandaki gerilim bu yer değiştirmelerden beslenmektedir, bir diğer ifadeyle, toplumsal alandaki eşitsizlikler ve tahakküm ilişkileri, merkez ile çevre arasındaki çatışmanın yardımıyla yeniden üretilmektedir.³⁶³ Bu yeniden üretim mekanizması bazı durumlarda da alana yeni giren heteredoks grupların, merkezî söyleme entegre olmalarına ve ortodoksluğu benimsemelerine neden olabilmektedir.³⁶⁴

Pierre Bourdieu'nün ortodoksi ve heterodoksi arasında kurguladığı diyalektik ilişki, hemen hemen her toplumsal alanda mevcuttur. Bourdieu toplumsal alan teorisini ortaya koyarken, alanlarda meydana gelen mücadeleleri belirli kavramsal çiftlerle anlatır. Her alanda bir iktidar mücadelesi vardır ve bu mücadeleler; ezen-ezilen; hâkim sınıf-tâbi sınıf, özgün-sıradan, anlaşılmaz/sarih, derin/hafif, elitler/kitleler, ince/kaba vb. bir takım politik, kültürel kavramsal diyalektiklerde somutlaşır.³⁶⁵ Bu kavramsal zıtlıklar din, sanat, politika, edebiyat, eğitim vb. alanların bütününde görülmektedir.³⁶⁶

Ortodoksi ve heteredoksi arasındaki çatlakların en yoğun olarak görüldüğü yer kuşkusuz ki kültürel alandır. Bourdieu sosyolojisi, bu konuya oldukça özgül bir yer ayırmaktadır, hatta onun "*Kültürel, toplumsal yapı ve eylem arasındaki ilişkiler gibi önemli bir konuyu ele alan bir simgesel iktidar sosyolojisi*"³⁶⁷ ortaya koyduğu rahatlıkla

³⁶³ Ali Murat Yel, "agm.", *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 571.

³⁶⁴ Ali Kaya, "agm.", *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, (drl., Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul 2016, s. 401.

³⁶⁵ Pierre Bourdieu'dan akt., D. Swartz, "age.", s. 185.

³⁶⁶ Bourdieu'nün sosyal bilimlerdeki tözcü çözümlere ve algılayışlara karşı büyük bir savaş verdiği ve bunun yerine bağıntısal-ilişkisel bir metodoloji geliştirmeye çalıştığı ifade edilmişti. Fakat o, toplumsal alanın bitip tükenmez bir mücadele alanı olduğunu iddia ederek bu alana dair bir takım kavramsal zıtlıklar üretmektedir. Bu her ne kadar indirgemeci ve dikotomik bir yöntem gibi gözükse de Bourdieu'nün buradaki amacı, iktidar mantığının ve tertibatının birçok alandaki karşılığını ilişkisel olarak yeniden inşa etmektir. Dolayısıyla bu kavram çiftlerinin her biri merkez/çevre paradigması bağlamında sorunsallaştırılmaya elverişlidir. Dahası toplumsal alandaki düalitelerin, bu paradigma çerçevesinde çözümlenmesi, aynı zamanda paradigmanın indirgeyici boyutunun da bir nebze olsa kırılabilmesine ve daha geniş bir toplumsal çerçeveden hareketle iktidar ilişkilerinin değerlendirilmesine imkân vermektedir.

³⁶⁷ P. Swartz, "age.", s. 18.

söylenbilir. O kültürün başlı başına bir iktidar kaynağı olduğunu ve onun tahakkümü simgesel bir formla toplum içerisinde yeniden ürettiğini iddia ederek kültürel alanda bir merkez-çevre ayrımı ortaya koymuştur. Onun sosyal bilimler alanında klasik sayılabilecek “*Ayırım*” adlı kitabı, tamamıyla bu bağlamda yazılmış ve toplumsal iktidarın zirvesindekilerin gözlerini kör edebilecek evsafa bir soruşturma ile zihinlerde ciddi yarılmalara neden olmuştur.

Bourdieu’ye göre “*Tüketicilerin seçimine sunulan tüm nesnelere arasında, tümüyle ayırt edici olan türler, dönemler, üsluplar, yaratıcılar arasındaki bölünmeler ve zıt bölünmeler oyunu ile sonsuz ayrımlar üretmeyi sağlayan, meşru sanat yapıtlarından daha sınıflayıcı olan bir şey yoktur.*”³⁶⁸ O, ısrarla kültürel pratiklerin ve sanat yapıtlarının hâkim sınıfların tahakkümünü güçlendiren unsurlar olduğunu belirtir. Toplumsal kökenle ve kültürel sermayenin genetik olarak aktarımıyla kuşaklar arası geçişkenliğe sahip olan toplumsal beğeni yargıları, toplumda var olan eşitsizliklerin üretilmesindeki temel kaynaklardır.

Fransız düşünürüne göre toplumsal alandaki eşitsizlikleri üreten üç temel beğeni evreni vardır. Birincisi, meşru beğeni olarak adlandırılan hâkim sınıfların beğenisi, ikincisi; ortalama beğeniye tekabül eden orta sınıfların beğenisi, son olarak da halk arasında görülen popüler beğenidir.³⁶⁹ Her bir beğeni tarzı doğrudan bireylerin eğitim seviyeleriyle, bu paralelde de kültürel ve ekonomik sermayeleriyle doğrudan bağlantılıdır.

Bourdieu düşüncesinde, sanat üst sınıflar ile alt sınıflar arasındaki toplumsal eşitsizlikleri ve ayırım pratiklerini güçlendiren en önemli etmenlerden birisidir. O, bunu çeşitli alanlar üzerinden verdiği örneklerle açıklamaya çalışır. Özellikle sanatın toplumsal ayrışmayı güçlendirdiği en önemli nokta; üst sınıfların saf estetik zevki ile alt sınıfların anti-biçimciliği, vülgarize algılayışları arasında yaşanan çatışmadır.³⁷⁰ Bu aynı zamanda merkez ile çevre arasındaki, yani ortodoksi ile heteredoksi arasındaki diyalektik ilişkinin estetik bir tezahürüdür. Merkezde bulunan ve güçlü ekonomik, kültürel sermayeye sahip olan kesim, geçim sıkıntısı çekmediği için daha saf sanat zevkleriyle hem-hal olabilirken alt sınıf, sanatın daha işlevsel ve pratik özelliklerine yönelmek zorundadır. Toplumsal yaşam ve bu yaşam

³⁶⁸ Pierre Bourdieu, *Ayırım*, Ankara 2021, s. 58.

³⁶⁹ P. Bourdieu, “*age.*”, s. 58.

³⁷⁰ P. Bourdieu, “*age.*”, s. 76.

içerisindeki önceliklerimizin karakterize ettiği estetik yargılar, bu minvalde toplumsal alanda ciddi zıtlıklara sebebiyet vermektedir.

Ekonomik ve kültürel sermayemizin doğrudan etkisiyle şekillenen sanatsal alışkanlıklar, estetik yatkınlık ve bunun toplumsal mesafeyi belirlemesiyle birlikte iyice ötekileştirici bir hal alır. Bourdieu, toplumsal alanda; periferide bulunanların zorunluluğu karşısında, merkezde bulunanların, yani hâkim sınıfların, genetik olarak onlara verilen estetik yatkınlıkların yarattığı yüksek statü nedeniyle, periferideki grupları ötekileştirdiklerini, bir anlamda var oluşlarını çeşitli pratiklerle teşhir ederek nesnel bir mesafe yaratıp, kendilerini periferideki gruplardan ayıştırdıklarını iddia eder.³⁷¹ Bu ayrışma, beğenin kuvvetli bir şekilde olumlanması ile birlikte başka beğeniler karşısında -özellikle periferideki halk karşısında- kuvvetli bir tiksilmeye, dehşete düşmeye, derinden gelen bir tahammülsüzlüğe neden olur.³⁷²

Bourdieu merkezde bulunan hâkim sınıfların; periferiye nazaran sahip oldukları kültürel, ekonomik avantajlara rağmen periferiden gelebilecek tehlikelere yönelik sürekli bir endişe yaşadıklarını söyler. Bu endişenin arkasında yatan, periferinin merkeze yetişebilme ihtimalidir. Dolayısıyla merkez kendisini periferide bulunan gruplardan farklılaştırmak ister, yani periferinin onlara yetişebilme ihtimali, merkezin estetik tezahürlerini, moda olan bakış açılarını sürekli dizayn eder ve alt sınıflar merkezdeki kültürel bir unsura eriştikleri vakit, merkez kendini revize eder.³⁷³

Bourdieu'cü analizde, toplumsal alandaki aktörler, kültürel ve ekonomik belirleyenlerden dolayı çeşitli sınıflara ayrılmışlardır. Bu, merkezî iktidarın çeşitli tahakküm pratikleriyle toplumsal alandaki hâkim düşünceyi devam ettirmek için inşa ettiği bir ayırım mantığına dayanmaktadır. Fakat Bourdieu kültürel alandaki gruplar arasında yer değiştirmelerin olabileceğinden bahseder. Bu ona göre bir tahvil stratejisidir ve mevcut alandaki kimi gruplar, kültürel pratiklerin kendilerine verdiği iktidarı/gücü korumaya çalışırken, kimileri de merkeze yerleşebilmek için, merkezdeki kültürel pratiklere sahip olabilmek için sürekli yer değiştirme çabası içerisindedir.³⁷⁴ Periferi mevcut konumunu

³⁷¹ P. Bourdieu, "age.", s. 101.

³⁷² P. Bourdieu, "age.", s. 102.

³⁷³ P. Bourdieu, "age.", s. 220.

³⁷⁴ P. Bourdieu, "age.", s. 213.

sorguladığı, öteki konumunun bilincine vardığı zaman, merkeze yaklaşmak için çaba sarf eder. Zira periferi, toplumsal hiyerarşide yıllardır aşağıda bulunmasının ve merkezî kültürel pratiklerin tahakkümü altında, toplumsal alana yabancılaşmasının bir neticesi olarak kolektif bir hınç duygusuna sahip olur ve merkezî alana nüfuz etmek, merkezî bir özne olmak, hatta mevcut ortodoksinin yerini almak için çaba gösterir.

Bourdieu merkez ile çevre arasında kurgulanan ayırımın çeşitli kültürel pratiklerle karşımıza çıktığını belirtir. Ona göre üslup bu pratikler arasında önemli bir yer tutmaktadır. *“Üslup anlam ve değerinin kendisini üretene olduğu kadar onu algılayana da bağlı sembolik bir dışavurum olduğunu bilerek, sembolik iyelikleri ve özellikle de bunlardan mükemmellik payesi sayılanları kullanma usulünün, “sınıfın” ayrıcalıklı işaretlerinden birini oluşturmakla birlikte ayırım stratejilerinin bir aracı olduğu da anlaşılır; yani Proust’un kelimeleri ile ifade edecek olursak, bu “mesafeleri” belirtmenin sonsuz derecede çeşitli sanatı”dır.*³⁷⁵ Bourdieu’ye göre toplumsal hiyerarşide üst sınıflara doğru gidildikçe, söylenen kelimeler soyutlaşmakta, imajinal yapılar çoğalmakta; tam aksine alt sınıflara doğru gidildikçe somut kelimeler artmakta ve imge kullanımını neredeyse sıfırlanmaktadır. Bir anlamda üslup, merkezde, kelimelerde daha ince, kibar biçimlerde somutlaşırken, periferide daha kaba, vülger biçimlerle karşımıza çıkmaktadır. Merkezden çevreye doğru gidildikçe üslup ve dil kullanımı kabalaşmaktadır. Dolayısıyla merkezde bulunan hâkim sınıflar için dil, bir incelik, kibarlık, soyluluk belirteçidir. Bu da ister istemez merkezde bulunan elitlere ayrıcalık tanımakta ve onların periferideki dil kullanımını bayağı, yavan, kötü olarak nitelendirmelerine neden olabilmektedir.

Bourdieu’nün ayırım pratiklerinden bir diğeri müziktir. Müzik toplumsal sınıflar arasındaki ayırımı güçlendiren, merkez ve çevre arasında bir gerilim yaratan önemli enstrümanlardan birisidir. Merkezde bulunan ve hâkim sınıfı temsil eden burjuvazi, halkla arasındaki ilişkiyi ruh-beden diyalektiği üzerinden kurgulayarak müziğe karşı duyarsız olmayı ciddi manada bir utanç ve kabalık olarak nitelendirir.³⁷⁶ Bergsoncu terminolojiyle ifade etmek gerekirse, ruh-beden diyalektiğine dayanan bu durum, merkezdeki burjuvazinin periferideki halkla arasına ciddi bir mesafe koymasına neden olur. Merkeze göre periferide

³⁷⁵ P. Bourdieu, “age.”, s. 112-113.

³⁷⁶ P. Bourdieu, “age.”, s. 61.

materyalizmin kaba, vülger bir temsili vardır ve oradaki insanlar sanatın yüceliğini idrak edemeyen, derinliksiz bir düşünce dünyasına sahiptirler. Merkez, müzik üzerinden burjuva ethosunu kullanarak toplumsal dünyayı köktenci bir biçimde yadsımaktadır.³⁷⁷

Bourdieu düşüncesinde, kültürel ayrımın üretildiği mekanizmalar içerisinde hexis kavramı önemli bir yer tutar. Beden, iktidarın çeşitli tekniklerle birlikte kurguladığı ve toplumsal alana sunduğu güçlü bir tahakküm mekanizmasıdır. Bourdieu, hexisin toplumsal ve bedensel değerleri bir arada somutlaştıran bir anlam alanına sahip olduğunu iddia ederek, bu kavramın çeşitli alanlarda ortaya çıkan uzman sınıflar tarafından biçimlendirildiğini iddia eder.³⁷⁸ Diyetisyenler, psikologlar, spor eğitmenleri vb. birtakım oluşumlar, ideal boy-kilo ölçümleri, ideal davranış kalıpları, sağlıklı ve dengeli beslenme programları yaratarak aslında toplumsal ve kültürel ayrımı kurumsallaştırmaktadırlar.³⁷⁹³⁸⁰

Beden, toplumsal alanda bireye statü sağlayan ve onun yer alacağı hiyerarşiyi belirleyen bir tahakküm nesnesidir. Bourdieu bu durumu çeşitli spor aktivitelerinin kültürel sembolik anlamları üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre merkezdeki gruplar; golf, tenis, yatçılık, yürüyüş gibi bedenlerini daha az yoracakları sporlara yönelerek toplumsal alanda kendilerine has olan bir elitizm yaratmaktadırlar.³⁸¹ Nitekim üst sınıfların bedenlerini toplumsal alanda sunabilmeleri için sahip oldukları elit kültürü muhafaza etmeleri, yani yaşlanmamaları gerekmektedir. Bourdieu merkezi elitlerin yaşlanmayı engelleyecek ve bedenlerine minimum derecede hasar verecek tempolu yürüyüş, koşu gibi sporları bunun için daha çok tercih ettiklerini ifade eder.³⁸² Periferide ise daha çok beden ve kas gücünün ortaya konulduğu sporlar modadır. Futbol mesela yoğun kas gücüne dayandığından dolayı, popülerize olan bir oyundur.³⁸³ Bir anlamda Bourdieu sosyolojisinde merkezî alan, daha dışıl

³⁷⁷ P. Bourdieu, "age.", s. 61

³⁷⁸ P. Bourdieu, "age.", s. 206.

³⁷⁹ P. Bourdieu, "age.", s. 206.

³⁸⁰ Beden üzerinde yaratılan iktidar tertibatı, Koreli düşünür Byung-Chul Han tarafından "olumluluğun şiddeti" kavramı çerçevesinde değerlendirmiştir. Byung-Chul Han'a göre, neoliberal iktidar aygıtının en önemli tahakküm teknikleri, bedene yönelik kurgulanan çeşitli sağlık ve hijyen pratikleriyle karşımıza çıkar. Küresel dünyada, iktidar olumsuz bir şiddet üretmektense, bedeni olumlayarak onu çeşitli sağlık pratikleriyle kontrol altında tutarak şiddet üretmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Byung-Chul Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, İstanbul 2020.

³⁸¹ P. Bourdieu, "age.", s. 273, 274.

³⁸² P. Bourdieu, "age.", s. 271.

³⁸³ P. Bourdieu, "age.", s. 270.

özellikler gösteren bir cazibeyle elitizmi meşrulaştırırken periferi, eril özellikleri bünyesinde barındırarak katı bir aktivizmden dayanak almaktadır.

Bourdieu'nun analizinde “*Sınıflar arasındaki spor türlerinin dağılımını anlamak, sınıflar için, sporların kendilerine özgü algı ve değerlendirme kalıpları uyarınca temsil ettikleri farklı maliyet (ekonomik, kültürel ve “fiziksel”) ve faydaları göz önünde bulundurmakla mümkündür.*”³⁸⁴ Bu sebeple onun sosyolojisinde, üst ve orta sınıflar daha çok bedenlerini estetize edecek, yaşlanmalarını geciktirecek daha işlevsel sporlarla ilgilenirken; alt sınıflar, bedenlerine yönelik uzun vadeli bir bakımdan, terapiden ziyade daha çok pratik olan ve yakın temasın, kavganın, mücadele mantığının yoğunlaştığı sporları tercih ederler. Aslında bu, Marx'ın perspektifinden yola çıkılırsa, alt sınıfların gündelik hayat içerisinde yaşadığı emek mücadelesiyle paraleldir. Onlar yoğun iş temposu ve kas gücüne dayalı işlerde daha çok vakit harcadıkları için hayatın içerisinde de gücü, erilliği imgeleyen sporlarla ilgilenirler. Bir anlamda ekonomik sermayelerinin onlara biçtiği hayat koşulları kültürel pratiklere de yansır ve bu merkezî alandaki hâkim kültürle aralarında onulmaz ayrımlar yaratır.

Bedenin yarattığı toplumsal ayrımın izlenebildiği yerlerden bir diğeri; moda sektörüdür. Bireylerin giydikleri kıyafetler ve moda uyup/uyumamalarıyla belirlenen toplumsal ayrım, merkezdeki gruplarla periferideki halk arasında ciddi bir karşıtlığa neden olur. Moda, büyük oranda hâkim sınıfın, yani merkezin tekelinde olan ve alt sınıflara karşı onlara statü atfeden bir ayrım mekanizmasıdır. Bu bağlamda toplumsal hijyen mitleri de üretilir. Merkez moda uygun bir giyim tercih edip temizlik kurallarını ona uygun olarak dizayn ederek periferinin bayağı alışkanlıklarını ötekileştirir. Merkezin nezdinde periferi anti-hijyenik özellikler gösteren “*kirli*” bir alandır.

Toplumsal alandaki ayrımı güçlendiren önemli alanlardan bir diğeri gastronomidir. Yeme ve içmenin sosyolojik öncülleri, toplumsal alandaki ayrışmayı olabildiğince somutlaştırmaktadır. Bourdieu'ye göre toplumsal hiyerarşide yukarıya doğru çıkıldıkça beden estetik teşhiri ön plana çıkacağından dolayı kanaatkâr bir etik karşımıza çıkarken, alt sınıflara doğru inildikçe bunun yerine can boğazdan gelir düsturu geçmektedir.³⁸⁵ Bu

³⁸⁴ P. Bourdieu, “*age.*”, s. 62.

³⁸⁵ P. Bourdieu, “*age.*”, s. 236.

bağlamda üst sınıflar onları zayıf tutacak kaliteli besinleri tercih ederken, alt sınıflar karbonhidrat ağırlıklı; makarna, patates gibi şişmanlatıcı besinler tüketmektedirler.³⁸⁶ Dolayısıyla hâkim sınıflar, besinlere ve bu bağlamda kaliteli beslenmeye özen gösterip bu alanlarda daha fazla harcama yaparak bir beslenme kültürü oluşturabiliyorlarken, periferideki gruplar buldukları besinleri ayırt etmeksizin tüketerek oldukça avam, bayağı bir yemek kültürüne sahip olmaktadır.

Bourdieu sosyolojisi, oldukça keskin ve geniş hatlara sahip olan marjinal bir düşün biçimidir. Onun sosyolojisi, kendi içerisinde mücadele eden ve farklı alanlara referans vermekten çekinmeyen cüretkâr bir girişimdir. Bu girişim, hâkim sınıfların tahakküm pratiklerini ve iktidar ilişkilerinin toplumsal arenadaki yansımalarını çözümlenmeye çalışmasıyla rahatsız edici bir girişim olarak görülür. Nitekim Bourdieu hayatı boyunca, toplumsal alanın bütünüyle iktidar ilişkilerinin, tahakküm mekanizmalarının rol oynadığı bir mücadele alanı olarak yapılandığını iddia etmiş ve bu alandaki nesnel mantığı çözümlenebilmek için yoğun bir mesai harcamıştır. Tabiatıyla böyle bir girişim gerek ekonomik gerekse kültürel kaynakların tekeli elinde bulunduran gruplar için fazlasıyla tehlikelidir.

Bourdieu, toplumun bütün mikro parçalarına varıncaya kadar yayılan iktidar ilişkilerinin simgesel formlarını çözümlenebilmek için; kendisine özgü olan ve oldukça geniş bir alanda kullanılan sermaye, alan, oyun, illüzyon, ayırım, habitus vb. gibi birçok spesifik kavram üretmiştir. Bu kavramlar, onun ilişkisel bakış açısının gücünü belirleyen en önemli silahlardır. Bourdieu, ancak bu kavramların yardımıyla toplumun bütün hücrelerine yayılan iktidar ilişkilerini ve mücadele pratiklerini çözümlenebileceğine inanmış ve bu kavramların bağıntısallığı yoluyla toplumun bütün hücrelerine kadar girerek sınıfsal ayrımın ve mücadelenin nesnel yapısını ortaya koyma başarısı göstermiştir.

Bourdieu'nün tasvir ettiği toplumsal mücadele evreninin dinamikleri, başlı başına ortodoksi ve heteredoksi arasında meydana gelen kültürel, ekonomik çatışmalarla belirlenir. Bu evrende, bir taraftan hâkim düşünceyi korumak isteyen ve mevcut doxaya zeval gelmesinden korkan merkez-ortodoksi mevcutken, diğer bir tarafta da doxik düşünceyi yıkmak isteyen ve bunun yerine kendi kültürel değerlerini adapte etmeye çalışan heteredoksi-

³⁸⁶ P. Bourdieu, "age.", s. 236.

çevre mevcuttur. Onun sosyolojisindeki bu ayrım, bir anlamda merkez-çevre paradigmasından dayanak almaktadır.

Bourdieu, ortodoksi ve heteredoksi arasındaki çatlakları bir taraftan ekonomik bir bağlamda, yani Marksist bir sınıf analiziyle çözümlenmekte, diğer bir taraftan da bu çatlakları Shilsici anlamda kültürel bir çatışmaya bağlamaktadır. Fakat onun merkez-çevre paradigmasını kullanışı, indirgeyici bir mantığa dayanmaz. O, kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasında keskin bir ayrım görmektense bir ilişkisellik görür. Dolayısıyla Bourdieu'nün ortodoksi ve heteredoksi arasında kurduğu diyalektik ilişki, ne klasik anlamda Shilsien bir kültürel indirgemeciliği ne de kuru bir ekonomizmi içerisinde barındırır. Bu sebeple merkez-çevre diyalektiği noktasında yapılacak kültürel bir çözümlemede Bourdieu, paradigmanın indirgeyici boyutundan ve tözcü kategorilerin demir kafesinden kurtulmak için mutlaka müracaat edilmesi gereken derinlikli ve tehlikeli bir duraktır.

1.7. Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi Perspektifi: Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre Kavramları Bağlamında Tarihsel Kapitalizmin ve Liberalizmin Kökenleri

Immanuel Wallerstein, yirmi birinci yüzyıl sosyal bilimler dünyasının sembol isimlerinden birisidir. Geliştirdiği dünya sistemi perspektifi ile adından sıkça söz ettiren Wallerstein; merkez, çevre, yarı-çevre kavramları perspektifinde kapitalizmin ve liberalizmin tarihsel gelişimini analiz etmiş ve bunu belirli ülkeler üzerinden değil, devletlerarası bir bağlamdan kurgulayarak gerçekleştirmiştir. Onun ortaya koyduğu analiz, bir taraftan Marksizm'in sınıfsal analiziyle birlikte proletarya aktivizminden feyz alırken, diğer taraftan ise Annales Ekolü'nün bütüncül tarih anlayışından beslenir.

Annales Okulu'na mensup Lucien Febvre, March Bloch, Fernand Braudel gibi önemli isimlerin ortaya koyduğu bütünsel, belirli bir sistematiğe bağlı olan ve idiyografik, ampirik eğilimlere karşı olan tarih anlayışı, Wallerstein'in epistemolojisini geliştirirken yoğun olarak faydalandığı bir alandır.³⁸⁷ Özellikle Braudel'in kapitalizme yönelik çözümlemelerinde ortaya koyduğu; kapitalizmin zannedildiği gibi serbest pazara enerji veren bir kavram olmaktan ziyade tam aksine pazar karşıtı olması ve sermaye üzerinde tekel kurması ile dünya sisteminin belirli bir tarihsel süresi olduğu, nihayetinde sonlanacağı, yani

³⁸⁷ Immanuel Wallerstein, *Dünya-Sistemleri Analizi Bir Giriş*, İstanbul 2018, s. 37.

long durée düşüncesi, Wallerstein'in, Annales Ekolü'nden, Braudel'den etkilendiği en önemli noktalar. ³⁸⁸

Wallerstein'in ortaya koyduğu dünya sistemi kavramı, yukarıda ifade edilen perspektiften dayanak olarak kurgulanmıştır. Öncelikle Braudel'in Akdeniz adlı kitabında ortaya koyduğu, Akdeniz'in bir dünya ekonomi sistemi için başlangıç noktası teşkil ettiği düşüncesi ve akabinde ECLA'nın (Latin Amerika Ülkeleri Ekonomik Komisyonu) merkez çevre-analizi birleştirilmiş ve dünya sistemi kavramı bu bağlamdan doğmuştur. ³⁸⁹ Öne sürülen tez ise basitçe şu mantığa dayanmaktadır: Modern dünya sistemi, kökleri on beşinci yüzyıla kadar götürebileceğimiz kapitalist bir dünya ekonomisidir ve şimdiye kadar tek sistem olmamasına rağmen uzun bir süre ayakta kalan ve dünyanın bütün koordinatlarına yayılma başarısı göstermiş bir bütünlüğe sahiptir. ³⁹⁰

Wallerstein'a göre modern dünya sistemi, gelişimini üç aşamada tamamlamıştır. Birincisi, 1450-1650 yılları arasındaki yaratılma dönemi, ikincisi, 1750'den 1850'ye kadar süren büyük genişleme dönemi, üçüncüsü ise 1850-1900 döneminde gerçekleşen küreselleşme dönemi olarak sınıflandırılabilir. ³⁹¹ Birinci aşamada, dünya sisteminin sınırları Avrupa'nın çoğu bölümünü ile Amerika kıtalarının bazı parçalarını, ikinci aşamada ise Rus İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu, Güney Asya ve Güneydoğu Asya'nın bazı bölgelerini, Batı Afrika'nın büyük bir kısmını, Amerika kıtasının geri kalan bölümünü kapsıyordu. ³⁹² Üçüncü ve son gelişme aşamasında ise, modern dünya sistemi küresel özellikler göstererek Doğu Asya, Afrika, Güneydoğu Asya'nın geri kalan kısmı ve Okyanusya'daki birçok bölgeyi içermeye başlamış ve bu bölgeler dünya kapitalist sistemine eklenmiştir. ³⁹³

Wallerstein'in modern dünya sistemi, tarihsel kapitalizmin etkisiyle biçimlenen ve gelişen bir sistemdir. Bu sistemde tarihsel kapitalizmin özgül özelliği, sermayenin çok özel bir yolla kullanıma girmesi ve sürekli sermayenin büyütülmesi yolunda bir eğilimin

³⁸⁸ I. Wallerstein, "age.", s. 42, 43.

³⁸⁹ I. Wallerstein, "age.", s. 41.

³⁹⁰ I. Wallerstein, "age.", s. 41.

³⁹¹ Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, İstanbul 2019, s. 74.

³⁹² I. Wallerstein, "age.", s. 74.

³⁹³ I. Wallerstein, "age.", s. 74.

sergilenmesidir.³⁹⁴ Bu eğilim küresel anlamda, birçok ülkeye yayılmış ve ülkeler arasında belirli farklılıklar meydana gelmiştir. Kimileri daha avantajlı bir konumda yer alarak artı-değere sahip olmuş ve belirli bir tikel oluşturarak merkez konumuna yükselmiş, kimileri de merkezî devletin sömürgeleştirdiği bir alan olarak dezavantajlı konumda, merkezin tahakkümü altında yaşamıştır.

Dünya kapitalist sistemi, küresel anlamda bütün yerküreyi kapsadığı için, eşitsiz bir gelişmeye yol açmış ve bazı ülkeler diğerleri üzerinde ekonomik olarak ciddi üstünlük yakalamışlardır. Wallerstein'in eşitsiz gelişme üzerindeki çözümlenmeleri, doğrudan merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde kurgulanır. Ona göre dünya ekonomisindeki eksensel iş bölümü, mekânsal bir ayrıma neden olmuş bu da merkez-çevre zıtlığı meydana getirmiştir.³⁹⁵ *“Merkez ve çevre, farklılaşmış üretim maliyetleri yapılarıyla ilgili olan bağıntısal kavramlardır. Bu farklı üretim süreçlerinin mekânsal olarak uzak alanlarda yerleşmesi bağıntının kaçınılmaz ve değişmez bir özelliği değildir. Ama normal bir özellik olma eğilimindedir.”*³⁹⁶

Wallerstein'in analizinde merkez; toplam artığın ve sermayenin yoğunlaştığı, dolayısıyla makineleşme için daha büyük oranda payın kullanılabildiği gelişmiş bir bölge olarak tasvir edilirken, çevre; devlet mekanizmalarının görece olarak zayıf kaldığı, sermayenin düşük yoğunlukta seyrettiği ve ürünlerin işlenerek merkeze aktarıldığı az gelişmiş bir bölge olarak tasvir edilir.³⁹⁷ Yarı-çevre ise, çevre bölgelere göre daha gelişmiş, fakat merkez bölgelerin tahakkümü altında bulunan ikircikli bir alandır. Yarı-çevre, merkezden pay almak, merkezdeki ekonomik zenginliği yakalamak için önemli bir çaba gösteren ama aynı zamanda kısmen de olsa çevre ülkelerde bulunan dezavantajlı özelliklere sahip olan bir ara bölgedir.

Modern dünya sistemi, ilişkisel bir sistemdir ve bu sistem; eşitsiz, hiyerarşik, kutuplaştırıcı bir yapıya sahip olmasıyla tarihsel kapitalizmi meşrulaştıran en önemli araçtır. Modern dünya sisteminin *“Siyasi yapısı da bazı devletlerin öbürlerinden bariz biçimde daha güçlü olduğu bir devletlerarası sisteme dayanır. Sonsuz sermaye birikimi sürecine yardım*

³⁹⁴ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, İstanbul 2016, s. 16.

³⁹⁵ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler*, İstanbul 2017, s. 98.

³⁹⁶ E. Balibar, I. Wallerstein, *“age.”*, s. 98, 99.

³⁹⁷ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, İstanbul 2016, s. 32.

babından, daha güçlü devletler sürekli olarak daha zayıf devletlere, kendi iradelerini mümkün olduğu ölçüde dayatırlar. Buna emperyalizm denir ve dünya sisteminin yapısına ilişkin bir şeydir."³⁹⁸ Bu sistem; çeşitli tarihsel, sosyal, kültürel, bilimsel gelişmelerin eşitsiz dağıldığı ve bazı devletlerin ve doğal olarak bireylerin diğerlerine nazaran üstlük yakaladığı, avantajlılar ve dezavantajlılar arasında eşitsiz bir gelişmeye neden olan ayrıştırıcı, ötekileştirici bir yapıya sahiptir.

Wallerstein'in modern dünya sistemi analizi, sadece ekonomik belirleyenin etkisiyle ortaya konulmaz. Onun analizinde ekonomi, Marksist anlamda önemli bir belirleyendir fakat o sadece bu değişkene bağlı kalmaz. Wallerstein, modern dünya sisteminin kapitalist, emperyalist pratikleri devam ettirebilmek için kültürel, sosyal, politik, bilimsel birtakım saiklere de ihtiyacı olduğunu belirtir. Ona göre modern dünya sisteminin en belirgin özelliği, devletlerarası sistem içerisinde merkez ve çevreye özgü üretim süreçleri arasındaki iş bölümüdür, fakat sistemin sağlıklı bir biçimde kapitalist çarkı döndürebilmesi için kültürel, entelektüel bir iskelete de ihtiyacı vardır, bunlar da kuşkusuz Avrupa merkezci, evrenselci, ırkçı normlara dayanan bir hijyen kültü ile modern bilimlerde karşımıza çıkan, iki kültür arasında kurgulanan epistemolojik ayrımıdır.³⁹⁹

Modern dünya sisteminin kutuplaştırıcı ilkelerinden en önemlisi Avrupa-merkezciliktir. Avrupa'yı temel alarak dünyanın geri kalan ülkelerini öteleyen bu söylem, Avrupa'nın uygarlık anlamında daha gelişmiş bir bölge olduğunu iddia ederek Avrupa dışındaki bölgeleri; geri kalmış, gelişmemiş bölgeler olarak tahayyül eder. Avrupa'nın teknik, bilimsel gelişmelerde yakaladığı ilerleme ve üstün insan söylemiyle karakterize olan bu söylem, Avrupa dışı dünyayı barbar olarak nitelendirir. Avrupa, modern dünya sisteminin en önemli özelliği olan uygarlık misyonunun katalizörü olmuş, geri kalan ülkeler ise buna ket vurmak için çabalamışlardır. Dolayısıyla Avrupa; modern dünya sisteminin rasyonel, bireyci kapitalist söyleminin uygarlık misyonunu taşıyan merkez mekânı, diğer bölgeler ise, buna karşı olan gerici, yozlaşmış, barbar toplulukların bulunduğu Avrupa dışı mekânı olarak, yani çevre olarak konumlanmıştır.

³⁹⁸ Immanuel Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi Kaotik Bir Dünyada ABD*, İstanbul 2015, s. 119.

³⁹⁹ Immanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği Gücün Retoriği*, İstanbul 2018, s.63.

On altıncı yüzyıldan bu yana, kapitalist dünya sisteminin kuruluşunda önemli rol oynayan evrenselcilik söylemi, merkez ülkelere, periferi ülkelere insan hakları ve demokrasi adına müdahale edebilme hakkını vermiştir. Merkez, periferi ülkelerde kapitalist, emperyalist faaliyetleri hiç durmaksızın uygularken, kendini haklı çıkartabilmek adına sürekli rasyonel pratiklere başvurmuştur. Bu pratikler, on altıncı yüzyılda doğal hukuk ve Hristiyanlığa döndürme; on dokuzuncu yüzyılda medenileştirme, yirminci yüzyıl sonunda ve yirmi birinci yüzyılda ise insan hakları ve demokrasi olmuştur.⁴⁰⁰

Merkez ülkelerin periferiye müdahale edebilmesini ve o bölgelerde kapitalist söylemi yaygınlaştırabilmelerini sağlayan diğer bir indirgemeci bakış açısı da şarkiyatçılıktır. Batı'nın, doğuya olan ötekileştirici bakışını imgeleyen Şarkiyatçılık, Wallerstein'ın analizinde, Avrupa merkeziliğin ve kapitalist dünya sisteminin gelişmesinde en önemli duraklardan birisi olmuştur. Bu söylem, Batı'nın üstünlüğüne, Batı demokrasisinin medeniyet için yegâne kaynak olduğu fikrine atıf yapar ve merkez ülkeler ile çevre ülkeler arasındaki kültürel, politik ayrımları meşrulaştırır.

Avrupa merkezci bakış açısını şekillendiren ve merkez-çevre arasındaki eşitsizliği artıran bir diğer önemli unsur ırkçılıktır. Wallerstein'a göre *““İrk” kavramı dünya ekonomisindeki eksensel iş bölümüyle, yani merkez-çevre zıtlığıyla ilgilidir.”*⁴⁰¹ Irkçılık, kapitalist dünya sisteminde, dışlamanın aksine belirli bir içerleme mantığına dayanır ve kapitalizm, sistem içerisine adapte ettiği *“öteki”* ırklarla ucuz iş gücü tesis eder. Dolayısıyla ırk ve ırkçılık, merkez ile çevre bölgeler arasındaki rabıtayı sağlayıp, çevreden merkeze ucuz hammaddenin naklini kolaylaştırmaktadır. Wallerstein'a göre ırkçılık kavramına destek sağlayan ulus ve milliyetçilik ise, merkez ve çevre bölgeleri gerek bölgeler arası gerekse de bölgeler üstü bağlamda bir bölümlenmeye uğratmakta ve ırkçılık kavramıyla birlikte bu iki kavram dünya kapitalist sisteminde merkez devletlere avantaj elde etmeleri için bütün enstrümanları vermektedir.⁴⁰²

Avrupa evrenselciliğinin ötekileştirici söylemine destek olan son unsur ise, modern bilimlerde karşımıza çıkan, bilimsel kültür ile beşerî kültür arasında kurgulanan ayrımdır. Bu ayrım, iki kültür arasındaki temel epistemolojik farka dayanır. Bunlardan birisi, genellikle

⁴⁰⁰ I. Wallerstein, *“age.”*, s. 38.

⁴⁰¹ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler*, İstanbul 2017, s. 98.

⁴⁰² I. Wallerstein, *“age.”*, s. 102.

bilim kültürü olarak diğeri ise edebi, beşerî, felsefi kültür olarak adlandırılır ve her iki alan arasında belirli bir zıtlık tasarlanır.⁴⁰³ Newtoncu bilimden ve Descartesci kartezyan felsefeden dem alarak kurgulanan bu ayırım, bilimsel kültüre ve fen bilimlerine bir üstünlük kazandırarak, beşerî alana dair bilgiyi ötekileştirir. Wallerstein'a göre bu ayırım, modern dünya sisteminin, kapitalist sistemin kurguladığı bir ötekileştirme mantığına dayanır ve bu, modern dünya öncesinde yer alan bir ayırım değildir.⁴⁰⁴ Doğru olan ile güzel ve iyi olan arasındaki ayırma dayanan bu düşünce, devletlerin bilimi bir silah olarak kullanmalarına ve bunu üniversitelerde kurumsallaştırarak, biyolojik, indirgemeci bir bilimsel bilgi üretimini yaygınlaştırmalarına neden olmuş, bu da kapitalist sistemin her zaman daha fazla üretim, kazanç ve meta mantığıyla örtüşerek kapitalist sistemi beslemiştir. Avrupa evrenselciliğinin ve onun merkezî devletlere biçtiği uygarlaştırma misyonu da bu paralelde biyolojik bir darwinizme bağlanarak, dünyanın öteki olarak addedilen halklarına yönelik, ıslah edici, öjenik bir söyleme neden olmuştur.

Modern dünya sistemi analizinde, devlet merkezine ve ulus devletlere önemli bir rol biçilir. Devlet, tarihsel kapitalizm için yaşamsal bir öneme sahiptir. Kapitalizmin evrenselcilik, ilericilik ve uygarlık misyonunun en önemli taşıyıcısı olan devlet, çeşitli şiddet pratikleriyle, çevre üzerinde ciddi bir tahakküme sahip olur. Devlet; merkezin ekonomik gücünün sürekliliğinin sağlanmasında ve çevre üzerindeki ekonomik avantajlarının sürdürülmesinde, hukuki, yasal dayanaklar oluşturur. Devlet, kendi alanı içerisinde, tabi olacağı kuralları saptama ve var olan düzenin sürdürülmesi ile toplumsal değişikliklerin uygulanması hususunda hukukun yarattığı iktidar alanından faydalanır.⁴⁰⁵

Modern devlet aygıtı, tarihsel kapitalizmin misyonunu devam ettirebilmek için periferideki oluşumlar üzerinde çeşitli şiddet pratiklerine dayanan oldukça ciddi baskılar uygulamıştır. Periferiden, bireysel ya da kolektif olarak merkezi tehdit edebilecek her türlü eylem, çeşitli baskı mekanizmalarıyla devre dışı bırakılır. Bu, kapitalist makinenin tarihsel çarklarının dönmesi için gerekli olan bir uygulamadır. Örnekleme gerekirse; periferiden merkezin avantajlı konumunu tahrif edebilecek ve merkezdeki ekonomik sermayeyi

⁴⁰³ Richard E. Lee, Immanuel Wallerstein, *İki Kültürü Aşmak Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimlerin Ayrılığı*, İstanbul 2007, s. 10.

⁴⁰⁴ R. E. Lee, I. Wallerstein, "age.", s. 11.

⁴⁰⁵ I. Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, İstanbul 2016, s. 46.

tekeline bulunduran grupları tedirgin edebilecek ciddi bir işçi hareketi mevcuttur ve bu hareket, devlet merkezi tarafından her zaman önemli bir tehdit olarak algılanarak bastırılır.⁴⁰⁶

Tarihsel kapitalist sistemin, modern dünyadaki önemli silahlarından bir diğeri, modern devlet merkezine bağlı olarak geliştirilen vergilendirme mekanizmasıdır. Wallerstein'a göre vergilendirme, asla modern dünya sistemine özgü bir olgu değildir, daha önceki dönemlerde de vergilendirme mekanizmalarına rast gelmektedir, fakat buradaki önemli farklılık, tarihsel kapitalist sistem ile birlikte vergilendirmenin zoraki bir unsur olmaktan ziyade rızaya dayalı bir unsura dönüşmesi ve devletin yegâne gelir kaynağı haline gelmesidir.⁴⁰⁷ Modern devlet, vergilendirme mekanizması aracılığıyla aslında periferiden gelebilecek tehlikeleri -özellikle de işçi hareketlerini- önlemeye çalışmış ve toplumun bütününde güçlü bir ekonomik tekele sahip olmuştur.

Dünya konjonktüründe, tarihsel kapitalist sistemin eşitsiz gelişiminde rol oynayan ve merkeze özgü birtakım avantajların ortaya çıkışına destek sağlayan ve ifade edilen diğer pratiklere kalkan görevi üstlenen en önemli unsur militarizmdir. *“Teoride devletler yegâne meşru şiddet kullanıcısıdır ve şiddet kullanma tekelini ellerinde bulundurmaları gerekir. Polis ve asker bu tekelin asli araçlarıdır ve teoride sadece devlet otoritelerinin enstrümanları olmak durumundadır.”*⁴⁰⁸

Ordu, modern dünyada, devletlerin gücünü sembolize eden ve devletlerin tekelleşmesinde en önemli rolü oynayan oluşumdur. İç güvenliğin sağlanması hususunda polis ve dış güvenliğin sağlanması noktasında silahlı kuvvetlerden dayanak alan bu oluşum, devleti, hem kendi sınırları içerisinde gelebilecek tehlikelere karşı güvenceye alır, hem de devletlerarası sistemden gelebilecek periferik hareketlere karşı güvenceye alır.⁴⁰⁹ Aynı zamanda merkezin, periferi üzerinde ekonomik olarak avantajlarını sürdürebilmesi ve ekonomik tekelini muhafaza edebilmesi için silahlı kuvvetlerin şiddeti meşrulaştırıcı *“ulusal güvenlik”* söylemine ihtiyacı vardır.

Modern dünya sistemimin devamlılığının sağlanmasında, ulusçuluk önemli etmenlerden birisidir. Wallerstein'a göre ulusçuluk, devletlerarası sistem içine kök salmış,

⁴⁰⁶ I. Wallerstein, “age.”, s. 47.

⁴⁰⁷ I. Wallerstein, “age.”, s. 47.

⁴⁰⁸ Immanuel Wallerstein, *Dünya- Sistemleri Analizi, Bir Giriş*, İstanbul 2018, 99,100.

⁴⁰⁹ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, İstanbul 2016, s. 49, 50.

egemen devletler tekelinde varlık alanı bulmuş ve devlet yapılarının asgari çimentosu işlevini görmüştür.⁴¹⁰ Ulusçuluk, sadece çevrede ve yarı-çevrede ortaya çıkan bir kavram değil, aksine en zengin ülkelerde de var olan gücü daha da artırmak için son derece önemli işlevleri olan bir kavram olarak konumlanmıştır. “*Ulusçu temaların devlet liderleri tarafından aleni kullanımı devletin zaten güçlü olduğunun kanıtı olarak değil, devleti güçlendirmeye yönelik bir çaba olarak analiz edilmelidir. Tarihsel olarak devletler, ulusçuluk yaratma konusunda üç temel araç kullanmışlardır: devlet okulları sistemi, askerlik hizmeti ve kamuya açık resmi törenler. Her üçü de sürekli kullanılmaktadır.*”⁴¹¹

Modern dünya sisteminin ulus kavramından köklenmesi ve ulusal bir kültür yaratmaya çabalaması, aslında kökenleri Fransız İhtilali’ne kadar götürebileceğimiz yurttaşlık kavramıyla alakalıdır. “*Yurttaş kavramı kaçınılmaz olarak, içerdiği kadar dışlar da. Fransız Devrimi’nden beri geçen iki yüzyılda yurttaşlığın dışlayıcı eğilimi içerici eğilimi kadar önemli olmuştur.*”⁴¹² Fransız İhtilali, demokrasi, eşitlik, kardeşlik gibi birtakım özgürlükçü sloganlarla ortaya çıkmıştır. Bu sloganlar, yurttaş kavramının inşa edilmesine neden olmuş ve tebaadan yurttaşa geçilmiştir. Lakin, yurttaşlık kavramı, ifade edilen özgürlükler bağlamında kurgulanmış olmasına rağmen, devlet merkezi tarafından burjuva-orta sınıf/proletarya-işçi sınıfı, kadın/erkek, /beyaz/siyah, evin ekmeğini kazanan/evkadını, verimli işçi/verimsiz kişi, cinsel açıdan normal/cinsel açıdan sapkın, eğitimliler/kitleler, dürüst yurttaş/suçlu, normal/zihinsel açıdan anormal, reşit/reşit olmayan, medeni/gayri medeni vb. ayrımlar çerçevesinde sınırlandırılmıştır.⁴¹³

Ulus devletlerin ortaya çıkışı ve bu paralelde yurttaş kavramının oluşması, normal/anormal pratiklerin devlet merkezi tarafından belirlenmesine neden olmuş ve belirlenen sınırlar çerçevesinde davranan bireyler yurttaş olarak, bu sınırları ihlal edenler ise öteki olarak, yani sapkın olarak damgalanmıştır. Fransız İhtilali ile birlikte ortaya çıkan bu toplumsal damgalanma biçimi, bir kimlik siyasetini ortaya çıkarmış ve ilerleme, uygarlık kavramları çerçevesinde insan hakları ve bireysel özgürlük söylemine bağlı biyolojik, kültürel bir liberalizm politik alanın önemli bir belirleyeni haline gelmiştir.

⁴¹⁰ Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi Bir Giriş*, s. 102.

⁴¹¹ I. Wallerstein, “age.”, s. 102.

⁴¹² Immanuel Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi Kaotik Bir Dünyada ABD*, İstanbul 2015, s. 81.

⁴¹³ I. Wallerstein, “age.”, s. 164.

Liberal ideoloji, 1848-1968 tarihleri arasında dünya sistemine damga vuran bir düşünce biçimi olarak yaklaşık 1968'e kadar hem muhafazakârların hem de radikallerin görüşlerini değiştirmelerine ve kendi ideolojik merkezlerini liberal programa adapte etmelerine neden olmuştur.⁴¹⁴ Devlet merkezine şiddetli bir biçimde bağlı olan bu ideoloji, Avrupa merkeziliği besleyen ana damarlardan birisi haline gelmiş ve yaratılan ulus kavramı ile birlikte Avrupa dışı dünyanın tehlikeli sınıflarının ötekileştirilmesinde, onlardan gelebilecek tehditlerin yumuşatılmasında önemli işlevler üstlenmiştir.⁴¹⁵

Liberalizmin, periferiden gelebilecek tehlikeleri bastırmasında ve Avrupa merkezli bir hâkim kültür yaratmasında, uzmanlık gerektiren bilgiye dayanan ilerleme misyonu oldukça etkili olmuştur. Liberalizm, en iyi sistemin, uzmanların teklinde bulunan rasyonel bilgiye dayanacağını ve bu bağlamda da devletlerin otoritesini kullanarak bu bilgi biçimini toplumsal alanın her yerinde uygulamaya koyabileceklerini iddia ederek, Batı dışı dünyaya demokrasi götürme misyonuna soyunmuştur.⁴¹⁶ Bu misyon, Batı dışı coğrafyalarda umutla karşılanmış ve çevre ülkeler iddia edilen demokrasiye ulaştıklarında hayat standartlarının yükseleceğini umut ederek, aksiyon almaktansa beklemeyi tercih etmişlerdir. Merkez; liberal ideolojinin eşitlik, demokrasi, bilim vb. kartezyen söylemlerini kullanarak periferiyi, çağ dışı ilan etmiş ve demokrasi vaadiyle dünya sisteminin bütün alanlarına yayılmak istemiştir, fakat bu istek periferi tarafından oldukça geç fark edilmiştir.

Wallerstein'a göre "*Liberallerin amentüsü rasyonedir. Liberaller Aydınlanma'nın en sadık evlatlarıdır. Bütün insanların potansiyel rasyonalitesine ve bunun isnat edilen bir rasyonalite değil, elde edilen, eğitimle, Bildung yoluyla elde edilen bir rasyonalite olduğuna inanırlar. Liberaller Newtoncu bilimle aynı metaforu paylaşırlar: Karmaşıklıkla en iyi, onu farklılaştırma ve uzmanlaşma yoluyla küçük parçalara ayırarak başa çıkılır. Buradan da şu sonuç çıkar: Bireylerin yurttaşlık erdemleriyle donanmış akıllı yurttaşlar rolünü yerine getirebilmeleri için, onlara yön gösterecek, alternatifleri sınırlayacak ve siyasi alternatifleri değerlendirmek için kullanılacak ölçütler önerecek uzman tavsiyelerine ihtiyaçları vardır.*"⁴¹⁷ Dolayısıyla modern dünya sisteminin en önemli özelliği, devletin

⁴¹⁴ Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, İstanbul 2019, s. 53.

⁴¹⁵ I. Wallerstein, "age.", s. 55.

⁴¹⁶ I. Wallerstein, "age.", s. 85.

⁴¹⁷ I. Wallerstein, "age.", s. 109, 110.

tahakkümünü güçlendirecek bir takım uzmanlık kalıpları icat etmesinde aranmalıdır. Zira devlet, belirli uzmanlık kalıpları icat ederek buraya dâhil olabilecek bireyleri belirlemekte ve bir ehliyet sistemi oluşturmakta, yeterli ehliyete sahip olmayan ve Aydınlanma'nın rasyonel kültürünün tedrisatından geçmeyen bireyleri ise yurttaş olarak kabul etmemekte ve ötekileştirmekte, onları medeniyet dışı, gayriinsani, barbar, yobaz vb. çeşitli sınıflarla damgalamaktadır.

Liberal ideolojiyi besleyen önemli araçlardan bir diğeri, sekülerizmdir. Fransız Devrimi'nin belirli bir başarıya ulaşmasıyla birlikte karşımıza çıkan seküler ideoloji, liberalizmin, özellikle dine/geleneğe karşı ciddi bir tavır almasına neden olmuştur. Dinî olan, gelenekten beslenen her unsur, liberal ideolojilerin varlığı için bir tehdit oluşturabilmektedir. Bu sebeple gelenekten köklenen her dinî hareket, liberal merkez için çağ-dışı, anti-modern ve ilerleme karşıtı unsurlar olarak konumlanır. Bu, kapitalist dünya sisteminin işlevini koruyabilmesi için hayati bir öneme sahiptir. Zira 1950'li yıllardan sonra, yani modern kapitalist sistemin küreselleşmesi ve bütün dünyaya yayılması ile birlikte bilhassa merkezde bulunan devletler (Amerika, Batı Avrupa vb.), İslami unsurları potansiyel terör alametleri olarak görmüşler, bu unsurların bulunduğu her ülkeye; yine tarihsel konjonktürden miras aldıkları, demokrasi, ilerleme vb. sloganların öncülüğünde ve meşru müdahale haklarından dayanak alarak müdahale etmişlerdir.

Wallerstein, tarihsel kapitalizm ve liberalizm bağlamında merkez düşüncesini analiz ederken, dünya tarihinde, merkezin oluşturduğu tahakküm ağına karşılık her zaman direniş hareketlerinin mevcut olduğunu söyler. Wallerstein sosyolojisinde, kapitalist dünya sistemine yönelik gerçekleştirilen tepkisel hareketler, sistem karşıtı hareketler olarak nitelendirilir. Sistem karşıtı hareketler, dünyayı kasıp kavuran 1848 devrimleri arifesinde, yoğun bir biçimde örgütlenmeye giderek kurumsallaşmışlardır.⁴¹⁸ On dokuzuncu yüzyılda ilk defa belirli bir örgütlenmeyle eyleme geçen sistem karşıtı hareketler, temelde kapitalist sistemin yerine sosyalizmi getirmek isteyen gruplar ve ezilenlerin merkezle eşit statüye kavuşmasını isteyen ulusal hareketler olmak üzere ikiye ayrılır.⁴¹⁹ Her iki hareket de ortak noktada devlet merkezinin önemine vurgu yapar ve devletin tekeli elinde bulunduran

⁴¹⁸ Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, İstanbul 2020, s. 39.

⁴¹⁹ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 39.

merkezî yönetimin hakimiyetini kendi ellerinde bulundurmak isterler. Bir anlamda sistem karşıtı hareketlerin ilk eylemleri, devlet merkezinin ele geçirilmesi ile devlet merkezinden başlayacak bir dönüşümle sosyal iktidarın sağlanması ve bu bağlamda, tarihsel kapitalizmin tahakküm unsurlarının temizlenmesi üzerine inşa edilir.⁴²⁰ Bu oluşumlardan sosyal demokrat hareketler, büyük oranda merkez devletlerde, -Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya'da- komünist partiler ise bazen ayaklanma yoluyla bazen de askerî işgal sonucunda yarı çevre ve çevre bölgelerde -Orta Avrupa'dan Kuzey Pasifik hattına kadar- yoğunlaşmışlardır.⁴²¹ Ulusal kurtuluş hareketleri ise Asya ve Afrika başta olmak üzere çeşitli popülist varyantlarla Latin Amerika ülkelerinde konumlanmıştır.⁴²²

On dokuzuncu yüzyılda, kapitalist merkezîleşme süreçlerinin yoğunlaşması ve ekonomik faaliyetlerin rasyonalize edilmesinden dolayı çevre ülkelerden çeşitli sistem karşıtı hareketler yükselmeye başlamıştır. Bilhassa daha önceleri merkeze yakın konumda olan hizmetçiler, köylüler, zanaatkârlar, düşük statülü serbest meslek sahipleri, küçük tüccarlar ve dükkâncılar) kendi mesleklerinin yetersizleşmeye başladığını ve git gide proleterleşmeye başladıklarını fark ederek tarihsel kapitalist sisteme yönelik başkaldırı hareketlerinde bulunmuşlardır.⁴²³ Bu hareketler ve periferiden yükselen diğer hareketlerle birlikte on dokuzuncu yüzyıldan, yirminci yüzyıla, oradan da yirmi birinci yüzyıla kadar sistem karşıtı hareketler tarihsel bir devamlılık içerisinde bulunmuşlar fakat bağlama ve tarihsel şartların durumuna göre farklı amaçlar için reaksiyon vermişlerdir.

1848'de merkezî devlete ve sisteme yönelik ortaya konan hareketler, büyük başarılar elde edemese de bunlar, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkacak sistem karşıtı hareketler için önemli bir temel oluşturmuşlardır. 1960'lı yıllara gelindiğinde dünyanın birçok bölgesinde çeşitli sistem karşıtı hareketler ortaya çıkar. Kuzey Amerika, Japonya, Avrupa, Çin ve Meksika gibi ülkelerde ortaya çıkan sistem karşıtı hareketler radikal bir geçmişten kopuş hamlesiyle mevcut sisteme karşı ciddi muhalefet girişimlerinde bulunmuşlardır.⁴²⁴ Bu hareketler, Birleşik Amerika'da öğrenci ve Siyah hareketleri; Çin'de Kültür Devrimi ve

⁴²⁰ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 40.

⁴²¹ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 41, 42.

⁴²² Immanuel Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi Kaotik Bir Dünyada ABD*, İstanbul 2015, s. 100.

⁴²³ Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, İstanbul 2020, s. 81, 82.

⁴²⁴ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 43.

nihayet 1970’li yıllarda kadın hareketi olmak üzere farklı hedeflere ve amaçlara yönelen ve dünyanın farklı coğrafyalarında ortaya çıkan hareketler olmalarına rağmen, ortak noktada aynı dönemde ortaya çıkmışlar ve daha önceki sistem karşıtı hareketlerden kendilerini ayıran birtakım müşterek ideolojik reflekslere sahip olmuşlardır.⁴²⁵

1960’lı yıllarda ortaya çıkan sistem karşıtı hareketlerden özellikle öğrenci ve gençlik hareketleri; mevcut kapitalist sisteme ve onun çeşitli iktidar pratiklerine köktenci bir biçimde karşıydılar. Özellikle devlet merkezinin mevcut dünya konjonktüründeki tahakkümünden ciddi oranda etkilenen ve ekonomik açıdan alt sınıflara mensup olan çeşitli insanlar, toplumda var olan bürokratik uygulamalardan ve bürokrasinin mevcut tahakküm pratiklerinden oldukça rahatsızlık duyarak, anti bürokratik eğilimler sergilemişlerdir.⁴²⁶ Öğrencilerin ve çeşitli gençlik hareketlerinin; mevcut ekonomik, kültürel düzene yönelik talepleri olabildiğince heterojen unsurlarla bezeli ve merkezi tehdit edebilecek kadar ciddi epistemolojik zenginliği içerisinde barındırdığı için, bu hareketler dönem içerisinde oldukça dikkat çekmiştir.

Sistem karşıtı hareketlerin içerisinde önemli alanlardan birisi ulusal kurtuluş hareketleridir. *“Ulusal kurtuluş mücadelesi bildiğimiz kadarıyla uzun bir tarihe sahiptir. Neyden ulusal kurtuluş? Açıktır ki bunun yanıtı, modern dünya sisteminin farklı bölgeleri arasındaki eşitsiz ilişkilerden ulusal kurtuluştur.”*⁴²⁷ Tarihsel kapitalizmin sonsuz sermaye biriktirme mantalitesinin toplumsal eşitsizliği git gide artırması, çeşitli ulusal devletlerin çevrede ve yarı çevrede konumlanmalarına neden olmuştur. Ekonomik kaynaklara erişim noktasında merkez ülkelere nazaran oldukça zor durumda bulunan bu ülkeler, çareyi ulus temelli bir kolektif kurtuluş mücadelesinde bulmuşlardır. Özellikle dünya sisteminin kapitalist ve emperyalist pratiklerinden uzaklaşmak, kurtulmak ve bu bağlamda millî bir ekonomi inşa etmek bu hareketlerin özgül yanlarıdır.

*“Tüm modern milliyetçiliklerin temel ideolojik temalarından biri eşitlik-hem “ulus”un tüm üyelerinin varsayımsal eşitliği, hem de “dış” ezen devletlerle/gruplarla eşitlik talebi-için mücadele olmuştur.”*⁴²⁸ Ulusal kurtuluş hareketleri esasen, çeşitli kolektif

⁴²⁵ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, “age.”, s. 43.

⁴²⁶ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, “age.”, s. 45.

⁴²⁷ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, “age.”, s. 60.

⁴²⁸ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, “age.”, s. 60.

kodlarla ulusu bir araya getirir ve bu ulusun üyelerinin hem yerel bağlamda eşit olmalarını arzu eder hem de devletlerarası perspektifte diğer ülkelerle eşit haklara sahip olmasını talep eder. Wallerstein'in analizinde, Türkiye'deki ulusal modernleşme hareketleri ve Kemalizm tam olarak çevrede ortaya çıkmış, anti-emperyalist eğilimler taşımış ve Türk ulusunun kapitalist sisteme olan ekonomik, kültürel bağımlılığından kurtulması için mücadele etmiş sistem-karşıtı bir hareket olarak nitelendirilir. Dolayısıyla sosyolog, ulusal çapta gerçekleşen anti-emperyalist hareketlerin, aynı zamanda dünya sistemi perspektifinden kapitalizme de tepki gösterdiğini ve bu minvalde sistem karşıtı bir pozisyonda konumlandıklarını düşünür.

Wallerstein, ulusal kurtuluş hareketlerinin birçok açıdan dünya tarihinde önemli etkileri olduğunu iddia eder. Ona göre bu hareketler, evrensel anlamda kurgulanan küresel ırkçılığı ortadan kaldırmışlar, aynı zamanda da devletleri etkileyen politik karar mekanizmaları üzerinde yerli şahısların rolünü artırmışlardır.⁴²⁹ Ulusal kurtuluş hareketleriyle birlikte kapitalist sistemin yöneticilerinin, üçüncü dünya ülkeleri için, yani periferi için karar vermeleri ve işaret ettikleri yaptırımları zorla dayatmaları mümkün olmamaya başlamış, ulusal devletteki yöneticiler karar mekanizmaları üzerinde söz sahibi olmuşlardır.

Wallerstein için 1848 devrimleri ve bunun ertesindeki süreçte; ulusal kurtuluş hareketleri, sosyal demokrat hareketler ve komünist hareketler bir hayli aktif rol oynamışlar ve bunların üçü, tarihsel kapitalizme karşı önemli bir direniş alanı oluşturmuşlardır. Wallerstein terminolojisinde bu alan "eski sol" olarak adlandırılır. Eski sol hareketler, 1848 hareketleri neticesinde ortaya çıkmış ve dünyayı çeşitli açılardan dönüşüme uğratmak için mücadele etmişlerdir. Bu mücadeleler, 1848'in halk egemenliğine dayanan, ulusların kendi kaderini tayin hakkını baz alan düşünce mirasından neşet etmişlerdir.

1940'lı, 1950'li yıllara gelindiğinde, eski solun tarihsel başarılarında görülür bir artış meydana gelmiştir. "Tarihsel "eski sol" sistem karşıtı hareketlerin belli başlı üç tipi de- Üçüncü Enternasyonal komünistleri, İkinci Enternasyonal sosyal demokratları ve milliyetçi hareketler (özellikle de Avrupa dışındakiler)-önemli başarılar gösteriyorlardı: Yugoslavya ve Çin'de komünist partilerin silahlı mücadelesi, Büyük Britanya'da İşçi Partisi'nin 1945

⁴²⁹ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 62.

seçim zaferi, Hindistan ve Endonezya 'daki milliyetçi zaferler. 1848'in hedeflerinin dünyanın her köşesinde gerçekleşmesi birkaç onyıla sığacak bir mesele gibi görünüyordu."⁴³⁰

1848 yılından 1960'lı yıllara kadar ciddi başarılar yakalıyor gibi görünen sistem karşıtı hareketler, 1945'ten sonra tepki duydukları tarihsel kapitalizmin ve emperyalizmin pratikte düştükleri hataları tekrarlayarak iyi bir görünüm sergilememeye başladılar. Özellikle sömürgelerde ciddi tahakküm kuran ve baskıcı bir politika izleyen sosyal demokrat hükümetler ile Üçüncü dünya milliyetçi hareketlerinin yoğun terörizm faaliyetleri, bu hareketlerin toplum nezdindeki itibarlarında ciddi bir sarsılmaya neden olmuş ve halkın bu hareketlerden doğan umutları kırılmaya başlamıştır.⁴³¹ Wallerstein'a göre bu dönemde ortaya çıkan sistem karşıtı hareketler, merkeze karşı yoğun eylem faaliyetlerinde bulunsalar da tarihsel kapitalist sistemde, yukarıya doğru hiyerarşik bir hareketlilik sergilemişler ve başlangıçta ifade ettikleri demokratik söylemlerinden uzaklaşmışlardır.⁴³² Sistem karşıtı hareketler iktidara geldikten sonra, zamanında tepki duydukları kapitalist merkeze eklenmişler ve onları var eden eşitlikçi, özgürlükçü, yani periferik söylemlerinden bir hayli uzaklaşmışlardır.

1848 ve sonrasında ortaya çıkan sistem karşıtı hareketler, arkalarında oldukça yoğun bir pratik miras bırakmışlar ve bu miras, 1968 hareketleri ile akabindeki heterojen sistem karşıtı eylemleri besleyen önemli bir hafıza deposu olarak konumlanmıştır. Wallerstein'a göre dünya tarihinde iki büyük devrim olmuş; bunlardan birisi 1848'de, ikincisi de 1968'de meydana gelmiş ve her iki hareket de başarısız olmasına rağmen dünya sistemini ve tarihsel kapitalizmin sorgulanamayan sermaye mantığını dönüştürmeyi başarmışlardır.⁴³³ Bu sebeple sistem karşıtı hareketlerin tarihsel süreç içerisinde belirli bir tarihsel birikimle birlikte ilerlediğini ve bu sürecin ileriye dönük olarak daha komplike bir hal aldığı rahatlıkla ifade edilebilir.

1968 hareketi, ABD'nin 1945 yılından itibaren dünya kapitalist sistemindeki merkezî rolüne tepki olarak ortaya çıkan bir karşı devrim hareketidir.⁴³⁴ Tarihsel kapitalizmin

⁴³⁰ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 100.

⁴³¹ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 101.

⁴³² Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, İstanbul 2016, s. 61.

⁴³³ Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, İstanbul 2020, s. 98.

⁴³⁴ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 98, 99.

çarklarının sürekliliği ve bunun yarattığı merkez-çevre ayrımı, birçok toplumsal grup tarafından hoşnutsuzlukla karşılanmıştır. Sermayenin ve metalaşmanın yoğun etkinliği neticesinde, özellikle çevre ve yarı-çevre bölgelerdeki halkın bir hayli müşkül duruma düşmesi, 1917 Rus Devrimi'nin başarıya ulaşmasıyla birlikte bir sınıf bilinci doğurmuş ve bu bilince sahip olmaya başlayan çeşitli gruplar, Amerikan emperyalizmine ve kapitalizmine yönelik ciddi eylemlerde bulunmuşlardır. Marksist epistemolojinin yoğunluğuyla belirlenen 1968 sistem karşıtı hareketleri neticesinde, Amerika'nın dünya hegemonyasındaki rolü sarsılmaya başlamış ve periferiden gelen hareketler ciddi derecede devletler arası sistemde söz sahibi olmaya başlamışlardır. Özellikle İran devletinin Amerikan emperyalizmi karşısında yükselttiği anti-kapitalist çılgılık ve Amerika'nın Vietnam'dan çekilmesine neden olan anti-emperyalist direniş hareketlerinin üçüncü dünya halkları üzerinde geleceğe yönelik bir umut oluşturması, periferinin ifade edilen dönemde ne kadar güçlendiğinin ciddi bir kanıtıdır.⁴³⁵

1968 hareketleri neticesinde dünyada devletlerin rolü bir nebze geri plana itilmiş ve sivil toplum alanı daha özerk hareket etme imkânına kavuşmuştur.⁴³⁶ Bu özerklik aynı zamanda tâbi konumdakilerin hâkim konumdakilere daha az itaat etmesine sebep olmuş ve periferide bulunan halk, merkezle eşit ekonomik, politik haklara sahip olabilmek için sivil toplum alanındaki çeşitli sistem karşıtı hareketlere bel bağlamıştır. Dolayısıyla 1968 sonrası sistem karşıtı hareketler, daha önce hiç olmadığı kadar marjinalize olmuş ve çeşitli etnik, kültürel, dinî grupların sözcülüğünü üstlenerek demokratik taleplerini cesurca dile getirme başarısı göstermişlerdir.

Wallerstein'a göre 1968 sonrasında ortaya çıkan marjinal sistem karşıtı hareketler "yeni sol" olarak adlandırılır. Bu hareketler 1968 sonrasında ortaya çıkan anti-kapitalist muhalefetlerin uzantılarıdır.⁴³⁷ Yeni solun kuramsallaştırdığı ve kültürel çoğulculuğu hedef alan marjinal hareketler, cinsiyet söylemi eksenli feminist hareketler, ırk-kimlik ayrımlarına karşı anti-rasist hareketler, çeşitli azınlıkları temsil eden özgürlükçü ulusal hareketler, cinsel

⁴³⁵ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 104.

⁴³⁶ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, "age.", s. 105.

⁴³⁷ Korkut Boratav, <https://haber.sol.org.tr/yazarlar/korkut-boratav/immanuel-wallersteinin-ardindan-270278>, 2019.

yönelim özgürlüğünü baz alan homoseksüel hareketler, doğa ve tabiat konusunda hassasiyete sahip ekolojik hareketler vb. olmak üzere oldukça geniş bir kapsama sahiptir.

Wallerstein'a göre 1968 hareketi, dünya sistemindeki güç dengesini, merkez bölgelerden çevreye doğru kaydırmasıyla önemli bir başarı yakalamıştır, fakat hâkim gruplar ile tâbi gruplar arasındaki ekonomik farklılıkları azaltma noktasında pek başarılı olamamıştır.⁴³⁸ Bu hareket, 1848'den itibaren oluşan sistem karşıtı hareketlerin tarihsel mirasını pratikte başarıyla temsil etmesine rağmen, teoride güçlü bir alt yapıya hiçbir zaman sahip olamamıştır. Fakat Wallerstein nezdinde, 1968 ve akabindeki sistem karşıtı hareketler, her şeye rağmen gelecekteki dünya sisteminin yapısal dönüşümüne eşlik edecek ve bu sistemdeki mücadelenin yönünü belirlemek için topluma ve bireylere ışık tutacaktır; zira tarihin bir döneminde olmuş ve başarısız olmuş eylemler bütünü, tarihin tozlu sayfalarına gömülmüş olabilir, ama bu onun bir kere gerçekleştiğini ve tarihsel hafızada yara açtığı gerçeğini önemsizleştiremez.

Wallerstein, tarihsel kapitalizmin ve liberalizmin kökenleri bağlamında merkez, çevre, yarı-çevre bölgeler arasındaki ekonomik, politik, kültürel eşitsizlikleri analiz ederken, geleceğe yönelik bir ütopya kurgusu ortaya koyar. O, tarihsel kapitalizmin kutuplaştırıcı etkisiyle ortaya çıkan dünya sistemini çözümlerken bir sosyal bilimci hassasiyetiyle olabildiğince nesnel kalmaya çalışmış, fakat bu nesnellik onun kendini kuru, yüzeysel bir entelektüel kibrinin içerisine hapsetmesine neden olmamıştır. Wallerstein'ın analizi, müdahale edici ve rahatsız edicidir. O, kapitalist dünya sisteminin Braudel'in yukarıda ifade edilen long durée fikrinden hareketle bir ömrü olduğunu ve her sistem gibi onunda sonlanacağını, ebedi olmadığını söyler ve buna karşılık alternatif bir model önerir.⁴³⁹ Kapitalist dünya sistemi yapısal bir kriz içerisindedir ve yaklaşık olarak beş yüz yıl süren bu sistem, sermayeyi merkezileştirme açısından son derece başarılı olmuştur ama artık bu yapı işleyişini sürdürecektir durumda değildir.⁴⁴⁰ Wallerstein bu süreci şu şekilde açıklar:

“1945 sonrasında, uzun on altıncı yüzyılda modern dünya sisteminin başlamasından beri (açık ara) en büyük sermaye birikimi artışını yaşadı. Ayrıca yine 1945 sonrasında, dünya

⁴³⁸ G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, “age.”, s. 106.

⁴³⁹ Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian, Craig Calhoun, *Kapitalizmin Geleceği Var mı?*, İstanbul 2019, s. 19.

⁴⁴⁰ I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derluguian, C. Calhoun, “age.”, s. 21.

sistemi modern dünya sisteminin ortaya çıkışından beri (açık ara) en büyük jeopolitik güç büyümesini de yaşadı. Bu iki döngü eş zamanlıydı ve aşağı yukarı aynı anda kendini tasfiye etme noktasına ulaştılar. En büyük çıkışların ardından en büyük inişler gelir. Dünya sistemi bu süreçte tarihsel bir sistem olarak dengeden çok uzaklaştı. Toparlanma mekanizmaları tamir edilemeyecek kadar gerilmiş görünüyordu. Artık yapısal bir krize giriliyordu.”⁴⁴¹

Wallerstein’a göre tarihsel kapitalist sistemin yerini alacak sistem konusunda gelecek yıllarda insanlar bir seçimle karşı karşıya kalabilirler. Bu seçim, bazı kişilerin diğerlerine göre gerek ekonomik gerek politik olarak belirgin bir biçimde daha fazla üstünlüğe sahip olduğu tarihsel kapitalizme benzer bir sistem ile demokratik ve eşitlikçi bir sistem arasındadır.⁴⁴² Wallerstein’ın gelecekte ortaya çıkacak olan alternatif sisteme dair önerisi, üretim tarzı olarak kâr ve meta mantığına dayanmayan periferik birimlerin kurulması fikri etrafında şekillenir.⁴⁴³ O, ileride kurulacak olan yeni tarihsel sistemi, “gökkuşağı koalisyonu” çerçevesinde toplumsal alandaki bütün heterojen unsurların demokratik taleplerine duyarlı, eşitlikçi, özgürlükçü bir sistem olarak tahayyül eder ve bu düşünceye sarsılmaz bir inanç duyar.

Wallerstein, ömrünün sonuna gelen kapitalizmin durumunu, sınıf mücadelesi kavramına dayandırıp ilerideki mücadelenin, dünya solu ile dünya sağı arasında cereyan edeceğini ve sınıfsal bir içeriğe sahip olacağını düşünür.⁴⁴⁴ Bu mücadelede, çoğunluk dünya soluna aittir ve dünya halklarının ezici bir kısmı bu oluşum içerisinde yer alır, dünya sağı ise 1980 sonrasında neoliberal eğilimler taşıyan yüzde birlik bir kesimden müteşekkildir.⁴⁴⁵ Wallerstein’ın bu mücadele içerisindeki konumu oldukça nettir, o bitmek tükenmez bir inançla sınıf mücadelesinin sosyalizm lehine neticeleneceğini ve dünya sistemindeki bütün heterojen unsurların düşüncelerinin demokratik bir yönetim biçimi içinde eritileceği bir dünya sisteminin kurulacağına inanmaktadır.

⁴⁴¹ I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derlugian, C. Calhoun, “age.”, s. 31.

⁴⁴² Immanuel Wallerstein, *Ütopistik Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, İstanbul 2018, s. 81.

⁴⁴³ I. Wallerstein, “age.”, s., 87.

⁴⁴⁴ Korkut Boratav, <https://haber.sol.org.tr/yazarlar/korkut-boratav/immanuel-wallersteinin-ardindan-270278>, 2019.

⁴⁴⁵ Korkut Boratav, <https://haber.sol.org.tr/yazarlar/korkut-boratav/immanuel-wallersteinin-ardindan-270278>, 2019.

Wallerstein'in inancı gerçekleşir, gerçekleşmez, bilinmez; ama o ortaya koyduğu dünya sistemi perspektifi ile sosyal bilimlerde dünyasında oldukça önemli bir boşluğu doldurmuştur. Genellikle ulus devletler ve tikel yapılar üzerinden yapılan Marksist çözümlere karşı geliştirdiği bütüncül bir tarihsel metodolojiyle, dünya sistemindeki devletleri birbirleriyle bir ilişki içerisinde düşünmüştür. O, dünya sistemini, ekonomik kaynakların ve tarihsel kapitalist sistemin sermaye mantığının yarattığı avantajlar bağlamında merkez, çevre ve yarı-çevre olmak üzere üç bölümde incelemiştir. Bu analiz, sadece ekonomik bir temelden hareket ediyor gibi gözükse de Wallerstein sosyolojisi detaylı olarak incelendiğinde, onun merkez-çevre analizi; kültürel, politik, sosyal vb. birçok unsuru içerisinde barındıran oldukça komplike bir perspektife sahiptir.

Wallerstein'in ortaya koyduğu dünya sistemi analizi, kapitalizmin ve liberalizmin kökenlerinden başlayarak modern dünya sisteminin tarihsel gelişimini yapısal olarak çözümlenmiş ve bu çözümlenme küreselleşmenin egemenliğindeki günümüz dünyası için bir rol model teşkil etmiştir. Wallerstein'in çizdiği tablo, özellikle sistem karşıtı hareketlerin, heterojen özelliklerini ve bu hareketlerin merkez-siz bir dünya yaratmak için geliştirdikleri mücadeleleri içermesiyle bugün postmodernizm olmak üzere birçok teori için önemli doneler sunmaktadır. Bu yüzden spesifik olarak roman alanında yapılacak bir sosyolojik analizde, Wallerstein'a, edebiyatın küresel dünyadaki politik, ekonomik, kültürel gelişmelerden ne denli etkilendiğini, küresel sistemin özelliklerini ne derecede içselleştirdiğini ve bunların romanlara nasıl sirayet ettiğini anlayabilmek için bugün her zamankinden daha çok ihtiyacımız var.

1.8. Bağımlılık Okulu Yaklaşımları:⁴⁴⁶ Merkez-Çevre Teorisinin Ekonomik Temelleri; Paul Baran, Samir Amin, Andre Gunder Frank, Arghiri Emmanuel vb. Teorisyenlerin Merkez-Çevre Perspektifi

Bağımlılık Okulu, merkez-çevre teorisinin ekonomik temellerinin ortaya konulmasında oldukça önemli bir merhaledir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan

⁴⁴⁶ Bağımlılık Okulu teorisyenleri; Paul Baran, Andre Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Osvaldo Sunkel, Samir Amin, Arghiri Emmanuel, Enzo Faletto, Jose Gabriel Palma, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi vb. olmak üzere sınıflandırılabilir. Burada, çalışmanın kapsamını aşmamak için bu okulun öne çıkan dört ismi (Paul Baran, Andre Gunder Frank, Samir Amin, Arghiri Emmanuel) incelenecektir.

ekonomik gelişmelerle birlikte bu okul, politik iktisadın en önemli alanlarından birisi olarak konumlanmıştır.⁴⁴⁷ Temel olarak Marksizm'den ve post-kalkıncı kuramlardan filizlenen Bağımlılık Okulu, Latin Amerika'da doğmuş ve üçüncü dünya ülkelerinde görülen anti-emperyalist hareketlerden yoğun olarak etkilenmiştir.⁴⁴⁸ Özellikle anti-emperyalist hareketlerin merkezî kapitalizme karşı yürüttükleri mücadeleler ve çevre ülkelerde iktidara gelen yönetimlerin başarıları, Bağımlılık Okulu'nun ortaya çıkışında görülen önemli tarihsel, politik gelişmelerdir.

Bağımlılık Okulu, modernleşme kuramlarının damga vurduğu yirminci yüzyılda, bu kuramlara eleştirel bir perspektiften yaklaşarak azgelişmişlik sorununa çevre ülkelerin penceresinden bakma başarısı göstermiş ve modernleşmenin temel dinamiklerine yönelik ciddi sorgulamalarda bulunmuştur. Bilhassa modernleşme kuramlarının doğrusal ve ilerlemeci bir tarih felsefesinden temellenmesi, Bağımlılık Okulu teorisyenleri tarafından ciddi eleştirilere tâbi tutulmuş ve çevre ülkelerin azgelişmişliğinin altında yatan yapısal nedenler; tarihsel, ekonomik bir bağlam çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır.

Modernleşme kuramlarında karşılaşılan Avrupa-merkezci ideoloji ve bunun neden olduğu Batı merkezli tarih yazımı, merkez ülkelerin medeni, gelişmiş, uygar toplumlar olarak nitelenmesine, bunun karşısında bulunan çevre ülkelerin ise azgelişmiş, anti-modern toplumlar olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Hegelci bir tarih felsefesine bağlı olan bu yaklaşım, Batı dışı dünyanın, merkez ülkelerde görülen modernleşme süreçlerine eklenmesi gerektiğini ileri sürmüş, eğer bu süreç gerçekleşmezse de çevre ülkelerin tarihin tozlu sayfalarında ortadan kaybolacağını iddia etmiştir. Bu yaklaşımın rol oynadığı kuramlar, iktisatta genellikle Ortodoks Kuramlar olarak adlandırılır ve bunların hepsi ortak noktada, azgelişmiş ülkelerin, gelişmiş ülkelerdeki çizgisel modernleşmeyi izlemeleri gerektiğini, aksi halde, azgelişmişlikten kurtulamayacakları üzerine odaklanır.⁴⁴⁹

Bağımlılık teorileri, temelde üç ana akım çerçevesinde kuramsallaşmıştır. Bunlar; neo-sömürgeci bağımlılık okulu, yanlış paradigma modeli ve ikili kalkınma tezidir.⁴⁵⁰ Neo-

⁴⁴⁷ Melih Ersoy, "Bağımlılık Okulunun Eleştirisi", *Ekin Belleten*, Bahar 1991, s.1.

⁴⁴⁸ Feride Doğaner Gönel, *Kalkınma Ekonomisi*, Ankara 2016, s. 83.

⁴⁴⁹ Aylin Çiğdem Köne, *Dünya Ekonomisinde Merkez-Çevre Yapılanmasında Türkiye'nin Konumu (1980-1995)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 4.

⁴⁵⁰ Göksel Karaş, "Bağımlılık Teorisi Perspektifinden DTÖ Kapsamındaki Korumacılık Politikası Araçlarının Kullanımı", *International Journal of Public Finance*, 2/2, 2017, s. 249.

sömürgeci bağımlılık okulu; çevre ülkelerin geri kalmışlığını, tarihsel kapitalizmin bireyleri zengin-yoksul olarak kutuplaştıran sermaye mantığına bağlarken, yanlış paradigma okulu ise bunu, merkez ülkelerin, çevre ülkelerdeki az gelişmişliği çözmek için uyguladıkları politikaların yanlışlığına dayandırmaktadır.⁴⁵¹ Son olarak ikili kalkınma modeliyle karşılaşılr ve bu model; çevre ülkelerin geri kalmışlığının merkez ve çevre ülkeler arasında tarihsel süreçte devam eden ekonomik ilişkilerin sonucunda gerçekleştiğini iddia etmiştir.⁴⁵²

Bağımlılık Okulu'nun temel iddiası, az gelişmişliğin, kapitalizmden önce karşılaşılmayan, aksine kapitalizmin gelişmesi neticesinde ortaya çıkan bir durum olduğu yönündedir.⁴⁵³ Kapitalizm, sermayeyi merkezde yoğunlaştırmakta ve çevreyi kendine bağımlı kılmaktadır. Çevre ülkeler ise, merkezdeki ülkelere ürettikleri hammaddeleri oldukça ucuz fiyatlara satmakta, böylelikle de merkez ile çevre arasında devam eden sabit bir bağımlılık ilişkisi oluşmaktadır. Bu ilişki, çevrede yoğun bir sömürü dünyası yaratmakta ve çevre, kapitalist sistemin sömürü faaliyetleri nedeniyle yoksullaşmakta, kapitalist makinenin dışlileri içerisinde konumlanmaktadır.

Bağımlılık teorileri, merkez ve çevre ülkeler arasındaki ilişkileri, dünya sistemi perspektifine göre çözümleyerek her iki bölgenin jeokültürüne ve jeopolitikasına yönelik çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bu teoriler, merkez ülkelerin gelişmişliği ile çevre ülkelerin az gelişmişliği arasındaki oyuğun, tarihsel kapitalist sistemden kaynaklandığını iddia ederek sistem üzerinde belirli düzenlemeler yapılmadan, hatta sistem devrilmeden çevre ülkelerin bağımlılık ilişkilerinden kurtulamayacakları noktasında birleşirler. Çevre ülkelerin geri kalmışlığı, sanılanın aksine bu ülkelere ait yapısal sorunlarla ilgili olmayıp, tamamıyla sistemle alakalı problemlere dayanmaktadır ve bunların çözümlenebilmesi için, çevre ülkelerin özgül koşulları, dünya sistemi penceresinden, ülkelerin jeopolitik konumları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Bağımlılık Okulu'nun kuruluşunda ve gelişiminde rol oynayan önemli isimlerin başında Paul Baran gelmektedir. Baran, *Büyümenin Ekonomi Politikası* adlı kitabında, az gelişmişliğin tarihsel analizini ortaya koymuş ve aynı zamanda az gelişmişlik olgusunun

⁴⁵¹ G. Karas, "agm.", s. 249.

⁴⁵² E. Solmaz, M. Tokatlıoğlu, U. Selen'den akt., G. Karas, "agm.", s. 249.

⁴⁵³ Dönüş Çiçek, Yaşar Sarı, "Kalkınma Kuramları ve Turizmin Gelişimi", *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 6/4, Ankara 2018, s. 999.

aktüel alandaki durumunu da incelemiştir.⁴⁵⁴ Ona göre çevre konumunda bulunan az gelişmiş ülkelerde, kalkınmanın önündeki engel, ekonomik artığın büyüklüğünde ve bunun kullanılma biçiminde aranmalıdır, bu artık, çevre ülkelerde zenginler tarafından harcanmakta, artığın büyük bir kesimi yabancı sermaye tarafından merkeze götürülmektedir.⁴⁵⁵ Baran'ın değerlendirmelerinde az gelişmişlik olgusu, birçok bağımlılık teorisyeninin aksine çevre ülkelerin içsel koşullarıyla da ilişkilendirilmekte ve Baran, çevre ülkelerin az gelişmişliğinin sebeplerini, bu ülkelerin merkez ülkeler tarafından sömürülmelerine, iktisadi artık üzerindeki kontrolün merkeze devredilmesine ve gücün sınıflar arasındaki paylaşımına dayandırmaktadır.⁴⁵⁶

Paul Baran, az gelişmişlik analizinde, kapitalizme önemli bir rol biçer. Ona göre kapitalizm, günümüzdeki az gelişmiş ülkeleri, bu ülkeler henüz gelişmeye başlamadan önce egemenliği altına almış ve çevre ülkelerin gelişmelerini imkân vermeden bu ülkelerde güçlü bir sömürü faaliyetine girişmiştir.⁴⁵⁷ Az gelişmiş ülkelerde, *“Üretim düzeyi düşüktür; eskiden beri bu böyledir ve ülkenin insan ve madde kaynakları geniş ölçüde boştur ya da eksik kullanılmaktadır ya da hiç kullanılmamaktadır. Ekonomik gelişmenin itici motor gücü olarak hizmet etmekten çok uzak olan, teknolojik ilerlemeyi ve toplumsal değişikliği gerçekleştiremeyen kapitalist düzen bu ülkelerin üstüne, ekonomik durgunluğu eski teknolojiyi ve geriliği bir ağ gibi örmüştür.”*⁴⁵⁸

Az gelişmiş ülkelerde, kapitalizmin güdümündeki yabancı yatırımcılar, ihracat üzerinde önemli bir rol oynayarak, bu ülkelerdeki zamanlarının büyük bir bölümünü ihracata harcarlar ve ürettikleri malları merkeze aktarırlar.⁴⁵⁹ Çevre, her zaman için merkezin sanayileşmesi için oraya hammadde gönderen, ve bu ülkelerin kapitalist işletim sisteminin çarklarını sağlıklı bir biçimde döndürebilmeleri adına gereken bütün ekonomik koşulları sağlayan bir bölge olarak Batı için her zaman önemli bir liman olmuştur.⁴⁶⁰ Dolayısıyla merkezin, kapitalist gelişimini ve dünya sistemindeki hiyerarşik konumunu güçlü bir biçimde sürdürebilmesi için, periferide bulunan ucuz emeğe ihtiyacı vardır. Periferinin

⁴⁵⁴ Muhteşem Kaynak, *Kalkınma İktisadı*, Ankara 2014, s. 162.

⁴⁵⁵ M. Kaynak, *“age.”*, s. 163.

⁴⁵⁶ M. Kaynak, *“age.”*, s. 164.

⁴⁵⁷ Paul Baran, *Büyümenin Ekonomi Politikası*, İstanbul 1974, s. 319.

⁴⁵⁸ P. Baran, *“age.”*, s. 320.

⁴⁵⁹ P. Baran, *“age.”*, s. 328.

⁴⁶⁰ P. Baran., *“age.”*, s. 85

azgelişmişlikten kurtulması, ekonomik açıdan merkezle eşit seviyeye gelmesi her zaman için merkez nezdinde ciddi bir tehdittir. Merkez çevredeki yerli elitlerle, eşrafla ittifak kurarak, bu gruplar tekelinde azgelişmiş ülkelerdeki ekonomik denetimi elinde bulundurmakta ve periferinin ekonomik olarak kalkınmasını önlemeye çalışmaktadır.⁴⁶¹ Baran'a göre ABD ve diğer kapitalist/emperyalist ülkeler, çevre ülkelerdeki sanayileşme dinamiklerine kesinkes karşı çıkmışlar ve bu ülkelerin sanayileşme süreçlerine katılmamaları, sömürge durumunda kalmaları için ellerinden geleni yapmışlardır.⁴⁶²

Merkez ülkelerin, çevre ülkeler üzerinde izlediği emperyalist politikalar neticesinde çevrede bir takım ulusal direniş hareketlerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Baran, azgelişmiş ülkelerde, kalkınmaya olan inanç neticesinde ortaya çıkan bu hareketlerin, gelişmiş ülkeler tarafından olabildiğince keskin bir biçimde bastırılmaya çalışıldığını ifade eder, nitekim merkez devletler, çevrede başarıyla uyguladıkları emperyalist politikaların devamı adına demokrasi ve özgürlük söylemleriyle azgelişmiş ülkelerdeki kontrolü ellerinde tutmak isterler.⁴⁶³ Gelişmiş ülkeler, çevre ülkelerdeki halkın sefalet durumundan faydalanarak, o halk üzerinde çeşitli manipülasyon tekniklerine müracaat ederler ve onların geçim standartlarını bir nebze yükselterek toplumun sanayileşme ve daha ileri bir gelişme aşamasına sahip olma yönündeki baskılarını minimaliz ederler.⁴⁶⁴

Bağımlılık teorilerine katkı yapan önemli isimlerden bir diğeri, Andre Gunder Frank'tır. Teorisyen özellikle, metropol-uydu kavramı çerçevesinde azgelişmiş ülkelerin yapısal sorunlarına yoğunlaşmış ve bu sorunları dünya sistemi perspektifinden dayanak olarak çözümlenmeye çalışmıştır. Frank'ın geliştirdiği teori üzerinde en fazla etkiye sahip olan düşünür Immanuel Wallerstein'dır. O, Wallerstein'ın tarihsel kapitalizm odaklı modern dünya sistemi kurgusundan istifade etmiş ve bunu çeşitli kavramsal araçlarla birlikte genişleterek kullanmıştır.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Atik Aslan, "Küreselleşme Bağlamında Kalkınma Politikalarına Sosyolojik Bir Bakış", 1/1, *Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Muş 2013, s. 181.

⁴⁶² P. Baran, "age.", s. 85.

⁴⁶³ P. Baran, "age.", s. 86.

⁴⁶⁴ P. Baran, "age.", s. 87.

⁴⁶⁵ Doğan Subaşıoğlu, Andre Gunder Frank'ta Dünya Sistemi, (Basılmış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik, 2013, s. 17.

Frank'ın diğerk Bağımlılık Okulu teorisyenleriyle kıyaslandığında, metodolojisinde özgül bir yan mevcuttur. Düşünür, diğerk araştırmacıların aksine, 1500 yılından önceki dönemi, tarihsel bir metodolojiye başvurarak merkez-çevre ilişkileri çerçevesinde çözümlmek için çaba sarf etmiştir. Dünya sistemi perspektifinde, genellikle on altıncı yüzyıldan sonraki zaman dilimleri baz alınmakta ve kapitalist sistemin modernlikle eş değerk bir olgu olduğu yönünde çıkarımlarda bulunmaktadır. Oysa Frank, arkaik dönemlerde de dünya sisteminin oluşmaya başladığını ve küresel sermayenin alçalma ve yükselme evrelerinin tespit edilerek, modern kapitalist sistemin, tarihsel bir süreklilikle birlikte değerlendirilmesi gerektiği hususunda ısrar eder.⁴⁶⁶ Bu bağlamda Frank'ın analizi azgelişmişlik-gelişmişlik diyalektiğini de aşmak için çaba sarf eder. O, azgelişmiş ülkelerin, pre-modern ve modern dönemde, iki farklı aşamaya sahip olduğu ve ilkinde geleneksel-kapitalist olmayan, ikincisinde ise modern ve kapitalist olduğu yönündeki indirgemeleri reddetmekte, bunun yerine analizinin merkezine, kapitalizmin uydu ülkelere müdahale ederek, oralarda faaliyetlerde bulunarak, bu ülkeleri merkezî kapitalist sisteme entegre ettikleri, dolayısıyla azgelişmişliğin de bu politika neticesinde ortaya çıktığı düşüncesini koyar.⁴⁶⁷ Yani pre-modern-modernlik dikotomisi, kapitalist sistemin kurguladığı bir aldatmaca olup yapılması gereken, modernlik düşüncesine sahip olup/olmama ehliyetine göre azgelişmişliği çözümlmek değil, tam tersine modern kapitalist sistemin bu ayrımı temellendiren ve geliştiren bir sistem olduğunun fark edilip, bunun çalışma mantığının tespit edilmesidir.

Frank, azgelişmişlik sorununa odaklanarak çevre ülkelere azgelişmişliğe neden olan problemleri tespit etmek ister. O, bu problemleri çözümlmeye çalışırken ana ekseninde *“Artığa el koymanın temel mekanizması ticaret ve diğerk değışim türleri üzerinde durarak, kuramsal şemasının ana eksenini metropollerle uydular arasındaki bağımlılık ilişkilerine oturtmuştur.”*⁴⁶⁸ Metropol, kapitalizmin yoğun olarak faaliyet içerisinde olduğu ve dünya ekonomik sistemine hükmeden bölgelere işaret ederken; uydu, piramidin en altında yer alan ve daha çok kırsal kesimdeki tarım emekçileri ile küçük çiftçileri içerisinde alan az gelişmiş bir bölge olarak düşünülür.⁴⁶⁹ Metropol, dünya kapitalist sisteminin hiyerarşisini kontrol

⁴⁶⁶ D. Subaşıoğlu, “age.”, s. 20.

⁴⁶⁷ M. Kaynak, “age.”, s. 165, 166.

⁴⁶⁸ M. Kaynak, “age.”, s. 165.

⁴⁶⁹ M. Kaynak, “age.”, s. 166.

eden ve uydu ülkeleri kendi ürettiği bu sisteme bitimsiz bir biçimde bağlayan merkezî bir alandır. Frank'a göre azgelişmiş olarak nitelendirilen uydu bölgeler, kendi içlerinde yaşadıkları siyasi, kültürel, toplumsal gelişmelerden dolayı değil, metropol-uydu ilişkilerinin tarihsel sonuçları nedeniyle kalkınamazlar.⁴⁷⁰ Frank, metropol-uydu ilişkilerinin azgelişmiş ülkelerde yarattığı tahribatı, siyam ikizleri metaforunu kullanarak açıklar. Ona göre metropol olarak addedilen merkez ülkelerin gelişmeleri ve kalkınmaları için çevre ülkelerin geri kalması gerekmektedir.⁴⁷¹ Metropol ülkeler, kendi gelişimleri için engel oluşturabilecek çevre ülkeleri, bu bölgelerdeki artığı merkeze naklederek sürekli kontrol altında tutmakta ve bu bağlamda da artığın çevre ülkeler tarafından işlenememesi nedeniyle çevrede ekonomik kalkınma sağlanamazken, merkez ülkeler tam tersine bu artığı kullanarak dünya ekonomik sistemine hükmedebilmektedirler. Dolayısıyla uydu ülkeler, zımni bir kabulle merkezdeki kapitalist üretim sürecine her zaman katkıda bulunmaktadır.

Metropol ve uydu bölgeler arasındaki ilişki, evrensel anlamda dünya kapitalist sistemine eklemlenme süreçlerini açıklarken, aynı zamanda bu ilişki, yerel bağlamda da belirli bir işleve sahiptir. Çevre ülkeler içerisinde, ekonomik sermayenin düzeyine göre çeşitli alt metropoller, uydular oluşabilmektedir. Bir anlamda metropol ve uydu kavramları Frank'ın analizinde sabit değişkenler olmaktan ziyade, mevcut bağlama göre geçişkenliğe sahip olan ilişki analizi araçlarıdır. Frank'a göre bir ülke nezdinde çeşitli alt metropollerle ve uydularla karşılaşılabilir, yani *“Dünya metropollerinin uydusu olan bir ülke, diğer ülkelerin alt metropolleri olabileceği gibi, bir ulusal metropolün ve bunun aracılığıyla dünya metropolünün uyduları haline gelen taşra kentleri de çevrelerinde kendi yerel uydularının yer aldığı taşra merkezlerine dönülebillerler.”*⁴⁷²

Uydu konumunda bulunan azgelişmiş ülkelerin kalkınabilmeleri, sanıldığı kadar kolay değildir. Frank için uydu ülkeler, merkez ülkelerin izin verdiği ölçüde kalkınabilmektedirler. Bir anlamda bu ülkeler, ancak merkez ülkelerin çıkarlarına uyum sağladıkları zaman kontrollü bir kalkınma politikası izleyebilirler.⁴⁷³ Dolayısıyla çevre ülkelerin, kapitalist sömürden bağlarını kopartabilmeleri için merkez güdümlü politikaları

⁴⁷⁰ M. Kaynak, “age.”, s. 166.

⁴⁷¹ Andre Gunder Frank'tan akt., F. D. Gönel, “age.”, s. 83, 84.

⁴⁷² M. Kaynak, “age.”, s. 167.

⁴⁷³ M. Kaynak, “age.”, s. 167.

terk etmeleri gerekmektedir. Frank'a göre uydu ülkeler, metropol ülkelerle ne kadar fazla ilişki kurarlarsa aynı oranda az gelişmişlikten kurtulamama ihtimalleri yükselmekte, bu ilişki azaldıkça, uydu ülkelerin ekonomik bir kalkınma hamlesi yapılabilme ihtimali artmaktadır.⁴⁷⁴

Frank'ın az gelişmişlik sorununa çözümü, üçüncü dünya ülkelerinin, ABD merkezli kapitalist sistemle bağlarını koparmaları üzerine kuruludur. O, uydu ülkelerin, yoğun olarak sanayileşmiş merkez ülkelerle bağlantılarını keserek, kendi iç pazarları temelinde bir kalkınma politikası izlemeleri gerektiğini ve bunun da ancak uydu ülkelerde sosyalizmin kurulmasıyla gerçekleştirilebileceğini iddia eder.⁴⁷⁵ Uydu ülkeler, merkezle bağlarını kopararak küresel ekonomik sistemden ayrılmalı ve kendi iç dinamiklerine dayanan bir ekonomi anlayışı inşa etmek için çalışmalıdırlar.

Bağımlılık Okulu yaklaşımları içerisinde, merkez-çevre diyalektiğini kullanarak periferideki ülkelerin az gelişmişlik problemlerini; Avrupa-merkezcilik, emperyalizm, kapitalizm gibi birçok tarihsel arka planı dikkate alarak inceleyen, bu okul içerisindeki en komplike yaklaşımı ortaya koyan düşünür Samir Amin'dir. Amin, merkez-çevre teorisini, arkaik toplumları nitelendirmek için kavramsallaştırdığı haraççı toplumlarda ve günümüz modern toplumlarında, iki ayrı tarihsel sürece dikkat ederek kullanmıştır. Ona göre modern dünyanın en karakteristik özelliği kapitalizmdir, dolayısıyla bu dönemi anlayabilmek için merkez-çevre teorisini ekonomik bir bağlamda kullanmak gerekirken, haraççı toplumlarda ise, bu teoriyi, o toplumlar için başat öneme sahip olan devlet yapısı ve temel ideolojik dışavurumlar temelinde dönüştürmek gerekmektedir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla Samir Amin'in merkez-çevre teorisini kullanışı, diğer Bağımlılık Okulu kuramcıları gibi salt ekonomik bir bağlama dayanmaz, o aynı zamanda bu teorinin politik, kültürel boyutlarını da merkez ve çevreyi birbirinden ayırmadan, karşılıklı bir ilişki içerisinde değerlendirerek analizinde kullanma başarısı göstermiştir.

Amin'e göre merkez ülkeler; periferideki emeği ve iş gücünü yoğun miktarda sömüren, metalaşma sürecinin önemli rol oynadığı, tekelci sermayenin egemenliğinde bulunan, teknolojik kaynakların ve makinelerin kullanımı konusunda önemli avantajlara

⁴⁷⁴ M. Kaynak, "age.", s. 167, 168.

⁴⁷⁵ M. Kaynak, "age.", s. 168.

⁴⁷⁶ Samir Amin, *Avrupa Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*, İstanbul 2018, 28, 29.

sahip olan rasyonel kapitalist birikimin kümелendiği bölgelerdir.⁴⁷⁷ Çevre ülkeler ise; emeğe ödenen ücretin oldukça az, emek sömürsünün son derece yoğun olduğu bölgelerdir.⁴⁷⁸ Merkez ülkeler, çevredeki emeği ve iş gücünü sömürerek kendilerine bağlı bir alan yaratmakta ve bu alan içerisinde belirledikleri ekonomik kurallar çerçevesinde hedefledikleri amaçlara kolayca ulaşabilmektedirler.

Samir Amin'in analizinin anahtar kavramı kapitalizmdir. O, fiilî olarak var olan kapitalizmin, merkez ve çevre arasında eşitsiz gelişmeye ve ciddi bir kutuplaşmaya neden olduğunu savunur. Bu kutuplaşmanın tarihsel izlekleri, Rönesans dönemiyle birlikte ortaya çıkar ve akabindeki döneme, dünyanın emperyalist-kapitalist ideolojiye boyun eğişi ve teslimiyetinin yarattığı trajediyle birlikte ciddi bir sınıfsal mücadele damga vurmuştur. Bu dönemde dünya sisteminde, özellikle merkez ve çevre ülkeler arasında çok ciddi ekonomik, kopukluklar ve eşitsizlikler meydana gelmiştir. Amin bu durumu şu şekilde açıklar:

“Dünyanın kapitalizmce fethedilişi tarihinin sonraki aşamaları, bu fetih hareketinin, gezegenimizdeki toplumların-yavaş yavaş da olsa- Avrupa örneğine göre türdeşleşmesini sağlayamadığını bize gösterecekti. Tam tersine, bu fetih, dünya sisteminin bağrında aşama aşama derinleşen bir kutuplaşma yaratacak, bir yanda gelişmiş merkezlerin, öbür yandaysa, gitgide büyüyen bir geri kalışı kapama gücünden yoksun çevrelerin ortaya çıkmasına yol açacak, “gerçek kapitalizmin bu çelişkisini, kapitalist sistem çerçevesinde aşılması olanaksız bu çelişkiyi, zamanımızın en patlayıcı temel çelişkisi” haline getirecektir.”⁴⁷⁹

Amin'in çözümlerinde kapitalizm, emperyalizmin son aşaması olarak değerlendirilir. Düşünür, emperyalizmin günümüz dünyasının en önemli problemi olduğunu belirterek emperyalizmin, egemen metropoller ile tâbi konumda bulunan periferi arasında ciddi bir ayrıma neden olduğunu iddia eder.⁴⁸⁰ Emperyalizm, kapitalist dünya sistemi ile birlikte dünyadaki birçok bölgeyi tekeline almak için durmadan çalışmaktadır ve bu sebeple merkez ülkeler, periferideki birçok yere hâkim kültürü ve ekonomiyi götürmek için çeşitli pratiklere müracaat etmektedirler.

⁴⁷⁷ Samir Amin, *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, İstanbul 2018, s. 20, 50, 51, 131, 206, 207.

⁴⁷⁸ Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*, İstanbul 2018, s. 227.

⁴⁷⁹ S. Amin, “age.”, s. 92.

⁴⁸⁰ Samir Amin, *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, İstanbul 2018, s. 18.

Kapitalist dünya sisteminin, emperyalist politikalar neticesinde dünyanın her bir yerine aktif olarak müdahale edebilmesini meşrulaştıran en önemli ideoloji, Wallerstein analiz edilirken gösterilen Avrupa-merkezciliktir. Amin'in dünya sistemi çözümlemesinde, belirtilen ideolojinin rolü oldukça fazladır. Ona göre Avrupa-merkezcilik, kapitalizmin bir ideolojik uzantısıdır.⁴⁸¹ Hâkim Avrupa kültürünün dayatılması ve bu paralelde üçüncü dünya ülkeleri olarak bilinen periferinin, kendine özgü kalkınma koşullarının ortadan kaldırılmasını yasallaştıran Avrupa-merkezcilik bunu; oryantalizm, Yunan atalar miti ve yeni Avrupa kültürcülüğü gibi üç temel soylu kült yaratarak gerçekleştirir.⁴⁸²

Avrupa-merkezci ideoloji, ezeli ve soylu bir Batı imgesinden dayanak alarak, burjuva ideolojisini kurgulamış, Batılı toplumların sahip oldukları kültürel değerlerin yüceliğine atıf yapmış ve diğer halkların geleneksel değerlerini patolojik özellikler gösteren, yok edilmesi gereken unsurlar olarak tanımlamıştır.⁴⁸³ Avrupa-merkezcilik, ulus devletlerin kuruluşuyla birlikte iyice güçlenmiş ve bu durum, kapitalist sürecin merkezileşmesini hızlandırarak, hâkim ideoloji olarak görülen ve rasyonel değerlerden feyz alan burjuva kültürünün dünyanın diğer bölgelerine yayılımı için katalizör görevi üstlenmiştir.⁴⁸⁴ Merkezî kapitalist kültürün periferideki birçok bölgeye yayılması sonucu, Avrupa-merkezci ideoloji, periferide bulunan ülkelerin merkezdeki gelişmişlik seviyesine erişebileceğini ve bu ideolojin onlar için geleceğe yönelik önemli bir umut kapısı olduğu fikrini, yutulması gereken zehirli bir yem olarak periferideki halkın önüne koyar.⁴⁸⁵

Samir Amin'in düşüncesinde, Avrupa merkezci ideolojinin ortaya koyduğu iyimserliğe karşılık, mücadele kavramı ön plana çıkar. Ona göre, insanların önünde temel olarak iki seçenek vardır; *“Ya, kapitalist sistemin mantığından ayrılıp sosyalist bir devrime doğru gidilecektir; ya da şu ana kadar kapitalizmi karakterize etmiş olan ekonomist yabancılaştırmadan “yeni-dinci” veya “yeni-milliyetçi” bir yabancılaştırmaya doğru yol alınacaktır.”*⁴⁸⁶ Bu paralelde Amin'in analizlerinde, sınıf mücadelesi mefhumu, Marx'tan devşirilmiş bir biçimde anti-emperyalist mücadele için temel araçlardan birisi haline gelir.

⁴⁸¹ Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*, İstanbul 2018, s. 14.

⁴⁸² S. Amin, “age.”, s. 93.

⁴⁸³ S. Amin, “age.”, s. 104, 105.

⁴⁸⁴ S. Amin, “age.”, s. 214.

⁴⁸⁵ S. Amin, “age.”, s. 230, 231.

⁴⁸⁶ Samir Amin, *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, İstanbul 2018, s. 45.

O, kapitalist dünya ekonomisinin neden olduğu emperyalist politikalardan kurtulabilmek ve periferideki az gelişmiş ülkelerin sorunlarının çözümü için, sosyalist, anti-emperyalist bir mücadelenin önemine vurgu yapar ve bu mücadelenin çevre ülkelerde, bu ülkeler bağımlılıktan kurtulmak zorunda olduklarından dolayı daha kolay yürütülebileceğini iddia eder.⁴⁸⁷

Periferideki ülkeler, emek sömürsünün merkezden çevreye doğru yayılmasıyla birlikte mevcut sömürü koşullarına, üçüncü dünya ülkesi olmanın verdiği bir hırsla daha kolay reaksiyon verebilmektedirler. Bunda tabii ki Marksizm'in, Batı dünyasından koparak tedricen üçüncü dünya ülkelerinin özgül koşulları içerisine entegre olmasının da azımsanmayacak bir payı vardır.⁴⁸⁸ Periferideki ülkelerin kendilerine has birtakım özelliklere sahip olduklarının tespit edilmesi ve bu ülkelerin kalkınma süreçlerinin Batı toplumlarındakiyle birebir eş değer olmadığının farkına varılması, Marksizm'in bu toplumların kalkınması için önemli bir durak olabileceği fikrini gündeme getirmiştir.

Kapitalist kültür, birçok bölgeye yayılmasına rağmen, periferiye tam anlamıyla nüfuz etmeyi başaramaz. Kapitalizmin, özellikle yaratmak istediği monist kültür yapısı, merkezde tutunmayı başarırken periferide tam anlamıyla tutunamaz ve periferideki heterojen doku bu anlamda merkezî kapitalizme yönelik ortaya konulacak direniş hareketlerinde önemli sığınaklardan birisi haline gelir.⁴⁸⁹ Amin'e göre kapitalist ideolojiye yönelik periferide ortaya çıkan direniş hareketleri, ilk etapta daha çok geleneksel unsurlara dayanan milliyetçi ideolojilerle gün yüzüne çıkmakla birlikte, bunlar zaman içerisinde Çin Kültür Devrimi'nde gördüğümüz üzere daha sosyalist bir boyuta da dönüşebilirler.⁴⁹⁰ Fakat bütün bunlara rağmen Amin, verilecek olan bir sosyalist mücadelede, sosyalist kampın periferide milliyetçi cepheyle, merkezde de sosyal demokratlar hareketlerle mücadele etmek zorunda olduğunu belirterek, sosyalizmin eşitsiz gelişmeyi sonlandıracak ve periferideki halkların kalkınmalarına yardım edebilecek tek eşitlikçi ideoloji olduğunu ısrarla savunur.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*, İstanbul 2018, s. 160.

⁴⁸⁸ Samir Amin, *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, İstanbul 2018, s. 20.

⁴⁸⁹ Samir Amin, "age.", s. 101.

⁴⁹⁰ S. Amin, "age.", s. 101.

⁴⁹¹ S. Amin, "age.", s. 132.

Bağımlılık Okulu teorisyenleri içerisinde, önemli fikirler ortaya koyan bir diğer düşünür, Arghiri Emmanuel'dir. "*Emmanuel, dış ticaret hadlerinin bozulmasını Karl Marx'ın emek değer teorisinden hareketle açıklamıştır.*"⁴⁹² Onun çözümlenmeleri, eşitsiz değişim teorisi adı altında kavramlaşmış ve Emmanuel bu teori çerçevesinde, az gelişmiş ülkelerde, işçilere verilen ücretin oldukça düşük olması nedeniyle, sanayileşmiş durumda bulunan merkez ülkelerin, çevre ülkelerin mallarını kendi ülkelerindeki üretim maliyetlerinin çok daha aşağısında bir fiyatla satın aldıklarını, bu sebeple de bağımlı ülkeler olarak bilinen üçüncü dünya ülkelerinde oldukça yoğun bir sömürünün olduğunu belirtir.⁴⁹³ Bu sömürü kuşkusuz, çevre ülkelerden merkeze doğru yoğun miktarda artığın transfer olmasına neden olmuş ve böylelikle de merkezin, az gelişmiş ülkeler üzerindeki ekonomik tekeli giderek güçlenmiştir.⁴⁹⁴

Emmanuel'e göre gelişmişliğin ve az gelişmişliğin sebebi, uluslararası ticareti ilgilendiren değer⁴⁹⁵ transferinde gizlidir.⁴⁹⁶ Az gelişmiş ülkelerden, gelişmiş ülkelere değer transferi vardır ve bu transfer, değer transfer olduğu ülkeleri geliştirmeye, değer boşaldığı ülkeleri ise az gelişmiş bir konuma mahkum etmeye yetecek kadar güçlüdür.⁴⁹⁷ O, değer transferi odaklı bir eşitsiz değişim teorisi ortaya koyarken, diyalektik bir terminoloji kullanmış, gelişmiş ülkeler ve az gelişmiş ülkeleri, merkez-çevre çatışması çerçevesinde analiz etmiştir. Emmanuel'in analizinde gelişmiş ülkeler; yüksek ücretler, sermayenin yüksek organik bileşimi, devam eden teknolojik gelişmeler, yüksek verimlilik ile az gelişmiş ülkeler; düşük ücretler, sermayenin düşük organik bileşimi, teknolojik gelişim eksikliği, düşük verimlilik vb. gibi özelliklerle karakterize olur.⁴⁹⁸

Merkez ve çevre ülkeler arasındaki ekonomik uçurum, merkezde yoğunlaşan yüksek ücretler nedeniyle oluşmaktadır. Yüksek ücretler, ekonomik anlamda bir kalkınmayı teşvik ederek eşit olmayan değişime neden olmakta bu da aynı zamanda eşit olmayan bir

⁴⁹² M. Kaynak, "*age.*", s. 171.

⁴⁹³ M. Kaynak, "*age.*", s. 171.

⁴⁹⁴ M. Kaynak, "*age.*", s. 171, 172.

⁴⁹⁵ Emmanuel Arrighi'nin teorisinde değer kavramı; somut olarak ekonomik değeri olan bütün malları içermekle birlikte, aynı zamanda Marx'ın emeğin sömürülmesi anlamında kullandığı artı değer kavramına da atıf yapar.

⁴⁹⁶ Richard L. Bernal, "Emmanuel's Unequal Exchange as a Theory of Underdevelopment", *Social and Economic Studies*, 29/4, Jamaica 1980, s. 152.

⁴⁹⁷ Richard L. Bernal, "*agm.*", s. 152.

⁴⁹⁸ R. L. Bernal, "*agm.*", 155.

kalkınmanın dünya sisteminde konumlanmasına yardımcı olmaktadır.⁴⁹⁹ Ülkeler arasındaki eşitsiz değişimin neden olduğu eşitsiz kaynak transferi, merkezdeki ülkelerde mevcut olan yüksek gelir yüzünden, bu ülkelerde daha çok yatırım yapılmasına ve doğal olarak bu ülkelerde daha yüksek kalkınma oranlarına sebebiyet vermektedir.⁵⁰⁰

Emmanuel'in eşitsiz değişim teorisinde, gelişmiş ülkeler, azgelişmiş ülkeleri ticaret vasıtasıyla sömürmektedirler. Bu sömürü iki temel formda somutlaşır; bunlardan birincisi, kolonyalizm döneminde, (1840'dan önce) merkantilist politikalarla manipüle edilmiş değişim; bir diğeri ise, 1870'den sonra, yani çağdaş dönemde, serbest ticaret kılığı altında kavramsallaşmış eşitsiz değişimdir.⁵⁰¹ Teorisyenin ortaya koyduğu eşitsiz değişimin her iki formu da çevre ülkelerin azgelişmişliğinde etkindir. Tarihsel süreçte, merkantilizmden kapitalizme uzanan bir zaman diliminde, değer, uluslararası ticaret vasıtasıyla azgelişmiş ülkelerden, yani periferiden merkeze doğru aktarılmış, böylelikle de periferi bölgelerde sermaye birikimi gecikerek bu bölgelerdeki ekonomik kalkınmanın önüne set çekilmiştir.⁵⁰²

Bağımlılık Okulu araştırmacıları, merkez-çevre teorisine başvurarak ve emperyalizmin, kapitalizmin tarihsel koşullarına dikkat ederek periferide bulunan ülkelerin dünya sistemi içerisindeki konumlarını analiz etme başarısı göstermişlerdir. Bağımlılık teorileri, temelde gelişmişlik (merkez) -azgelişmişlik (çevre) diyalektiğini çerçevesinde kurgulanan ve azgelişmiş ülkelerin kalkınma yolunda yaşadıkları problemleri çözümlemeye çalışan teorilerdir. Özellikle Batı'nın yıllardır çeşitli bilimsel, politik, kültürel pratiklerle dünya sistemine enjekte ettiği Avrupa-merkezci düşüncenin zırhının kırılmasında ve Batı dışı dünyanın da kendine özgü birtakım değerlere sahip olduğunun fark edilmesinde, Bağımlılık Okulu'nun ve bu okul içerisinde önemli çalışmalara imza atan Paul Baran, Andre Gunder Frank, Samir Amin, Arrighi Emmanuel vb. teorisyenlerin rolü oldukça önemlidir. Bu teorilerin ortaya koyduğu savlardan sonra, üçüncü dünya ülkeleri olarak adlandırılan periferi, bilim dünyasında daha çok dikkat edilir bir araştırma nesnesi haline gelmiş ve bu ülkelerin kalkınma yolunda gösterecekleri çabaların yönü ve yöntemi için birçok öneri ortaya atılmıştır. Bu öneriler noktasında, Bağımlılık Okulu teorisyenlerinin çoğu, periferide

⁴⁹⁹ Fikret Başkaya, *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, Ankara 1997, s. 85.

⁵⁰⁰ F. Başkaya, "age.", s. 85.

⁵⁰¹ R. L. Bernal, "agm.", s. 155.

⁵⁰² R. L. Bernal, "agm.", s. 154, 155.

meydana gelmesi muhtemel olan ekonomik kalkınmanın; sınıf mücadelesiyle birlikte ortaya çıkacak bir sosyalist devrim neticesinde gerçekleşeceği konusunda hemfikirdirler.

Mezkûr okul; Marksizm'in sınıf mücadelesi mefhumuyla, kapitalizm eleştirisini, teorik ve pratik düzeylerde iyi özümseyerek Marksizm'i dünya sistemi perspektifinden yeniden yorumlamış ve bu paralelde ortaya koyduğu sosyalist ütopyayla periferideki halklar için bir umut ışığı olmuştur. Analizlerinin merkezinde, salt ekonomik faktörler yer aldığı ve diğer değişkenleri hesaba katmadığı için ciddi tenkitlere maruz kalan Bağımlılık Okulu, her şeye rağmen modern dünyanın önemli bir gerçeği olan kapitalizmi derinlemesine analiz etmesiyle ve kapitalizmi aşmak için tasarladığı politik, ekonomik manifestolarla değerini koruyan entelektüel bir mücadele aracıdır.

1.9. Postmodern Teoride Merkezin Bulanıklaşması: Linda Hutcheon'un Merkez ve Merkez-Dışı Kavramları

Postmodernizm, üzerinde en çok konuşulan ve tartışılan kavramlardan birisi olmasıyla, yirmi birinci yüzyıl sosyal bilimler dünyasına damga vurmuştur. Postmodernizm hakkında yapılan birçok farklı değerlendirmenin olması ve bu sebeple kavramın tanımı noktasında müşterekliğin sağlanamaması, aslında postmodernizmin muğlak doğasıyla ilişkilidir. Bu belirsizliği bir nebze de olsa çözümlenmeye imkân veren, kavramın önünde bulunan post- ekidir. Bu ek, postmodernizmin modern döneme duyduğu tepkiyi yansıtan önemli bir gramatikal semboldür. Araştırmacıların birçoğu, her ne kadar farklı bağlamlarda postmodern düşüncüyü çözümler de onun modern dönemi belirleyen özelliklerden radikal bir kopuşu imgelediği ve bu döneme politik, kültürel, sanatsal alanlarda tepki duyduğu noktasında hemfikirdirler. Bu anlamda, modernite sonrası oluşmaya başlayan bir dönemi anlatan postmodernizm terimi, geçmişte var olan bütün felsefi, sosyal akımlara ve teorilere karşı oluşuyla ve bütün bunları diyalektik bir ilişki içerisinde sorgulayarak bulanıklaştırmasıyla, sosyal teori alanında oldukça özgün bir yerde bulunmaktadır.

Aydınlanma dönemi ile birlikte karşımıza çıkmaya başlayan rasyonel düşünce ve insan aklını önceleyen Kartezyen felsefe, uzunca bir dönem toplumsal yaşantıda ana belirleyen olmuştur. Bu dönemde, özellikle bilimin ve modern tıbbın ilerlemeci, ihya edici yapısı; toplumsal, politik alana uyarlanmış, toplumlar ve bireyler neredeyse biyolojik varlıklara indirgenerek olabildiğince rasyonel pratiklerin hüküm sürdüğü bir toplum yapısı

inşa edilmiştir. Newtoncu fizikten ve Descartesçi modern özne felsefesinden beslenerek oluşturulan bu rasyonel düşünce dünyası, tek gerçeği insan aklına izafe etmiş ve insan aklı tarafından kurgulanan modern özneyi bir mit düzeyine yükseltmiştir.

Bireyin ve modern öznenin hümanist bir kült haline getirildiği Aydınlanma düşüncesi, sosyal bilimler alanında, özellikle Habermas⁵⁰³ terminolojisiyle söylenecek olursa “*modernite*” olarak bilinir. Lakin Habermas’ın aksine ifade edilen dönem, modernlik ve modernizm terimiyle daha çok karşılık bulmaktadır. Bu dönemin temel epistemolojik belirleyeni; endüstriyel ve sömürgeci bir dünya yapısı, bireyselleşme, sekülerleşme, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme, rasyonelleşme olarak özetlenebilir.⁵⁰⁴ Bütün bu belirleyenler, Aydınlanma mirasının temel formlarıdır ve hepsi modern uygarlığın ve toplum yapısının oluşumunda doğrudan önemli katkılara sahiptir.

“*Aydınlanma düşünürlerinin “nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme” konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır.*”⁵⁰⁵ Bireyselleşmeye yönelik ortaya konan ve rasyonel bir epistemolojinin eşlik ettiği bu tip hümanist-özgürlükçü söylemler, insanın toplumsal hayattaki özgürlüğünü sürekli gündeme getirmesine rağmen, Aydınlanma düşüncesi, oldukça baskıcı ve otoriter bir karakter de sergilemiştir. Adorno ve Horkheimer tarafından “*Aydınlanmanın Diyalektiği*”⁵⁰⁶ olarak ifade bulan bu durum, modern düşüncenin yarattığı tahribatı, aklın ve bilimin neden olduğu tahakküm sistemini kavramsallaştırmak için kullanılmıştır.

Modern düşüncenin otoriter yapısını sembolleştiren iki önemli kavram, ulus devlet ile bürokrasidir. Özellikle Giddens sosyolojisinin başat elemanları olan bu iki kavram, modernliğin ulus-devlet formunu kullanarak ve toplumun geneline yayılan bir gözetim

⁵⁰³ Habermas, Aydınlanma düşüncesinin karakterize ettiği dönemi, “modernite” kavramıyla anlatır. Fakat bunun aksine, bu düşünceyi nitelendirmek için kullanılan yaygın terim modernizmdir. Habermas’ın bu kavramsallaştırması; özellikle sanatta karşımıza çıkan, bireyi ve kent kültürünü önceleyen modernizm akımıyla Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu rasyonel pratikleri ayırt etmek için yapılmış önemli bir katkıdır.

⁵⁰⁴ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, İstanbul 2016, s. 18.

⁵⁰⁵ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul 2014, s. 25.

⁵⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz., Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul 2010.

tertibatı inşa ederek, aslında bireysel özgürlükten ziyade, bir tahakküm yapısı kurduğu fikrine gönderme yapar. Bir anlamda modern düşünce, bireysel özgürlüğe zımni bir gönderme yaparak demokratik bir toplum yapısı inşa etmeyi düşünürken, aynı zamanda kullandığı birtakım pratiklerle totaliter bir tablo çizmiştir. Devlet merkezinin Aydınlanmacı ve seküler doğası, toplumun bütün alanlarının mutlak olarak bu merkeze itaat etmesini istemiş, dolayısıyla da toplumsal alandaki düşünce üzerinde güçlü bir kontrol mekanizması üretilmiştir. Yönetimsel anlamda tasarlanan bu merkezî tahakküm sistemi, aslında daha önce ifade edilen iktidarın merkezîleşme süreçlerinin modern varyantıdır. Eisenstadt, Elias gibi öncüllerde karşımıza çıkan merkezî iktidarın arkaik yapısı, modern dönemde ulus devlet denen şiddet aygıtının inşa edilmesiyle, yani modernlik kisvesi altında örtük bir biçimde varlığını sürdürmüştür.

Modernliğin, güçlü bir hukuk ve yasallık söylemiyle karakterize olması, modern devletin yönetim işlerini de belirli bir uzmanlık zincirine bağlayarak yürütmesine neden olur. Devlet, temelde teknik bilgi ve bireysel kalifikasyona dayanan bürokrasinin güçlü yönetsel faaliyetleriyle birlikte toplumsal alanı, liyakat kuralları çerçevesinde dizayn ederek denetimi altına alır. Bu sürece eşlik eden en güçlü öncül ise, kapitalizm ve onun uyguladığı ekonomik tahakküm pratikleridir. Giddens'a göre *“Kurumsal kümelenmeler açısından bakıldığında, iki farklı örgütsel gruplaşmanın modernliğin gelişimi içinde özel bir önemi vardır: Ulus-devlet ve sistematik kapitalist üretim.”*⁵⁰⁷ Bunların her biri kendine özgü bir değere sahip olmakla birlikte, modern düşüncenin oluşumunda ortak bir noktada buluşurlar. Bir nevi ulus-devlet, kapitalizmin meta algısından beslenerek toplumu ve bireyleri idare edilmesi gereken nesnelere olarak görür ve toplumu çeşitli modern pratiklere adapte ederek kontrol altında tutar. Devletin, kapitalist sistemin gelişimiyle birlikte ekonomik sermayeye sahip olma isteği ve bu anlamda teknik bilgiyi tekeline tutarak; askerî sosyal, siyasi alanlarda merkezî iktidarını güçlendirmesi, modernitenin *“modus operandi”*sidir.

Geleneksel devlet anlayışının çöküşüne müteakip, sanayileşmenin dinamiklerinin hız kazanmasına paralel olarak toplumsal, politik, ekonomik alanlarda cereyan eden dönüşüm; ulus devletin ortaya çıkışıyla birlikte modern düşüncenin oluşumunu iyice güçlendirmiş, böylelikle de modern düşünce içerisinde elde edilen kazanımların korunmasına yönelik bir

⁵⁰⁷ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul 2014, s. 170, 171.

güvenlik söylemi ortaya çıkmış bu da şiddetin arkaik dönemlerdekinden çok daha yoğun bir biçimde askerî ve politik araçlarla yeniden kurgulanmasına zemin hazırlamıştır. Modern dönemin en önemli belirleyeni durumunda bulunan şiddet olgusu, geçmişten günümüze kadar inşa edilen bütün ulus devletlerin en önemli politik silahı olarak konumlanmıştır.

Modernitenin en temel dört formu olarak adlandırılabilir yoğun gözetleme, kapitalist girişim, endüstriyel faaliyet, şiddet araçlarının merkezî denetiminin pekiştirilmesi, toplumsal alanda kırılması güç bir çelik zırh üretmiştir.⁵⁰⁸ Rasyonel kültürün ve insan aklının karakterize ettiği hümanist söylem, akli ve bilimi önceleyerek toplumsal alanda takribi 1940'lara kadar yoğun bir yer kaplayan merkez düşüncesine neden olmuştur. Aydınlanma'nın ürettiği bu merkez düşüncesi, Lyotard'a atfen söylersek, bir "üst anlatı" ya sebebiyet vermiş ve neredeyse bir fetiş düzeyine yükseltelen bu düşünce mirası, toplumsal alana damga vuran profan bir bilgi mirasıyla birlikte uzun bir süre hâkim düşünce kalıbı olarak kurumsallaşmıştır.

Rönesans dönemiyle birlikte belirli bir sistematığe kavuşmaya başlayan merkez düşüncesi, tarihsel bir arka plana sahiptir. Belirli bir tarihe ve köke bağlı olan ve genellikle Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla Batı'nın rasyonel, hümanist, uygar misyonunu içeren bu düşünce; zaman, mekân, özne, vb. çeşitli boyutlarda tasarlanan ve tekrar tekrar üretilen bir yapıyı içerisinde barındırır. Kökleri Helen-Roma mirasına kadar giden bu yücelik misyonu, modern düşüncenin ortaya çıkışıyla birlikte iyice güçlenmiş ve toplumsal alan tamamıyla Darwinci biyolojiye indirgenerek, kırılması güç bir tarihsel, toplumsal episteme yaratılmıştır. Kuşkusuz bu düşün biçimi, insanın varoluşuna yönelik gerçekleştirilen sorgulamalarla birlikte bir nebze de olsa kırılabilmiştir. Bu kırılmanın ilk vechesi; sosyoloji ve felsefeden gelen zihin yaralayıcı atılımlarla gerçekleştirilir.

Aydınlanma'nın epistemolojik mirasıyla ortaya çıkan moderniteye yönelik ilk eleştiriler, Max Weber ve Friedrich Nietzsche tarafından ortaya konulur. Weber'in özellikle modern devletin, fiziksel şiddet kullanımıyla belirginleşen otoriter doğasını tespit ederek bunu eleştirmesi, Aydınlanma mirasının ve ulus-devletin sosyolojik olarak sorgulanmasında oldukça önemli bir girişimdir. Weber'e göre "Modern devlet bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir. O da fiziksel

⁵⁰⁸ Anthony Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, İstanbul 2008, s. 12.

güç ve şiddet kullanımınıdır."⁵⁰⁹ Modern devletin, fiziksel güç ve şiddeti tekeli elinde tutması, Aydınlanma düşüncesinin toplumsal alanda uygulayacağı denetim motorunun itici gücüdür. Devlet, fiziksel olarak uygulayacağı şiddeti meşrulaştırmak için, önemli bir hukuki dayanağa yaslanmaktadır, bu da kuşkusuz bürokrasidir. Weber'in "*demir kafes*" olarak adlandırdığı bu kavram, modern devletin toplumsal alanın bütün veçhelerini saran rasyonel eğilimlerinin irrasyonelliğine referans vermektedir.

Weber, modernitenin neden olduğu rasyonelleşmenin özgürleştirici tezlerinin ve hesaplanabilirlik ile verimlilik arayışının toplumsal hayatta nasıl tam aksi yönde etkilere sebebiyet verebileceği üzerinden önemli savlar ortaya koyarak, bütün bunların nihayetinde insani faaliyetlerin yabancılaşması ve bürokratikleşmeyle son bulduğunu iddia etmiştir.⁵¹⁰ Onun sosyolojisinde Aydınlanma düşüncesi ve modern devlet, araç-amaç ilişkisinin ters-yüz edilmesiyle birlikte irrasyonel bir söyleme neden olmuş ve böylelikle de modernliğin temel ereği ortadan kaybolmuştur.⁵¹¹ Dolayısıyla bu tersine dönüş, modern kültürün aşırı derecede rasyonelleşmesiyle birlikte bürokrasi ve çeşitli kurumlar, insanı demir kafes misali kuşatır hale gelmiştir.⁵¹²

Modernitenin kuşatıcı doğasına yönelik önemli eleştirilerden biri, Nietzsche tarafından gerçekleştirilir. Düşünür, insan aklına yönelik ciddi bir şüphe duyarak tarihsel olarak oluşturulmuş Alman rasyonalizmine ve özne temelli felsefelerle karşı çıkar. Onun felsefesi, hayatı bütün yönleriyle içeren, "*üst insan*"ın kendini gerçekleştirme yönünde atılmış cesur bir adımdır. O, rasyonel kültürün ve aklın yıkıcı doğası karşısına, diyonizyak bir coşkuyla sanatın pozitif tarafını geçirir. Nietzsche düşüncesinde evren ve insan, modernitenin dikte ettiği tek boyutlu rasyonel kalıplarla değil, sanatın ve çoklu perspektiflere sahip felsefenin sorgulamalarıyla kavranabilir.

Nietzsche'nin modernlik eleştirisi; bir taraftan modern aklın insanı sığlaştıran, onu sürekli çalışmaya iten ve bu paralelde tefekkür için boş zaman bırakmayan mekanik yönlerine yönelik ortaya konulurken, diğer taraftan bu eleştiri; modern bilimin ve felsefenin kartezyen düşünce ekseninde insan ruhunun yüceliğini önemsizleştiren pozitivist algısına

⁵⁰⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul 2011, s. 140.

⁵¹⁰ Michael Löwy, *Demir Kafes, Max Weber ve Weberci Marksizm*, İstanbul 2018, s. 40, 41.

⁵¹¹ M. Löwy, "*age.*", s. 45.

⁵¹² M. Löwy, "*age.*", s. 45.

yönelik bir sorgulamayı içerisinde barındırır. Onun felsefesinde dünya, tek boyutlu bir perspektife göre anlamlandırılmaz, aksine birçok farklı perspektif mevcuttur ve önemli olan evreni ve insanı, hayatın pozitif ve negatif taraflarına dikkat ederek farklı perspektiflerden anlamlandırabilmektir. Bir anlamda Nietzsche için modern düşünce tarafından belirlenen rasyonel kalıplar, insanın derinliğini körelten ve onu kendi içindeki yüceliğe yabancılaştıran unsurlardır.

Modernite kavramına getirilen eleştirilerin bir diğer bölümü, kültürel ve sanatsal alanda ortaya çıkar. Kültürel bir modernizm olarak adlandırılabilen bu tepkiler, bilhassa edebiyat alanında “modernist” kavramıyla somutlaşır. Nietzsche felsefesinde karşılaşılan modernite eleştirisi ve özellikle ilerleyen dönemlerde Freud’un ve Jung’un insanın bilinçaltına yönelik kuramsallaştırdığı psikik düşünce yapısı, dünyanın ve toplumun tek boyutlu, yani rasyonel bir bakış açısıyla algılanamayacağına yönelik ciddi işaretler sunar. Bu paralelde sanatta modernist tepkiden önce, kent merkezini ve bireyi ön plana çıkartan, bir düşünce yapısıyla karşılaşılır. Bir sanat akımı olarak “*modernizm*”, modernitenin rasyonel mirasına karşılık, insanın bireysel doğasını, onun toplumsal alana ve kendine yabancılaşmasını, özellikle bilinçaltı kavramına dikkat ederek yavaş yavaş estetize etmeye başlar. Neticede, patlak veren dünya savaşları ve insan aklına olan güvenin yavaş yavaş sarsılmasıyla birlikte sanat alanında güçlü bir modernist akım ortaya çıkar. Bu akım Aydınlanma merkezine ve daha sonra modernizm akımında karşılaşılan bireyselleşme, kentleşme vb. burjuva ethosunu ön plana çıkartan değerlere karşı derin bir güvensizlik ve tiksinti duyar.

1900’lü yıllarda Avrupa edebiyat dünyasında önemli yarıklar açan; Kafka, Marcel Proust, James Joyce, Robert Musil, Michel Butor, Albert Camus, Jean Paul Sartre vb. önemli yazarların hepsi, edebiyatta modernist olarak nitelendirilen akımın önemli temsilcileridir. Bu yazarlar ortak noktada, merkez düşüncesinin ve rasyonel kültürün sona geldiğini eserlerinde oluşturdukları çeşitli sembollerle haykırarak insanın bilinçaltını ön plana çıkartan kurgular oluşturmuşlardır. Yıldız Ecevit, bu dönemde ortaya çıkan yeni estetik algının, Newton fiziğinin sınırlarının ötesine geçen transandantal bir gerçeklik algısı vasıtasıyla üretildiğini ifade eder.⁵¹³

⁵¹³ Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İstanbul 2016, s. 27.

Modernist dönemle birlikte sanatsal alanda varlık kazanmaya başlayan yeni estetik, artık bütünlüğünü ve merkezini kaybetmiş dünyayı, parçalara bölerek anlatır, yani avangardist-modernist edebiyatta üretilen metinler, tümüyle ters-yüz olmuş verileri, dünyanın ve insanlığın yeni estetik algısını, edebiyatın biçim/kurgu/yapı düzlemine aktarırlar.⁵¹⁴ Modernitenin tek yanlı mekân ve zaman algısı bu metinlerde, birbiriyle iç içe geçmiş komplike yapılar olarak bir dönüşüme uğrar ve modern dönemde, ulus devlet ve bürokrasinin belirlediği ilerleme yanlısı, uygarlaştırıcı zaman ve mekân kalıpları, heterojen bir kimlik kazanır. Artık bireyler, rasyonel kanatların konforu altında değil, tükenmişliğin, çoğulluğun, pisliğin, nefretin, hıncın, tehlikelinin, yabancılaşmanın dehlizlerinde yüzmektedirler. Modern zamanlara ait o büyülü ilerleme misyonu yıkılmaya başlamış, kartezyen merkez ciddi oranda tahrip olmuş, toplum ve edebiyat alanında akla karşılık derin çılgınlıklar yükselmeye başlamıştır.

Edebiyat alanında ortaya çıkan modernist akımın, ilerleyen süreçte bir takım politik, sosyal, kültürel gelişmelerle birlikte daha ileri bir boyuta ulaştığı gözlenir. Özellikle 1968 yılında dünya sisteminde ortaya çıkan öğrenci hareketleri başta olmak üzere birçok marjinal hareket, modernitenin tek boyutlu perspektifine yönelik ciddi reaksiyonlar verir. Bu sürecin akabinde, modernist sanatta parçalanmaya başlayan merkez, artık tamamıyla kriminalize olur ve toplumsal alanda kavranması oldukça güç olan çeşitli mikro parçalara bölünür. Netice itibarıyla gözlenen bu tip gelişmeler, postmodernizmin doğum sancılarının önemli işaretleri haline gelir ve postmodernizmin, 1968 ile 1972 yılları arasında, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan modernizm karşıtı hareketlerin düşünce mirasından beslenerek henüz tam anlamıyla belirli bir sisteme kavuşmasa da toplumsal alanda bir düşünce hareketi olarak ortaya çıkmaya başladığı görülür.⁵¹⁵

Postmodernizmin, bir düşünce hareketi olarak toplumsal alanda görünürlük kazanması, Aydınlanma mirasına derinden bağlı olan modernite yanlıları için oldukça tehlikelidir. Zira modernitenin ürettiği merkez düşüncesi, bu düşüncenin ön önemli sembolü olan modern burjuva için toplumsal ve sosyal bir statü sembolüdür. Fakat postmodern teori ile birlikte modernitenin merkez düşüncesi paralize edilerek yerine herhangi bir merkeze ve

⁵¹⁴ Y. Ecevit, "age.", s. 29.

⁵¹⁵ D. Harvey, "age.", s. 53.

köke bağlı olmayan, çok katlı heterojen bir doku ön plana çıkmaya başlamış ve bu da merkezî özne konumunda bulunan burjuvazinin toplumsal alandaki konumunu ciddi bir biçimde sarsmıştır. Artık modern öznenin tikel, bütünlüklü dokusu ortadan kalkmış ve bunun yerine olabildiğince parçalı, çoğul, merkezlessiz bir özne geçmiştir. Postmodernizm konusunda yaptıkları “*Postmodern Teori*” adlı önemli çalışmada, Steven Beste ve Douglas Kelner, özne mefhumunun geçirdiği değişime odaklanarak postmodernizmin merkezlessiz yapısı ile ilgili şu önemli tespitte bulunurlar:

*“Postmodern teori aynı zamanda çokkatlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal tutunum (coherence) konusundaki modern varsayımlar ve nedensellik nosyonlarını reddeder. Buna ilave olarak, postmodern teori, toplumsal ve dilsel olarak merkezlessizleşmiş (decentered) ve parçalanmış öznenen yola çıkarak modern teorinin büyük çoğunluğunun koyutladığı (postulate) rasyonel ve birleşik (unified) özneyi iptal eder.”*⁵¹⁶

Postmodern teoride, artık merkeze alınabilecek herhangi bir değer yoktur, çünkü toplumsal alandaki bütün değerler parçalanmış, çoklu perspektiflere ayrılmıştır. Dolayısıyla yapılacak olan, toplumsal dünyayı ve bireyi anlamlandırmak için herhangi bir merkezi ön plana çıkartmaya çalışmaktan ziyade, mevcut dünyada hüküm süren çok katlı merkezlessiz anlamı; parodi, ironi, pastiş vb. teknikleriyle diyalektik bir biçimde sorunsallaştırmak ve bu anlamla oyun oynamaktır. Bu, kuşkusuz postmodernizmin kendinden önceki dönemde ortaya çıkan modernitenin Aydınlanmacı kimliğinden ve modernist sanatın tikel bireyciliğinden ayrıldığı en önemli noktadır. Zira modern dönemden, modernist döneme kadar özellikle edebiyatta söylenecek bütün sözler söylenmiştir, artık yapılacak olan, söylenmiş sözleri birbirleriyle ilişkişel hale getirip, bunları “*tiye almak*” ve geçmiş dönemlerde bir kült haline getirilen merkezî anlamlandırma süreçlerine karşı çıkmaktır.

Postmodernizm, Fransız post-yapısalcılığının epistemolojik zemininden oldukça yoğun bir biçimde beslenmiştir. Bilhassa Derrida, Foucault, Deleuze⁵¹⁷ vb. isimler, postmodern olarak nitelendirilemeseler de postmodern teorinin gelişimine, yazdıkları eserlerle önemli katkılar sunmuşlardır. Derrida, *Gramatoloji* adlı eserinde, daha sonra yapı-

⁵¹⁶ S. Best, D. Kellner, “*age.*”, s. 21.

⁵¹⁷ Deleuze, bir sonraki bölümde detaylı olarak değerlendirileceği için, burada herhangi bir bilgi verilmeyecektir.

söküm olarak adlandırılacak metodolojinin temel izleklerini ortaya koyar. Onun analizi, hiçbir metnin ve tek ve kesin bir anlamı olamayacağı, bir metnin herhangi bir derinliğe uzanan sabit bir merkezi, kökü bulunamayacağı, yani her metnin çelişkili, oynak bir yapıya sahip olduğu üzerinde yoğunlaşır.⁵¹⁸Yapı-söküm olarak adlandırılan metot da bu paralelde, metnin en küçük sessel, anlamsal biriminin dahi metnin bütünü içerisinde bir anlama gelebileceği, hatta metnin dışında bulunan bir takım saiklerin de metnin anlamlandırılma sürecinde rol oynayabileceği varsayımına dayanmaktadır. Çünkü modern dönemde var olan tekil anlam ve belirli bir köke bağlı olan merkez düşüncesi dağılmıştır, dolayısıyla karşılaşılan metinlerin anlamlandırılma süreci, merkezin, mikro parçalara ayrılmış çeşitli heterojen dilsel birimleri dikkate alınarak gerçekleştirilebilir.

Derrida'ya göre, modern merkezî düşüncenin temel enstrümanı olan cümle, yani söz dizimi hem anlamı hem de normallığı içerisinde barındırır.⁵¹⁹ Modernitenin rasyonel kalıplarının somutlaşmış hali olan cümle, Aydınlanmacı aklın en önemli anlam üretim makinesidir. Derrida bu modern cümle yapısı karşısında, postmodern bir tavırla sessizliği ve deliliği konumlandırır. Onun nezdinde *“Delilik -yaşamda genel anlamda tarihsellik olarak delik açan bir kesmeyle ve bir yarayla-hakikaten özü gereği ve genel olarak sessizliktir, sözün kesilmesidir. Deliliğin sessizliği yapıt yokluğu da olsa, bu sessizlik ne yapıtın epigrafından ibarettir ne de dil ve anlam bakımından yapıtdışıdır. Anlamsızlık gibi o da yapıtın sınırı ve derin kaynağıdır.”*⁵²⁰ Dolayısıyla postmodern dönemde, bir metnin çözümlenmesi, modern dönemdeki gibi rasyonel düşüncüyü imgeleyen cümle merkeze alınarak gerçekleştirilemez, bunun ötesine geçmek gereklidir. Derrida düşüncesi bu anlamda, merkez düşüncesinin karşısında konumlanarak metnin içerisindeki sessizliğin, deliliğin keşfedilmesi için okuyucuya postmodern bir çağrıda bulunur.

Michel Foucault, postmodern teoriye doğrudan katkı sunmuş önemli düşünürlerden birisidir. O, iktidar kavramının gündelik hayattaki yansıma alanlarını; cinsellik, hapishane, kapatılma, tıp, akıl hastalığı, psikiyatri vb. birçok kavramı dikkate alarak incelemiştir. Ona göre iktidar, belirli bir noktaya ya da mekâna yerleşmiş sabit bir şey değildir, aksine *“İlişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı*

⁵¹⁸ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul 2017, s. 202.

⁵¹⁹ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, İstanbul 2020, s. 76.

⁵²⁰ J. Derrida, *“age.”*, s. 76.

demektir."⁵²¹ Modern dönemde ulus-devletlerin tekelinde bulunan ve devlet kavramında somutlaşan merkezî iktidar yapısı, postmodern dönemle birlikte artık merkezîleşmiştir. İktidar bu dönemde, her yerdedir, mikro parçalarla toplumsal alanın bütün dehlizlerine nüfuz etmektedir.

Foucault, modern dönemin merkezî öznesine ve modernitenin hümaniter merkezine karşı ciddi bir epistemolojik saldırıda bulunur. Onun *Kelimeler ve Şeyler* adlı kült eseri, epistemenin tarihsel gelişimini analiz eden ve merkezî özne olan insanın ölümünü haber veren bir başyapıttır.⁵²² Foucault bu eserinde, modern merkezin özne algısını parçalar ve onu rasyonel eylemlerin bir ürünü olarak değil, tam aksine, şizofrenik bir düzlemde, iktidar ilişkilerinin; dil, arzu ve bilinçdışının bir etkisi olarak değerlendirir.⁵²³ Ona göre modernite, çeşitli rasyonel araçlarla insan üzerinde yoğun bir tahakküm kipi üretmiş, bu kip de insanı çepeçevre sararak onun özgürlüğü üzerinde ciddi bir baskı kurmuştur.⁵²⁴

Foucault'nun analizi, "*Bir merkez, öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünler (wholes) olarak tarihin ve toplumun totallliğini bozmaya (detotalize) ve öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulduğunu göstererek özneyi merkezîleştirilmeye (decentre) girişir.*"⁵²⁵ Modern dönemde tarihsel bir süreklilikle kurgulanan merkezî özne, Foucaultcu analizde, soy kütük ve arkeolojik yöntemle belirli bir kesinti içerisinde kavranır. Foucault geliştirdiği bu yöntemle, aslında modernitenin belirli tahakküm pratiklerini somutlaştıran merkezi öznesinin tarihselliğine saldırmakta ve modern özneyi güçlendiren tarihi yıkararak onu tarih dışı bir bağlamda konumlandırmak istemektedir.

Foucault'nun kullandığı arkeolojik yöntem, aslında onun iktidar ilişkilerini de farklı bir pencereden analiz etmesine sebebiyet verir. Marksist teoride ve bu bağlamda yapılan iktidar çözümlemelerinde, yapılan en büyük hata, iktidarı salt üst-yapısal bir kurum olarak ele almak ve modern dönemde karşılaşılan ulus-devletlerin tahakküm pratiklerine makro sosyolojik bir perspektiften yaklaşmak olmuştur. Oysa Foucault'ya göre iktidar merkezîleşmiş bir kurumsal şebeke ağıyla ilişkilidir.⁵²⁶ Onun iktidarı; ilişkiseldir, herhangi

⁵²¹ M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul 2011, s. 123.

⁵²² S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 72.

⁵²³ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 72.

⁵²⁴ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 65.

⁵²⁵ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 67.

⁵²⁶ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 84.

bir merkeze bağılı değildir, onu elinde tutan merkezî bir özne mevcut değildir. Dolayısıyla yapılması gereken iktidarın toplumsal alandaki mikrolojik parçalarına nüfuz etmek, daha sonra bu mikro parçaları devlet merkezi çerçevesinde üst yapısal bir çözümlenmeye tâbi tutmaktır.⁵²⁷ Foucault bu durumu şu şekilde açıklar:

“İktidarla ilgili bütün bu fenomenleri devlet aygıtına bağımlı fenomenler olarak betimlemek, onları özünde baskıcı niteliğe sahip olarak kavramak olur: Öldürücü bir güç olarak ordu, ceza mercileri olarak polis ve adalet, vb. Ben devletin önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum; benim söylemek istediğim, iktidar ilişkilerinin ve tabii iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken analizin ister istemez devletin sınırlarını aştığı, aşacağıdır. İktidar ilişkilerinin devletin sınırlarını aşması iki anlamda gerçekleşir: Her şeyden önce devlet, kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkileri alanını işgal edebilecek güçten yoksun olduğu için; ikincisi, devlet ancak başka, yani zaten var olan iktidar ilişkileri temelinde işleyebileceği için. Devlet, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi vb. kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal konumdadır ve bu iktidar ağları, özünde belli büyük yasaklama işlevleri etrafında yapılan bir “meta-iktidar”la koşullandıran-koşullanan ilişki içinde yer alır. Ama, yasaklar getiren bu meta-iktidar, ancak büyük negatif iktidar biçimlerinin zorunlu temelini sağlayan çok çeşitli ve belirsiz iktidar ilişkilerinde kök saldıği ölçüde yerleşebilir ve kendine sağlam bir zemin bulabilir.”⁵²⁸

Foucault, politik ve kültürel anlamda marjinal olarak nitelendirilebilecek unsurların tarihini, geliştirdiği iktidar teorisiyle birlikte analiz eder. O, iktidar ilişkilerinin alt yapısal düzlemde nasıl bir ağ içerisinde kümelenildiğini tespit etmek için aslında bütün periferinin tarihini yazmaya çalışır. Foucault, modern dönemde merkezî düşüncenin ötekileştirdiği ve sınır dışına ittiği homoseksüeller, mahkûmlar, politik heterojen hareketler vb. olmak üzere çeşitli heretik oluşumları analizin merkezinde konumlandırır. Bunun altında yatan en önemli sebep, tabii ki postmodern dönemde, iktidarın merkezsizleşmesi ve tek bir noktadan (devlet merkezinden) hareketle anlaşılamayacağı yolundaki inançtır. Foucault, iktidarın

⁵²⁷ S. Best, D. Kellner, “age.”, s. 84.

⁵²⁸ M. Foucault, “age.”, s. 71, 72.

nüfuz ettiği her alanı titizlikle değerlendirerek marjinalize olmuş hareketlerin, tarihsel düzlemde, modern merkezî düşünce için ne gibi tehditler oluşturduğunu çözümlmek ister.

Postmodern düşünceyi, kültür merkezli bir bakış açısıyla çözümlleyen ve bu düşüncenin sınırlarını sonuna kadar zorlayarak oldukça marjinal bir felsefe geliştiren düşünür Baudrillard'dır. O; tüketim kültürü, reklamcılık ve yeni medya düzeni bağlamında postmodernizmin temel özelliklerini tespit etmiş ve toplum tarafından deneyimlenen yeni bir dünya tasarımı ortaya koymuştur. Baudrillard'a göre "*Modernlik eğer kodları ve modelleri endüstri burjuvazisinin denetlediği üretim çağıysa, bunun tersine postmodern simülasyonlar çağı modeller, kodlar ve sibernetik tarafından yönetilen bir enformasyon ve göstergeler çağıdır.*"⁵²⁹ Baudrillard için postmodern dönem, çeşitli sibernetik, denetim sistemleri, bilgisayarlaşma gibi özellikler belirlenen, modern dönemdeki endüstri merkezinin yarattığı üretim kültürünün yok edildiği, makinelerin egemenliğinde bulunan ve tüketim kültürüne dayanan bir simülasyon çağıdır.⁵³⁰

Baudrillard'ın çözümlemesinde postmodern dünyada, gerçek ile imaj arasındaki sınır oldukça gevşemiş, gerçeklik algısının yaşanması ve gerçekliğin deneyimlenmesi tamamıyla ortadan kaybolmuştur, bir anlamda bu dönemde yaşanan olaylar, simüle edilmiş gerçeklikler tarafından belirlenir.⁵³¹ Ona göre, içerisinde bulunan yeni dönemde, var olan gerçeklik ile gerçek kavramı arasında bir ilişki kurulması mümkün değildir, çünkü günümüz toplumunda gerçeklik çeşitli minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler ve bellekler tarafından kurgulanmakta ve bu da gerçeğin sonsuz bir biçimde yeniden üretilmesine neden olarak operasyonel bir gerçeklik algısı yaratmaktadır.⁵³²

Baudrillard'a göre postmodern toplumda, belirli ideal modeller kurgulanarak gerçeklik algısını ortadan kaldırmıştır. Onun nezdinde, toplumsal alanda; ideal ev, ideal cinsel ilişki, ideal moda, ideal bilgisayar vb. gibi birçok ideallik tipolojileri yaratılmış ve bunlar, var olan gerçekliğin yerine farklı bir gerçeklik algısı geçirmişler ve bu paralelde

⁵²⁹ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 171.

⁵³⁰ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 171.

⁵³¹ S. Best, D. Kellner, "*age.*", s. 172.

⁵³² Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, Ankara 2014, 13, 14.

hipergerçeklik tarafından belirlenen bir toplumsal düzen yaratılmıştır.⁵³³ Baudrillard bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Gerçek bir daha asla geri dönmeyecektir. Bir ölüm daha doğrusu ölmenin imkânsızlaştığı bir “ölür ölmez dirilme” sistemine özgü model böyle bir hayati işleve sahiptir. Bundan böyle her türlü düşsel ve gerçek ayırımından yoksun bırakılmış, kendi kendine aynı yörünge çevresinde dolanan modeller aracılığıyla yineleyen ve farklılık simülasyonu üretmekten başka bir şey yapmayan bir hipergerçekten söz edebiliriz.”⁵³⁴

Fredric Jameson, postmodern teori konusunda, özellikle kapitalizmi merkeze alarak Marksist bir çözümleme gerçekleştiren önemli bir edebiyat eleştirmenidir. Onun analizi, bilhassa kapitalizmin kültürel mantığına dikkat etmesiyle ve merkez-çevre diyalektiğini bu bağlamda yorumlamasıyla bir önem arz etmektedir. Jameson’a göre postmodernizm ile ilgili ortaya atılacak bütün savlar, kapitalizmin mantalitesine yönelik bir politik tavrı içerisinde barındırır.⁵³⁵ Jameson, postmodernizmi kapitalizm, tüketim kültürü ve medya vb. ilişkiler çerçevesinde değerlendirmiş ve postmodern teorinin en temel belirleyenlerinin gerçeklik yitimi, tarihin ölümü olduğu kanısına varmıştır.⁵³⁶ Postmodern teori, modern dönemdeki ilerlemeci ve bütünlüklü tarih yazımını ortadan kaldırmış, merkezsiz ve köksüz bir toplum yapısı oluşturmuş ve bu durum Batı toplumunun popüler kültürü ile bütünleşmiştir.⁵³⁷ Bir anlamda postmodernizm, toplumsal alanda bir amneziye sebep olarak, herkese hitap eden bir “kitsch” kültürü üretmiş bu da kapitalizmin sermaye mantığıyla birebir örtüşmüştür.⁵³⁸

Jameson’a göre postmodernizm ile birlikte, modernist dönemde görülen öznenin yabancılaşmasından, öznenin fragmente olmasına, parçalanmasına doğru bir geçiş yaşanır.

⁵³³ S. Best, D. Kellner, “age.”, s. 173.

⁵³⁴ J. Baudrillard, “age.”, s. 14.

⁵³⁵ Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Ankara 2008, s. 32.

⁵³⁶ Hamid Shirvani, “Postmodernism: Decentering, Simulacrum, and Parody,” *American Quarterly*, 46/2, Baltimore/Baryland 1994, s. 292, 295.

⁵³⁷ F. Jameson, “age.”, s. 33.

⁵³⁸ Burada şu noktaya temas etmekte fayda var. Jameson, postmodernizmin kendinden önceki modernizmin temel özellikleri ile özdeş olduğunu iddia eder. Ona göre postmodernizmi, modernizmden ayıran en önemli yan, onun geç ekonomik sermaye sistemi içerisindeki farklı konumu ve çağdaş popüler kültür içerisinde geçirdiği dönüşümdür. Bir anlamda Jameson, postmodern teoriye örtük olarak karşı çıkarak onu kapitalist burjuva kültürünün çeşitli formlarda yaşadığı dönüşümün bir meyvesi olarak görür. Fakat o buna rağmen eleştirel bir perspektiften yaklaştığı postmodern teoriye yönelik en kapsamlı sorgulamalardan birisini yapmış ve postmodernizmin ayırıcı özelliklerini derinlemesine analiz etme başarısı göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., F. Jameson, “age.”, s. 34.

Modern dönemdeki aktivist, merkezî özne; postmodern döneme gelindiğinde, merkez-dışı bir konuma kavuşarak pasifleşir.⁵³⁹ Jameson, altmışlı yıllarda modern öznenin toksinleştiğini, bir nevi tinsel fragmantasyona uğradığını ve bunun da geç kapitalizmin kendisinin varoluşsal bir özelliği olduğunu ifade eder.⁵⁴⁰ Artık moderniteye özgü rasyonel özne ortadan kalkmış, kapitalist sistemin meta fetişizmi tarafından dizayn edilen olabildiğince parçalı bir özne algısı vuku bulmuştur.

Bireysel anlamda öznenin yitimi, kişisel üslup noktasında da bir hafıza kaybına neden olur ve bu durum, neredeyse pastiş düzeyinde bir evrensellik ortaya çıkarır.⁵⁴¹ Geçmişte ortaya konulan söylemlerin, bütün toplumsal alana yayılımına dayanan bu evrensellik söylemi, aynı zamanda periferideki heterojen unsurların içerilmesine neden olur. Zira periferi, artık merkezin bir zamanlar, onu kendinden ayıran mekanizmalarına yabancı değildir, evrensel anlamda dünyanın her yerine kopyalanan bir takım ayırım pratikleri, postmodern dönemde herhangi bir statü oluşturma noktasında yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu dönemde, merkezin modern dönemde kurguladığı ve sadece ona has olan farklılaştırma teknikleri, artık dünyanın her yerindedir. Kapitalizmin kültürel mantığıyla bütün bölgelere yayılan global unsurlar, herhangi bir merkez oluşturma noktasında yetersiz kalmakta, böylelikle de periferi, hiç olmadığı kadar merkezî alanda görülebilmektedir.

Jameson'un postmodernizm analizinde önemli nosyonlardan birisi farktır. Ona göre *"En ilginç postmodern yapıtlarda, kendi gerilimini fark nosyonunun kendisine iade eden daha olumlu bir ilişki kavramını izleyebilmek mümkündür."*⁵⁴² Deleuze'den ve Derrida'dan faydalanılarak kurgulanan fark felsefesi, postmodernizmin en önemli yapı taşlarından birisidir. Her ne kadar kitle kültürü bağlamında evrensel bir kapitalist kültür yaratılsa da edebiyat alanına geldiğimizde gerek öznenin gerekse de edebi eserin temel yapısal öğelerinin ciddi bir farklılaşma temayülü içerisinde olduğu gözlenir. Postmodern edebiyat eserlerinde, modern dönemde mevcut bulunan merkezin sabit yapısına karşılık, kuvvetli bir farklılaştırma eğilimi, yani merkez-dışılık görülür. Jameson, edebiyat alanındaki merkez-dışılığı çözümlmek için Doctorow'un *Ragtime* adlı romanını değerlendirir ve bu anlatının modern

⁵³⁹ F. Jameson, "age.", s. 52.

⁵⁴⁰ F. Jameson, "age.", s. 179, 180.

⁵⁴¹ F. Jameson, "age.", s. 55.

⁵⁴² F. Jameson, "age.", s. 71.

dönemin merkezî öznelere anlatıya dâhil etmemize imkân vermeyecek kadar merkez-dışı, bir anlatı olduğunu söyler.⁵⁴³

Postmodernizmle birlikte, öznenin merkez-dışı bir yerde konumlanması, aynı zamanda zaman ve mekân unsurlarının da merkezleşmesine neden olur. Jameson'a göre postmodernizm "İçerisi ve dışarı arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır."⁵⁴⁴ Zamanın merkezî konumunu kaybetmesi, zamanın algılanışının önemli bir göstergesi olan mekân üzerindeki sınırların da gevşemesine neden olmuştur. Jameson burada, Kevin Lynch'in *Kent İmgesi* adlı eserine odaklanarak bu eserde temel olarak, yabancılaşmış bir kent imgesinin resmedildiğini, insanların kendilerini herhangi bir merkezî olmayan bu kent içerisinde konumlandıramadıklarını ve modern dönemdeki bütüncül kent imgesinin yerine tamamıyla parçalara ayrılmış, sinik bir kent imajının yerleştiğini ifade eder.⁵⁴⁵

Burjuva egosunun merkezî mekânı olan ve yoğun bir ayrımı imgeleyen ev, postmodernizmle birlikte, artık silinip gitmeye yüz tutan ve dış dünyadan pek de farkı olmayan, yani dışarıdaki tehlikelere ve periferiden gelebilecek "öteki" unsurların anti-hijyenik özelliklerine açık olan, merkezini kaybetmiş bir mekân konumuna dönüşmüştür. Jameson bu durumu, Gavin Macrae-Gibson'un *Secret Life of Buildings* adlı eserine atıf yaparak açıklar. Ona göre tıpkı bu eserde anlatıldığı gibi, postmodern dönemde, eski burjuva dünyasına ait merkezleştirilmiş kapanma duygusu (güvenlik) ortadan kalkmıştır.⁵⁴⁶ Burjuva ethosuna ait saray, şato vb. büyümlü mekânlar, artık merkezdekiler için kendilerini dış dünyadan soyutladıkları güvenli mekânlar değil, tam aksine, dışarıya doğru açılan, sokağın gürültüsünün yoğun olarak hissedildiği mekânlardır. Jameson postmodernizm ile birlikte mekânın merkezleşme sürecini şu şekilde açıklar:

"Daha eklemelendirilmiş bir şekilde yapı bizleri, artık aile ya da yakın çevre; kent ya da eyalet, hatta ülke duyumunun ortadan kalktığı, zihninizde hep birlikte var olan uluslararası bir moteller ya da havaalanı terminallerinin anonim mekanlarında olduğu gibi

⁵⁴³ F. Jameson, "age.", s. 63.

⁵⁴⁴ F. Jameson, "age.", s. 156.

⁵⁴⁵ F. Jameson, "age.", s. 94.

⁵⁴⁶ F. Jameson, "age.", s. 177.

*soyut ve konumsuz “başka bir şeye” doğru geç kapitalizmin bu en son evrimsel mutasyonda var olan paradoksal olanaksızlıklar (temsilin olanaksızlıkları) ile yüzyüze getirir.”*⁵⁴⁷

Postmodern düşüncenin, toplumsal alandaki sınırları ortadan kaldırması, güçlü bir globalleşme süreciyle koşuttur. Merkezî algının yitimine paralel olarak, global unsurların teknolojinin gelişimiyle birlikte dünyanın her yerine yayılması, bireylerin dünyadaki bütün iletişimsel süreçlere eşit olarak katılabilmelerinin önünü açmıştır. Böylelikle modern dönemin otoriter merkezi tarafından periferiye atılan çeşitli heterojen unsurlar, kısmen de olsa merkezî sürece eklenilebilme başarısı göstermişlerdir. Jameson’a göre postmodern dönemde görülen globalleşme eğilimleri, bireyleri, merkezî öznenin rol oynadığı burjuva özel yaşantısından, birçok belirsizlikle dolu, merkez-dışı öznelerin toplumsal hayatta ön plana çıktığı merkezsizleşmiş global ağların içerisine aktarmıştır.⁵⁴⁸ Dolayısıyla onun analizinde, teknolojinin ve sermayenin egemenliğindeki merkezsiz global ağ, postmodernizmin önemli bir özelliğidir.⁵⁴⁹

Global merkezsizleşme süreciyle birlikte toplumsal alandaki sınırların aşınması, Aydınlanma düşüncesinin merkezî alanını oluşturan ve uzun bir dönem dünya konjonktürüne çeşitli varyantlarla damga vuran ideolojilerin sonunu getirir.⁵⁵⁰⁵⁵¹ Modern dönemde, insanların sıkıca sarıldığı ve var olan ekonomik yetersizliklerinden kurtulmak için umut besledikleri Marksizm, Leninizm gibi ideolojiler, postmodern dönemde işlevlerini kaybetmeye başlar. Zira postmodernizm, modern dönemde ortaya konulan üst anlatılara karşı duyulan derin bir inançsızlığı içermesiyle birlikte bu tip ideolojilerin sonunu da hazırlamıştır.⁵⁵² Postmodern dönemde, insanların inanabilecekleri ve geleceğe yönelik umut besleyebilecekleri ideolojik ütopyalardan ziyade, herhangi bir köke bağlı olmayan ve belirli bir politik tasarımdan yoksun olan merkezsiz düşünceler mevcuttur. Bu dönemde insanlar, toplumsal alandaki sınırların gevşemesiyle paralel olarak kendilerini herhangi bir düşünce

⁵⁴⁷ F. Jameson, “age.”, s. 178.

⁵⁴⁸ F. Jameson, “age.”, s. 547.

⁵⁴⁹ F. Jameson, “age.”, s. 79.

⁵⁵⁰ F. Jameson, “age.”, s. 233.

⁵⁵¹ Jameson, ideolojilerin sona erdiğine yönelik ortaya atılan görüşlerin, postmodernizm üzerine çalışan birçok araştırmacı tarafından kabul edildiğini belirtir. Ona göre ideoloji yitimi, Marksizm’in sonunun geldiğine gönderme yapan muhafazakâr bir analiz biçimidir. Jameson için bu analiz, tam anlamıyla gerçeği yansıtmaz. O, bu bağlamda Marksist ideolojinin tarafında yer alarak, ideoloji yitimi düşüncesine mesafeli yaklaşır. Ayrıntılı bilgi için bkz., F. Jameson, “age.”, s. 233-259.

⁵⁵² Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Ankara 2014, s. 8.

dünyasının içerisinde konumlandırmakta zorluk çekmişler ve ideolojileri de bu bağlamda oldukça kaygan bir zemine oturmuştur.

Fredric Jameson'un kullandığı merkez ve merkez-dışı kavramlarından yola çıkarak postmodern teoriyi çözümlenmeye çalışan bir diğer önemli düşünür, Linda Hutcheon'dur. Hutcheon, tıpkı Jameson'un yaptığı gibi postmodern düşüncenin temel özelliğinin merkez yitimi olduğunu öne sürer, fakat o bu iddiayı ortaya koyarken Jameson'un politik, ekonomik, tarihi perspektifinden ziyade, estetik ve anlatsal bir merkezden hareket eder.⁵⁵³ Onun Türkçeye *Postmodernizmin Poetikası-Tarih, Teori, Kurgu* olarak çevrilen eseri, temel olarak postmodern söylemi analitik bir bakış açısıyla çözümlenmeye çalışırken, çıkış noktası olarak postmodern edebiyat kurgusunu ve mimariyi kullanır.⁵⁵⁴

Hutcheon'a göre "*Postmodernizm bugün hem mevcut kültürel teorilerde ve hem de sanat üzerine yazılan yazılarda en üstte olan ve sürekli bir tanımlanma çabası içinde bulunan kavramdır. Ve genellikle olumsuzlanmış büyük gösterişli söylemler ona eşlik eder: Biz onda devamlı olarak bir süreksizliğin, bozulmanın, yersizliğin, merkezsizliğin, bütünleştirme çabasından kaçmanın sesini duyarız.*"⁵⁵⁵ Postmodernizm, herhangi bir merkeze bağlı olmayan, süreksiz, yersiz-yurtsuz bir kavram olmasıyla beraber düşünüldüğünde, aslında apolitik bir anlam alanına sahipmiş gibi görünür. Fakat gerçek bunun tam tersinde gizlidir, Hutcheon'un analizinde postmodern denilen düşün biçimi, kesin bir biçimde tarihsel ve politiktir.⁵⁵⁶

Hutcheon, postmodern düşüncenin temelinde bulunan merkez-dışı süreci; toplumsal alanın bütün kesimleri üzerinden oldukça geniş bir epistemolojik arka plana yaslanarak değerlendirir. Onun analizinde postmodernizm, başlı başına heterojen bir düşünce mirası ortaya çıkartmıştır. O toplumsal alandaki heterojen unsurlara merkezsizleştirilmiş bir perspektiften bakarak marjinal olan, merkez-dışı olan (sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken vb. değişkenler) unsurların bir bütünlük göstermediğini, herhangi bir merkeze

⁵⁵³ H. Shirvani, "agm.", s. 291.

⁵⁵⁴ Brian McHale, "Postmodernism, or the Anxiety of Master Narratives.", *Diacritics*, 22/1, Baltimore/Maryland 1992, s. 19.

⁵⁵⁵ Linda Hutcheon, *Postmodernizmin Poetikası Tarih Teori Kurgu*, Ankara 2020, s. 21.

⁵⁵⁶ L. Hutcheon, "age.", s. 23.

bağlı olmadıklarını dile getirmiştir.⁵⁵⁷ Bir başka ifadeyle Hutcheon'un postmodern kavramı, marjinalin, dışarıda bırakılanın sözcülüğünü üstlenmiştir.

1960'lı yıllarda patlak veren öğrenci hareketleri ve muhtelif mikro hareketler, merkezî otoriteye karşı çıkararak, o döneme kadar neredeyse hâkim düşünce mirası olan modern burjuva merkezine yönelik ciddi bir tepkisellik içerisinde bulunmuşlardır. Hutcheon bu süreci, Guattari'nin "*Moleküler Devrim*" adlı çalışmasından esinlenerek aldığı "*moleküler politika*" kavramıyla açıklar. Ona göre belirtilen tarihlerde meydana gelen politik hareketler, o dönemde karşılaşılmaya başlanılan çeşitli mikro oluşumlarla tomurcuklanan moleküler politikaların neticesinde merkez düşüncesine karşı radikal eylemlerde bulunmuşlardır.⁵⁵⁸

Politik alanda meydana gelen mikro hareketler, modern düşüncenin yerinden edilmesinde oldukça önemli olmuştur. Bu hareketlerden sonra zaman içinde modern merkez, yerini kurgusal, çoğulcu bir merkeze bırakmıştır. Bu çoğulcu merkez, merkez-dışı olmanın bir koşulu, yani farklı olmanın bir şartıdır. Hutcheon'a göre "*Merkez-dışı olmak, kenar boşluklarında veya sınırda bulunmak, içeride veya dışarıda olmak farklı bir perspektife sahip olmaktır. Virginia Woolf'un bir zamanlar "yabancı ve eleştirel" olarak adlandırdığı şey olmaktır, merkez olmaya zorlayan bir kuvvet bulunamadığından "odağını her zaman değiştiren" olmaktır.*"⁵⁵⁹

Hutcheon'a göre postmodern, merkez-dışı bir konumdan, sürekli farklılığı ön plana çıkarır, fakat bu farklılık bir ötekilik konumunu imlemez. Ötekilik, modern merkez tarafından kurgulanan kavramsal zıtlıklarla ortaya çıkan bir süreçtir. Oysa postmodern; çoğulculuk, farklılık ve merkez-dışılık adına, öteki olmayı reddeder.⁵⁶⁰ O, bir zamanlar öteki olmuş unsurları, çeşitli çoğul söylemler vasıtasıyla merkez-dışısına aktararak var olan merkezi yıkıma uğratmak ister. Hutcheon; siyahlar, feministler, azınlıklar, eşcinseller, yerli ve üçüncü dünya kültürleri olmak üzere yekpare olmayan fakat yaygın olarak merkez-dışı bir konumda bulunan hareketlerin, modern merkezin yerinden edilmesinde oldukça önemli işlevlere sahip

⁵⁵⁷ L. Hutcheon, "*age.*", s. 36.

⁵⁵⁸ L. Hutcheon, "*age.*", s. 112.

⁵⁵⁹ Virginia Woolf'den akt., L. Hutcheon, "*age.*", s. 128.

⁵⁶⁰ L. Hutcheon, "*age.*", s. 125.

olduklarını belirtir.⁵⁶¹ O, modern merkezin ikili karşıtlıklar üreten yapısından çoğulcu ve farklı olana geçiş sürecini şu şekilde açıklar:

*“Yabancılaşma dilinden (“öteki olma”dan) merkezsizleşmeye (farklı olana) geçmenin özgürleştirici etkileri oldu çünkü merkez, her zaman ayrılıklı olan ikili karşıtlıklar arasında bir eksen olarak işlev görür: Beyaz/siyah, erkek/kadın, kendi/öteki, zihin/beden, batı/doğu, nesnellik/öznellik gibi ki bu liste artık iyi bilinmektedir. Fakat eğer merkez bir yapı, bir kurgu- sabit ve değişmez bir gerçeklik değil- olarak görülüyorsa, şu an Griffin’in dediği gibi “ya eskir ya da bozulmaya başlar” ve böylece yeni çoklu ve farklı olana imkânlar açar.”*⁵⁶²

Merkez-dışının farklı olana kapılarını açması, 1960’lardan itibaren dünyanın birçok bölgesinde çeşitli heterojen hareketlerin görünürlük kazanmasına neden olur. Cinsel tercih, yerel durum, ırk, cinsiyet, etnik köken temelli ve modernitenin merkeziyle ciddi sorunları olan birtakım marjinal hareketler, 1970’ler ve 1980’lere gelindiğinde, belirli teorik söylemlerde (andro-, phallo-, hetero-, Euro, etno-merkezlilikler) cisimleşmişlerdir.⁵⁶³ Hutcheon’a göre özellikle kadın hareketi, merkezî iktidarın ve modern öznenin kodlandığı eril tahakküme karşılık, merkez-dışının önemli bir sembolü haline gelmiş, buna ek olarak siyahi hareketin dünyada yükselmesi de modern merkezî iktidar yapısını ciddi oranda tahrip etmiş ve her iki hareket totalde, merkez-dışının, postmodern bir bağlamda kurgulanmasında oldukça işlevsel olmuştur.⁵⁶⁴ Hutcheon’a göre *“Özellikle de siyahi kadınlar, kültürün genel itibarıyla merkez dışı olarak yeniden düzenlenmesine yol açtılar.”*⁵⁶⁵

Hutcheon’un postmodernizm analizinin önemli olan noktalardan birisi, onun Marksist teoriyi aşarak toplumsal dünyaya ve edebiyata, kimlik farklılıklarını imleyen kültür kavramı ekseninde bakmasıyla ilişkilidir. Marksist çözümlemede, daha çok sınıf merkezli bir analiz gerçekleştirilerek cinsiyet, ırk, etnik köken gibi bir takım kültürel farklılıklar görmezden gelinir, oysa Hutcheon’a göre bu yanlış bir metottur, bunun tersine yapılması gereken, kültürün, öznenin merkezîleşmesine karşı çıkararak kültürel bir çoğulculuğun, yani

⁵⁶¹ L. Hutcheon, “age.” s. 119.

⁵⁶² Susan Griffin’dan akt., L. Hutcheon, “age.”, 119, 120.

⁵⁶³ L. Hutcheon, “age.”, s. 118.

⁵⁶⁴ L. Hutcheon, “age.”, s. 44, 157.

⁵⁶⁵ L. Hutcheon, “age.”, s. 121.

postmodern ile birlikte karşılaşılan çeşitli heterojen kimliklerin teoride ve pratikte ön plana çıkarılmasıdır.⁵⁶⁶ Hutcheon'un geliştirdiği bu bakış açısı, onun toplumsal alana ve kimliklere merkezleşmiş öznenen hareketle değil, parçalanmış bir özne algısı çerçevesinde bakmasına yardımcı olur.

Hutcheon'un kültür kavramını merkez-dışı bir analiz aracı haline getirmesi, aslında modernitenin ortaya koyduğu eril öznenin parçalanma süreciyle birlikte değerlendirilmelidir. Ona göre postmodern düşünceyle birlikte *“Erkek özne, yalnızca merkezleştirilip radikal bir şekilde bölünmekle kalmaz, aynı zamanda parçalanır da.”*⁵⁶⁷ Modern dönemi imgeleyen Descartesci solipsist öznenin yıkılması, *“ben”*in parçalanmasına neden olur ve modern eril merkez de bu minvalde dağıtılır. Dolayısıyla postmodern dönemde özne, Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze'nün gösterdiği gibi bilinçaltının, erotizmin, arzunun egemenliğinde, farklı yerlerde bulunabilen, sabit bir merkeze bağlı olmayan akışkan bir kimliğe bürünür.⁵⁶⁸

Kültürel merkez-dışılığın bir diğer formu olarak dil, postmodern teori ile birlikte önemli dönüşümler geçirmiştir. Modern dönemde, elit merkezin tekelinde bulunan ve sosyal alanda, merkezdeki bireyleri periferideki halktan ayırmaya yarayan dil mekanizması, postmodernizm ile birlikte merkezî düşüncenin sorgulanması için önemli bir araç haline gelir.⁵⁶⁹ Hutcheon'a göre postmodern edebiyat yapıtlarındaki en önemli özelliklerden birisi, merkez-dışı bir unsur olarak dilin kullanılması ve bu bağlamda farkın tematikleştirilmesidir.⁵⁷⁰

Hutcheon, postmodern düşünceyi; tarih, iktidar, söylem vb. kavramlarla bir ilişki içerisinde düşünür ve bu bağlamda postmodernizmin epistemolojik zeminine yönelik bir takım teorik analizlerde bulunur. Ona göre postmodern düşünce, bir taraftan geçmişi, merkezî düşünceyi tamamıyla parçalamak isteyen, onu yıkmak isteyen bir yapıya sahipken, bir taraftan da bu yıkım sürecinde, geçmişten, merkezden aynı oranda faydalanan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla postmodern, tam anlamıyla paradoksaldır ve bu onun en tabii özelliğidir. Hutcheon bu hususu şu şekilde açıklar:

⁵⁶⁶ L. Hutcheon, *“age.”*, s. 381.

⁵⁶⁷ L. Hutcheon, *“age.”*, s. 289.

⁵⁶⁸ L. Hutcheon, *“age.”*, s. 282.

⁵⁶⁹ L. Hutcheon, *“age.”*, s. 138.

⁵⁷⁰ L. Hutcheon, *“age.”*, s. 138.

*“Hem sanatın özerkliğini hem de tarihin göndergeselliğini bir çeşit uzlaşma/sorgulama modunda, bir taraftan söz konusu ediyor öbür taraftan bu göndergeselliğin altını oyuyor. Ve bu çelişkili mod, hem teoride hem de pratikte (veya teori olarak pratikte veya pratik olarak teoride) postmodernist olarak adlandırmak istediğim şeydir.”*⁵⁷¹

Postmodern, başlangıçta söylendiği üzere oldukça muğlak bir içeriğe sahiptir. Hem içe hem de dışa bağlı olan, net bir şablona sahip olmayan diyalektik bir kavram olarak postmodernin *“Sanat formlarını (veya teorisini) önce kullanması ve arkasından fırlatıp bir kenara atması; kimi formları bir istikrar temini için kullanması ve arkasından bunu parodik yollarla istikrarsızlaştırmaya çalışması, bilinçli olarak hem kendi içsel paradokslarına hem de geçici olarak ve tabii ki, geçmiş sanatın eleştirel ya da ironik yeniden okumasına işaret etmektedir.”*⁵⁷²

Postmodern, merkez-dışı bir düşüncenin felsefesini yaparken, bunu her zaman merkezin içerisinde, yani iktidar alanının içerisinde dolaşarak gerçekleştirir ve bu postmodern çelişkinin tipik bir örneğidir.⁵⁷³ Hutcheon’un analizinde postmodern teorisinin diyalektik doğası, edebi metinlerde; bilhassa onların iktidar, söylem ve tarih ile ilişkileri noktasında somutlaşmaktadır. Hutcheon’a göre yaygın kanının aksine postmodern; tarihsel, toplumsal bir hafıza deposudur, bu onun spesifik bir özelliği değildir ama postmodern, geçmiş dönemlerdeki iktidar ilişkilerini, kolektif deneyimi problematize etmesiyle her zaman tarihle bir ilişki içerisinde dir.⁵⁷⁴

Postmodern anlatı, günümüz penceresinden bir epistemolojik nesne olarak geçmişin sorunlu doğasına yoğunlaşan ve bununla mücadele eden bir yapıya sahiptir.⁵⁷⁵ Bu mücadele, postmodern anlatının geçmiş dönemlerdeki anlatıları önce inşa etmesi, daha sonra farklılaştırması ve akabinde de dağıtmasıyla karakterize edilir.⁵⁷⁶ Yani postmodern metinler, geçmişle hesaplaşma yoluna gider ve onu bir nostalji kipi olarak aktüalize etmekten, onu

⁵⁷¹ L. Hutcheon, “age.”, s. 109.

⁵⁷² L. Hutcheon, “age.”, s. 54.

⁵⁷³ L. Hutcheon, “age.”, s. 115.

⁵⁷⁴ L. Hutcheon, “age.”, s. 306-309.

⁵⁷⁵ L. Hutcheon, “age.”, s. 170.

⁵⁷⁶ L. Hutcheon, “age.”, s. 211.

tamamen yıkmaktan kaçınır; onun yaptığı şey, geçmişini çözmek ve teorize etmekten ziyade, tarihi tartışmak ve onun içerisindeki bilgi kırıntılarından istifade etmektir.⁵⁷⁷

Postmodern anlatının geçmişten istifade etmesinde, ona yardımcı olan birtakım teknikler vardır. Bunlar tarihyazımcı üst kurmaca ve parodidir. Özellikle tarihin bir üst-anlatı haline getirildiği tarihyazımcı üst kurmacada, kahramanlar merkez-dışı, marjinal bir konumda bulunurlar ve bu tipolojik merkez-dışılık, daima çoğulcu bir ideolojiyle varlık kazanarak tarihsel-arkeolojik bir kazıyla geçmişin altını oyar.⁵⁷⁸ Parodi de yine postmodern paradoksun önemli bir özelliği olarak hem geçmişini muhafaza eder hem de bu muhafaza yardımıyla geçmişini problematize eder.⁵⁷⁹ Bir anlamda postmodern olarak adlandırılan düşün biçimi, tarihi yeniden yazmak, onunla oyun oynamak ister, ama asla onu çözümlenme çabası içerisinde değildir. Zaten Hutcheon terminolojisinde postmodern poetikanın en önemli özelliği bir “*problematika*” üretmesidir.⁵⁸⁰

Hutcheon’un çözümlenmelerinde postmodernizm ile iktidar ve söylem kavramları arasında bir ilişki kurulur. O bu noktada, Foucault’a referans vererek postmodern anlatılarda, tarihin söylemsel bir yapıya sokulduğunu ve iktidar ile bilgi arasındaki ilişkilerinin bu metinlerde izlenebildiğini ifade eder.⁵⁸¹ Ona göre postmodern tarihi anlatılarda, ideoloji ve estetik birbirinin tamamlayıcısıdır, yani modernist sanatta karşılaşılan bireyci söylem ve ideolojinin metnin dışında konumlandırılması, postmodern metinlere geldiğinde tam aksi bir görünüme bürünür, postmodern anlatılar ideolojik söyleme bağlı olan, iktidar ilişkilerinin rol oynadığı tarihsel kurgulardır.⁵⁸²

Postmodern edebiyat metinlerindeki ideolojik yapı, merkez-dışı olarak bilinen marjinal kesimin bir söylemine dönüşür ve Hutcheon’a göre bu anlatıların temelini oluşturan merkez-dışı sorgulamalar, hümanist düşüncenin, modernitenin bilinçaltı tuzaklarından kaçınmaya çalışırken aynı zamanda onun iktidar merkezinin içerisinde gezinerek kendi

⁵⁷⁷ L. Hutcheon, “*age*.”, s. 191.

⁵⁷⁸ L. Hutcheon, “*age*.”, s. 204.

⁵⁷⁹ L. Hutcheon, “*age*.”, s. 224.

⁵⁸⁰ Linda Hutcheon, postmodernizmin paradoksal doğasını belirtmek için *problematika* terimini kullanır. Ona göre postmodern, çözüm odaklı olmaktan ziyade sürekli problem üreten ve bunlarla boğuşan bir düşün biçimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Linda Hutcheon, “*age*.”, s. 389-405.

⁵⁸¹ L. Hutcheon, “*age*.”, s. 214.

⁵⁸² L. Hutcheon, “*age*.”, s. 315, 316,

söylemlerini oluşturur.⁵⁸³ Yani postmodern olarak bilinen yapı; mevcut hümaniter merkezin sınırlarında dolaşarak o merkezi yerinden etmeye çalışır fakat kendisi asla bir iktidar alanı oluşturmaz. Postmodern her zaman akışkan ve istikrarsız olmasıyla bütün iktidar ilişkilerini söylem düzeyine taşır. Zira iktidar, Foucault'nun gösterdiği gibi postmodern dönemde belirli bir noktada ve merkezde değil, birçok alanda konumlanmıştır. Dolayısıyla postmodern tarihsel kurgular, iktidar ilişkilerinin verili doğasını ters yüz etmek ve bunu söylem düzeyinde tartışmak için gerek merkezî gerekse merkez-dışı bütün iktidar bağıntılarını içerir.

Gösterildiği gibi postmodernizm; Foucault, Derrida, Lyotard, Fredric Jameson, Linda Hutcheon vb. gibi önemli araştırmacıların ortaya koydukları teorik çerçevelerle günümüz dünyasının en önemli düşünce yapılarından birisi olarak konumlanmaktadır. Moderniteye bir tepki olarak, modern dönemin rasyonel kültürüne ve merkezî düşüncesine tavır alan postmodern düşüncenin, günümüz küresel dünyası da dikkate alındığında sosyal bilim araştırmalarındaki önemi oldukça sarihtir. Küreselleşmenin etkisiyle toplumsal alandaki sınırların gevşemesi ve bütün toplumsal kesimlerin; bilgiye, iktidara erişme noktasındaki yeterliliklerin artması, modern dönemde güçlü bir epistemolojik kaleyle çevrelenen merkezin parçalanmışlığının en önemli kanıtıdır. Özellikle 1980'den sonra artan küreselleşme ile birlikte merkezin birçok mikro parçayla birlikte toplumsal alanda yer aldığı söylenebilir. Gerek Jameson'un gerekse de Hutcheon'un postmodern düşüncenin en önemli özelliği olarak gördükleri merkez-dışılık; bugün toplumsal, edebî, politik, sanatsal, felsefi vb. birçok alanda kendini göstermektedir.

Shils'in yirminci yüzyılın ilk yarısında ortaya attığı klasik merkez-çevre diyalektiği, bugünün konjonktüründe çeşitli eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerden en çok yankı yapanı, postmodern dönemde tek bir merkezin ve çevrenin olamayacağı; merkez ve çevre arasındaki sınırların oldukça kaygan bir zemine oturduğu yönündedir. Bu eleştirilerde kuşkusuz haklılık payı olmakla birlikte, bu merkez-çevre teorisinin tamamıyla bir kenara bırakılmasına, önemsizleştirilmesine neden olmamalıdır. Derrida'nın söylediği gibi "*Bir merkez olmadığını, merkez olmadan devam edebileceğimizi*" söylemek oldukça zordur. Ona

⁵⁸³ L. Hutcheon, "age.", s. 317, 352.

göre merkez bir var oluş değil, bir işlev, bir gerçekliktir “ve bu işlev, kesinlikle kaçınılmazdır.”⁵⁸⁴

Günümüz sosyal bilimler dünyasında, bilhassa kültür merkezli yapılacak bir çalışmada, merkez-çevre teorisinin kullanımını noktasında, ilgili teori postmodern kurguyla birlikte değerlendirilmelidir. Zira merkez-çevre teorisi, birçok araştırmacının iddia ettiği gibi geçerliliğini kaybetmemiştir, aksine eskisinden çok daha güçlü bir biçimde sosyal bilim alanında yapılacak çalışmalarda kullanılmayı beklemektedir. Özellikle politik, sosyal, kültürel çalışmalarda ve analizlerde bu teori; postmodernizmin merkez-dışılığı ile senkronize edilmeli ve meta-teorik bir pencereden araştırma nesnesine yaklaşılmalıdır. Zira günümüz dünyasında merkez ve çevre kavramları olabildiğince akışkan bir hale gelmiştir. Araştırmacılar bu kaygan zemini çözümleyebilmek için, tıpkı postmodernin yaptığı gibi merkez-dışına çıkmalı, ama bir o kadarda merkezin içinde dolaşarak paradoksal ve diyalektik bir soruşturma yürütmek zorundadırlar.

1.10.Gilles Deleuze'nün Rizomatik Düşüncesinin Kökenleri: Merkezsiz Bir Felsefeye Doğru

Fransız felsefi geleneğinde, Claude Lèvi Strauss, Ferdinand De Saussure vb. araştırmacıların temel çalışmalarıyla ortaya çıkan yapısalcılık, bir müddet sonra bir ideolojik düşünce kalıbı haline gelerek devlet merkezine eklenmiştir. Yapısalcı düşünce, Fransız devlet merkezinin iktidarını koruyan ve onu bilimsel bir maskeyle toplumsal alana aktaran önemli kaynaklardan birisi olarak uzun yıllar akademik alanda doxik bir etki yaratmıştır. Bir anlamda Fransız estetizmi ile birleşen yapısalcı düşünce, toplumsal alanı ve evreni salt yapılardan ibaret görerek formalizm denilen düşünce biçiminin olgunlaşmasına neden olmuştur.

Fransız akademisinin merkezî iktidar alanlarından birisi olan yapısalcılık, bu teoriye doğrudan cephe alan önemli marjinal düşünürlerin fikirleriyle 1960'lı yıllardan sonra peyderpey sorgulanmaya başlamıştır. Bundan önceki bölümde ifade edilen, post-yapısalcılık olarak bilinen sistematik düşünce biçimi, özellikle sosyal bilimler alanında hâkim düşünce dünyası olarak konumlanan formalizme cephe alarak bunu aşmaya çalışmıştır. Foucault,

⁵⁸⁴ Jacques Derrida'ya ait alıntılanan ifadeler, Linda Hutcheon'un *Postmodernizmin Poetikası Tarih Teori Kurgu* adlı çalışmasında kullandığı bir epigraftır. Ayrıntılı bilgi için bkz., L. Hutcheon, “age.”, s. 117.

Lacan ve tabii ki Guattari ve Deleuze gibi birçok teorisyen, yapısalcı düşün biçiminden etkilenmelerine rağmen, tam anlamıyla olmasa da formalist düşüncenin sınırlarının ötesine geçme başarısı göstermişlerdir.

Deleuze, ifade edilen gelenekten fıskıran ve o geleneği paramparça etmek isteyen önemli bir dehadır. O, Fransız felsefesi başta olmak üzere Kıta felsefesindeki temel kodlara ve merkezî düşünceye, kurguladığı felsefi sistemle birlikte epistemolojik bir saldırı başlatmıştır. Bilimsel ve felsefi alanı çepeçevre saran yapısalcılığın yarattığı iktidar alanını, erken dönem çalışmalarında görmeye başlayan Deleuze, herhangi bir merkezî erke bağlı olmayan; özgür, arzunun serbest dolaşıma girdiği, merkez-dışı ama bir o kadar da tehlikeli bir felsefeye sahiptir. O, kullandığı rizom, şizoanaliz, fark, tekrar, oluş, minör, yersiz-yurtsuz, virtüel vb. kavramlarla merkezî düşüncenin; edebiyat, bilim, sanat, psikanaliz, politika vb. alanlarda tecessüm eden iktidar kiplerine başkaldırarak, “erotik bir düşünce” üretmiştir.

Erken dönem çalışmalarında daha çok metinlerarası bir perspektiften Batı felsefesinin usta isimleriyle hesaplaşma yoluna giden Deleuze; Nietzsche, Kant, Bergson, Hume, Leibniz, Spinoza gibi önemli isimler üzerinde çalışmalar yapmıştır. Onun bu döneme ait “Kant Üzerine Dört Ders”, “Nietzsche”, “Spinoza Üzerine Onbir Ders”, “Leibniz Üzerine Beş Ders”, “Bergsonculuk” vb. eserleri mevcuttur. Yazdığı kitaplarla birlikte, önemli düşünürlerin felsefelerini tekrar inşa etmeye çalışan Deleuze’nün felsefesinde, özellikle Nietzsche, Hume ve Bergson’un etkisi oldukça belirgindir. Nietzsche’nin bengi dönüş, Bergson’un durée kavramı ve Hume’un amprizmi, Deleuze’nün geliştireceği merkez-dışı felsefenin temel epistemolojik zemini oluşturur.

İlk dönemki çalışmalarında, önemli bir felsefi arka plan oluşturan düşünür, ikinci dönemki çalışmalarında, kendi felsefesi üzerine yoğunlaşır. Deleuze’nün İtalyan psikanalist Fèlix Guattari ile olan yakın dostluğu, ikilinin bu dönemde birçok ortak çalışma yapmalarına imkân tanımıştır. Deleuze bu dönemde; sinema, zaman, imge, fark, anlam, dil vb. birçok alanda önemli soruşturmalar yapmış ve felsefenin önemli eserleri olarak nitelendirilebilecek “Felsefe Nedir” “Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I”, “Bin Yayla” “Anlamın Mantiği”,

“*Fark ve Tekrar*”, “*Ampirizm ve Öznellik*”, “*Sinema I-Hareket-İmge*”, “*Sinema II: Zaman-İmge*”, vb. birçok çalışmaya imza atmıştır.⁵⁸⁵

Deleuze ve Guattari; “*Kapitalizm ve Şizofreni*” adlı kitaplarının ikinci cildinde (*Bin Yayla'da*), rizom kavramını ortaya atarlar. Bu kavram, Deleuze'nün merkez-dışı felsefesine ve düşüncesine girebilmek için oldukça önemli bir anahtardır. Kelime, terim olarak “*Yeraltında yatay olarak büyüyen, dallanarak köklenen ve yeni filizler veren bitki sapıdır.*”⁵⁸⁶ Rizom, modern Batı felsefesini ve onun yarattığı merkezî düşünce dünyasını eleştirmek için kurgulanmış bir metaforudur. Batı'nın Aydınlanma döneminden bu yana ürettiği hâkim düşünce kalıpları; Deleuze ve Guattari düşüncesinde, kökleri belirli bir noktaya bağlı olan, merkezîleşmiş ve psikanalizde özellikle soyağacını çağrıştırarak paternalist ilişkilere gönderme yapan ağaç metaforuyla kavramsallaştırılır.⁵⁸⁷ Buna karşıt olarak kurgulanan rizom ise; köksüz, merkezsiz, yersiz-yurtsuz ilişkileri anlatan bir kavramdır.

Deleuze üzerine yaptığı önemli çalışmada Ronald Bogue, ağaç ve rizom arasındaki diyalektik ilişkiyi şu şekilde açıklar:

“*Bir köksap, Deleuze ve Guattari'nin Köksap: Bir Giriş'te (1976) açıkladıkları gibi, bir kök-ağaç yapının ya da ağacımının, yani Porphyrisçu ağaçlardan, Lihnaeci taksonomilere, Chomsky'nin cümle diyagramlarına kadar Batı düşüncesine egemen olan yapısal modelin antitezidir. Ağacımınlar, parçaları arasına sınırlı ve düzenli bağlantılar yükleyen hiyerarşik, katmanlı bütünlüklerdir. Köksaplar, aksine, parçaları herhangi bir unsurun diğer herhangi bir unsurlar bağlanabileceği rastlantısal, düzensiz ağlar oluşturan, birleşik bir yapı içinde sınıflandırılmayacak, hiyerarşik olmayan, yatay çokluklardır.*”⁵⁸⁸

Deleuze ve Guattari, ortak olarak kaleme aldıkları “*Felsefe Nedir*” adlı eserde felsefeyi, kavram üretme sanatı olarak tanımlarlar.⁵⁸⁹ Onların analizinde bir kavram üretim makinesi olarak felsefenin işlevi, farklı oluşu harekete geçirmek ve merkezî bir düşünceye,

⁵⁸⁵ Bu eserlerden; “*Felsefe Nedir*”, “*Anti-Ödipus*”: “*Kapitalizm ve Şizofreni I*”, “*Bin Yayla*”, Félix Guattari ile birlikte yazılmıştır.

⁵⁸⁶ Damian Sutton, David Martin-Jones, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, İstanbul 2020, s. 21.

⁵⁸⁷ D. Sutton, D. M. Jones, “*age.*”, s. 21, 22.

⁵⁸⁸ Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, İstanbul 2013, s. 159, 160.

⁵⁸⁹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, İstanbul 2020, s. 12, 14.

iktidara bağlanabilen bütün yapılara karşı mücadele etmektir. Rizom kavramı da böyle bir düşünceden hareketle tasarlanmış ve ikili bu kavram paralelinde merkezîleşebilen ve ağaç metaforuyla anlatmak gerekirse bir köke, gövdeye sahip olan bütün simetrik oluşumlara karşın; asimetrik, merkez-dışı bir politik felsefe geliştirmişlerdir.

Batı felsefesinde kurgulanan en önemli merkezî düşünce alanlarından birisi psikanalizdir. Freud'un ortaya koyduğu psişik teoriden sonra, aile kavramı kültürel, toplumsal anlamından sıyrılarak, bilinçaltının patolojik arka planı olarak okunmaya başlanmıştır. Freud'un özellikle psikozların temel sebebini, ödipal bir çatışmaya dayandırması ve anne-baba-çocuk üçgenini analizinin merkezinde konumlandırması, soyağacına bağlı bir merkezî düşünce biçiminin kalıplaşmasına neden olmuştur. Bu düşünce biçimi de insanın bilinçaltını; arzudan, erotik düşünceden, farklı oluştan, yersiz-yurtsuzluktan yoksunlaştırmış ve insan düşüncesinin heterojenliğine kanserli hücre muamelesi yapılarak, sağaltım mantığına dayanan bir materyalist-terapi mantığı icat edilmiştir.

Deleuze ve Guattari, psikanalizin temellendirdiği merkezî düşünce formlarını yerinden oynatmak için, “*şizoanaliz*” terimini kullanırlar. Bu kavram, onların felsefesinin en önemli metodolojik işaretidir. Şizoanaliz ile birlikte, psikiyatristin sağaltım tekniklerinin kurbanı olan ve merkezî düşünceye teslim olan psişenin yerine; hareketli, değişken, fragmente olmuş, akan, oluş halinde olan bir benlik tasarımı geçer.⁵⁹⁰ Burada amaçlanan, arzu kavramının salt aile kavramıyla sınırlanmasının önüne geçmektir. Psikanalist teoride, arzu genellikle anne kavramına aktarılır ve insan düşüncesi belirli bir merkezî alanla sınırlanır. Deleuze ve Guattari, ödipal düşüncenin karşısında anti-ödipal düşünce biçimini konumlandırarak arzuyu hiçbir merkeze bağlı olmayan, herhangi bir kimliği, yeri yurdu, kendiliği olmayan bir kavram olarak yeniden yazarlar.⁵⁹¹ Onların düşüncesinde arzu, ailesel olmaktan ziyade daha çok toplumsal, kolektif bir kimliğe sahiptir.⁵⁹²

Bilinçdışı, ikilinin felsefesinde, arzunun yer aldığı karanlık bir mekân olarak değil, arzunun bir gerilla savaşçısı gibi dolaştığı, aksiyona bağlı, eylemsel, yersiz-yurtsuz, köksapa

⁵⁹⁰ Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, Ankara 2013, s. 15.

⁵⁹¹ C. Colebrook, “*age*.”, s. 187.

⁵⁹² R. Bogue, “*age*.”, s. 125.

bağlı bir mekân olarak tasarlanır.⁵⁹³ Bu, aslında devrimci oluşun ön plana çıktığı bir bağlama işaret eder. Onlara göre bilinçdışı, birliklerden, tümelliklerden oluşmaz, bilinçdışı parçalanmış ve herhangi bir köke sahip olmayan arzudan müteşekkildir ve bu arzu, benin nevrotik doğasından ziyade toplumsal öznenin kolektif tavır alışıyla ilişkilidir. Bu anlamda rizom düşüncesi, bilinçaltından fıskıran politik bir fenomen anlamında yer altı hareketi olarak okunabilir. Merkezin altından ve daima onun dışında konumlanan bu hareket biçimi, her zaman merkez düşüncesini kurumsallaştıran psikanaliz için yadsınması gereken bir oluşumdur.

Deleuze düşüncesinde köksap ile birlikte düşünülebilecek bir diğer kavram “*organsız beden*”dir. Deleuze ve Guattari’ye göre organsız beden; bedenın biyolojik işlevleri için birçok farklı görev tanımlı bulunan çeşitli organların oluşturduğu bütünlük bozulduğunda ortaya çıkar.⁵⁹⁴ Merkezî düşünce biçiminin bütüncül yapısına zımnı yoldan referans veren organsız beden, toplumsal alanı bedenın organlarına indirgeyen iktidar biçimlerinden rabıtaı kopartarak müphemliklerin, çoğullukların, dışlananların söylemine dönüşür.⁵⁹⁵

Deleuze ve Guattari, organsız beden kavramıyla birlikte aslında merkezî düşüncenin beden üzerindeki hükümdarlığını kırmak isterler. Foucault’nun “*Cinselliğin Tarihi*” adlı eserinde gösterdiği üzere, iktidar beden üzerinde çeşitli dispoitifler vasıtasıyla ciddi bir denetim uygulamaktadır. Merkezî iktidar, bedeni özellikle organlar düzeyinde işleyen bir makine olarak görerek, herhangi bir işlev kaybını engellemek için “tıp”, “psikoloji” vb. çeşitli disiplinlerden faydalanır ve bedene biyolojik bir tahakküm nesnesi olarak yaklaşır. İşte tam bu noktada ikili, bedenın organa dayanan merkezî formunu yıkararak, organsız bir beden inşa etmeye çalışırlar. Herhangi bir organa bağlı olmayan, parçalı beden algısı, modern iktidarın tutunacağı bir yer bulamaması için tasarlanır. Deleuze ve Guattari, rizomatik düşünceye uygun bir biçimde bedeni, moleküler parçalara bölerek köksüz ve herhangi bir yere bağlı olmayan organsız toplum oluşturmak istemişlerdir. Bu toplum yapısı da tabii ki herhangi bir

⁵⁹³ D. Sutton, D. M. Jones, “*age.*”, s. 27.

⁵⁹⁴ Gilles Deleuze ve Félix Guattari’dan akt., Niels Albertsen, Bülent Diken, *Organlı/Organsız Toplum, Göçebe Düşünmek, Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında* içinde, (haz., Ahmet Murat Aytaç, Mustafa Demirtaş), İstanbul 2014, s. 153.

⁵⁹⁵ N. Albretsen, B. Diken, “*agm.*”, s. 155.

iktidarın nüfuz edemeyeceği, oluşu ve minör hareketleri önceleyen merkez-dışı bir politik alan için işlevsel olarak kurgulanmıştır.

Deleuze'nün en özgün eserlerinden birisi olan "*Fark ve Tekrar*", merkezsizliğin bir çeşit felsefi manifestosu gibidir. Bu eserde daha çok Batı felsefesindeki merkezî düşünce biçimlerine ve özneye karşı oluşturulan, merkez-dışı bir felsefe savunulur. Deleuze bu düşünceyi savunmak için fark ve oluş kavramlarını ön plana çıkartır. Ona göre "*Farkın süregelen iraksamasının ve merkezsizleşmesinin tam karşılığı tekrarın içinde meydana gelen bir yer ve kılık değişimidir.*"⁵⁹⁶ Farklılık, onun felsefesinde zannedildiği gibi farklı olanın ön plana çıkartılmasıyla koşut bir süreç değildir. Deleuze'e göre biricik olan, tekil olan şeye yönelik gerçekleştirilen tekrar farkı yaratır.⁵⁹⁷ Dolayısıyla farkı yaratan, Nietzsche terminolojisiyle söylemek gerekirse ebedi dönüştür.

Fark felsefesinin oluşturulmasında Nietzsche'nin etkisi oldukça büyüktür. Deleuze, özellikle filozofun ebedi dönüş kavramını, merkezsiz felsefesini geliştirmek için kullanır. Ona göre "*ebedi dönüş bir çemberse, merkezde Fark vardır ve Aynı da çevresinden ibarettir: bu her an merkezi kayan, her daim dolambaçlı, yalnızca eşitsiz olanın etrafında dönen bir çemberdir.*"⁵⁹⁸ Ebedi dönüş, farkı üreterek olumlu ve olumsuz bütün edimleri içerisinde barındırır. O; Nietzsche'nin karakterinde somutlaştığı üzere, zevkin, güzelliğin biçimsizliği olduğu kadar aynı zamanda vahşetin ve yıkım duygusunun da merkez-dışı elemanıdır.⁵⁹⁹ Ona göre "*Edebi dönüş yalnızca yeniyi, yani eksiklik koşulunda ve başkalaşım aracılığıyla üretilmiş olanı etkiler. Ancak ne koşulu ne de eyleyiciyi geri getirir: aksine, bunları defeder ve bütün merkezkaç kuvvetiyle savurur.*"⁶⁰⁰

Deleuze, fark felsefesini kurgularken zaman üzerinde de düşünür. Onun fark kavramı, dairesel bir zaman yapısına sahiptir. Zaman, bu felsefede, oldukça örtük ve heterojen bir biçimde konumlanarak merkez-dışı özellikler gösterir. Zaman, fiziksel veya doğal çemberi yıkarak düz bir çizgi oluşturur, fakat bu çizgi ebediyen merkezîleşmiş bir çembere dönüşerek dairesel bir hareket çizer.⁶⁰¹ Özellikle mitik düşüncede karşımıza çıkan bu durum, zamanın

⁵⁹⁶ Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, İstanbul 2021, s. 16.

⁵⁹⁷ G. Deleuze, "*age.*", s. 19.

⁵⁹⁸ G. Deleuze, "*age.*", s. 87.

⁵⁹⁹ G. Deleuze, "*age.*", s. 84.

⁶⁰⁰ G. Deleuze, "*age.*", s. 131.

⁶⁰¹ G. Deleuze, "*age.*", s. 160.

ebedi dönüşünü imler. Deleuze; ebebi dönüşün merkez-dışı, köksüz fitratını şu şekilde açıklar:

*“Ebedi dönüşün şundan başka anlamı yoktur: tayin edilebilir bir kökenin yokluğu, diğer bir deyişle farkın köken tayin edilmesi ve farkın farklılıklarla ilişkilendirerek onu (ya da onları) farklı olarak geri getirmesi. Bu anlamda ebedi dönüş gerçekten de kökensel, saf, sentetik ve kendinde bir farkın sonucudur (Nietzsche’nin güç istenci dediği şey).”*⁶⁰²

Başı ve sonu bulunmayan, herhangi bir köke sahip olmayan ve sürekli tekrar eden zaman formu, Eliade’nin *“Ebedi Dönüş Miti”*⁶⁰³ olarak adlandırdığı kavramda karşılık bulur. Mitik dönemde, bilhassa çeşitli minör oluşumlarla ve ritüelin büyümlü doğasıyla zamanın yok edilmesi, herhangi bir merkezî sürece eklemememesi, bir nevi tekrar çerçevesinde üretilen farklı oluşu gönderme yapar. Oluşu imleyen bu mitik zaman algısı, bir ve aynı olan hariç bütün farklı olanı, heterojen unsurları olumlayan bir kuvvettir.⁶⁰⁴

Deleuze mitik dönemlerdeki dairesel zaman algısından ve Nietzscheci bengi dönüş kavramından faydalanarak her iki düşün biçimini bir senteze tâbi tutar ve bunu Bergson felsefesine aktarır. Özellikle Bergson’un herhangi bir köke, merkeze bağlı olmayan, kesintisiz ve zamandaki bütün oluşumları kapsayan durée kavramı, ile hayata dair farklı oluşu imgeleyen élan vital kavramı, onun fark felsefesini geliştirirken faydalandığı en önemli alanlar konumundadır. Deleuze bu iki kavramı kullanarak; idealist, tözcü, merkezî anlamlandırma süreçlerine karşı çıkmakta ve herhangi bir angajmana bağlı olmayan merkezsiz bir felsefe geliştirmektedir.

Deleuze’nün merkez-dışı felsefesini geliştirirken kullandığı önemli kavramlardan bir diğeri *“simulakrum”*dur. Ona göre *“Simulakra farklılığın farklılıkla bizzat fark yoluyla ilişkilendiği sistemlerdir.”*⁶⁰⁵ Farklı oluşu içeren bu kavram, merkezsizleşmeyi ve ıraksamayı kullanarak formel yapılara karşı çıkan bir kaostur.⁶⁰⁶ Bu kaos, hiçbir şeyin herhangi bir merkeze sahip olmadığı, statü oluşturmadığı ve daima farklılığın ön plana

⁶⁰² G. Deleuze, *“age.”*, s. 173.

⁶⁰³ Eliade’nin mitik zaman algısı; tekrara dayanan, fakat her tekrarın dolaylı olarak farkı oluşturduğu, mitik, imgesel ve bütüncül bir içeriğe sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Ankara 1994.

⁶⁰⁴ G. Deleuze, *“age.”*, s. 160.

⁶⁰⁵ G. Deleuze, *“age.”*, s. 388.

⁶⁰⁶ G. Deleuze, *“age.”*, s. 362.

çıkıldığı bir zamansal merkez-dışılıkla karakterize edilir ve böylelikle temsilin hiyerarşik kalıplarının yerine taçlı anarşiler; temsilin yerleşik dağılımlarının yerini göçebe dağılımlar geçer.⁶⁰⁷

*“Simülakra kavramı, hem hayatın “daha gerçek” olduğu bir zamana geri dönme isteğiyle yanıp tutuşan nostaljiye karşı çıkar hem de artık hiçbir gerçek nedeni olmayan postmodern bir imgeler dünyasında yaşıyor olduğumuz fikrini yadsır. Deleuze’e göre simulakra veya imge gerçektir ve hayat bir simülasyondur ve her zaman öyle olagelmıştır-üreme, yaratma, oluş ve farklılık gücü.”*⁶⁰⁸ Onun felsefesinde simulakra olarak ifade bulan durum, hayatın kendisinin imaj üretme, virtüel oluşturma gücüdür. Hayat başlı başına farklı oluşları içeren simulakralardan ibarettir. Merkezî ortadan kaldıran simulakrum, Platoncu felsefede görülen idealist temsil mekanizmalarını yıkmak ister. Platon’un gerçek ile ideal olan arasında ortaya koyduğu ayırım ve ideali merkezî bir iktidar kipi olarak tasarlaması, Deleuze tarafından eleştirilir ve o bunun yerine, hiçbir ideale, merkeze bağlı olmayan simulakrumu, virtüeli ve onların farklı oluş gücünü geçirir.

Kaos ve sürekli merkez-dışında bulunmak, farklı oluşu ön plana çıkarır. Deleuze’nün analizinde farklılık, virtüel kavramıyla birlikte anlam kazanır. Ona göre virtüellik bir çeşit yetişkin olamama durumunu anlatan, çocukluktaki oluş potansiyelini imgeleyen ve daima bir olanaklar alanı yaratan bir kavramdır.⁶⁰⁹ Bu olanaklar, Humecü ampirizmin deneyimsel doğasıyla ilişkilidir. O, aslında sürekli karşılaşılabilecek ve taşmayı bekleyen potansiyel enerjilerle dolu olmasıyla, insanın merkez-dışı doğasının örtük istencini ortaya çıkarır. Zaten Deleuze’nün felsefesinde oluş denilen kavram da tam olarak virtüelin virtüel olarak ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır.⁶¹⁰ Virtüel edimselleştiğinde, yani herhangi bir merkezin içerisine, dâhil olduğunda, insanın içindeki devrimci arzu ve potansiyeller alanı da ortadan kalkmaktadır. O halde, Deleuzecü düşünce biçiminde, farklı oluşu anlatan virtüellik, periferinin ve marjinalliğin mümkün potansiyelini ifade eden bir mefhum olarak konumlanmaktadır.

⁶⁰⁷ G. Deleuze, “age.”, s. 362.

⁶⁰⁸ C. Colebrook, “age.”, s. 135.

⁶⁰⁹ Hakan Yücefer, “Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze’de Virtüellik”, *Cogito Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*, Sayı:82, Kış 2016, İstanbul, s. 101, 102.

⁶¹⁰ H. Yücefer, “agm.”, s. 106.

Farklı oluş, bütün temsil mekanizmalarına karşı çıkan ve temsilin merkezî doğasını yıkmaya çalışan bir kavramdır. Deleuze'e göre temsil, tek bir merkeze, tek bir perspektife sahip, derinliği olmayan ve doğal olarak farkın olumlanan dünyasını elinden kaçıran bir kavramdır.⁶¹¹ Oysa düşünüre göre farklı oluş, hareketi ön plana çıkartan, akışkanlığı imleyen, çoklu perspektiflerin üst üste bindiği, bakış açılarının iç içe geçtiği ve temsil kalıplarını paralize eden bir düşünce biçimidir.⁶¹² O, herhangi bir şekilde bir düşünce biçiminin merkezîleşmesine, temsil edilmesine, dolayımına karşı çıkar. Deleuze için *“Temsil altı” olarak tanımlanan dolayimsız ulaşmanın yolu temsilleri ve bakış açılarını çoğaltmak değildir. Tam tersine, zaten bütünü oluşturan temsillerin her biridir tahrif edilmesi, saptırılması, merkezinden kopartılması gereken. Her bakış açısının bizzat şey olması veya şeyin bakış açısına ait olması gerekir. O halde şeyin hiçbir şekilde özdeş olmaması, gören özne tarafından görülen nesnenin özdeşliğinin kaybolduğu bir farkta parçalara ayrılmış olması gerekir.*⁶¹³

Batı felsefesinde, temsilin merkezîleştiği en önemli yapı öznedir. Özne modern dönemde daha çok rasyonel kodlar çerçevesinde kurgulanmıştır. Deleuze bu kurguya karşı çıkarak merkezî öznenin karşısına, merkezsizleşmiş şizo özneyi çıkartır ve onun öznesi, arzu kavramının merkez-dışı doğasına uygun olarak üretilen yersiz-yurtsuz bir formdadır.⁶¹⁴ Batı felsefesinin temsili, ifade edici öznesi, Deleuze için her zaman belirli bir iktidar kipi yaratarak tahakküme neden olur. Dolayısıyla yapılması gereken bu formu yıkarak özneyi verili iktidar ilişkilerinden kurtarmaktır. Öznenin merkez-dışı bir forma kavuşması, Lacancı merkezsiz öznenin, şizofreni terimiyle birlikte kullanımına dayanır. Deleuze; özneyi verili patolojilerin doğasından kurtararak, insanın içindeki yaşam enerjisini ve arzuyu serbest bırakma yoluna gider. Bunun yolu da tabiatıyla öznenin var olan merkezini kaydırmak, onu sabitlendiği kökten uzaklaştırmaktır.

Deleuze'nün öznesi, daima farklı oluşu içeren fakat bu farklılığın herhangi bir merkez düşüncesi oluşturmadığı, göçebe bir anlam alanına sahiptir. Özenin parçalanmışlığı/mikro parçalara ayrılması, onun daha özgür bir biçimde toplumsal alanda dolaşmasına neden olur.

⁶¹¹ G. Deleuze, *“age.”*, s. 88.

⁶¹² G. Deleuze, *“age.”*, s. 88.

⁶¹³ G. Deleuze, *“age.”*, s. 88, 89.

⁶¹⁴ Steven Best, Douglas Kellner, *“age.”*, s. 129.

Artık o bütüncül özne yapısı ortadan kalkmış, merkez-dışı özne her alana nüfuz edebilen, farklı oluşlara açık olan bir kimliğe, daha doğrusu kimliksizliğe bürünmüştür. Kimliğin ve kolektif benliğin temsil mekanizması olan özne artık parçalanmış, daha farklı bir kolektiviteyi temsil eder hale gelmiştir. Bu da kuşkusuz, periferinin merkezî düşünce biçimini ve iktidarı yıkmak için uyguladığı militan temsildir. Özne, modern dönemdeki makro yapısından uzaklaşarak çeşitli mikro oluşumların gücüyle merkeze karşı militanlaşmıştır.

Merkezi bulanıklaştırılmış bir felsefe ortaya koymak için Deleuze, genellikle politik bağlamlarda karşılaşılan minör kavramını kullanır. Guattari ile birlikte yazdıkları “*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*” adlı eser, Kafka’nın külliyatındaki merkez-dışı unsurların derinlemesine analiz edildiği bir çalışmadır. Bu çalışmada merkez-dışı felsefe, edebiyat alanına uygulanır ve edebiyatın minör oluşumları önceleyen politik doğası gözler önüne serilir. Bu eserde, Kafka’nın metinlerindeki dilsel verilerden anlam üreten birimlere kadar geniş bir pencereden, merkez-dışı anlam makinelerine odaklanılır. Arzunun özgürleşmesi ve yersiz-yurtsuz dolaşan öznelerin parçalanmış benlik algısı paralelinde ikili Kafka’nın devrimci ruhuna nüfuz etmek isterler.

Minör kavramı, modern dönemin toplumsal alana bahsettiği merkezî iktidar süreçlerine ve bu paralelde bu gücü elinde bulunduran çoğunluğa karşı oluşturulmuş, tam anlamıyla politik bir kavramdır. Bu kavramın kökeni antropolojideki bir takım bilimsel gelişmelere kadar gitmektedir. Özellikle bu bilimin ortaya çıkışıyla birlikte, merkezde bulunan halkların yanında, Avrupa merkezi dışında ilkel olarak yaftalanan halkların da bir ontolojisinin olduğu fark edilmiştir. Ötekinin algılanması ve merkez dışında bulunanın bilincine varılmasıyla birlikte minör kavramı da belirli bir anlama kavuşmaya başlamıştır.⁶¹⁵

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte güçlenen majör olma olgusu, belirli bir ehliyet duygusuna ve yeterliliğe sebebiyet vermiştir. Deleuze’nün minör kavramına odaklanarak “*Minör Politika*” adlı önemli bir çalışmaya imza atan Ali Akay, Aydınlanmanın majör kimliğinin belirli bir ehliyet söylemi üreterek reşit olma olgusuyla yakından bağlantılı olduğunu belirtir.⁶¹⁶ Reşit olmak, bir nevi majör olmanın, toplumsal alanda görünürlük

⁶¹⁵ Ali Akay, *Minör Politika*, İstanbul 2015, s. 17.

⁶¹⁶ A. Akay, “*age.*”, s. 103.

kazanmanın bir sembolüdür. Minör olmak ise, merkez-dışı olmanın en önemli koşuludur, herhangi bir ehliyete sahip olmama ve reşit olmamanın bir şartıdır. Minörlük; yasallığın, hukukun, bürokrasinin, iktidarın karşısında olmanın, onu tehdit etmenin politik biçimidir. Dolayısıyla Deleuze terminolojisinde bu kavramın bütün merkez-dışı unsurları şümulüne alacak kadar geniş bir bağlamdan kurgulandığı rahatlıkla söylenebilir.

Deleuze ve Guattari Kafka okumalarına başlamadan önce, *“Kafka'nın yapıtına nasıl girebiliriz? O bir köksap (rhizom), bir yuva. Şato'nun, kullanım ve dağılım yasaları çok iyi bilinmeyen “çoklu girişleri” var.”*⁶¹⁷ adlı bir soru sorarak, aslında merkezsizleşmiş anlatı formunda dair önemli ipuçları verirler. Merkez-dışında bulunan bir anlatının herhangi bir girişi de yoktur, daha doğrusu o çoklu girişlere sahiptir. Bu sebeple onu okumak için ortadan başlamak, göçebe düşünmek ve sürekli merkezsizleşen merkezleri dikkate almak gerekmektedir. Zira Kafka gibi minör yazarlar ne salt geleceğe ne de salt geçmişe sahiptirler; onlar bir oluşa, bir ortaya sahip olan ve bu sayede bütün zamanlarla ve mekânlarla iletişim kurabilen, merkezî düşünceye eklemlenemeyen merkez-dışı dehalardır.⁶¹⁸

Deleuze ve Guattari'ye göre minör edebiyat, bir azınlığın majör bir dili kullanarak yaptığı edebiyattır ve bunun temel özelliği; dilin her anlamda yersiz-yurtsuz olmasıdır.⁶¹⁹ Kafka, Prag Almancasını kullanarak minör bir dil oluşturma başarısı göstermiş ve edebiyatın merkez-dışı süreçlerine başarıyla girebilmiştir.⁶²⁰ Kafka, kendi toplumunda merkezî dil olan Almanca'nın içerisinden, yani var olan merkezden bireye ve toplumsal dünyaya bakarak, aslında habitusuna rağmen farklı oluşu yakalama başarısı göstermiştir. Onlar, bu durumu şu şekilde açıklarlar:

*“Minörden daha büyüğü, daha devrimcisi yoktur. Bütün usta yazınından nefret etmek. Kafka'nın hizmetçilere ve memurlara duyduğu hayranlık (hizmetçilere ve dillerine duyulan bu hayranlık Proust'ta da vardır). Ama daha da ilginç olanı, kendi dilinden-tekil olduğu, majör bir dil olduğu ya da bir zamanlar öyle olduğu varsayılsa bile minör bir kullanım elde etme olanağı. İnsanın kendi dili içinde bir yabancı olması.”*⁶²¹

⁶¹⁷ Gilles Deleuze, *Félix Guattari, Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, İstanbul 2020, s. 9.

⁶¹⁸ Carmelo Bene, Gilles Deleuze, *Bindirmeler*, İstanbul 2019, s. 80.

⁶¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *“age.”*, s. 31.

⁶²⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *“age.”*, s. 31, 32.

⁶²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *“age.”*, s. 46.

Minör edebiyat, yazarın kendi üçüncü dünyasını, kendi taşrasını bulmasıyla, kendi dilinde göçebe düşünebilmesiyle, yazabilmesiyle ortaya çıkar.⁶²² Bu edebiyatın; dilin yersiz-yurtsuzlaşması, bireyselin politik olanı içermesi ve sözcelemin kolektif düzenlenişi olmak üzere temelde üç özelliği vardır.⁶²³ Deleuze ve Guattari'ye göre Kafka'nın eserleri bu üç özelliği de içeren metinlerdir. Kafka, baştan aşağıya politik bir yazardır. O minör oluşu eserlerinde derinlemesine işleme başarısı göstermiş, bireye ve topluma devrimci bir çizgiden bakarak, merkez-dışının söylemini ustalıkla kullanmış bir yazardır.

Majör-minör ayrımı Kafka'nın eserlerinin çözümlenmesi başta olmak üzere Deleuze Guattari felsefesinin en önemli devrimci pozisyon almalarının başında gelir. İkili, özellikle Batı felsefesinde kurgulanan majöritenin temelinde eril bakış açısının ve eril tahakkümün geldiğini düşünürler. Onlara göre hayatın etkinliğinden ve oluşun potansiyelinden bizi uzaklaştıran şey, erilliktir.⁶²⁴ Erillik, merkezî düşüncenin en önemli tahakküm aygıtıdır, minör düşünceyi ve merkez-dışı öznenin oluş enerjisini emen en güçlü iktidar kipidir. Dolayısıyla eril merkeze karşılık, doğadan gelen ve doğanın oluş potansiyelini imgeleyen mitik kadın-oluşu koymak gereklidir.⁶²⁵

Deleuze'nün majör-minör diyalektiğini anlatırken bilhassa çocuk ve kadın oluşa özel bir önem verdiği görülüyor. O, modern psikiyatri için de temel öneme sahip olan bu kavramlardan hareketle, aslında psikanalize karşı çıkmaktadır. Çünkü psikanaliz bir majör düşünceye sebep olarak çocukluğu ve dişilliği, eril bir merkezden hareketle değerlendirmiştir. Bu tutum, oluş kavramının mevcut potansiyelinin açığa çıkmasına engel oluşturur. O halde merkezin çeşitli erginlenme ritüelleriyle kutsadığı erillik ve ehliyet söylemi, minör olanın, marjinal olanın içeriye aktarılmasının, onların içerisindeki potansiyellerin ortaya çıkmasındaki en önemli handikaptır.

Minör oluş; aşağılık oluş, hayvan oluş, eşcinsel oluş, siyahi oluş, devrimci oluş, vb. birçok marjinal düşünce biçimini kapsamaktadır. O, temizlikle, hijyenle kutlanan ve belirli ayrımcılık kalıpları ortaya çıkartan sanatsal söylemin karşısında; pisliği, kiri, sınır dışından gelmeyi, aşağılığı, erotizmi, içermekte ve böylelikle de merkez-dışının en önemli fenomeni

⁶²² G. Deleuze, F. Guattari, "age.", s. 34, 36.

⁶²³ G. Deleuze, F. Guattari, "age.", s. 34.

⁶²⁴ C. Colebrook, "age.", s. 183.

⁶²⁵ C. Colebrook, "age.", s. 184.

haline gelmektedir.⁶²⁶ Minör oluş; köksüz, bütün azınlıkların sesi olan, yersiz-yurtsuz bir politik ılıktır, toplumsal alanın kör noktalarından dünyaya bakan birçok insanın umut haykırışı ve onların mevcut potansiyelini imgeleyen, toplumsal hiyerarşide üstlerde yer alan insanların keyfini kaçırarak kuvvetli bir ağılayıştır.

Deleuze'nün felsefesi, daima farklı oluşu imleyen ve sınırlarda dolaşan göçebe bir düşünce biçimine sahiptir. O; tam anlamıyla marjinal, kendi toplumuna ve değerlerine yabancı olan, bu dünyada kendini konumlandırmakta güçlük çeken, evinden uzakta yaşayan, bir tip düşünce sürgünü içerisinde bulunan, merkez düşüncesine ve iktidara daima tavır alan; yersiz-yurtsuz ve merkez-dışı bir düşünürdür. Deleuze ortaya koyduğu felsefeyle birlikte; ötekinin, marjinal olanın, yani periferinin söylemini titizlikle üstlenmiş ve bunu felsefi düzlemde epistemolojik olarak sorgulamıştır. Aynı zamanda o, politik düzlemde de moleküler bir devrim politikası inşa etmeye çalışmıştır. Deleuze, bütün boyutlarıyla değerlendirildiğinde, oldukça “*genital*” bir düşünce inşa ederek, merkezî alana dair bütün iktidar biçimlerinin ve söylemlerinin karşısında yer almıştır.

1.11.Şerif Mardin: Merkez-Çevre Teorisinin Türk Siyasal Hayatına Uyarlanması

Türk siyasal hayatı hakkında yapılan çalışmalarda, Şerif Mardin ismi oldukça ön plandadır. Hatta onun bu alanda yazdığı makaleler, kitaplar, en çok atıf alan eserler listesinde yer almaktadır. Mardin'in çalışmaları, Türkiye'de sosyoloji ilminin kurumsallaşmasında ve sosyolojinin hâkim gelenekten kopmasında oldukça önemli katkılara sahiptir. O, Batılı kuramlardan dayanak alarak, fakat bunları bir yüceltim nesnesi haline getirmeden, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin tarihsel, sosyo-kültürel bağlamlarına dikkat ederek oldukça özgül ve derinlikli toplumsal analizler gerçekleştirmiştir.

Türkiye'de sosyolojinin mübeşşiri olarak görülebilecek Ziya Gökalp, Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Kemalizm'in kurumsallaşmasında, ortaya koyduğu sosyolojiyle ciddi bir bilimsel dayanak rolü üstlenmiştir. Gökalp'in sosyolojisi, özellikle Durkheim kanadına yaptığı vurguyla beraber, korporatist ve solidarist özellikler göstererek Cumhuriyet'in bir leitmotiv halinde sosyal, kültürel alanda inşa ettiği millî kodları beslemiştir. Bir nevi

⁶²⁶ A. Akay, “*age.*”, s. 169.

Gökalpçi sosyoloji, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel felsefesi haline gelmiş ve buna istinaden, Türkiye'de bilimsel alana hâkim olan politik bir kanon üretilmiştir. Bu politik kanonun arka planı, Comte'un inşa ettiği pozitivizme ve sosyal darwinizme kadar uzanan geniş bir çizgiye sahiptir. Özellikle İttihat ve Terakki döneminde ortaya çıkan Türkçü ideoloji, Batı'dan ithal edilen mezkûr ideolojilerle birlikte Cumhuriyet'in inşa sürecine doğrudan etki etmiş ve Kemalizm, bahsi edilen bu epistemolojik arka plan ve buna ek olarak Gökalpçi sosyolojinin epistemolojik zeminiyle birlikte, Osmanlı'dan kalan yıkımı aşarak küllerinden doğmuştur.

Türkiye'de sosyolojinin bilimsel olarak böyle bir çizgi içerisinde varlık kazanması, sosyal bilimlerin gelişimi için kırılması güç bir doxa üretmiştir. Gökalp'in, Durkheimci toplumsal düzen ve konsensüs fikrine dayanan sosyolojisi, akademik alanda uzun yıllar etkisini derinden hissettirmiştir. Hatta günümüz için dahi bu etkinin kolay kolay gözlerden irak tutulamayacağı son derece sarsıcı bir gerçek olarak sosyal bilim araştırmacılarının önünde durmaktadır. Her şeye rağmen böylesine etkilere sahip olan bir sosyoloji geleneğinin aşılına çalışılmadığı iddia edilemez. Özellikle 1940'lı yıllarda DTCF'de Behice Boran, Niyazi Berkes gibi isimlerle birlikte Gökalp sosyolojisi önemli ölçüde sorgulanmıştır. İkilinin bilhassa Amerikan sosyolojisini Türkiye'de uygulama çalışmaları başarılı olmuştur. Boran ve Berkes, Gökalp sosyolojisinin devlete merkezine eklemlenen doğasını Amerikan sosyolojisinin kuramsal çerçevesinden faydalanarak yıkmak istemişlerdir. Bir anlamda anlama-yorumlama faaliyetlerine dayanan bu gelenek; Gökalp sosyolojisinin pozitivist çehresini önemli ölçüde sarsmıştır.

Sosyalizmin, Türkiye solu içerisinde yükselen bir fenomen haline gelmesi, bu hareketin önderliğini yapmış birçok ismin teorik çalışmalar yapmasına vesile olmuştur. Özellikle sosyalizmin anlaşılması için; başta Marksizm olmak üzere çeşitli ideolojilerin felsefi arka planları 1950'li, 1960'lı yıllarda önemli ölçüde analiz edilmeye başlanmıştır. Burada bilhassa Hikmet Kıvılcımlı, devlet merkezine eklemlenen sosyoloji geleneğini yazdığı önemli eserlerle eleştirmiştir. Onun, "*Metafizik Sosyolojiler*" adlı çalışması Durkheim sosyolojisinin arka planını eleştiren ve Gökalpçi sosyolojiyle hesaplaşılan bir eser konumundadır. Kıvılcımlı, sosyolojinin Türkiye'deki gelişimini, hâkim geleneği eleştirerek ve bununla hesaplaşma yoluna giderek Marksist bir pencereden sorgulama başarısı göstermiştir.

Doğrudan sosyolog olmayan fakat yazdığı eserlerle Türkiye'deki politik miti ciddi derecede esneten bir diğer önemli isim İdris Küçükömer'dir. Onun "*Düzenin Yabancılaşması*" adlı eseri, sağ ve sol kavramlarına getirdiği farklı boyutla akademik alanda önemli yankılar uyandırmıştır. Alternatif bir tarih okumasıyla Millî Mücadele dönemine ve Kemalizm'e yaklaşan Küçükömer, Gökalp sosyolojisinin bakış açısının tam tersi bir istikamette yorumlarda bulunarak Cumhuriyet tarihini, periferik bir dikkatle okumaya çalışır. Bu okuma, pozitivist sosyolojinin kabuğunun kırılmasına yardım eden önemli atılımlardan birisidir.

Milliyetçi-muhafazakâr bir gelenekten gelen Erol Güngör, sosyoloji araştırmalarında mevcut geleneğin aşılması noktasında dikkat edilmesi gereken önemli isimlerden bir diğeridir. Gökalp sosyolojisinin pozitivist yapısını, özellikle Osmanlı-Cumhuriyet tarihinin kültürel arka planına eğilerek kırmak isteyen Güngör; "*Türk Kültürü ve Milliyetçilik*" "*Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*", "*Sosyal Meseleler ve Aydınlar*" vb. birçok ufuk açıcı çalışmasında, Gökalp'in kültür-uygarlık dikotomisini aşmış ve Osmanlı ile Cumhuriyet'i kültürel bir süreklilik çerçevesinde analiz etmiştir. Gökalp'in pozitivist terakki mantığıyla Cumhuriyet'i Osmanlı'dan ayırmaya çalışan indirgemeci bakış açısı, Güngör sosyolojisinde eleştirilmiş ve o Cumhuriyet tarihine eleştirel bir perspektiften bakma başarısı göstermiştir.⁶²⁷

Şerif Mardin, ifade edilen bağlam dikkate alındığında, Türkiye'deki sosyal bilim araştırmaları içerisinde oldukça önemli bir noktada yer almaktadır. O, mevcut pozitivist sosyoloji geleneğinin içerisinde yer almadan, kendi toplumu içerisinde bir öteki olarak, toplumsal ve politik alanı analiz etmiştir. Fuat Keyman'ın ifadeleriyle söylemek gerekirse "*Mardin'i okumak, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivism alternatif bir yorumbilgisel sesi dinlemek ve toplumsal değişimi kendi bağlamında "anlama" girişiminde bulunmaktadır.*"⁶²⁸ Onun sosyolojisi, Türkiye'deki sosyoloji mitini birçok açıdan aşan ve bunların üzerine oldukça orijinal yorumlar getiren bir dehlizdir.

⁶²⁷ Gökalp sosyolojisinin aşılması noktasında, kuşkusuz birçok önemli katkı mevcuttur. Bu konu tezin sınırlarını aştığından dolayı detaylı bir değerlendirme yapılmayacaktır.

⁶²⁸ E. Fuat Keyman, *Kültüralist Modernite Kuramı ve Yorumbilgisel Yaklaşım, Şerif Mardin'e Armağan* içinde, (drl., Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu), İstanbul 2015, s. 40.

Mardin'in sosyolojideki pozitivist geleneğin ötesine geçebilmesi, onun araştırma nesnesine yaklaşırken kullandığı epistemolojik künyenin genişliğiyle alakalıdır. Mardin özellikle 1960'lı yıllardan sonra yayımlanan eserlerinde geniş bir teorik zemin kullanır. Batı sosyal bilimler dünyasındaki birçok gelişmeyi senkron bir süreçle takip eder, bütün bunları çeşitli analiz yöntemleriyle eserlerinde problematize eder. Kurtuluş Kayalı'ya göre Mardin, *“Batı sosyal bilim literatürüne âşına, hattâ âşına olmaktan öte oradaki gelişimlere bir anlamda aşırı duyarlı”*dir.⁶²⁹ Kuşkusuz Batı sosyolojisinin ve sosyal bilimlerinin Türkiye'deki araştırmacılar tarafından özümsemesi ancak 1980'li yıllardan sonraki süreçte gerçekleşecektir. Dolayısıyla Mardin'in çok daha öncesinde Batı'yı bilmesi, bizatihi orada çalışması ve yabancı dil hâkimiyeti, onun birçok çalışmayı orijinal dillerinden okuyabilmesine ve bunları bir şekilde Türk toplumuna, tarihine uyarlayabilmesine neden olmuştur.

Batı sosyal bilimlerini oldukça yakından tanıyan Mardin, devlet merkezine bağlı olan sosyoloji geleneğinin yarattığı pozitivist etkilerin üzerine çıkabilmek için, ideolojik kaygılardan uzak kalmış, evrensel değerleri benimseyerek, nesnel bir bilim anlayışı geliştirebilmek için çabalamıştır.⁶³⁰ Weberci nesnel bilim anlayışından etkilenen ve bunu metodolojik bir yaklaşım olarak kullanan Mardin, sosyoloji ilmi üzerinde yer edinen dar görüşleri aşmak istemiştir. Mardin Türkiye'deki sosyal alana damga vuran hâkim görüşlerle ilgili şu değerlendirmelerde bulunur:

*“Bu dar görüşlü yönelimi yaratan olağanüstü karmaşık kendini-kandırma eğilimi, gelecek umudu, sosyal mühendislik ideolojileri, “bilime” inanç ve milliyetçi şevk asla araştırılmamıştır, ama aslında bütün bunlar modern Türkiye'de toplumsal düşünce tarihinin özünü oluşturur.”*⁶³¹

Mardin'in çalışmalarını doğrudan veya dolaylı yollardan etkileyen birçok önemli düşünür vardır. Özellikle Max Weber'in metodolojik bireyciliği, Eisenstadt'ın bürokratik imparatorlukları, Shils'in merkez-çevre paradigması, Bakhtin'in diyalojik yöntemi,

⁶²⁹ Kurtuluş Kayalı, *Şerif Mardin Okumaları Konusunda Bazı Sorular ya da Bazı Sorunlar*, Şerif Mardin Okumaları içinde (ed., Taşkın Takış), Ankara 2013, s. 92.

⁶³⁰ Necmettin Doğan, *Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori*, Şerif Mardin Okumaları içinde (ed., Taşkın Takış), Ankara 2013, s. 24.

⁶³¹ Şerif Mardin, *2000'e Doğru Kültür ve Din, Türkiye'de Din ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 214.

Parsons'un toplumsal eylem kuramı, Alfred Schutz'un fenomenolojik sosyolojisi, Heidegger'in ve Gadamer'in hermönetiği, Clifford Geertz'in Yapısalcı Antropolojisi, Malinowski'nin kültür kuramı, Dumézil ve Radcliffe Brown'un antropolojik epistemolojisi, Lévi Strauss'un metodolojisi, Mannheim'ın ideoloji kavramı, Durkheim'in kolektif temsili, Cassirer'in sembolik formlar felsefesi, hatta Freud'un kuramları ve bazı davranışçı metotlar, onun epistemolojik temelini geniş künyesini gözler önüne serer.⁶³² O, bu zemini Türkiye konjonktüründe çalışan Hilmi Ziya Ülken, Niyazi Berkes, Fuat Köprülü, Halil İnalçık, Ömer Lütfi Barkan gibi değerli bilim insanlarının metodolojileriyle de genişletmiştir.⁶³³

Mardin'in analizleri, ifade edilen epistemolojik arka plandan yoğun olarak beslendiği için onun sosyolojisi, bir tip anlama/yorumlama mantığı içerisinde, toplumsal alandaki olayların makro ve mikro boyutlarının birlikte değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.⁶³⁴ Tarihsel-sosyolojik bir art alana sahip olan bu yapı, araştırma nesnesiyle bütüncül bir ilişki kurar. Mardin'in ortaya koyduğu bütüncül yaklaşım, onun salt Batı kuramlarına bağlı kalarak Avrupa-merkezci bir analiz yapmasına neden olmaz. O, tarihi bir süreklilik içerisinde kavrayarak, her toplumun kendi kavramları çerçevesinde, yani bağlama dikkat edilerek okunması gerektiğini ifade etmiştir.⁶³⁵ Mardin özellikle *“Din ve İdeoloji”* adlı kitabında, meta-teorik bir perspektif geliştirerek farklı disiplinleri bir çatı altında eritir ve bunu Türkiye'nin tarihsel koşullarına, sürekliliklerine, dikkat ederek yapar. O mezkûr kitabın girişinde şu ifadeleri kullanır:

*“Bu araştırmanın amacı tarih bilimleriyle modern “davranış” bilimlerinin- ve bilhassa sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metodlarının- ne şekilde birleştirilebileceklerini göstermektir. Bu uğurda, belirli tarih bilgileri sosyal bilim metotlarıyla işlenmiş, “deneme” mahiyetinde bir eser ortaya çıkarılmıştır.”*⁶³⁶

Mardin'in sosyolojik araştırma nesnelere tek bir alanla sınırlı değildir. O; din, siyaset, toplum, kimlik, dil, Türk edebiyatı, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler vb. sosyal bilimler ve siyaset biliminin önemli konu başlıkları üzerinde metodik çalışmalara imza atmıştır.

⁶³² Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul 2018, s. 90-200.

⁶³³ Taşkın Takış, *Sosyal Bilimlerin “Öteki” Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita*, Şerif Mardin Okumaları içinde, (ed., Taşkın Takış), Ankara 2013, s. 74.

⁶³⁴ A. Arlı, *“age.”*, s. 90.

⁶³⁵ A. Arlı, *“age.”*, s. 153.

⁶³⁶ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 2019, s. 7.

Özellikle Osmanlı ve Türkiye tarihi üzerine yaptığı değerlendirmelerin meyveleri olan “*Bediüzzam Said Nursi Olayı*”, “*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*”, “*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*” adlı çalışmalar, hâlen daha Türk siyasal yaşamı üzerinde yapılacak araştırmalarda merkezî öneme sahiptirler. Mardin’in bu eserlerde Türk modernleşmesi üzerinde yaptığı çıkarsamalar, klasik tarih okumalarında karşılaşılan düzeyde indirgemeci bir bakış açısıyla süreklilik/kopuş tezine bağlı kalmadan, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan çizgiyi, hem süreklilik hem de kopuş süreçlerini birlikte değerlendirerek yani bu süreci, temel çelişkilerin rol oynadığı bir tarihsel alan olarak irdelemesiyle önem kazanmaktadır.⁶³⁷

Mardin’in araştırmalarında kültür kavramı oldukça merkezîdir. O kültürü, yapısal-işlevselci paradigmada olduğu gibi ikincil değil, kendine özgü bir fenomen olarak kavrar. Özellikle din sosyolojisi alanında yaptığı araştırmalarda, dinin toplum içerisindeki kültürel rolünü sıklıkla gündeme getirir. İslamiyet’in halk arasında, toplumsal alanda yarattığı kültür kodlarını titizlikle inceler. Mardin bu incelemeyi yaparken toplumsal alanda belirli kültürel kodlar yaratan dil, lehçe⁶³⁸, edebiyat, din vb. gibi birçok kolektif imgeye dikkat eder ve bunları, anlama-yorumla faaliyeti içerisinde bulunur. Onun için toplumsal alanda, tek bir kültür formu değil, birçok bölgeye yayılmış farklı kültür formları vardır. Dolayısıyla Mardin, toplum içerisinde bulunan kültür kodlarını, uyumsuzluk/birliktelik ekseninde, toplumsal değer yargılarını önceleyerek analiz eder. Bir anlamda hermönetik olarak nitelendirilebilecek bu tutum, onun Türk toplumuna, Türk modernleşmesine yönelik çözümlerinde ana belirleyendir.

Mardin’in 1973 yılında yayımlanan “*Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri*” adlı makalesi, siyaset bilimi ve sosyoloji araştırmaları içerisinde en çok ses getiren yayınlardan birisidir. Mardin bu makalede, Shils’in merkez-çevre paradigması ile Eisenstadt’ın merkezî bürokratik imparatorluklar teorisini bir senteze tâbi tutarak Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan modernleşme tarihini çözümlenmeye çalışmıştır. Bu makalenin odak noktası az önce ifade edilen kültür kavramıdır. O, Türk

⁶³⁷ F. Keyman, “*agm.*”, s. 45.

⁶³⁸ Mardin’in analizinde lehçe kavramı, diyalekt anlamında değil, daha çok toplumsal birliği ve kültürel ortaklığı sağlayan kod olarak metaforik düzeyde kullanılmıştır.

toplumunun kültürel değer yargılarını, merkez-çevre diyalektiği çerçevesi içerisine oturtarak, Osmanlı-Cumhuriyet çatışmasını/uzlaşmasını tarihsel bir bakış açısıyla incelemiştir.

Mardin, Shils'in makalesine atıf yaparak her toplumun bir merkeze sahip olduğunu, fakat bu merkezin her toplumun kendi bağlamına göre değişebileceğini, bazılarının uzun ömürlü, bazılarının ise kısa süreli bir merkeze sahip olabileceğini ifade ederek, Osmanlı'nın karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkeze sahip olduğunu iddia eder.⁶³⁹ Bu merkez, Leviathan misali toplumsal alanın bütün koordinatlarına uzanan, vergilendirme ve toprak yönetimiyle çevreyi denetim altında tutan, toplumun resmî dinine sahip olan, adalet ve eğitim alanları başta olmak üzere birçok alana nüfuz eden bir yapıya sahiptir.⁶⁴⁰

Toplumun merkezî alanı, belirli bir kutsallık dairesiyle çevrili, toplumun bütün bireylerini o merkez çevresinde toplayan karizmatik bir mekândır. Hükümdarın karizmatik otoritesiyle ve Sünni İslam'ın ortodoks yapısıyla belirli bir kimliğe sahip olan merkez, toplumun tamamı üzerinde sorgulanamaz bir denetim, yaptırım gücüne sahiptir. Özellikle İslam'ın kuralları ve kutsal devlet geleneği nedeniyle merkez, bir nevi meta-fetişist düzeye yükseltilmiştir. Merkezin böylesine güçlü bir yapıya sahip olması, merkez dışında bulunan bütün toplumsal alanın devlet nezdinde potansiyel tehdit yuvaları olarak damgalanmasına yol açmıştır.

Mardin'e göre Osmanlı toplumunda, merkez ile çevre arasındaki ilişkiler tek boyutludur. Çevresel güçler ancak fiilen özektir ve her iki alan sürekli çatışmaktadır.⁶⁴¹ Bunun arkasındaki en temel sebep, Osmanlı'nın merkezî gücünü devam ettirdiği yıllarda dahi içerisinde birçok kültürel parçanın potansiyel çatışma unsurları olarak eklemlenmiş bir biçimde var olmasıdır. Oysa Batı'ya gidildiğinde, merkez ve çevre arasında belirli bir uyumun varlığından söz edilebilir.⁶⁴² Batı'da çevresel güçler, merkez nezdinde belirli bir varlık kazanabilmek için mücadele etmişlerdir. Mardin'e göre merkez-çevre ilişkisi noktasında yaşanan kopukluğun en büyük sebeplerinden birisi de bu gerçekle ilişkilidir.

⁶³⁹ Şerif Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 35.

⁶⁴⁰ Ş. Mardin, "agm.", s. 36.

⁶⁴¹ Ş. Mardin, "agm.", s. 38.

⁶⁴² Ş. Mardin, "agm.", s. 37.

Batı'da sivil toplum, merkezî iktidardan kurtulma, onun erkini kırma anlamında aksiyoner bir içeriğe sahipken, Doğu toplumlarında, Osmanlı'da, sivil toplum ancak 18.19.yy'da ortaya çıkmaya başlar ki bu tam anlamıyla Batı'daki gibi demokrasi mücadelesinin bir aracı olmaktansa, devlet merkezine her zaman bağlı olan zımnî bir karşı çıkıştır.⁶⁴³

Merkez ve çevre arasında yaşanan gerilim, kopukluk, yönetici tabakayla reaya arasında daha şiddetlidir. Devlet merkezinde bulunan soylular sınıfı, ataerkil mirasın onlara aktardığı güçlü genetik özelliklerle birlikte toplum üzerinde ciddi ekonomik, politik iktidara sahipken; periferide bulunan halk, ancak eski Türk geleneğinden aldığı kültürel adetleri ve dinî ritüelleriyle bir varoluş kazanabilmekte, bu da her daim merkez nezdinde bir tehlike sinyali oluşturmaktadır.⁶⁴⁴ Merkez, taşrada feodal kalıntılardan izler taşıyan güçlü ailelere karşı kuşkuyla yaklaşmış, oradaki tarikatları ve din bağıyla bir arada toplanarak potansiyel yıkım tehdidi üreten bütün kültürel oluşumları, denetim altında tutmuştur.⁶⁴⁵ Çevre, merkez için her zaman bir fesat yuvası, heretik oluşumların tehlikeli mekânı olarak; sapkınlıkla ve anarşiyle damgalanmıştır.⁶⁴⁶ Dolayısıyla toplumsal damgalamanın ve ayırımın böylesine yoğun seyrettiği bir toplum yapısında, merkez ile çevre arasındaki ilişki olabildiğince gevşek, kaygan bir zemin üzerinde bulunmaktadır.⁶⁴⁷ Merkez çevreyle ancak zımnî bir ilişki kurmakta, oraya belirli, devlet kontrollü özerklikler vererek, gelebilecek potansiyel tehditleri bertaraf etmektedir.

Merkez-çevre çatışmasını şiddetlendiren unsurlardan bir diğeri, ekonomik alanda ortaya çıkmaktadır. Merkezî alan, çevre üzerinde uyguladığı ağır vergi politikalarıyla, o bölgelerde hem bir yıldırma politikası izler hem de paradoksal olarak direniş zemini oluşturur. Bu politika, tarımsal arazinin doğrudan devlet merkezine bağlı olmasıyla ilgilidir. Sultan, merkezin dışındaki topraklar üzerinde mutlak iktidara sahiptir, istediği zaman bu toprakları mülk olarak verebilmesine rağmen bu, de facto neredeyse hiç uygulanmamış bir haktır.⁶⁴⁸

⁶⁴³ Ş. Mardin, "agm.", s. 13, 14, 31.

⁶⁴⁴ Ş. Mardin, "agm.", s. 39.

⁶⁴⁵ Ş. Mardin, "agm.", s. 39, 40.

⁶⁴⁶ Ş. Mardin, "agm.", s. 39, 40.

⁶⁴⁷ Ş. Mardin, "agm.", s. 40.

⁶⁴⁸ Ş. Mardin, "agm.", s. 43.

Osmanlı merkezi, militarist özellikler gösteren bir alandır. Türk kültürü penceresinden bakıldığında, geçmişe dayanan bu militarist kökler, devletin ve ordunun mitik bir düzeye yükseltilmesiyle karakterize edilmiştir. “*Devlete zeval gelmesin*” düşüncesinin merkezi rol oynadığı Osmanlı toplumunda, doğal olarak askerî alan, olabildiğince kutsal bir yapıya bürünmüştür. İslamiyet’in temel normlarından da beslenen bu yapı, yönetici seçkinler ile öteki bireyler arasındaki ayrımı salt askerî bir terminolojiye indirgemıştır.⁶⁴⁹ Yönetici sınıf askerî özellikleriyle ve kutsallıklarıyla nitelendirilirken, periferi devlet işlerinde ve yönetim kademelerinde en önemsiz sınıf olarak, olabildiğince geri plana atılmış durumdadır.

Osmanlı devlet merkezinin gücünü oluşturan önemli unsurlardan bir diğeri bürokrasidir. Bürokrasinin yasallık şemsiyesi altında, merkezde bulunan görevliler, toplumsal alanın birçok unsuru üzerinde şedit denetim uygulamışlardır. Mardin bu noktada, Eisenstadt’ın bürokratik imparatorluklar tezini kullanarak, Osmanlı Devleti’ni güçlü bir bürokrasi vasıtasıyla toplumsal alanda gerek ekonomik gerekse de politik olarak oldukça merkezî bir rol oynadığını açıklar. Ona göre “*Her çeşit resmî görevli ile hem kırsal hem de kentsel kitleler arasındaki farka dikkat çeken bir başka yan da, devletin bürokrat çekirdeğinin etkinlik tarzıydı. Bu bürokratik çekirdeğin, pek de haklı olmayarak ekonomi ve toplumu büyük ölçüde denetim altına alma iddiası besin maddelerinin ticaretini denetiminde tutması, toprak mülkiyetine koyduğu sınırlamalar ve savurganlığı kısıtlamaya yönelik yasalar aracılığıyla, toplumsal katmanları pekiştirmeye çalışmak için gösterdiği titizlik ve sertlik, devlet otoritesini, toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi yaratma amacı güdüyordu.*”⁶⁵⁰

Eğitim, Osmanlı Devleti’nde merkez-çevre çatışmasını güçlendiren önemli faktörlerden birisidir. Ekonomik sermayenin verdiği güçle birlikte, eğitim kurumlarından faydalanma önceliğini elinde bulunduran yönetici sınıf, her zaman için Batılı eğitim alma ve bu paralelde eğitimin getirdiği iktidar alanından, statüden istifade etme noktasında bir önceliğe sahiptir. Oysa çevre, devlet merkezinin tam aksine, eğitim alanında, sadece merkezin yararlandığı dini eğitimden istifade edebiliyordu.⁶⁵¹ Çevre, merkezin aldığı seküler, pozitivist eğitimden oldukça uzaktaydı. O halde çevrenin, pozitivist bilgi

⁶⁴⁹ Ş. Mardin, “agm.”, s. 42.

⁶⁵⁰ Ş. Mardin, “agm.”, s. 43.

⁶⁵¹ Ş. Mardin, “agm.”, s. 44.

kırıntılarına merkeze göre çok daha geç bir dönemde erişebildiğini söylemek doğru olacaktır. Eğitime ulaşma noktasında yaşanan bu karşıtlıklar, merkez-çevre çatışmasını daha da şiddetlendirmiştir. Çevre, dinî sembollerden ve dinin mitik dönemlerde görülen ritüelistik doğasından hareketle, Osmanlı merkezinin yazılı kültürünü karşı büyümlü bir sözlü kültür mirası üreterek, merkeze karşı kolektif bir kimlik kazanma başarısı göstermiştir. Mardin'e göre bundan ötürü “Çevrenin, büyük çeşitlilik gösteren kendi karşıt-kültürünü geliştirmesine şaşmamak gerekir.”⁶⁵²

Mardin, çevrenin merkezdeki eğitimden istifade edememesi sebebiyle burada gelişen kültürün merkeze nazaran daha farklı bir kılığa büründüğünü düşünür. O bunu “*volk kültür*”, “*volk İslam*”ı olarak adlandırmaktadır. Merkezdeki eğitim kurumlarından faydalanan ve daha çok medrese kültürüyle ortodoks İslam’ın savunuculuğunu üstlenen kesime karşı, çevrede, eski Türk inanç sistemindeki gelenekleri devam ettiren Türkmen aşiretleri ve bir bakıma seçkin kesime mensup olmayan halk, İslâm’ın heteredoks yorumunu, yani sufi kültürünü tercih ederek tarikatların çevresinde toplanmıştır.⁶⁵³

Çevrenin kolektif bir dayanışma üretebilmesi, her zaman için güçlü aksiyon kodlarının işletilmesine zemin hazırlamaz. Çevre, din bağı eksenine ortak bir kültürel belleğe sahip olsa da ayrılıklar ve farklı heterojen kimliklerin değer yargıları nedeniyle kendi içerisinde de bir çatışmayı bünyesinde barındırır. Osmanlı periferisi, birçok dinî kimliğe ev sahipliği yapan, farklı ırkî unsurları içerisinde barındıran oldukça heterojen bir vadidir. Burada meydana gelen ayrışık doğa, toplumun merkezi alanında görülmez. Yönetici sınıf, yani devlet merkezi, çevreye nazaran olabildiğince istikrarlı ve derli toplu bir görüntü sergiler.⁶⁵⁴ Merkezin statik ve eklemlili doğası, ister istemez toplumsal alandaki istikrarsızlıkları bastırmak için, ona yasal bir dayanak sağlar. Periferide görülen çatışmalar ve toplumsal anarşi ortamı, her zaman devletin bu olaylara müdahale edebilmesinin önünü açmıştır. Devlet merkezi, periferideki anarşi ortamına, kendi vücuduna saldıran otoimmün bir hastalık muamelesi yaparak, devletin yüceliğine ve kutsiyetine zeval verebilecek her olayı doğmadan bastırma konusunda uzmanlaşmış bir aygıt görüntüsü içinde olagelmıştır.

⁶⁵² Ş. Mardin, “agm.”, s. 44.

⁶⁵³ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 2019, s. 92.

⁶⁵⁴ Ş. Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye’de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 44.

Mardin'e göre Osmanlı Devleti'nde periferinin merkeze karşı gelememesinin, merkezî iktidar aygıtından kurtulamamasının en önemli sebeplerinden birisi, çevrenin merkez nezdinde kendi varlığını daima ikincil olarak algılaması, daha doğrusu bunun bilincine vararak merkez gibi olmaya öykünmesiyle alakalıdır.⁶⁵⁵ Çevre merkezdeki iktidarı ve gücü taklit etmeye çalıştıkça, aynı oranda başarısız olmuştur. Burada, daha önce ifade edilen sivil toplum kavramının işlevi kuşkusuz büyüktür. Çevre sivilleşemedikçe, merkezden kurtulmak için demokratik bir mücadele içerisine giremedikçe, ikincil kalmış ve merkezin iktidar kiplerinin kurbanı olmuştur. Bu taklit ilerleyen dönemlerde, özellikle Batılılaşma hareketlerinin başlamasıyla birlikte farklı bir kimliğe bürünerek devam eder. Osmanlı, Batı'nın merkezî rolünün bilincine vardıkça, onu taklit etmeye başlar ve oldukça prematüre bir modernleşme tablosu üretilir. Dolayısıyla Mardin'in bu tespiti, aslında modern Türkiye'nin her anında hissedilen, oldukça önemli ve aşılması gereken bir peyzaj konumundadır.

Osmanlı'da merkez ile çevre arasındaki ilişki oldukça mesafeli olduğu için, çevrede heteredoksi inançlarla karakterize olan kuvvetli bir yerelcilik, bölgecilik meydana gelmiştir.⁶⁵⁶ Çevre yalıtılmış bir bölge olarak, merkezle ilişki kuramadığından dolayı, kolektif kimliklerin yaratılması için uygun bir konum içerisindedir. Fakat her şeye rağmen merkez ile çevre arasındaki ilişki bazı kurumlar vasıtasıyla yumuşamaktadır. Mardin'e göre vakıflar, tımar sistemi, dinsel kurumlar vb. birtakım pratikler ve merkezdeki şeriatın toplumsal konsensüs yaratma gücü, çevreyi bazen rahatlatan unsurlar olarak okunabilir.⁶⁵⁷ Merkez, ifade edilen pratikler vasıtasıyla çevreyi kısmen rahatlatmakta ve gerilimi belirli bir düzeyde tutarak çeşitli aksiyonların gelişimini engellemek istemektedir.

Osmanlı'nın kutsal devlet imajı, özellikle Batı devletleri karşısında edinilen kayıplarla birlikte zedelenmeye başlar. Toprak kayıplarının artmasına ve devletin çöküşe doğru hızla ilerlemesine paralel olarak, neredeyse ilk defa Osmanlı devlet merkezinin tedrisatından yetişmiş ve bu merkezin eğitim kurumlarında okuyan devlet görevlileri, devlete tavır alan kimseler olarak ortaya çıkar.⁶⁵⁸ Bu durum ilerleyen dönemlerde ortaya çıkacak Jön

⁶⁵⁵ Ş. Mardin, "agm.", s. 44, 45.

⁶⁵⁶ Ş. Mardin, "agm.", s. 46.

⁶⁵⁷ Ş. Mardin, "agm.", s. 46.

⁶⁵⁸ Ş. Mardin, "agm.", s. 47.

Türkler, İttihat ve Terraki hatta Kemalist kadrolar için de geçerlidir. Devlet merkezinin içerisinde yetişmiş ve uzun bir müddet periferiyi baskı altına almış oluşumlar, merkeze ilk başkaldıran ve onu yıkan oluşumlardır da aynı zamanda. Bu başlı başına Osmanlı-Türk modernleşmesinin girift ve paradoksal doğasını gözler önüne sermektedir. O halde, merkez-çevre çatışmasının Osmanlı toplumu içerisinde sabit, keskin bir doğası olmakla birlikte bu ilişkinin bazı noktalarda kayganlaşabildiği, pragmatik amaçlar uğruna farklılaşabildiği söylenebilir.

18.yy'a gelindiğinde, Batılılaşma hareketlerinin belirli bir sisteme kavuşması, merkez ile çevre arasındaki gerilimi farklı bir boyuta taşır. Özellikle Lale Devrinde görülen zevk ve sefahat alemi ile merkezin Batılı pratiklere eklemlenmesi, kültürel anlamda var olan yarığı daha da derinleştirir. Periferi, Osmanlı merkezine kültürel, teknik pratikler noktasında iyice yabancılaşmaya başlar.⁶⁵⁹ Mardin'e göre çevrenin merkeze yönelik ilk karşı çıkışlarından birisi Patrona Halil isyanıdır.⁶⁶⁰ Bu isyan, içerisinde barındırdığı muhafazakâr kodlarla birlikte merkezde yayılmaya başlayan seküler, laik kültüre tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca merkezin ekonomik tahakkümünden rahatsız olan çevrenin, bu isyan vasıtasıyla var olan kötü ekonomik koşullara bir tepki gösterdiği de ifade edilebilir.

1839 yılında yürürlüğe konan Tanzimat Fermanı, Osmanlı coğrafyasında Batılılaşma hareketlerini daha ileri bir seviyeye taşır. Özellikle eğitim alanında icra edilen reformlar, Osmanlı'nın laikleşmesi yolunda atılan önemli adımlardır. Bu dönemde Batılı etkiler, devlet merkezinde yoğun bir biçimde görülür. Fakat Tanzimat hareketinin mimarları her ne kadar seküler eğilimlere sahip olsalar da Osmanlı devlet merkezini belirleyen ortodokside, yani İslam'ın Sünni yorumunun politikaları üzerindeki etkisinden kurtulamamışlardır.⁶⁶¹ Bu da kuşkusuz devlet içerisinde yapılan reform hareketlerinin, hâlâ merkezî alana ne derece bağımlı olduğunun bir göstergesidir.

Tanzimat Döneminde, bilhassa Ali ve Fuad Paşa'nın önderliğinde, oldukça laik ve merkezîyetçi bir yönetim şekli benimsenmiştir. Devletin bütün kademeleri neredeyse baştan aşağıya Batılı pratiklere göre yeniden dizayn edilmiştir. Bu dönemde, Batılı değerlerin en

⁶⁵⁹ Ş. Mardin, "agm.", s. 48.

⁶⁶⁰ Ş. Mardin, "agm.", s. 48.

⁶⁶¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Laiklik, Türkiye'de Din ve Siyaset* içinde (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 47.

çok etki ettiği kurumların başında bürokrasi gelmektedir. Tanzimat önderleri, Osmanlı'nın geleneksel bürokrasi anlayışını tasfiye ederek çok daha merkeziyetçi ve seküler bir bürokratik yapı inşa etmişlerdir. Güçlü ve merkezîleşmiş bir bürokrasinin bu dönemde ortaya çıkması, daha sonraki dönemlerde gerek İttihat ve Terakki gerekse de Kemalist iktidarın en önemli dayanağı olarak Türk siyasal hayatındaki merkez düşüncesini baştan aşağı ablukaya almıştır.

Mardin'e göre Tanzimat döneminde, Osmanlı Devleti'nde bir kültürel ikilem ortaya çıkmaya başlar. O, Tanzimat düşüncesinin kurucularından Mustafa Reşit Paşa ile Ali ve Fuad Paşaların, Batı'nın askerî ve idari yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na aktarırken, Batı'nın günlük kültürünü de imparatorluğa taşıdıklarını düşünür.⁶⁶² Tabii olarak bu durum, Osmanlı kültürüne hâkim olan İslami değerler ile Batı'dan gelen dünyevi değerler arasında bir kültür çatışmasına neden olmuştur. Bireyler gelenekten aldıkları kültürel kodlarla, yeni yeni imparatorluk bünyesinde görülmeye başlanan Batılı değerler arasında git gel yaşayarak, bocalamışlardır. Şerif Mardin'e göre Tanzimat döneminde görülmeye başlanan kültürel çatışmanın görünürlük kazandığı en önemli alan, Türk romanıdır.⁶⁶³ Mardin, Rezaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* adlı romanını inceleyerek bu romanda, Bihruz Bey nezdinde yaratılan tipin, Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra ortaya konulan seküler politikalar neticesinde Batı'yı yanlış anlayan, yüzeysel Batılılaşan kesime yönelik bir hiciv olduğunu belirterek, bu romanda Batılı değerlerle geleneksel değerler arasında bocalayan Osmanlı'nın sosyal, kültürel geriliminin başarılı bir biçimde yansıtıldığını ifade eder.⁶⁶⁴

19.yüzyılda, Osmanlı Devleti birçok etnik ve dini unsuru bünyesinde barındıran bir mozaığe sahiptir. Bu dönemde devletin gerilemeye başlamasıyla birlikte, buna çözüm üretmek isteyen Osmanlı devlet adamları, özellikle devletin içerisinde bulunan unsurları bir araya getirmek için birtakım hareketlere girişirler. Bunların çoğu ulus devlet modelini ön plana çıkartarak, gayrimüslim unsurları ve çevrenin heteredoks oluşumlarını devlet merkezi içerisine ekleme çabasıdır.⁶⁶⁵ İleride Osmanlıcılık adı altında belirli bir

⁶⁶² Şerif Mardin, *Batıcılık, Türk Modernleşmesi* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2013, s. 13.

⁶⁶³ Ş. Mardin, "agm.", s. 30.

⁶⁶⁴ Ş. Mardin, "agm.", s. 35.

⁶⁶⁵ Ş. Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 49.

ideolojik gömlek giyecek bu düşünce yapısı, her zaman için devlet merkezini ön plana çıkartmaktadır.

Yeni Osmanlıların temel ideolojik düsturları, Tanzimat'ın aşırı merkeziyetçi uygulamaları, devlet yönetiminin kişisel suistimallere açık hale gelişi ve izlenen aşırı seküler politikalar karşısında, Osmanlı Devlet geleneğine bağlı, tortunun sürekliliğinin sağlandığı muhafazakâr bir politika üzerinden temelleniyordu. Şerif Mardin'e göre "*Yeni Osmanlıların devletin merkezde yoğunlaşan etkinliklerine karşı çıktıklarını ve daha önce Batı'da tasarlanmış olan siyasal kurumları devletin aşırılıkları karşısında ideal engeller olarak Türkiye'de kurmak istediklerini söylemek, onların pozisyonlarını tanımlamanın bir diğer yoludur.*"⁶⁶⁶ Bir anlamda Yeni Osmanlılar, Batı'daki meşveret fikirlerini Osmanlı'da tatbik etmek isteğinde olan, fakat asla İslami değerlerle bütünleşmiş devlet merkezini tahrif etmek istemeyen, sadece Tanzimat politikalarına karşı bir muhalefet oluşturan bir aydın grubu olarak görülebilir. Zaten Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Saüvi gibi en muhafazakârından en radikaline kadar bütün Yeni Osmanlı Aydınları, devlet merkezine ve İslam'ın ortodoks yorumlarına bağlı olan isimlerdir. Ama her şeye rağmen bu hareket, Osmanlı devlet merkezinden köklenmesi ve aynı zamanda doğrudan bu merkeze tavır alması nedeniyle dikkate alınmak zorundadır. Çünkü, çevre bu dönemlerde, devlet merkezinden bağımsız bir oluşum olarak ortaya çıkacak gücü kendinde bulamaz ve bu durum yukarıda söylenildiği üzere Osmanlı-Cumhuriyet tarihinin en önemli çelişkilerinden birisidir.

İslamiyet, Osmanlı Devleti'nde merkez ile çevre arasındaki entegrasyonda, her zaman için oldukça önemli olmuştur. Özellikle Abdülhamid, ulusal birliği sağlamak adına, çevredeki unsurları merkeze eklemlenmeye çalışmıştır.⁶⁶⁷ Dolayısıyla onun izlediği politikanın arka planında İslami kültürel kodların bulunduğu söylenebilir. Abdülhamid, İslamcılık ideolojisinin çatısı altında Osmanlı tebaası arasındaki kültürel çatışmaları azaltmak ister. Fakat onun izlediği entegrasyon politikalarına rağmen; Arap, Laz, Abaza, Çerkes, Arnavut, Kürt vb. oluşumlar o dönem Osmanlı coğrafyasında hâlâ daha toplumsal alanı belirleyen ve ötekiyi temsil eden mefhumlar olarak bir tehdit oluşturmaktadır.⁶⁶⁸ Zira

⁶⁶⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 2017, s. 446.

⁶⁶⁷ Ş. Mardin, *Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 50.

⁶⁶⁸ Ş. Mardin, "agm.", s. 51.

Şerif Mardin'e göre bu dönemde mevcut ikilik devam etmekle birlikte bir de bunun üzerine taşralı-şehirli ayrılığı eklenir ki bunun temelinde merkezdeki eğitim imkânlarıyla taşradaki imkânlar arasındaki mevcut kopukluklar ve farklılıklar vardır.⁶⁶⁹

Osmanlı modernleşmesinin Tanzimat ile birlikte hız kazanması, Jön Türkler ve akabinde de İttihat ve Terakki gibi Batılı değerlerin hamuruyla yoğurulmuş oluşumların siyaset alanında belirginlik kazanmalarına neden olur. Özellikle Jön Türkler döneminde Tanzimat'ın aşırı merkezîyetçi politikalarından bunalan bir grup aydın, Batılı seküler değerleri kullanarak devlet merkezine yönelik ciddi tepkilerde bulunurlar. Merkezin her zaman için en büyük düşmanı konumunda bulunan taşra ahvali, yani eşraf, Jön Türkler tarafından doğal bir müttefik olarak kabul edilir ve 1900'lü yıllarda eşrafın talepleri hiç olmadığı kadar merkez nezdinde görünürlük kazanmaya başlar. Mardin özellikle Jön Türk devriminin 1908'de başarı kazanmasıyla eşrafın, Osmanlı siyasal partilerinin saflarında mecliste görülmeye başladığını söyleyerek, merkezî denetimden kurtulma ve kültür üzerinde yerel denetimi, bir anlamda özerkliği savunduklarını ifade eder.⁶⁷⁰

Bu dönemde özellikle Jön Türklerin takip ettiği politikalar, taşra tarafından ciddi rahatsızlıkla karşılaşılır. Devlet merkezinin İslami gelenekten uzaklaşmaya başlamasıyla birlikte Osmanlı Devleti bünyesinde görülen merkez-çevre çatışması çok daha şiddetli bir zemine oturur. Mardin'e göre merkezin izlediği politikalara karşı, üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere taşra dünyası, İslâmi bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmiştir.⁶⁷¹ Taşranın merkeze karşı ortaya koyduğu direnç, eşrafı da cesaretlendirir ve eşrafın önderliğinde, özellikle Osmanlı merkezinde, ortaya konulan seküler politiklardan rahatsızlık duyan ve bu kültürel ikilemi aşmakta zorlanan alt sınıflar da kendisini gittikçe güçlenmeye başlayan çevrenin yanında bulurlar.⁶⁷²

Tanzimat, Osmanlı politik yaşamına güçlü bir bürokratik miras bırakmış ve bu miras, 19.yy'ın sonunda, klerikal özellikler gösteren ve ciddi derecede teşkilatlanmaya başlayan

⁶⁶⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler, Siyasal ve Sosyal Bilimler* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2019, s. 141.

⁶⁷⁰ Ş. Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 54, 55.

⁶⁷¹ Ş. Mardin, "agm", s. 56.

⁶⁷² Ş. Mardin, "agm.", s. 56.

periferik hareketler karşısında, yeni bir bürokrat tipinin sivrilmesine kaynaklık etmiştir.⁶⁷³ Şerif Mardin'e göre bu tipin en belirgin düşüncesi, güçlü eşrafla iş birliği yapmak zorunda olmasına rağmen, onların gerçek anlamda özerklik kazanmalarını istememeleridir.⁶⁷⁴ Zira Osmanlı devlet merkezi, çevrenin en güçlü oluşumu olarak nitelendirilebilecek eşrafı, kendi iktidarını her an tehdit edebilecek tehlikeli bir oluşum olarak görür. Çevrede bulunan eşraf, özellikle ekonomik sermayesinin gücü nedeniyle her zaman politik iktidarı ele geçirebilme ihtimaline sahiptir.

Ortaya çıkan yeni tip bürokrasi, eskisine göre çok daha radikal ve çok daha devrimcidir. Yeni Osmanlılar hareketinde görülen reform düşüncesi, Batı fikirlerinden etkilense de onların esas temeli devleti kurtarma gayesi üzerine bina edilmiştir. Onlar devlet merkezini ve Osmanlı geleneğindeki muhafazakâr değerleri köktenci bir biçimde dönüştürme fikrinde değillerdir. Daha çok ılımlı bir modernleşme hareketi olarak okunabilecek bu durum, her zaman için kutsal devlet geleneğine ve İslami değerlere eklemlenmiş bir biçimde varlık bulmuştur. Fakat, Osmanlı modernleşmesinin eğitim alanında getirdiği yenilikler, özellikle Cumhuriyet düşüncesine de ciddi oranda etki edecek tıbbiye, harbiye gibi seküler düşüncelerin adeta bir tabu olarak zihinlere nakşedildiği bilim ocakları, yeni bir jenerasyonun doğuşunu adeta müjdeler. Devlet merkezi tarafından kurulan bu okullar, bir müddet sonra devlete faydalı olmaları ve merkezî düşüncüyü muhafaza etmeleri için bu okullara sokula öğrencilerin yaşadığı devrimci dönüşümle birlikte, Osmanlı merkezi ve padişah için en ciddi tehdit kaynakları haline gelmişlerdir. Mardin'e göre bu okullardan çıkan ve özellikle bürokratik kademelerde görev alan ulusalcı kesimin, sultanla aralarının açık olmasının en önemli sebeplerinden birisi, onların ileride arkeolojik bir kalıntı olarak nitelendirdikleri Osmanlı Devleti'nden modern, seküler bir devlete doğru yaşanacak bir dönüşüm için oldukça sabırsız davranmalarıdır.⁶⁷⁵

Jön Türk düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin bir dönemine damga vuran önemli bir havzadır. Jön Türk hareketi ilk etapta, Yeni Osmanlı düşüncesinin fikrî zemininden beslenerek ortaya çıkan ve temelde imparatorluğun içerisinde bulunduğu kötü durumdan onu kurtarmak için pragmatik çözümler üretmeye çalışan bir hareket olarak düşünülebilir. Fakat

⁶⁷³ Ş. Mardin, "agm.", s. 56.

⁶⁷⁴ Ş. Mardin, "agm.", s. 56.

⁶⁷⁵ Ş. Mardin, "agm.", s. 58, 59.

Jön Türk hareketi, Batı düşüncesine bağlanış noktasında geliştirdiği radikal tutumla Osmanlı coğrafyasında görülen diğer Batılı hareketlerden ayrılır. Bu hareket, Auguste Comte tarafından kuramsallaştırılan pozitivistlikten kök almıştır. Mardin'e göre Jön Türklerin düşünce dünyalarına önemli ölçüde etki eden pozitivistliğin yanında, sosyal darwinizm de hemen hemen bu hareketin önderlerinin hepsinde görülen destekleyici bir bilimsel argümandır.⁶⁷⁶

Jön Türk hareketinin ilerleyen zamanda İttihat ve Terakki üzerinde kimlik kazanması, aslında 1908 sonrasında Türkiye'nin merkezî alanına hükmeden düşünce yapısına da dair önemli ipuçları sunar. Bu tarihten sonra merkez; tam anlamıyla seküler, pozitivist, Türkçü değerlerin anlam alanıyla şekillenmeye başlayacaktır. Bunun karşısında ise Prens Sabahattin'in İngiliz liberalizmi temelinde geliştirdiği adem-i merkezi düşünce yapısı vardır. Mardin bu ikilemi ortaya koyarken, bir anlamda merkez-çevre çatışmasının Cumhuriyet'e uzanacak kökleri hakkında da bir döne verir. Fakat o, Jön Türk düşüncesinin yalnızca bir pozitivistlik ekseninde şekillendiğini, Jön Türklerin hiçbirinin derin bir teori, özgün bir siyasî formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koyamadıklarını belirtir.⁶⁷⁷ Bu da kuşkusuz ki Jön Türk hareketinden Türkiye politik alanına geçecek pragmatik davranış tarzının en belirgin özelliğidir.

Şerif Mardin'e göre merkez-çevre çatışması, Osmanlı coğrafyasından miras olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne taşınmıştır. O, Millî Mücadele döneminde, bu çatışmanın merkezî düşünceyi oluşturan Kemalistler ile mecliste ikinci grup olarak temsil bulan, genellikle Kemalistler tarafından görevden alınmış memur sınıf üyelerinin önderliğinde ve eşraf temelli dağınık bir grup arasında olduğunu söyler.⁶⁷⁸ Mardin'in analizinde bu durum temel bir ikiliğe dayanıyordu. *“Her iki taraf da “halk” için çalıştığını ileri sürüyordu. Ama İkinci Grup için bu söz, merkezîlikten kurtulma ve ekonomik liberalizm anlamını açıkça taşıyordu; Kemalistler için ise, plebisitçi demokrasi ve devletin, “aradaki” grupları ortadan kaldırması gerektiğini alçak sesle belirtir gibiydi.”*⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 2015, s. 307.

⁶⁷⁷ Ş. Mardin, *“age.”*, s. 24.

⁶⁷⁸ Ş. Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 59.

⁶⁷⁹ Ş. Mardin, *“agm.”*, s. 60.

Mecliste ikinci grup olarak ortaya çıkan bu oluşum, zaman içerisinde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası adı altında partileşmiştir. Bu parti merkezîyetçi politikadan kurtulmak isteyen, açıkça liberal bir politika izlenmesi gerektiğini savunan bir oluşumdur.⁶⁸⁰ Osmanlı zamanında, merkez için ciddi bir tehdit oluşturan eşraf, bu partinin en temel savunma mekanizması olarak konumlanmıştır. TCF, çevrenin muhafazakâr kodlarını içinde barındıran ve aleni seküler politikalara karşı minimal tepkiler ortaya koymuş bir parti konumunda, Kemalist iktidarın en güçlü rakibi olarak her zaman sert eleştirilerin hedefi olmuştur. Zaten bu parti demokrasi vaatleriyle kurulmasına rağmen, kurulduğu yıl içerisinde, Şeyh Said İsyanı ve onun tabanında bulunan Kürtlük tehdidi öne sürülerek kapatılır ki buna rağmen bu partinin Kemalist merkez için en çok tehdit üreten rolü dinsel bir gericilikle olan ilişkisi noktasında toplanmaktadır.⁶⁸¹

TCF'nin kapatılmasına ve çevrenin dinsel aktivizminin önüne geçilmesine en güçlü dayanak oluşturan yapı Takrir-i Sükûn Kanunu'dur. 4 Mart 1925 yılında TBMM'de kabul edilen bu kanun, oluşan ve oluşacak olan çevresel hareketleri ve İslami tepkiyi bastırmak için çıkarılmıştır. Kemalist merkez, yeri geldiğinde bu kanuna müracaat ederek, gerici tehdidi taşıyan bütün oluşumları şiddetli bir biçimde bastırmakta tereddüt etmemiştir. Bunlardan birisi de 1930 yılında Menemen'de cereyan eden ve rejimi ciddi derecede tehdit eden İslami harekettir. Bu hareket merkeze karşı ciddi bir tehdit içerdiğinden hıyanetle özdeşleştirilmiş ve hareket büyümeden bastırılmıştır.

Kemalist merkeze yönelik en önemli tehditlerden birisi, Said Nursi'nin önderlik ettiği Nurculuk hareketidir. Şerif Mardin, "*Said Nursi'nin bizzat kendisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularından bazıları için bir endişe kaynağı haline gelmişti.*"⁶⁸² diyerek aslında bu durumu özetlemektedir. Mardin'e göre Said Nursi, Cumhuriyet döneminde toplumsal alanda meydana gelen inanç boşluğuna karşı İslami kodların sembol ismi olarak bir kök paradigma işlevi görmüştür.⁶⁸³ Mardin, Victor Turner'dan aldığı bu kavram aracılığıyla Nursi'nin, Kemalist merkezin aşırı bürokratik ve seküler politikası karşısında, çevreyi bütünleştiren bir işlev sergilediğini düşünür. Ona göre Nursi, tıpkı Osmanlı periferisinde bulunan

⁶⁸⁰ Ş. Mardin, "agm.", s. 61.

⁶⁸¹ Ş. Mardin, "agm.", s. 61.

⁶⁸² Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul 2017, s. 63.

⁶⁸³ Ş. Mardin, "age.", s. 15.

Türkmenlerin sahip olduğu millî kodların heteredoks doğası gibi, kendisine ait bir sözelliğe sahip olan ve bürokratik, yazılı, resmî üslubun karşısında konumlanan bir kişiliktir.⁶⁸⁴

Kemalizm, merkezî iktidarını güçlendirdikten sonra, toplumun bütününe nüfuz etmek için önemli bir mesai harcamıştır. Yeni rejim, ortaya koyduğu seküler reformlarla birlikte toplumsal alanı da buna uygun olarak dönüştürmek ister. Fakat Kemalizm'in uyguladığı reformlar toplumsal alanın bütünü tarafından kabul görmez. Özellikle taşradan ciddi bir dirençle karşılaşılır. Kemalist iktidar bu noktada, devlet merkezini güçlendirmek, ekonomik ve kültürel anlamda iktidarını pekiştirmek ve bunu toplumun bütün alanlarına yaymak için eşrafla iş birliği yapmak zorunda kalır.⁶⁸⁵

Millî mücadele döneminde vatanın kurtarılması ortak temiyile, çevredeki muhafazakâr oluşumlar ve eşraf ile Kemalist merkez arasında bir müştereklikten söz edilebilir. Fakat Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte radikal laik reformların art arda icra edilmesi ve çevrenin muhafazakâr değerlerinin bir kenara atılması, bu ortaklığı zedelemiştir. Kemalist merkez de bu ortaklığın devamlılığı için bir müddet ciddi faaliyetlerde bulunmamasına rağmen, zaman içerisinde, çevrede gelişen ve rejimi tehdit etmeye başlayan İslami direniş hareketlerinden duyduğu korku nedeniyle, eşraf ile yakınlaşma yoluna gitmiştir. Zaten yeni kurulan devlet merkezinin ekonomik açıdan toplumsal alandaki gücünün de sınırlı olması, taşrada bulunan zengin ailelerin ülke ekonomisi için desteklerinin alınmasını bir nevi zaruri kılmıştır.

Kemalist merkez ile köylü arasındaki ilişki oldukça girifttir. Bir taraftan yeni kurulmuş bir devletin temel itici gücü olarak köylü öne sürülmüş, ama bir taraftan da köylünün kalkınması ve belirli bir ekonomik güce sahip olması için herhangi bir politika üretilmemiştir. Ayrıca Kemalist merkezin uyguladığı dünyevi politika, köylünün muhafazakâr dünyasıyla örtüşmemiş ve köylü Batılı değerlerin dünyasına girmekte zorlanmıştır. Kemalist merkez bu durum karşısında, köylüyü merkeze entegre edecek bir politika geliştirmekte, herhangi bir çözüm üretme noktasında oldukça zorlanmıştır. Aksine Kemalizm, köylünün kaybolan değerleri yerine ikame edici çözümler üretmektense, bütün Anadolu coğrafyasını Batılı değerlere göre dizayn etmek istemiştir. Tabii ki bu durum da

⁶⁸⁴ Ş. Mardin, "age.", s. 272.

⁶⁸⁵ Ş. Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s.63.

merkez ile çevre arasındaki çatışmaları oldukça şiddetlendirmiştir. Şerif Mardin bu durumu şu şekilde açıklar:

*“Cumhuriyetin resmî tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklarda böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi.”*⁶⁸⁶

Merkez ile çevre arasındaki kopuklukların bir nebze zayıfladığı ve rollerin değiştiği yer, Demokrat Parti iktidarı dönemidir. Şerif Mardin'e göre 1940'lı yıllardan itibaren muhafazakâr bir söylemle siyaset sahnesinde görünürlük kazanmaya başlayan Demokrat Parti, köylüye hizmet getireceği, köylünün problemlerine çözümler üreteceğini, bürokratik mekanizmanın kırılacağını ve dinsel, politik alanı liberalleştireceği yönündeki söylemlerle politik alanda sahne almaya başlamıştır.⁶⁸⁷

Kemalist merkezin uzun bir süre boyunca gözden ırak tuttuğu köylüler, DP'nin ortaya çıkışıyla birlikte buldukları kötü konumdan kurtulmak için bu partiden önemli ölçüde umut beslemişlerdir. Bilhassa Demokrat Parti'nin kırsal kesim temelinde yükselmesi ve köylünün söylemini üstlenmesi, 1950'li yıllarda gelişen dünya ekonomik sistemi temelinde düşünüldüğünde, köylünün ekonomik açıdan belirli bir noktaya gelebilmesi için merkezle ilişkilerini güçlendirmesi gerektiği zaruri iken oldukça heyecan verici olmuştur.⁶⁸⁸

Mardin'e göre Demokrat Parti, merkezî bürokratik yönetime karşı, demokrat çevreyi temsil eden bir oluşumdur.⁶⁸⁹ Bu partinin birçok üyesi aslında CHP merkezinden gelen bürokratik tabana mensup olsa da kamuoyunun bir anda DP'nin dine olan ilgisini sahiplenmesi, DP'nin çevrede konumlanmasına neden olmuştur.⁶⁹⁰ Bir anlamda halk, Kemalist merkezin uyguladığı ekonomik, kültürel politikalarından duyduğu rahatsızlıktan ötürü kendini yeni yükselen bir parti olan Demokrat Parti'nin çekimine kaptırmıştır.

⁶⁸⁶ Ş. Mardin, “agm.”, s. 65.

⁶⁸⁷ Ş. Mardin, “agm.”, s. 71.

⁶⁸⁸ Ş. Mardin, “agm.”, s. 66, 69.

⁶⁸⁹ Ş. Mardin, “agm.”, s. 74.

⁶⁹⁰ Ş. Mardin, “agm”, s. 72.

Özellikle Kemalist merkezin dini bireysel vicdanla sınırlandırması ve buna istinaden izlenen politikaların İslami kültürel kodları dönüştürecek uygulamalara sahip olmaması çevreyi, yani Demokrat Parti'yi 1950'de iktidara getirecek en önemli arka plandır. Mardin özellikle bu durumu Kemalizm'in toplumsal alandaki dönüşümü gerçekleştirme noktasındaki başarısızlığı ile izah eder. Ona göre “*Kemalizm, yaygın olan İslamî üslubun yerine koyulabilecek hiçbir şey önermedi; varolan mekân-zaman yapılanmasının ne kadar derinlere kök salmış olduğunu bilemedi; ve kitlelere sunabileceği, her gün olanın (quotidian) stratejilerini geliştiremedi.*”⁶⁹¹

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ve çevrenin merkezin yerine geçmesi, Türk siyasal hayatındaki temel bir dönüşüme işaret etmektedir. Mardin'in analizi Demokrat Parti dönemi sonrasını kapsamaz. O, kısaca 1960 darbesi ve 1971 askerî muhtırasının çevre nezdinde, temelde Kemalist merkezi güçlendiren hareketler olarak görüldüğünü, çevrenin bu yıllarda birtakım farklılıklar ve kopukluklar ile karakterize edildiğini söyler.⁶⁹² Bir anlamda ordu, Türk siyasal hayatının kaderini belirleyen bir unsur olarak, çevrenin güçlendiği ve merkezin buna mukabil zayıfladığı her anda, Kemalist düşüncüyü restore etmekten imtina etmemiştir. Bu bağlamda ordu, Türk siyasetindeki merkez düşüncesinin muhafaza edilmesinde ve politik demokratikleşme hareketlerinin gelişimine ket vurulmasında en önemli unsur olarak görülebilir.

Şerif Mardin'in merkez-çevre analizi, Osmanlı Devleti'ni ve Cumhuriyet tarihinin ilk çeyreğini kapsar. O ana ekseninde modernleşme boyunca çevresel düşünüş tarzının iki yüzünün belirgin olduğunu ifade eder. “*Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmîlik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin bêtes-noires'idir.*”⁶⁹³ Mardin'e göre, Kemalist merkezin daima ötekileştirdiği çevre, merkezden gelen baskıcı tutum nedeniyle güçlü bir kolektif dayanışma sergilemiştir.⁶⁹⁴ Bu kolektif tutum Mardin nezdinde, özellikle makalenin yazıldığı 1973 yılında hâlen daha politik alanı belirleyen bir unsur konumundadır. Mardin'e göre merkez ile

⁶⁹¹ Şerif Mardin, *Kitle Toplumunda İslam: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya, Türkiye, İslam ve Sekülerizm* içinde, (ed., Kerem Ünüvar), İstanbul 2017, s. 161.

⁶⁹² Ş. Mardin, *Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (drl., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul 2017, s. 75, 76.

⁶⁹³ Ş. Mardin, “agm”, s. 76.

⁶⁹⁴ Ş. Mardin, “agm.”, s. 76.

çevre arasındaki kopukluk belirtilen tarihte hâlen daha devam etmektedir ve bu kopukluk Türk siyasal hayatının geleceğini de belirleyecek en önemli kurucu öğelerden birisidir.⁶⁹⁵

Şerif Mardin'in Türk siyasal hayatına ve Türk modernleşmesine yönelik analizleri, Shils'in ortaya koyduğu kültür odaklı merkez-çevre paradigmasına bağlıdır. O, Türk siyasetini ve modern Türkiye'deki kültürel çatışmaları, sosyal bilimlere hâkim olan devlet merkezli paradigmalardan aksiniyle değil, daha çok alternatif tarihe bağlı olan metodolojiler çerçevesinde okumayı yeğlemiştir. Onun bu alandaki çalışmaları, kendinden önceki dönemde ortaya konulan ve herhangi bir teorik zemine dayanmayan analizlerden bir hayli farklıdır. Mardin, Türkiye'de sosyal bilim çalışmalarına yön veren merkez düşüncesinin kabuğunu kırarak, yakın tarihi ilgilendiren olaylara, öteki kimliğiyle yaklaşabilme başarısı göstermiştir. Onun özellikle kullandığı epistemolojik zeminin genişliği, Batı kuramlarına olan hâkimiyeti ve bunları araştırma nesnesine, yani Osmanlı-Türk siyasal hayatına uygularken herhangi bir merkeze bağlı olmaması, entelektüel bir hassasiyetle olabildiğince nesnel kalmaya çalışması, sosyoloji ile siyaset bilimi alanlarında gerçekleşen radikal bir bilimsel devrim olarak görülmelidir.

Mardin'in yazdıklarından sonra, Türk siyasal hayatının analiz etmek isteyen her araştırmacı, lokmalarını daha dikkatli yutmak ve midelerindeki besinleri sindirmek için daha çok çaba sarf etmek zorundadır. Zira onun yazdıkları öylesine bir lavman etkisi göstermiştir ki bugün Türk modernleşmesi ve Türk siyasal hayatı hakkında neredeyse toplumsal bir amneziye neden olan farklı yorumlarla ve alternatif okumalarla karşılaşmaktadır. Dünyadaki ve Türkiye'deki sosyal bilim araştırmacılarının mezkûr alanlarda ortaya koyduğu çalışmaların farklı metodik arka planlara sahip olması ve her birinin olabildiğince bilimsel dayanaklara bağlı olarak politik angajmanlara yaslanmaması, aslında Mardin'in Türk toplumu ve siyasetine yönelik çalışmalarının ürünüdür.

1.12. Metin Heper ve Türkiye'de Devlet Geleneği

Metin Heper, Türkiye'deki siyaset bilimi çalışmalarına yazdığı eserlerle önemli katkılar sunmuş değerli bir bilim insanıdır. O, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tarihsel çizgi içerisinde, Türk devletinin geçirdiği dönüşümü, modernleşme kuramları çerçevesinde

⁶⁹⁵ Şerif Mardin, "agm.", s. 76.

analiz etmiştir. Heper, Osmanlı’da vuku bulan devlet algısının, Cumhuriyet döneminde de benzer bir formda sürekli kılındığına işaret ederek, Türkiye’de devlet mefhumu hakkında en kapsamlı çözümlenmelerden birisini yapmıştır. Onun özellikle “*Türkiye’de Devlet Geleneği*” adlı çalışması, bu konuyla alakalı yazılmış en kapsamlı metinlerden birisidir.

Heper, Shils tarafından ortaya konulan merkez-çevre paradigmasını, tıpkı Şerif Mardin gibi Türk siyasal hayatı üzerinde uygulamıştır. Onun yazdığı kitaplar ve makalelerde ilgili paradigma, en önemli metodolojik arka planlardan birisidir. Heper; Türk siyasal hayatındaki merkez-çevre ilişkilerini, Osmanlı’nın kuruluşundan, Türkiye Cumhuriyeti’ne oradan da 1980’li yıllara kadar oldukça geniş bir tarihsel spektrumu kapsayan bir alan üzerinden tartışmıştır. Onun merkez-çevre analizini, Mardin’in analizinden farklılaştıran en önemli nokta da kuşkusuz bu durumla ilişkilidir. Zira Mardin’in 1950 sonrası Türk siyasal hayatı için kapsamlı bir analiz ortaya koyduğu söylenemez.

Metin Heper, Türk siyasal hayatının akademik bir çalışma nesnesi olarak ele alınması noktasında bazı zorlukların olduğunu belirtir. Ona göre Türkiye’deki siyasal kültür, siyasal sorunları ağırlaştırmakta ve mevcut durumun olumsuzluğunun artmasına neden olmaktadır.⁶⁹⁶ Osmanlı’dan gelen geleneksel kültür ve bunun ürettiği merkez düşüncesi, Türk siyasal hayatının bütününe önemli ölçüde etki ettiğinden dolayı, hâkim olan zihniyetin ötesine geçmek ve belirli pozitivist kalıpları aşmak her zaman için zor olagelmiştir. Bu geleneksel düşünce tarzı, Türk siyasal hayatındaki demokratik gelişmenin de bir anlamda prematüre kalmasına neden olmuştur. Heper bu paralelde, Türk siyasetinin çözümlenmesi için, sadece 1923 sonrasındaki gelişmelerin dikkate alınmasını önermez. Ona göre, modern Türk siyaseti, önemli ölçüde Osmanlı Devlet geleneğinin arkaik kodlarıyla biçimlenen bir alandır. Dolayısıyla Türk siyaset sahnesindeki problemlerin çözümlenmesi ve demokratik kültürün inşa edilebilmesi için, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti belirli bir tarihsel süreklilik içinde ele alınmalıdır. Heper’in, hemen hemen bütün çalışmalarının iskeletinde, tarihsel süreklilik düşüncesi önemli bir fikrî kanal olarak konumlanmaktadır.

Heper, Türkiye’deki devlet geleneğini çözümlmek için, Berki’nin “*aşkıncılık*” ve “*araçsallık*” kavramlarına müracaat eder. Aşkıncılık (transcendentalism) devletin ön plana

⁶⁹⁶ Metin Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Ankara 2018, s. 20.

çıkartıldığı, bireyin devlete nazaran daima ikincil konumda olduğu bir düşünce yapısını imlerken; araçsallık (instrumentalism), devlete nazaran bireyi ön plana çıkartan, bireysel kültürü vurgulayan bir düşünce tarzıdır.⁶⁹⁷ Bir anlamda ilk kavramda, devlet merkezi ve merkez düşüncesi, sivil toplum düşüncesine göre ön plana çıkartılırken; ikincisinde ise, sivil toplum alanı, demokratik düşünüş tarzı, yani periferik kültür merkezi önem taşır.

Heper'e göre *“Aşırı aşkıncı yönetim biçimlerinde devlet, çoğunlukla yönetenin kişiliğinde yapılır.”*⁶⁹⁸ Bu yönetim biçiminde, yöneten kişinin karizmatik liderliği, devletle özdeş bir konuma getirilir ve toplumsal alan, siyaset sahnesi, bütünüyle yöneticinin mitik kudretiyle dizayn edilir. O halde, aşkıncı yönetimde, devlet merkeziyle, periferi arasına girebilecek herhangi bir ikincil kurumların varlığından söz edilemez. Bu tip yönetim biçimlerinde, devlet ve hükümdar bütün periferiye hükmetme konusunda, özel bir yetkiyle donatılmıştır. Hal böyle olunca, aşkıncı yönetimlerde, sivil toplum alanının ve demokratik kültürlerin sağlıklı bir gelişme içerisinde olması da beklenemez.

*“Aşırı araçsal yönetim biçimi, tüm toplum kesimlerini aynı hizaya getiren demokrasidir; bu yönetim biçimi, yönetilenlerin sürekli, aktif ve etkin onayına dayanır.”*⁶⁹⁹ Araçsal yönetim tarzında, demokrasi etkin bir unsur olarak rol oynadığından dolayı, toplumun merkezi ile çevresi arasındaki çatışmalar belirgin düzeyde daha azdır. Çünkü bu tip yönetimlerde, *“siyasal ihtilaflar uzlaşma yolu ile çözümlenir.”*⁷⁰⁰ Merkez ile çevre arasındaki karşı karşıya gelmeler, çevrenin demokratik taleplerinin merkezi zorlaması nedeniyle belirli bir toplumsal konsensüsle neticelenmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında Orta Çağ İngiltere'si bu duruma güzel bir örnek oluşturur. İngiltere'de merkez ile çevre arasında siyasal bir entegrasyon mevcuttur, çünkü burada bir nevi ulusal sözleşmeye dayalı, toplumun bütün kesimlerinin demokrasi şemsiyesi altında eritilebildiği bir yönetim biçimi vardır.⁷⁰¹

Heper'in analizinde Osmanlı Devleti, aşırı aşkıncı devlet biçiminin en önemli örneklerinden birisidir. Osmanlı'nın kuruluş yıllarından itibaren devlet merkezini ön plana

⁶⁹⁷ M. Heper, *“age.”*, s. 27.

⁶⁹⁸ M. Heper, *“age.”*, s. 29.

⁶⁹⁹ Peter T. Manicas'dan akt., M. Heper, *“age.”*, s. 28.

⁷⁰⁰ M. Heper, *“age.”*, s. 31.

⁷⁰¹ Reinhard Bendix'ten akt., M. Heper, *“age.”*, s. 24.

çıkartan bir düşünce biçiminin yaygınlaşmaya başladığı ve bu düşüncenin kültürel bir kimlik kazandığı söylenebilir. Eski Türk geleneğinden izlekler taşıyan gaza anlayışı, Osmanlı devlet geleneğinin önemli ölçüde militarist özellikler göstermesine ve devletin savaşa eğilimli olmasına neden olmuştur.⁷⁰² Devlet merkezi, tıpkı Eski Türk destanlarında olduğu gibi merkeze hükmeden hükümdarın mitik doğumuyla ve ileriki süreçteki askerî başarılarının yankısıyla ortaya çıkan kültürel, indirgemeci bir art alana sahiptir. Böylesine kutsal ve güçlü bir merkez karşısında, doğal olarak çevre her zaman için sinik kalmaya mahkûmdur.

Devlet merkezinde bulunan hükümdar, tanrıdan aldığı İslami kut ile toplumun bütününe hükmetme yetkisini elinde bulundururken, çevre bu yetkinin kutsallık zırhını aşmakta zorlanmış, aşmaya çalıştığı her anda da Osmanlı merkezi tarafından periferiye itilmiştir. Bu minvalde Heper için Osmanlı siyasal kültürünü şekillendiren en önemli husus, merkez ve çevre arasındaki gerilimdir. Ona göre merkez, çevrenin niyetlerinden, faaliyetlerinden daima şüphe duymuş, çevre de bu şüpheyeye karşılık olarak her fırsatta merkezî düşünceyi hiçe sayarak fevri davranışlar sergilemiş doğal olarak bu da merkez ve çevre arasındaki ilişkilerin olabildiğince kopuk olmasıyla neticelenmiştir.⁷⁰³

Osmanlı Devleti kuruluş döneminde, Anadolu'da feodal bir mirasla karşılaşmamasına rağmen, bazı beylikler Osmanlı devlet merkezinin tekamülü noktasında problem çıkartmışlardır.⁷⁰⁴ Beyazıt, bu beylikleri kendine bağlayarak devletin merkezileşmesi için oldukça yoğun bir mesai harcamıştır. Devletin merkezi idaresinin yavaş yavaş olgunlaşmasıyla birlikte, toplumsal alanda ciddi bir ayrışma da başlamıştır. Özellikle devlet, ekonomik sistem üzerindeki hâkimiyetini sağlamak amacıyla Anadolu'daki tarım arazileri üzerinde güçlü bir denetim uygulamıştır. Bu araziler, devletin tekeline geçmiş, tımar sistemiyle beraber devlet merkezi, ülke sınırları içerisindeki bütün toprakların kullanım hakkını elinde bulundurmuştur.⁷⁰⁵ Zira ekonomik kaynakların herhangi bir tekele bağlı olmaması ve başı boş bulunması, toplumsal alanda merkezi tehdit edebilecek birçok oluşumun güçlenmesine zemin hazırlayacağı için, devlet merkezi gücünü artırmak için öncelikle toprak üzerindeki denetimini güçlendirmek zorunda kalmıştır.

⁷⁰² Halil İnalcık'tan akt., M. Heper, "age.", s. 47, 48.

⁷⁰³ Şerif Mardin'den akt., M. Heper, "age.", s. 40.

⁷⁰⁴ M. Heper, "age.", s. 48, 50.

⁷⁰⁵ M. Heper, "age.", s. 50, 51.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde, çevre her zaman için önemli bir tehdit yuvasıdır. Çevrenin devlet merkezine yönelik tehditleri, Osmanlı devlet adamlarının sürekli tetikte beklemelerine neden olmuştur. Bu tehditler genellikle, akıncı beyleri ile güçlü bağlantılara sahip olan loncalar ile zanaatkârlardan gelmiştir.⁷⁰⁶ Dolayısıyla devlet merkezi yukarıda ifade edildiği gibi, ekonomik açıdan bağımsızlaştıkça devlet merkezini tehdit edecek ekonomik oluşumların önünü kesme konusunda, tereddüt etmeden sert bir politika tatbik etmiştir.

Osmanlı'nın izlediği ekonomik politikalar, özellikle âyan kesiminin güçlenmesini engelleme noktasında oldukça başarılı bir görüntü sergiler. Heper'e göre âyan devlet merkeziyle daima dikey bir ilişki kurmuş, bu ilişki hiçbir zaman yatay bir düzlemde gerçekleşmemiştir.⁷⁰⁷ Eşraf, ekonomik açıdan kayda değer bir sermayeye sahip olmasına rağmen merkeze karşı bir direnç oluşturamamıştır. Heper, özellikle yerel eşrafın güçlerinin zirvesindeyken bile, etkin bir şekilde merkeze karşı gelemediğini, aksine merkezin uygun gördüğü mevkilerde bulunmayı kabul ettiklerini ve bir anlamda pasif kaldıklarını ifade eder.⁷⁰⁸ Eşrafın devlet merkezi karşısında böylesine pasif kalması, aslında Osmanlı Devleti'nde merkez-çevre çatışmasından ziyade merkez içerisinde süregiden bir iktidar mücadelesini düşündürür.

Osmanlı'nın kuruluş döneminde, periferinin güçsüz olması ve merkezin çizdiği rotanın dışına çıkamaması, periferinin, merkezî iktidarı ele geçirecek mekanizmalar üretmesini engeller. Böylelikle devlet merkezinin kendi içerisinden bazı gruplar, merkezî erke sahip olma adına birbirleriyle mücadele etmeye başlarlar. Osmanlı Devlet merkezi, ilk dönemlerde öylesine güçlü bir kolektif ağa sahiptir ki, onun ortaya koyduğu politikaları eleştirme yetisine, ancak o merkezin içerisinde bulunan, yani bu devlet geleneğinin rahle-i tedrisinden geçmiş gruplar sahiptir. Bu da başlı başına Osmanlı devlet geleneğinin ne oranda sivilleşmeden ve demokratik kültürden uzakta yer aldığına önemli bir kanıttır. İktidara yönelik taleplerin, periferiden değil de merkezden geldiği bir toplum yapısında, kuşkusuz ki tepeden inme ve oldukça merkezî bir devlet geleneğinin bulunduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır.

⁷⁰⁶ M. Heper, "age.", s. 52.

⁷⁰⁷ M. Heper, "age.", s. 68.

⁷⁰⁸ Deena R. Sadat'tan akt., M. Heper, "age.", s. 67.

Osmanlı'nın merkezî iktidarının güçlenmesi, toplumsal bir hiyerarşi yaratmıştır. Heper'e göre "*Osmanlı-Türk devlet felsefesine göre padişah, Tanrı tarafından toplumun çeşitli zümrelerini bir arada tutmak üzere atanmıştır. Hiyerarşide, padişahın hemen altında mutlak yetkilerle donatılmış sadrazam bulunurdu. Merkezin görevi, her bir zümreye, konumu ve işlevini göz önünde tutup hak ettiğinden ne daha az ne de daha fazla imkân sağlayarak düzeni mevcut hali ile sürdürmektir. Osmanlı'da adalet bu anlamı taşıyordu.*"⁷⁰⁹ Adalet kavramının merkeze bağlı olması ve bizzat tanrısal kutun somutlaşmış hali olan padişah tarafından dağıtılması, İslam'ın devlet merkezine angaje oluşuyla daha da güçlenir. Halk, devlet merkezine intibak ederken, İslam'ın bağlayıcı kuralları nedeniyle herhangi bir direniş faaliyeti içerisinde bulunmaktan imtina etmiştir. Çünkü padişah, toplumun bütün kesiminin kolektif bir belleğe sahip oluşunda en önemli faktör olan İslam'ın yeryüzündeki temsilcisi konumundadır. Onun adaleti eşit dağıttığından ve her bir toplumsal kesime eşit mesafede yaklaştığından kimsenin şüphesi yoktur. Dolayısıyla padişaha muhalif olmak, devlete kafa tutmak; şeriata aykırı davranmakla eş tutulmuş, böyle eylemlerde bulunanlar zındık, mülhit, vb. sıfatlarla damgalanmıştır.

Heper'e göre Osmanlı devlet sisteminde İslam, hiçbir zaman devlet karşısında özerk bir kurum olarak ortaya çıkmamıştır.⁷¹⁰ Batı'da kilise, devlet karşısında belirli bir özerkliğe sahipken Osmanlı'da din adamları daima devlet tarafından atanmış, ulema padişahın şeriata aykırı bulduğu kararları geçersiz kılma hakkına sahipken bunu neredeyse hiç kullanmamıştır.⁷¹¹ İslam'ın devletten ayrı bir kurum olarak sivilleşmemesi, padişahın en önemli iktidar araçlarından birisidir. Zaten toplumun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu bir coğrafyada, İslam devlet merkezine eklenince, ister istemez kutsallık dairesiyle çevrili birtakım kararlar daha kolay alınmış ve yönetimin aldığı kararlar sorgulanamaz hale gelmiştir. Bu paralelde padişah, toplumun geneli üzerinde sınırsız takdir hakkına sahip olarak, dinî hukuku tamamlayıcı kurallar koyma noktasında da bir hayli aktif davranmıştır.⁷¹²

Osmanlı Devlet merkezini güçlü kılan en önemli alanlardan birisi bürokrasidir. Padişah, mutlak iktidarını sürdürebilmek için, kendi fikirlerini rahatça uygulatabileceği,

⁷⁰⁹ Halil İnalcık'tan akt., M. Heper, "age.", s. 55.

⁷¹⁰ M. Heper, "age.", s. 58.

⁷¹¹ Stanford J. Shaw'dan akt., M. Heper, "age.", s. 58.

⁷¹² Joseph Schacht'dan akt., M. Heper, "age.", s. 53.

kendisine bağı bir bürokrasi oluşturmak istemiştir.⁷¹³ Devletin, yönetim işlerini emanet edeceği memurların, bağımsız olmaktansa kendi erkine bağımlı olmalarını tercih eden padişah, devlet içerisindeki bütün resmî işleri, denetimi altında tutmuştur. Böylelikle bürokrasi içerisinde oluşabilecek çatlaklar, daha ortaya çıkmadan önlenmeye çalışılmış ve devlet işlerine belirli bir nizam sağlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde, kültürel ve ekonomik sermaye bakımından diğer gruplara göre nispi olarak yüksek bir seviyede bulunan bürokrasi, merkez içerisinden devlet merkezini tehdit edebilecek en güçlü oluşum olması hasebiyle her anlamda kontrol altına alınmak zorundadır. Heper'e göre bürokrasi üzerinde uygulanan denetim, memurların varlığının padişahın varlığıyla koşut olarak algılanmasıyla ortaya çıkar. Bir anlamda bürokratik kademelerde görev almak, padişahın verdiği bir mükafat olarak değerlendirilir. Heper bu durumu hane halkı metaforu ile açıklar. Ona göre "*Hane halkı benzetmesi, hane halkının (memurların) hane reisiyle (padişah ile) olan ilişkisini anlatmak için daha uygundur. Memurlar, yönetenden neşet eden, dolayısıyla onun uzantısı olarak algılanırlardı; onlar "gözü kapalı bir biçimde [padişahın] emrettiği ve mümkünse düşündüğü her şeyi yerine getirmeli, Büyük Senyör'ün irade ve emirlerine" tamamen kendilerini adamalıydılar.*"⁷¹⁴

Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemlerinde, devlet merkezi oldukça güçlü olmasına ve aşkın bir karakter arz etmesine rağmen bu durum, 16.yy'dan sonra kısmen de olsa bozulmaya başlar. Özellikle imparatorluğun ciddi bir darboğazın eşiğine gelmesi ve tımar sisteminden iltizam sistemine geçilmesi, toplumsal alandaki dengeleri önemli ölçüde sarsmıştır.⁷¹⁵ İltizam sistemiyle birlikte vergi toplama işinin özel kişilere verilmesi, köylüleri ağır vergi yükü altında bırakmış ve bununla paralel olarak rüşvet ve iltimasta da ciddi bir artış yaşanmıştır.⁷¹⁶ Bütün bu gelişmeler, 17.yy'da padişahın etkinliğinin azalmasına neden olmuş ve bunun yerine, bir müddet sonra ne kadar kontrol altına alınırsa alınsın, bürokrasi siyaset sahnesinde hâkim bir unsur olarak görülmeye başlamıştır.⁷¹⁷

⁷¹³ M. Heper, "age.", s. 61.

⁷¹⁴ Barnett Miller'dan akt., M. Heper, "age.", s. 60.

⁷¹⁵ M. Heper, "age.", s. 61,62.

⁷¹⁶ M. Heper, "age.", s. 62.

⁷¹⁷ M. Heper, "age.", s. 69, 70.

Osmanlı'nın gerileme döneminde padişahın etkinliğinin azalması, devlet mefhumunun daha da ön plana çıkmasına sebep olur. Bu dönemde, “*Yönetici sınıf padişahın değil devletin hizmetkârı olmuştur. Giderek padişahlar yönetici sınıfın gözünde karizmalarını kaybetmişler, karizma padişaha değil devlete atfedilmeye başlanmıştır. Padişahlar artık devlet adına tahttan indirebilmişlerdir. Devlet, nizamı sağlamakla görevli görülmüştür.*”⁷¹⁸ Devlet mefhumuna verilen önemin bu dönemde ön plana çıkması, aslında şaşırtıcı bir durum sayılmamalıdır. Zira, Osmanlı'nın kuruluş ve yükselme dönemlerinde de tablo bundan çok farklı değildir. O dönemlerde, devlet merkezi padişahın karizmasıyla bir tutulduğu için devlet kavramı, yöneticinin mutlak iktidarından ayrıştırılamamıştır. Fakat zaman içerisinde, devletin gerilemesiyle beraber halkın, padişahın yönetimdeki başarısızlıklarına ve yönetim kapasitesine yönelik bir sorgulamaya giriştiği ve devlet ile padişah arasında görece bir ayırım yapmaya başladığı görülür. Yani halk, devletin zayıflaması nedeniyle, onları bir şemsiye altında birleştiren geleneksel devlet imajının zedelenmesinden duyduğu endişeyi, bir anlamda padişah üzerinden maskeli bir biçimde ortaya koymuştur. Bu durum aslında bütün Türk siyasal hayatını belirleyecek olan “*metafizik devlet miti*”nin de en önemli arka planlarından birisidir. Her ne olursa olsun eleştiri okları öncelikle devlete değil, o kutsal geleneği yönetemeyen ve başarısız olan hükümdara doğrultulur.

Hükümdarın merkezi erkinin kırılması, bürokrasi içerisindeki birtakım grupların sivrilmesine neden olur. Özellikle 1699'dan sonra, Osmanlı sarayı yerine, bürokratların ve memurların politik alanda çok daha fazla ön plana çıktığı söylenebilir.⁷¹⁹ Heper'e göre bu dönemde, Batılılaşma hareketlerinin de başlamasıyla birlikte aşırı aşkinci yönetim biçiminden ılımlı aşkın devlet modeline doğru bir geçiş için uygun ortam yaratılır.⁷²⁰ Bütün bu gelişmeler araştırmacılar tarafından, 16.y ile 19.yy arasında, Osmanlı'da demokratik toplum yapısını andıran bir takım gelişmelerin yaşandığı, sivilleşmenin ortaya çıktığı ve merkezi yönetimden yarı feodal bir yönetime doğru geçiş yaşanarak liberal fikirlerin yeşerdiği şeklinde yorumlanır.⁷²¹ Heper'e göre Osmanlı geleneğinde bu dönemde herhangi bir demokratik değişim hareketi, sivilleşme meydana gelmez. Merkez, yine toplumsal alandaki bütün unsurları kontrol etme konusunda başarılı bir görüntü sergiler. Çevrenin en

⁷¹⁸ M. Heper, “*age.*”, s. 70.

⁷¹⁹ M. Heper, “*age.*”, s. 71.

⁷²⁰ M. Heper, “*age.*”, s. 72.

⁷²¹ M. Heper, “*age.*”, s. 72.

önemli oluşumu olarak nitelendirilebilecek eşraf, her zaman olduğu gibi toplumsal bir ayrımlaştırma mantığı çerçevesinde zorba olarak görülür ve devlet eşrafı bastırmak için şiddet pratiklerine başvurmaktan çekinmez.⁷²²

19.yy’da ortaya çıkan Tanzimat hareketi, devlet merkezinin azalan etkinliğine karşı, tekrardan merkeziyetçi eğilimleri güçlendirmek için ortaya konulmuş bir Batılılaşma programıdır. Bu hareketle birlikte merkez, çevreyi daha etkili bir biçimde kontrol eder hale gelmiş ve merkez ile çevre arasındaki ilişkiler, daha da çatışmalı bir hal almıştır.⁷²³ Bu dönemde takip edilen merkeziyetçi politikalar aracılığıyla iktidar, devlet ile tebaa arasında hiçbir türden aracının olmadığı kurumsallaşmayı yeniden tesis etme yolunda önemli adımlar atmıştır.⁷²⁴ Daha önceki dönemlerde kısmen de olsa bazı devlet işlerinin yerel eşrafa devredilmesi, Tanzimat ile birlikte tamamen ortadan kalkmış ve devlet merkezi, bütün halkın eşit bir statüde olduğuna yönelik ortaya koyduğu kolektif söylemlerle, eşrafı da zımnen devlet merkezine eklemiştir.⁷²⁵ Daha doğrusu bu durum, Sened-i İttifak ile başlayan bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. 1808 yılında yerel eşraf ile devlet merkezi arasında kurulan akit, eşrafa bir takım temel haklar vererek, onların devlet merkezine karşı çıkmalarını engelleyen bir anlaşma olarak aslında bu süreci hazırlayan en önemli belge konumundadır.⁷²⁶

Heper’e göre Tanzimat döneminde, devlet ile halk arasındaki bağlantıyı sağlayabilme potansiyeline sahip olan bazı yerel kurullar kurulmuştur.⁷²⁷ Fakat o bunların, sözde demokratik hareket göstergeleri olmalarına rağmen; aslında köylünün ve halkın üzerindeki vergi denetimini artırmak için bilinçli bir biçimde kurulduğunu iddia eder.⁷²⁸ Bir anlamda Tanzimat ile birlikte, Batılılaşma hareketleri çerçevesinde toplumsal alanda demokrasiyi andıran bir takım gelişmeler yaşanmış, izlenen demokratik programın içeriğine uygun bir biçimde muhtelif yasalar çıkartılmış, kurumlar inşa edilmiş, ancak bütün bunlar gösterge düzeyinde kalarak halk tarafından içselleştirilememiştir. Daha doğrusu devlet merkezi, demokratik uygulamaların Batı’da olduğu gibi toplum içerisinde içselleştirilmesine müsaade etmemiştir. Merkez, ekonomik olarak kaybettiği denetimi, bu dönemde tam anlamıyla eline

⁷²² M. Heper, “age.”, s. 73.

⁷²³ M. Heper, “age.”, s. 76.

⁷²⁴ Stanford J. Shaw ve Şerif Mardin’nden akt., M. Heper, “age.”, s. 76, 77.

⁷²⁵ M. Heper, “age.”, s. 76.

⁷²⁶ M. Heper, “age.”, s. 76.

⁷²⁷ M. Heper, “age.”, s. 79.

⁷²⁸ M. Heper, “age.”, s. 79.

almak için bu kurumları oluşturur. İnşa edilen bir takım yerel kuruluşlarla birlikte, köylünün vergi yükümlülüğünü yerine getirme noktasındaki isteksizliği, halkın onayı alınıyormuş gibi bir intiba yaratılarak rasyonalize edilmiştir.⁷²⁹ Yine çıkartılan Toprak Kanunu ile birlikte mirî arazi üzerinde kaybedilen kontrolün tekrar ele geçirilmesi de bu dönemde gerçekleşmiştir.⁷³⁰

Tanzimat döneminde, devlet adamlarının Batı fikirlerine angaje olmaları, Osmanlı'ya rasyonel bir bilgi mirasının aktarılmasına neden olmuştur. Bu dönemde Batılı fikirlerin etkilerinin yoğun olarak hissedildiği sivil bürokrasi gittikçe toplumsal alanda güçlenmeye başlamış ve devlet yönetimi bu paralelde ılımlı aşkınıc bir profile doğru evrilmiştir.⁷³¹ Osmanlı Devlet kültüründe bulunan aşkınıc yönetim tarzı, ilk dönemlerde padişahın kişiliğinde, Tanzimat döneminden sonra bürokrasi üzerinde somutlaşmış ve devlet merkezini yücelten bu düşünce tarzı, Jön Türklerden Türkiye Cumhuriyeti'ne kültürel bir miras olarak aktarılmıştır.⁷³² Heper'e göre, Osmanlı Devleti'ne hâkim olan politik normlar, imparatorluğun içerisinde doğmuş, gelişmiş ve bu durum belirli bir politik kültür yaratarak modern Türk siyasetinin bütün aurasını belirlemiştir.⁷³³ Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'ni karakterize edecek olan aşkınıc devlet yönetimi, bizatihi Osmanlı devlet geleneğinden alınmış politik bir miras olarak değerlendirilmelidir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, politik alana hâkim olan aşkınıc yönetim biçimi, devlet ve toplum arasındaki çatışmanın devam etmesine sebep olur. Osmanlı'da olduğu gibi, yönetenler ile yönetilenler arasında ortaya çıkan bu çatışma, yönetenlerin Hegelci anlayışı devam ettirerek, merkezî devlet aygıtını oldukça güçlendirmeleri neticesinde sivil toplum alanının özerk bir biçimde gelişmesini engellemiştir.⁷³⁴ Bu durum, Jön Türklerin ortaya koyduğu ve Osmanlı devlet geleneğinin bütününe etki eden patrimonyal düşüncenin Kemalist merkez tarafında sorgusuz sualsiz bir köken miti olarak telakki edilmesi ve uygulanmasıyla ortaya çıkmıştır.⁷³⁵

⁷²⁹ Kemal Karpat'tan akt., M. Heper, "age.", s. 79.

⁷³⁰ M. Heper, "age.", s. 81.

⁷³¹ M. Heper, "age.", s.86, 87

⁷³² M. Heper, "age.", s. 88.

⁷³³ Metin Heper, "The Ottoman Legacy and Turkish Politics", *Journal of International Affairs*, 54/1, New York 2000, s. 63.

⁷³⁴ Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Ankara 2018, s. 40, 41.

⁷³⁵ Ali Kazancıgil'den akt., M. Heper, "age.", s. 42, 43.

Heper, Türk devletini analiz ederken, özellikle ifade edilen süreklilik tezine ısrarla vurgu yapar. Türkiye Cumhuriyeti, kuruluş yıllarında, özellikle ilk on yılda, Osmanlı geleneğinden radikal bir biçimde kopmak istese de devlet ve millet algısında çok keskin bir farklılık gerçekleşmez. Kemalizm, Osmanlı Devleti'nin temel sacayağı olan dinî belirleyenlerden kopmak istemiş, bunun yerine daha seküler değer yargılarını adapte etmeye çalışmış, fakat asla Türk devlet geleneğinin temel denetim motoru olan merkezîyetçi politikalardan uzaklaşmamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, Osmanlı'dan gelen heterojen doku, devlet merkezi için en önemli korku kaynağıdır. Kürt hareketinin, İslami kanattan beslenerek, yeni kurulan devletin seküler değerlerine sistemli bir biçimde başkaldırması ve 1915'ten sonraki süreçte Ermeni tehdidinin hiç olmadığı kadar yoğun hissedilmesi, Kemalizm'in periferideki oluşumlara neredeyse hiç taviz vermemesine ve merkezî devletin olabildiğince güçlendirilmesine neden olmuştur.⁷³⁶ Bu dönemde, bir takım etnik unsurların bağımsızlık yönünde ortaya koyduğu politikalar ve daha önce toplumsal hafızada derin çatlaklar oluşturmuş bazı olaylar, merkezin Osmanlı dönemindeki katı doğasının devamlılığı için en önemli yasal dayanaklardır.

Cumhuriyet'in banisi Atatürk, açıkça demokrasi fikrinden taraf olan, halk egemenliğine dayanan bir yönetim şekline hayatının sonuna kadar inanan bir liderdi. Onun özellikle Fransız kanalıyla aldığı Cumhuriyet fikri, açıkça sivil toplumun geliştiği bir alanın doğuşuyla karakteriz edilmek zorundaydı. Fakat, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, özellikle seçkinlerin halka bakışı birtakım problemleri içerisinde barındırıyordu. Tanzimat geleneğinin politik mirası olan elitist bürokrasi, halkın demokrasi kompetansının olmadığını ve bir şekilde onların belirli bir bilinç seviyesine ulaştıktan sonra ancak demokratik kültüre geçilebileceğine inanıyordu. Bu düşünceler, Atatürk'ün de fikrî altyapısında önemli ölçüde yer edinir ve o, halkın demokrasinin inşası için kendi kendine yeterli olamayacağını düşünerek yapılacak olan reformların, devlet eliyle tepeden inme bir biçimde gerçekleşmesi konusunda ısrarcı davranır.⁷³⁷

⁷³⁶ M. Heper, "age.", s. 90.

⁷³⁷ M. Heper, "age.", s. 94.

Atatürk, yeni devletin inşa edilme sürecinde, Osmanlı'dan gelen ve toplumsal hayatta önemli problemlere neden olan birtakım kalıntıların temizlenmesi gerektiğine inanmıştır. Bunların başında, özellikle Cumhuriyet yönetiminin tatbik edilebilmesi için saltanat sistemi ile İstanbul bürokrasisine ait kalıntılar geliyordu. Atatürk'e göre sivil bürokrasi, Tanzimat'tan bu yana ciddi bir yozlaşma içerisinde olmuş, bu kurumun içerisinde, rüşvet ve iltimas olabildiğince yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla yapılması gereken yeni rejimin İstanbul bürokrasisi ile bağlantıyı kesmesiydi. Bu anlamda Atatürk, sivil bürokrasiyi devlet için uygun bulmayarak, Osmanlı geleneğini temsil eden ve hâlâ daha millî değerlere uyum göstermekte direnen Bab-ı Ali bürokrasisini tasfiye etmiştir.⁷³⁸

Bürokrasinin politik alandan tasfiye edilmesi, devlet merkezinin ve Cumhuriyet'in temel değerlerinin muhafazası noktasında, parti bürokrasisini ortaya çıkarır. Bu dönemde Cumhuriyet Halk Fırkası, sivil bürokrasinin yerine geçmiş ve devlet-parti özdeşliği sağlanmıştır.⁷³⁹ CHF'nin kurulması ve devletin, Bab-ı Ali bürokrasisinden Türkiye Büyük Millet Meclisi çatısı altına taşınması, Atatürk'ün devlet algısının en önemli iki dayanağı hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Yeni kurulan Cumhuriyet, merkezi gücünü sürdürmek, devleti aşkın bir bağlamda koordine etmek için, CHF'dan ve meclisten işlevsel yapılar olarak faydalanmıştır.

Heper'e göre Cumhuriyet, egemenliğin hepsini halka bırakmayan, ancak bunun bir kısmını topluma tevdi eden diğer kısmını ise kendi tekelinde, yani Cumhurbaşkanlığı makamında ve Devlette tutan bir yönetim biçimidir.⁷⁴⁰ Atatürk, tıpkı Osmanlı devlet geleneğinde hükümdarın karizmatik bir niteliğe sahip olması gibi, oldukça karizmatik bir lider olmasına rağmen, kişisel yönetimden ve fevri davranış biçimlerinden olabildiğince kaçınmıştır.⁷⁴¹ Heper bundan dolayı "*Atatürk'ün taraftarı olduğu devlet ılımlı aşkın ve aynı zamanda geçici bir devlettir. Aynı zamanda geçicidir çünkü seçkincilik sadece çağdaş uygarlığa varmanın bir aracı olarak görülmüştü. Çağdaş uygarlığa varıldığı zaman ise aşkın devlete yer olmayacaktı.*"⁷⁴² yorumunda bulunur. Yeni rejim, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında kurumsallaşmaya başlayan ılımlı aşkın devlet modelini, sadece devlet

⁷³⁸ M. Heper, "age.", s. 102.

⁷³⁹ M. Heper, "age.", s. 104.

⁷⁴⁰ M. Heper, "age.", s. 108, 109.

⁷⁴¹ M. Heper, "age.", s. 111.

⁷⁴² M. Heper, "age.", s. 119.

makamını sivil bürokrasiye değil, Cumhurbaşkanlığı ve TBMM'ne bağlayarak, kısmi bir biçimde değişikliğe uğratarak devam ettirmiştir.⁷⁴³

Kemalist iktidar, İslam dinini algılayış noktasında, Osmanlı devlet geleneğinden farklı bir politika ortaya koyar. Heper'e göre "*Türk inkılâbının temel hedefi, dinin toplum ve siyasal hayat üzerindeki zincirlerini kırmaktır.*"⁷⁴⁴ Kemalizm, ilk on yılında İslami kalıntıları, açıkça yok edilmesi gereken unsurlar olarak görmüştür.⁷⁴⁵ İslamiyet'in Türk toplumu için oldukça önemli bir unsur olduğunun bilincinde olan Kemalizm, dini bireysel vicdan meselesi haline getirip devlet kademelerinden uzaklaştırmak istiyordu. Bunun içinde dinin denetime alınması, yani devlet merkezinin içerisinde kontrol edilmesi gerekiyordu. Diyanet İşleri Başkanlığı adıyla bilinen kurumun kuruluşu tam olarak böyle bir amaca hizmet etmektedir. Kemalist merkez, dini tekelinde tutarak, onu toplumsal ve kültürel bir vicdan muhasebesine indirgeyerek, periferiden gelebilecek dinî isyanların önüne geçmek istemiştir.

Atatürk döneminde önemli ölçüde tasfiye edilen ve denetim altına alınan sivil bürokrasi, İnönü dönemiyle birlikte git gide etkinliğini artırmaya başlar.⁷⁴⁶ Heper'e göre bu dönemde "*Bürokratik entelijansiyanın devlet hayatındaki öneminin artışı ile birlikte sadece Atatürk'ün karizmatik yönetimi değil, Atatürkçü düşüncenin kendisi de rutinleştirilmiş ve bürokrasi tarafından "ele geçirilecek" yeni bir şekle büründürülmüştür. Bir Weltanschauung par excellence (tam bir dünya görüşü) olması gereken şey yavaş yavaş kapalı bir ideolojiye dönüştürülmüştür.*"⁷⁴⁷ Atatürk döneminde, bürokrasinin ve aşkın devlet anlayışının araçsal olarak kullanıldığı görülürken, bu dönemde aşkın devlet anlayışının bir amaç haline getirildiği ve bürokratik seçkinlerin Atatürk'ün içkin seçkinciliğini görmekten çok uzakta oldukları söylenebilir.⁷⁴⁸ Yani Heper'e göre bu dönemde, Atatürk'ün demokratik toplumun kurulması için halkın kolektif bilincinin olgunlaşmasının beklendiği sürede kurulan vesayet rejimi, bir araç değil, amaç olarak kullanılmış ve bürokratik entelijansiya toplum üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurmaya başlamıştır. Bu da ister istemez halk egemenliğinden

⁷⁴³ M. Heper, "age.", s. 113,

⁷⁴⁴ M. Heper, "age.", s. 116.

⁷⁴⁵ Metin Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?", *Middle East Journal*, 51/1, Washington 1997, s. 34.

⁷⁴⁶ M. Heper, "age.", s. 124.

⁷⁴⁷ M. Heper, "age.", s. 126.

⁷⁴⁸ M. Heper, "age.", s. 129.

temellenen Cumhuriyet düşüncesinin ve demokrasinin emekleme aşamasından ileri gidememesi sonucunu doğurmuştur.

Demokrat Parti'nin çevreden filizlenen bir oluşum olarak merkezî bürokrasinin etkisini zayıflatarak sivil bir düzen inşa etmesi gerekirken, tam tersine bu dönemde DP, bürokratik merkezi besleyen bir parti kimliğine bürünmüştür.⁷⁴⁹ DP'nin merkezî değer yargılarına karşı, özellikle din bağı çerçevesinde bir araya gelmiş ve uzun bir süre merkez tarafından ötelenmiş çevrenin kültürünü kendi iktidarının temel söylemi olarak kullanması, Türk siyasetine damga vuran pragmatik davranış tarzıyla ilgilidir. DP, halkçı bir tutum izliyor gibi gözükmesine rağmen aslında parti, halkı önceleyen ve halk egemenliğinden baz alan demokratik fikirlere karşı açıkça karşı çıkmıştır.⁷⁵⁰ Daha önceki bölümde Mardin'in ifade ettiği gibi bu partinin birçok üyesi zaten CHF'nın bürokratik tabanına mensuptur. O halde söylem düzeyinde, daha önceki merkezî iktidardan daha liberal politikalar izleniyor gibi gözükse de kökleri Osmanlı devlet geleneğine kadar giden genetik miras; DP'nin, CHF'nın merkezîyetçi politikalarını aşamamasına sebep olmuştur.

Heper'e göre DP'li bürokratlar için Türkiye'de demokrasi, ancak devlet merkezinin üst aklıyla inşa edilebilecek bir yapı olarak görülmüştür.⁷⁵¹ Halk, o dönemde, Osmanlı'dan gelen bir ayırım tasarımıyla demokrasi şuuruna ulaşamamış, demokratik kültürün içeriğinden bihaber eğitimsiz bir kitle olarak görülmüş ve “öteki” olarak tahayyül edilmiştir. Devlet merkezi, aşkını bir kimlikle halkı merkezî kültürden yalıtarak elitist bir tutumu yeğlemiş ve bu da Türk siyasal hayatında üst akıl denilen indirgemeci bir kavramda somutlaşmıştır. Bu durum, sadece DP dönemine has olmayıp, Türk siyasal hayatının bütün embriyolarına nakş etmiş ve bu embriyonun demokratik gelişimi, özerkliği, her daim çoğalmadan parçalanmış, bunun sonucunda da insanın kendi hayatını belirleyebilme yetisi, yaratılan “üst akıl” miti çerçevesinde tepeden dizayn edilmiştir.

Heper'e göre Demokrat Parti döneminde Kemalist düşüncenin içerisindeki öz kaybolmuş, Kemalizm dogmatik bir düzeye indirgenmiştir.⁷⁵² Kemalizm'in demokrasiye ulaşmak için vesayetçi bir yönetim biçimi (ılımlı aşkını) benimsemesi, bir müddet sonra

⁷⁴⁹ M. Heper, “age.”, 133.

⁷⁵⁰ M Heper, “age. ”, s. 133.

⁷⁵¹ M. Heper, “age. ”, s. 134, 135.

⁷⁵² M. Heper, “age. ”, 142.

aşılması gerekirken, DP döneminde, Kemalist düşüncenin ilk dönemindeki seçkinci tavır, aşırı merkezî yönetim biçimi sürdürülmüştür. Bir anlamda bu dönemde Kemalizm yavaş yavaş bir ideoloji haline gelmiş ve demokratik bir içeriğe sahip olabilme potansiyelini de kaybetmiştir. Demokrat Parti'nin, Kemalist düşüncüyü kendi iktidarı tehdit altına girdiği her durumda ideolojik bir kalkan olarak kullanması bunun en açık belirtisidir. İlerleyen dönemlerde, Kemalizm'in devlet merkezine eklenen bir ideoloji olarak, iktidarlar her sıkıştığında bir can simidi olarak gerek merkez sağ gerekse de merkez sol iktidarlar tarafından bir savunma aracı olarak kullanılması, DP döneminde aşılması gereken bir vesayet mantığının ebedileştirilmesiyle alakalıdır.

1960 askerî darbesi ve onun akabindeki süreç, Türk siyasal hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olarak okunmalıdır. Heper'e göre, ordunun demokrasiye Cumhuriyet Tarihi'ndeki ilk resmî müdahalesi olan 1960 askerî darbesi, ordunun Atatürkçülüğü bürokratik bir rasyonalite olarak algılamasıyla daha üst düzey aşkın bir demokrasi inşa etme isteğiyle karakterize edilmiştir.⁷⁵³ Bu dönemde oluşturulan Millî Birlik Komitesinin üniversite profesörlerinden oluşan bir komisyon kurması ve yönetim kararlarını bizatihi burada bulunan seçkinlere danışarak alması, aslında bu dönemde bürokratik seçkinci yönetim biçiminin yeniden güçlü bir biçimde hortladığını da göstermektedir.⁷⁵⁴

Türk ordusu; Osmanlı devlet geleneğinin büyük oranda orduya dayanması nedeniyle üretilen militarist geleneğin Cumhuriyet Türkiye'sindeki yansıması olarak, devletin ontolojisinin ve rejimin bekasının en büyük koruyucu kuvveti olmuştur. Devlet merkezinin ve Kemalist merkezin en büyük dayanaklarından birisi olan ordu, hiçbir siyasal partiye şifahen destek vermeyen, sadece devletin ve rejimin vasisi olan bir oluşumdur.⁷⁵⁵ Bu durum, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Atatürk'ün bilhassa ordu ile siyaseti ayırmaya yönelik ortaya koyduğu politikalarından da açıkça anlaşıldığı üzere onun tarafından da desteklenmiştir.⁷⁵⁶ Ordu her ne kadar siyaset sahnesinden uzakta konumlandırılmaya çalışılmışsa da bunda tam anlamıyla başarı sağlandığı söylenemez. Ordu, siyasi arenadan fiilen uzakta görünse de aslında bütün çalışma mantığını, varoluşunu devlet merkezine borçlu olduğu için, oldukça

⁷⁵³ M. Heper, "age.", s. 147.

⁷⁵⁴ M. Heper, "age.", s. 148, 149.

⁷⁵⁵ Kemal Karpat'tan akt., M. Heper, "age.", s. 145.

⁷⁵⁶ Walter F. Weiker'dan akt., M. Heper, "age.", s. 145.

politiktedir. Onun, siyasi arenada bir partiye eklememesi ve açıkça taraf olmamasından, ordunun Türk siyasal hayatındaki gelişmeleri etkilemediği sonucu çıkarılmamalıdır.

1961 Anayasası, birçok araştırmacı tarafından Türk siyasal hayatının en liberal, en özgürlükçü anayasası olarak görülür. Heper, bunun oldukça paradoksal bir durum olduğunu ifade ederek, 1960 darbesinin Kemalist merkezi yeniden güçlendirme girişimi olarak görülüyorken, akabinde çıkartılan anayasanın neden bu kadar liberal bir forma sahip olduğunu tartışır. Ona göre “1961 Anayasası, ılımlılaştırıcı etki yapabilecek bir aristokrasi veya genel çıkarı da gözetebilecek bir burjuvazinin yokluğunda Türkiye’nin siyasal hayatında içkin olan, “aşırı katılımcılık” veya Babeufcü baldırı çıplak demokrasi ya da aynı şey olan “rasyonel demokrasiye set çeken çoğulculuk” eğilimlerini denetlemek için düşünülmüş bir çözümdü.”⁷⁵⁷ Yani 1961 Anayasası, açıkça siyasal partilerin aktif rol oynamalarına karşı bir güvensizliğin ürünü olarak ortaya çıkmış ve bu anayasa ile birlikte parlamentonun üstünlüğüne hukukun bağlayıcı normlarıyla son verilmek istenmiştir.⁷⁵⁸ Bu anayasa Heper’e göre, bürokratik entelijansiyanın Türkiye’nin siyasal hayatını belirlemek için gösterdiği son çabadır.⁷⁵⁹ Bundan sonraki süreçlerde, kısmen de olsa sivil toplum alanı gelişecek ve bürokratik elitlerin etkinliği zayıflayacaktır.

1970’li yıllardan sonra, Türkiye’de sivil bürokrasinin etkisinin azalmaya başlamasıyla birlikte siyaset alanında bir boşluk oluşur. Bu boşluk, o dönem için aşkın devlet merkezinin tekeline bürokrasinin elinden alan Türk ordusu tarafından doldurulmaya çalışılmıştır.⁷⁶⁰ Ordu, ifade edilen tarihten itibaren, her zaman tarafsız kimliğini vurgulamış; kardeş kavgasını, ideolojik kutuplaşmayı engelleme ve Atatürk ilke inkılaplarına tehlike altında olduğunu iddia ederek buna dönme gerekliliğini belirten arkaik bir söylem kullanarak Türk siyasetinde etkin bir rol oynamaya başlamıştır.⁷⁶¹ Türk ordusu, bizzat Atatürkçü dünya görüşünü bir ideoloji olarak kullanarak Türkiye’deki demokrasinin tehdit altında olduğunu sıklıkla ön plana çıkartmış ve politik alanda demokrasinin tesisi gibi oldukça tarafsız bir söyleme yaslanarak aktif bir tavır sergilemiştir.

⁷⁵⁷ M. Heper, “age.”, s. 152.

⁷⁵⁸ Turan Güneş’ten akt., M. Heper, “age.”, s. 151, 152.

⁷⁵⁹ M. Heper, “age.”, s. 153.

⁷⁶⁰ M. Heper, “age.”, s. 163, 164.

⁷⁶¹ M. Heper, “age.”, s. 164.

1973-1980 arasında, Türk siyasal hayatına koalisyon hükümetleri damga vurmuştur. Bu dönemde, siyasal alanda görülen parçalı doku, devlet merkezindeki bürokratik oluşumların tasfiyesini hızlandırmış ve koalisyon ortakları, devlet merkezine kendi düşüncelerini kolayca enjekte edebildikleri güdümlü bürokratları yerleştirmişlerdir.⁷⁶² Bu zaman zarfında, partiler arasında sağ ve sol olmak üzere radikal kutuplaşmalar meydana gelmiş ve hükümetlerin kararlı bir biçimde davranamaması nedeniyle radikal çevre ciddi bir politik güç olarak siyaset sahnesinde varlık göstermeye başlamıştır.⁷⁶³ 1970 sonrasında, Kemalist dönemin ilk zamanlarında olduğu gibi parti merkezli devlet yönetiminden, birçok partinin merkezî yönetimden pay istediği heterojen bir dokuya doğru, yani aşırı araçsal bir yönetim biçimine doğru bir geçiş yaşandığı için, periferideki oluşumlar gelişmekte olan hürriyet ortamından istifade ederek merkeze karşı eylemlerde bulunmaya başlamışlardır.⁷⁶⁴ Heper'e göre özellikle 1980'lerde İslam, uzun bir süre sonra yeniden keşfedilerek sivilleşmiş ve devlet merkezinden pay ister bir konuma gelmiştir.⁷⁶⁵

1970'li yıllardan sonra, Türk siyasal yaşamında şiddet sorunu merkezî bir önem arz etmeye başlar. Toplumda farklı inanç sistemine mensup olan, farklı kültürel değerleri temsil eden oluşumlar arasında ciddi bir çatışma yaşanır. Türk-Kürt, Alevi-Sünni çatışmaları başta olmak üzere ülkenin çeşitli bölgelerinde şiddet eylemleri gerçekleşir ve faili meçhul birçok cinayet işlenir. Ülke konjonktürü için önemli konumlarda bulunan birçok bilim insanı ve düşünür, çeşitli nedenlerle öldürülür. Bu gelişmeler tabii ki ordunun her zaman olduğu gibi kardeş kavgasını bitirmek ve var olan çatışma ortamını sonlandırmak için Türk siyasetine müdahale etmesine neden olur. 1980 askerî darbesi böyle bir süreç sonunda ortaya çıkmış ve bu darbeye birlikte özellikle komünist hareketler ile radikal İslamcı ve milliyetçi hareketlerin eylemlerine son verilerek toplumsal alan depolitizasyona uğratılmıştır.

Heper'e göre diğer kurumlarla karşılaştırıldığında, "*Türkiye'de ordunun ayırt edici yanı, çok erken ve çok kapsamlı bir değişim geçirmesine rağmen, gene de kendine has tarihsel sürekliliğini ve kolektif kimliğini koruyabilmesidir.*"⁷⁶⁶ Ordu, Türk siyasetinde en

⁷⁶² M. Heper, "age.", s. 192.

⁷⁶³ M. Heper, "age.", s. 202, 203.

⁷⁶⁴ M. Heper, "age.", s. 204.

⁷⁶⁵ Metin Heper, "The State, Religion and Pluralism: The Turkish Case in Comparative Perspective", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 18/1, Oxfordshire, 1991, s. 50.

⁷⁶⁶ Kemal Karpat'tan akt., M. Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Ankara 2018, s. 211.

pasif olduğu anlarda bile örtük olarak devletin ontolojisiyle yakın temas içerisinde olmuştur. Dolayısıyla 1980 askerî müdahalesi ile ordunun tekrar merkeze geçmesi, aşkın devlet algısının Türk siyasetinde belirgin bir unsur olarak tekrar ön plana çıkmasına yol açmıştır.⁷⁶⁷ Bu dönemde ordu, bürokratik sistem üzerinde önemli ölçüde hâkimiyet kurarak, partiler üstü bir sistem kurmuş ve Türk siyasetinin yönetiminden sorumlu olan tek merci konumuna yükselmiştir. Ordunun, bürokrasi üzerinde denetim kurması ve siyasal partilerin denetimini eline alması, özellikle milliyetçi-muhafazakâr kodlara sahip olarak merkez düşüncesini tehdit etme kapasitelerinden tedirgin olunan Millî Selamet Partisi vb. oluşumların kontrol altına alınmasına ve toplum arasındaki hizipleşmelerin, aşırılıkların önlenmesine yönelik kurgulanan emniyet kemerleridir.⁷⁶⁸

Heper, *“1980-1983’te ordu, Atatürkçü düşüncenin bürokratikleştirilmiş yorumu ile değil, orijinal haline uygun biçimde hareket etmiş görünmektedir.”*⁷⁶⁹ diyerek ikircikli bir analiz yapar. Ona göre ordu, 1980’lerde, demokrasinin tesisi için mevcut olmayan aracı kurumların rolünü kendisi üstlenerek aşkınsal bir profil sergilemiş, fakat diğer askerî darbelerden farklı olarak aynı zamanda siyaset sahnesine uzun süre hükmetmektense ısrarla demokrasinin tesisi için mücadele etmesiyle araçsal özellikler de göstermiştir.⁷⁷⁰ Hatta Heper bu noktada daha da ileri giderek yeni devlet seçkinlerinin 1938-1980 dönemindeki bürokratik seçkinlerinden daha Atatürkçü olduklarını iddia eder.⁷⁷¹ Ordu bu dönemde, demokrasiyi aşırı değil, ılımlı araçsalcılık olarak görmüş, *“Türk siyasetine daha büyük dozda “rasyonalite” şırınga etmeye çalışmış ve bunun siyasallaşmanın azaltılması ile mümkün olacağını düşünmüştür.”*⁷⁷²

Heper, Türkiye’deki siyasal gelişmeleri, Osmanlı’dan Cumhuriyet tarihinin ileri dönemlerine kadar uzanan geniş bir çizgide, devlet geleneği kavramına müracaat ederek inceleme başarısı göstermiştir. Onun temel tezi, Osmanlı’da mevcut olan aşırı aşkın devlet geleneğinin politik alanı belirlediği ve bunun merkez ile çevre arasındaki kopukluğun temel sebebi olduğu yönündedir. Heper, Osmanlı’da bulunan aşırı aşkın devlet algısının,

⁷⁶⁷ Frank Tachau ve Metin Heper’den akt., M. Heper, *“age.”*, s. 215.

⁷⁶⁸ M. Heper, *“age.”*, s. 219, 223.

⁷⁶⁹ M. Heper, *“age.”*, s. 214.

⁷⁷⁰ M. Heper, *“age.”*, s. 214.

⁷⁷¹ M. Heper, *“age.”*, s. 231.

⁷⁷² M. Heper, *“age.”*, s. 233.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Atatürk zamanında, ılımlı aşkınsallığa dönüştüğünü, Atatürk'ün bu anlamda ılımlı aşkınsal politikaya dayanan bir vesayet rejimi kurarak halkın demokrasi yolundaki kolektif şuurunun olgunlaşmasını beklediğini iddia eder. Her şeye rağmen bu dönemde ılımlı bir formda devam eden aşkın yönetim tarzı, merkez ile çevre arasındaki ayrımın devam etmesine sebebiyet vermiştir. Cumhuriyet tarihinin ilk dönemlerinde devlet merkezi, toplumsal alandaki gücünü tam anlamıyla sağlayabilmek ve milli, laik bir toplum oluşturabilmek adına, periferiyi üzerinde neredeyse toleranssız bir politika uygulamıştır. Bu dönemin en önemli karakteristiği, Osmanlı'dan beri süregelen devlet ve toplum arasındaki merkez-çevre çatışmasının, dinî ve ırkı bağlamlarda daha da şiddetli bir hale gelmesidir.

Heper, Kemalist düşüncenin, gerçek bir demokrasi tesis etmek için önemli bir atılım yaptığını fakat bu düşüncenin, Atatürk'ün ölümünden sonra yozlaştırıldığını, ideolojik bir forma dönüştürüldüğünü düşünerek devlet yönetimine bürokratik bir rasyonel kültürün egemen olduğu çıkarımını yapmıştır. Heper'e göre Türk demokrasi tarihindeki en önemli problemlerin kaynağı, Kemalizm'den uzaklaşmak, Kemalist düşüncenin demokratik bir kültüre, araçsal bir yönetim biçimine dönüştürülememesiyle bağlantılıdır. Türk siyasetinde, Kemalizm'in demokratik formu, halkçı kültürü uygulanamadığından, anlaşılamadığından dolayı devlet merkezi bazı dönemlerde aşırı aşkınsal, bazı dönemlerde de aşırı araçsal olmuş ve bu perspektifte Türk siyasetinde demokrasi de sarkaç gibi bir sola bir sağa doğru hareket etmiş, istikrarlı çoğulcu bir demokrasi kültürü üretilmemiştir.

Heper için Türk siyasetinin önemli bir özelliği olan merkez-çevre çatışması, siyasal hayatın birçok alanında ciddi polarizasyonlara neden olmuş ve her iki alan da birbirlerini dönüştürecekleri yerde birbirlerini yönelik kolektif bir hınç duygusu geliştirerek radikal eylemlerde bulunmuşlardır. Ona göre *“Türkiye’de çok partili siyasi hayata geçiş, bu şartlar altında gerçekleşmiştir. Söz konusu siyasi hayatın temel aktörleri, çevrenin “kötücül maksatlarından” daima şüphe duyan merkez ve her zaman sindirilmiş ve bu durumun sonucu olarak mümkün olan her durumda aşırı muhalefet ve sorunsuz bir davranış sergileyen çevre olmuştur.”*⁷⁷³ Dolayısıyla Türk siyasal hayatındaki politik gerilim, ya aşırı aşkınsal, ya da aşırı araçsal boyutlarda yaşanmış ve her iki unsur arasındaki dengeyi sağlayacak olan

⁷⁷³ M. Heper, “age.”, s. 238.

Kemalizm tam anlamıyla gerçekleştirilemediği için, siyasal hayat olabildiğince pragmatik ve yavan bir görüntü içerisinde olagelmıştır.

Heper, yaptığı bütün bu analizler çerçevesinde Osmanlı-Türk siyasal hayatının fotoğrafını çekmiştir. Bu fotoğraf öylesine yoğun bir piksele sahiptir ki, her görüldüğünde, okunduğunda, tarihin tozlu sayfalarında yaşanmış onca politik olayı bir çırpıda aydınlatma kapasitesine sahiptir. Fakat yine aynı nedenden ötürü onun çektiği fotoğraf, gören gözleri kör edecek kadar rahatsız edici ve keskindir. Okuyucu bugün, Türk siyasal hayatının tarihsel gelişimine doğru bir yolculuğa çıkmak ve Türk devletinin kuruluş ve işleyiş şartlarını öğrenmek istiyorsa mutlaka Heper'in dünyasına doğru yönelmelidir. Zira bu dünya, onun ve doğal olarak Türk toplumunun merkezini ve çevresini tayin edecek niteliktedir.

1.13. Hasan Bülent Kahraman ve Türk Siyasetinin Yapısal Analizi

Hasan Bülent Kahraman, "*Türk Siyasetinin Yapısal Analizi*" adıyla yayımlanan iki ciltlik eserinde, Türk siyasal yaşamını çeşitli veçheleriyle analiz etmiştir. Kahraman, bu çalışmasında merkez-çevre teorisini kullanarak Türkiye'deki politik kültürü, Osmanlı'dan başlayarak 2000'li yıllara kadar oldukça geniş bir tarihsel çerçeve ekseninde çözümlenme başarısı göstermiştir. Kitap, siyaset bilimi çalışmalarında Mardin'in makalesinin gölgesinde kalsa da araştırmacı, merkez-çevre paradigmasını farklı boyutlarla revize ederek kullandığı için ve özellikle 1980 sonrasındaki politik arenaya yönelik oluşturduğu çözüm önerileriyle dikkate alınması gereken bir isimdir.

Hasan Bülent Kahraman, Mardin'in kullandığı merkez-çevre paradigmasının Türk siyasal yaşamını çözümlenebilmek için oldukça önemli bir kavram çifti olduğunu ifade eder. Ona göre, Mardin'in birçok eseri siyaset bilimine önemli katkılar yapmış olmasına rağmen, bunların hiçbirisi merkez-çevre paradigmasının ortaya konulduğu makale kadar ehemmiyete haiz olmamıştır.⁷⁷⁴ Kahraman, Mardin'in makalesinden hareket ederek özellikle Türk siyasetinde 1950 sonrasındaki sürecin mutlaka merkez-çevre ilişkileri çerçevesinde çözümlenmesi gerektiğini iddia eder.⁷⁷⁵ 1950 sonrasındaki süreç, askerî müdahalelerin belirleniminde geçtiği için, ordu ile siyasal oluşumlar arasında önemli ölçüde kutuplaşma

⁷⁷⁴ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, İstanbul 2008, c. I, s. 99.

⁷⁷⁵ H. B. Kahraman, "age.", s. xiii.

yaşanmış ve politik alan; sağ/sol, Sünni/Alevi, eril/dişil vb. gibi birçok kültür dikotominin eşlik ettiği ciddi bir parçalanma sürecine girmiştir.

Türkiye'deki politik alana yönelik ortaya konulan çözümlerinde, günümüze gelinceye kadar farklı disiplinler etken olmuştur. Siyaset bilimi, sosyoloji, tarih bunlardan bazılarıdır. Bazı noktalarda ise ifade edilen disiplinlerin kolektif bir bağlamda kesişmesiyle daha bütünlüklü analizler yapılmıştır. Kahraman, bu çerçevede Türk siyaseti üzerindeki analizlerin genellikle siyaset bilimi dışındaki modelleri önermesi nedeniyle, mezkûr alanın tam anlamıyla çözümlenemediğini ileri sürerek bu eksikliği kapatmak için daha sarmal, yapısal bir model ortaya koymaya çalışır.⁷⁷⁶ Ona göre Şerif Mardin'in merkez-çevre paradigması sosyoloji temelli olması nedeniyle Türk siyasetinin yapısal unsurlarını tam anlamıyla analiz edememektedir.⁷⁷⁷ Dolayısıyla ifade edilen paradigmanın siyasal bir temel üzerinden yeniden dizayn edilmesi şarttır. Kahraman, ortaya koyduğu modeli şu şekilde açıklar:

“Bu maksatla önerilecek olan modeli ikiye ayırıyoruz. Bu modeli siyasal etkileşim ve ittifaklar bağlamında ‘Tarihsel Blok’ diye tanımlıyoruz. Buna mukabil, siyasal yapıyı tayin eden grupların ideolojik eylem bütünlüğünü bir modernleşme dinamiği olarak değerlendiriyoruz. Bu anlamda Türk siyaseti aktif modernleşme-pasif modernleşme hatlarında oluşmuştur ve bu süreç hâlâ devam eden, henüz tamamlanmamış bir gelişme çizgisidir.”⁷⁷⁸

Kahraman, Tarihsel Blok kavramını, Antonio Gramsci'den ödünç alır. Bu kavram *“Genel bir çerçeve içinde, farklı çıkarların elde edilmesini sağlayacak biçimde farklı unsurlar arasında oluşturulmuş tarihsel koalisyonları belirlemek amacıyla kullanılır.”⁷⁷⁹* Tarihsel Blok, Osmanlı-Cumhuriyet tarihinde, özellikle merkezi iktidarı ve ona yardım eden oluşumları adlandırmak için oluşturulmuş bir kavramdır. Onun analizinde bu kavram genellikle askerler, bürokratlar ve aydınlardan oluşan bir ittifaka işaret eder. Türkiye tarihine bakıldığı zaman Kahraman'ın kavramsallaştırmasının oldukça isabetli olduğu görülür.

⁷⁷⁶ H. B. Kahraman, “age.”, s. 121.

⁷⁷⁷ H. B. Kahraman, “age.”, s. 164, 165.

⁷⁷⁸ H. B. Kahraman, “age.”, s. 123.

⁷⁷⁹ Antonio Gramsci'den akt., H. B. Kahraman, “age.”, s. 123, 124.

Bilhassa 1960'lara kadar ifade edilen gruplar, Türkiye politikasının merkezîni ve çevresini dizayn etmede en önemli etki kaynaklarıdır.

Aktif modernleşme ve pasif modernleşme kavramları, Osmanlı-Türkiye modernleşmesini anlamlandırabilmek ve merkez-çevre paradigmasına, yani Tarihsel Blok kavramına destek oluşturabilmek için tasarlanmıştır. Birinci kavram, "*Kentleşme-sanayileşme ekseninde başlayan ve genel olarak gelir-refah düzeylerinin artmasına denk düşen bir anlayıştır.*"⁷⁸⁰ Bu anlamda aktif modernleşme, toplumun ekonomik alandan başlamak üzere birçok alandaki refah düzeyinin yükselmesini sağlayan köktenci bir kalkınma projesi olarak okunabilir. Bu tarz bir modernleşme hareketinde toplum, öncelikle ekonomik anlamda kalkınmalı, altyapısal sorunlarını çözmeli ve buna daha sonra kültürel faktörler eşlik etmelidir.

Pasif modernleşme ise, Kahraman'ın İttihat ve Terakki döneminden itibaren başlayan ve esasen 1923 sonrasında merkezde, toplumsal alanda yaygınlaşmaya başlayan modernleşme hareketlerini ifade etmek için kullandığı bir kavramdır.⁷⁸¹ Modernleşmenin pasif bir kılığa bürünmesi, toplumsal alandaki dönüşümün oldukça yüzeysel ve salt kültürel değer yargıları üzerinden gerçekleşmesine sebebiyet verir. Pasif modernleşme; hukuksal, normatif birtakım düzenlemeler aracılığıyla toplumdaki mevcut kültürü, dış dünyadaki kültüre (Batı'daki kültür) angaje ederek altyapısal sorunlara eğilmez. Kahraman'ın analizinde bu modernleşme tipi, Kemalizm'in en önemli toplumsal denetim araçlarından biri olmakla birlikte aynı zamanda toplumdaki kültürel çatışmaları ve merkez-çevre gerilimini besleyen de en önemli kaynaktır.

Hasan Bülent Kahraman, Türk modernleşmesinin Batı'ya nazaran en özgün yanını; "*Batı modernleşmesi, ekonomik-toplumsal yapının dönüşmesi ve bu ikisinin eşzamanlılığını izleyen bir siyasal dönüşüm olarak belirirken; Türk modernleşmesi, ekonomik ve toplumsal farklılaşmayı hızlandıran siyasal dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkar.*"⁷⁸² şeklinde açıklar. Türk modernleşmesi, Batı'daki gibi demokratik bir mücadele sonucunda ekonomik ve toplumsal alanın dönüşümüyle karakterize olmamış aksine, siyasal bir erk tarafından, bir merkez tarafından, tepeden inme bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Türk

⁷⁸⁰ H. B. Kahraman, "age.", s. 180.

⁷⁸¹ H. B. Kahraman, "age.", s. 178.

⁷⁸² H. B. Kahraman, "age.", s. 3, 4.

modernleşmesinin kendine özgü yanları; elit merkezli, hiyerarşik, devlet odaklı olması ve kurtarıcılık misyonuna dayanan bir bürokratik rasyonaliteye sahip olması olarak özetlenebilir.⁷⁸³

Türk modernleşmesinin kökleri, Osmanlı düşüncesine dayanmaktadır. Kahraman, modernleşme hareketlerini incelerken öncelikle Osmanlı devlet yapısına ve buradaki düşünce mirasına yoğunlaşır. Ona göre Türk modernleşmesi, en radikal olduğu zamanlarda dahi muhafazakâr bir düşünce biçimi üretmiştir.⁷⁸⁴ Bu muhafazakâr yan, Osmanlı düşüncesinin daima merkeze bağlı olmasına ve toplumsal alanın devlet mefhumu tarafından yönlendirilmesine neden olmuştur. Osmanlı aydınlarının birçoğu, imparatorluğun içerisinde bulunduğu zor duruma pratik çözümler üretirken, Batı'yı bir dayanak olarak görmüşler ve toplumsal, kültürel anakronizmi ortadan kaldırmak için seküler değer yargılarına müracaat etmek zorunda kalmışlardır. Ancak Batı ile olan temas sonucunda, toplumun bütüncül bir biçimde dönüşmesi gerekirken, yöneticiler ve aydınlar devlet merkezine bağlı oldukları için, patrimonyal düşünce mirasına zeval gelmemesi adına tepeden inme bir modernleşme hareketinde karar kılmışlar ve modern düşüncenin devlet eliyle uygulanmasını gerekli görmüşlerdir. Kahraman bu durumu zaman mefhumu üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre Osmanlı modernleşmesinde esas olan düzen olduğu için, Osmanlı aydınları zamana müdahale etmekten, radikal bir modernleşme anlayışı geliştirmekten oldukça uzakta konumlanmışlardır.⁷⁸⁵

Osmanlı Devleti'nde, Heper'in incelendiği bir önceki bölümde ifade edildiği üzere oldukça güçlü bir devlet geleneği mevcuttur. Bu gelenek, geçmişten gelen askerî kültürün devlet merkezine eklenmesi sonucunda doğmuştur. Osmanlı devlet adamları, tarihsel olarak imparatorluğun Batı dünyasından geri kalışını, çeşitli faaliyetlerle dengelemeye ve devletin yıkılmasını önlemeye çalıştıkları için, hemen hemen birçok dönüşüm oldukça pragmatik ve çözüm odaklı olmuştur. Devletin askerî alanından başlayan bu pragmatik çözüm önerileri, zamanla bürokrasiye ve hukuka da yayılmış ve devlet yönetiminde, imparatorluğun gerilemesine mahal veren çeşitli problemler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

⁷⁸³ H. B. Kahraman, "age.", s. 4, 5.

⁷⁸⁴ H. B. Kahraman, "age.", s. 5.

⁷⁸⁵ H. B. Kahraman, "age.", s. 6.

1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı, yukarıdaki durumun bir sonucu olarak okunabilir. Tanzimat Fermanı, bir grup Osmanlı aydınının, imparatorluğun içerisinde bulunduğu kötü durumu engellemek, dağılan yetkeyi merkezîleştirmek için yürürlüğe koyduğu politik, yönetsel bir hamledir.⁷⁸⁶ Bu ferman ile birlikte Osmanlı Devleti, kaybettiği merkezî otoritesini yeniden tesis etmiş, fakat bir müddet sonra Yeni Osmanlılar olarak bilinen bir entelektüel oluşum, devletin aşırı merkezî politikalarına ve fevri yönetim biçimine karşı çıkmıştır. Kahraman’a göre Yeni Osmanlılar, devlet merkezindeki yöneticilerin politikalarına, mevcut iktidara tavır alan, ama hiçbir zaman doğrudan geleneksel yapının, devlet merkezli düşünce biçimine savaşı açmayan kişilerdir.⁷⁸⁷ Yeni Osmanlılar, bu dönemde devlet merkezinin politikalarını sert bir biçimde eleştirseler de Tanzimat dönemiyle birlikte devlet ile toplum arasında cereyan eden bir çatışmanın tomurcuklanmasına engel olamazlar.

Tanzimat döneminde, ortaya çıkmaya başlayan toplumsal katmanlaşma, ilerleyen dönemlerde iyice keskinleşmeye başlar. Batılı fikirlerin içselleştirilmesi ile birlikte materyalizm ve pozitivizm Osmanlı’da bir toplumsal kategoriye dönüşür ve bu anlayış ilerleyen dönemlerde Cumhuriyet döneminde yaşanacak olan toplumsal dönüşümün de temel aracı haline gelir.⁷⁸⁸ Bu sürekliliğin sağlanması noktasında en güçlü itki, Jön Türk düşünce mirasıdır. Jön Türk hareketi, bütünüyle sosyal darwinist bir felsefeden beslenmiş ve bu bağlamda toplumsal alan, ilerleme fikriyle karakterize edilmiştir. Kahraman’a göre bu dönemde “*Asıl amaç dinin kenara itilerek toplumun ‘bilim dini’yle yola devamını sağlamaktır.*”⁷⁸⁹ Osmanlı toplumunda dinin oldukça önemli bir toplumsal ağ işlevi gördüğü düşünüldüğünde, Jön Türklerin pozitivist politikalarıyla birlikte Osmanlı coğrafyasında ciddi kültürel ikilemlerin peyderpey mevcudiyet kazanmaya başladığı görülür. Bu kültürel ikilemin bir tarafında Batılı değerlerin, Fen’in tedrisatından geçmiş pozitivist zekalar bulunurken, diğer tarafında ise Osmanlı Devleti’nin yüzyıllardır iliklerine kadar işleyen Ortodoks İslam’ın kültürel değer yargılarını kolektif olarak taşıyan halk bulunur. Bu ikilem,

⁷⁸⁶ H. B. Kahraman, “*age.*”, s. 20.

⁷⁸⁷ H. B. Kahraman, “*age.*”, s. 26.

⁷⁸⁸ H. B. Kahraman, “*age.*”, s. 32.

⁷⁸⁹ H. B. Kahraman, “*age.*”, s. 39.

Cumhuriyet tarihinin başlangıcında, Kemalist merkezin politikalarıyla kısmî olarak süreklilik kazanarak neredeyse ilerleyen dönemde bütün Türk siyasal hayatını belirlemiştir.

1907 yılında toplanan İkinci Jön Türk Kongresi, Türk politik kültüründe önemli bir dönüşümün başlangıcıdır. Kahraman'a göre bu tarihten sonra *“Seçkinlerin ideolojik tercihleriyle askerinin eylemsel önceliği birleşmiştir.”*⁷⁹⁰ Bu birleşme, Tarihsel Blok olarak adlandırılan kavramın da tam olarak bu dönemde oluştuğunun işaretidir. Bir anlamda Cumhuriyet düşüncesinde karşılaşılacak olan Kemalist iktidarının kökleri, bu dönemde oluşmaya başlayan ordu-aydın bütünleşmesinden doğmuştur. Kahraman, 1908'den sonradaki dönemde ortaya konan politikaların arka planında *“Kameralizm”*'in bulunduğunu belirterek, İttihat ve Terakki'nin Türk siyasetine güçlü bir bürokrasi-devlet geleneği bıraktığını ifade eder.⁷⁹¹ Bir anlamda İTC ile birlikte Türk siyasetinde Kemalizm döneminde iyice güçlenecek ve radikalleşecek bir merkezî politika oluşmaya başlamıştır.

İttihat ve Terakki, Osmanlı Devleti'nin güçlü ordu geleneğini bir anlamda devam ettiren, militarist pozisyon almayı etkinleştiren bir harekettir. Fakat bu dönemdeki askerî faaliyetler geçmişteki gibi devlet merkezine bağlı değil, aksine devlet merkezini paralize etmekten çekinmeyen, modernleşme hareketlerine önderlik eden komita kökenli faaliyetler olarak ortaya çıkmıştır. Kahraman'a göre bu durum, bütün geri kalmış ülkelerde benzerdir. *“Gelişmekte olan ülkelerde, köylülüğün ve feodal yapıların ağırlık taşıdığı siyasal sistemlerde modernleşme faaliyetlerinin ordu aracılığıyla gerçekleştirildiğini gösteren, en azından ordunun bu süreçlerde oynadığı öncü rolünü vurgulayan geniş bir literatür vardır.”*⁷⁹²

Ordunun ve bu paralelde devlet merkezinin politik alanda böylesine yoğun bir etkiye sahip olması, merkez ve çevre arasındaki çatışmaların en önemli sebebidir. Kahraman'a göre Batı'da merkez, feodal yönetim biçimiyle erki çevreyle paylaşırken ve yine mezkûr coğrafyada merkezle ilişkiye girecek ve onu zorlayacak bir burjuva tabakası varken, Osmanlı'da bunun tam tersi bir durumla karşılaşılır.⁷⁹³ Osmanlı'da merkezî erk sadece toplumsal anlamda üst tabakada bulunan sınıfların, askerlerin, devlet merkezinin elindedir

⁷⁹⁰ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 54.

⁷⁹¹ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 54, 55.

⁷⁹² H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 56.

⁷⁹³ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 59, 60.

ve merkezle yatay bir ilişki içerisinde bulunabilecek bir burjuva sınıfı mevcut değildir. Doğal olarak militarist özellikler gösteren bir merkezin, toplumsal iktidarın kaynaklarını tekelinde tutması ve kendi erkini tehdit edecek, merkezden pay isteyecek oluşumlara hoşgörülle baktığı söylenemez.

Batı düşüncesinde, sivil toplumun ve kamusal alanın doğuşunda, burjuvazi önemli bir etkidir.⁷⁹⁴ Fakat Batı ile mukayese edildiğinde, Osmanlı coğrafyasında sivil toplum kavramının ortaya çıkışı, oldukça geç bir döneme rastlar. Bu da tabii ki Osmanlı'da burjuvazinin olmayışıyla, daha doğrusu devlet merkezinden özerk bir sınıfın gelişmemesiyle ilgilidir. Osmanlı toplumunda burjuvazi, takriben 1910'lu yıllara kadar Ermeni, Rum, Yahudi vb. azınlıkların faaliyetleriyle, genellikle dış kaynaklı bir gelişme seyri içerisindeydi. İTC'nin iktidarından sonra ise, izlenen Türkçü politikalar vasıtasıyla millî bir burjuvazi oluşturulmuştur. Normal şartlarda, devletten özerk bir oluşum olarak gelişmesi gereken burjuvazi, Osmanlı Devleti zamanında ve Kemalist iktidarın ilk dönemlerinde bizatihi devlet eliyle teşkilatlandırılmıştır. Bu bile aslında başlı başına merkezî devlet geleneğinin ekonomik alan da dâhil olmak üzere toplumun bütün kesimleri üzerinde ciddi bir yaptırım gücüne sahip olduğunun önemli bir göstergesidir.

İTC ile birlikte oldukça güçlenen devlet merkezli politikalar ve aşırı merkeziyetçi kültür, aslında Osmanlı Devleti'nden çok daha önceki bir zaman diliminde oluşmaya başlamıştır. Kahraman'a göre *"Bu anlayışın siyasal antropoloji açısından köklerini Asyatik-despotik devlet yapısına kadar götürmek mümkündür."*⁷⁹⁵ Montesquieu'nün Doğu Despotizmi kavramından izlekler taşıyan bu yaklaşım, merkez ile çevre arasındaki ayrımın, Asya kültüründen kaynaklandığına ve bu kültürün zaman içerisinde evrimleşerek daha kurumsal bir kimlik kazandığına işaret etmektedir. Her ne kadar oryantal rüzgarlardan esintiler taşısa da bu bakış açısının güçlü merkez, zayıf toplum düşüncesinin oluşumuna katkı sağladığı su götürmez bir gerçektir.

1908 yılında İttihat ve Terakki'nin ordu üzerindeki etkinliğinin artmasıyla, ordu ile aydınlar arasındaki ittifakın güçlenmesiyle birlikte, Osmanlı coğrafyasında merkez ağırlıklı politikalar doruk noktasına ulaşmıştır. Toplum, merkezin pozitivist bakış açısıyla dizayn

⁷⁹⁴ H. B. Kahraman, "age.", s. 61.

⁷⁹⁵ H. B. Kahraman, "age.", s. 102, 103.

edilmiş ve bu süreç ilerleyen yıllarla birlikte Türkçü bir içerik kazanmıştır. Özellikle 1913'lü yıllarla birlikte İttihatçı merkezin etnik politikalara ağırlık vermesi ve Türk kimliğini ön plana çıkartması, merkez-çevre çatışmasını daha farklı bir boyuta taşır. Bu dönemle birlikte daha çok etnik çatışmalar toplum-devlet ayrımını belirlemeye başlamıştır. Artık Türk politikasında merkez, ordu-aydın ittifakına ve Türkçü politikalara dayanan bir Tarihsel Blok oluşturmuş ve bunun karşısında büyük halk yığınları, taşra burjuvazisi ve çeşitli etnik oluşumlar yer almaya başlamıştır.⁷⁹⁶ Bu bloğa zaman zaman burjuvazi de eklenmiş ama o genellikle blokla karmaşık ilişkiler içerisinde bulunarak sabit bir parça olamamıştır.⁷⁹⁷

Kemalizm, ifade edilen tarihsel birikim üzerinde şekillenen bir ideolojidir. Hasan Bülent Kahraman'a göre Kemalizm, Jön Türk ve İTC geleneği dikkate alındığında, geçmişten radikal bir kopuşu içermeyen, aksine geçmişteki devlet merkezli geleneğe dayanan, fakat bunu farklı epistemolojik kaynaklarla işleme başarısı gösteren bir oluşumdur.⁷⁹⁸ Kemalizm, Millî Mücadele döneminde var olan İttihatçı geleneği devam ettirmiş fakat dışarıdaki düşmana karşı, özellikle bütün millet ahvalini kendi düşünce dünyasına eklemeyerek, taşranın desteğini alarak ve dinin kolektif kodlarından istifade ederek anti-empyralist bir hüviyete kavuşmuştur. Kahraman'a göre bu durum, Millî Mücadele döneminde, Kemalizm'in periferik bir hareket olarak ortaya çıktığının önemli göstergelerinden biridir.⁷⁹⁹ Kemalizm'in merkezî bir hareket olarak yıldızının parlaması, 1923'ten sonraki süreçte gerçekleşmiş ve Kemalist iktidar, Osmanlı geçmişinin arkaik dokusunu pasifize ederek toplumsal alanı oldukça merkezî bir dokuyla dizayn etmeye başlamıştır.

Kemalizm'in geçmişten koptuğu nokta, dinin toplumsal hayattaki rolünü önemsememesi ve İslam'ı kendi tekeline alarak vicdani bir mesele haline getirerek kontrol etmesidir. Kemalizm, geçmişte var olan militarist gelenekten kök alan; fakat cumhuriyet, egemenlik, laiklik gibi kavramlara olan farklı bakış açısıyla, kendinden önceki dönemlerde ortaya konan reform hareketlerini aşmış, oldukça radikal bir harekettir.⁸⁰⁰ Kemalist iktidar

⁷⁹⁶ H. B. Kahraman, "age.", s. 123.

⁷⁹⁷ H. B. Kahraman, "age.", s. 125.

⁷⁹⁸ H. B. Kahraman, "age.", s. 150.

⁷⁹⁹ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II 1920-1960*, İstanbul 2010, c. II, s. 111.

⁸⁰⁰ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, İstanbul 2008, c. I s. 155.

özellikle saltanatın kaldırılması, hilafetin lağvı ve şapka inkılabı gibi hem yönetsel hem de kültürel anlamda ortaya koyduğu reformlarla radikalizmini göstermiş ve bu bağlamda halk arasında ciddi tepkiler ortaya çıkmıştır.⁸⁰¹ Bu paralelde değerlendirildiğinde, Kahraman'ın analizinin en önemli yanlarından birisi, onun Kemalist tarih yazımının aksine Osmanlı ile Cumhuriyet düşüncesini bir süreklilik içerisinde değerlendirmesidir. Ona göre Kemalist tarih yazımı, Cumhuriyet tarihini Atatürk ile birlikte başlatmaya meyilli olarak, İTC vb. oluşumların düşünce mirasını bir kenara itmektedir.⁸⁰² Oysa Kahraman'a göre durum bunun tam tersidir. Kemalist düşünce Osmanlı'dan gelen bir birikim üzerine inşa edildiği için, Cumhuriyet tarihinin yazımında mutlaka Osmanlı modernleşme mirası dikkate alınmak zorundadır.

Kemalizm, 1906 sonrasında, ordunun bizzat politik alanı dönüştürme ve modernleşme hareketlerine önderlik etme isteği neticesinde neşet eden bir hareket olarak Türkiye'de 1923 sonrasında uygulanan pasif modernleşmenin en önemli ayağı haline gelmiştir.⁸⁰³ Kahraman'a göre Kemalizm'in başarısı da doğrudan bununla ilişkilidir. Kemalist düşünce, 1923 sonrasında orduyla kurduğu ilişki çerçevesinde Tarihsel Blok'un bir parçası haline gelmiş ve ordunun gücüyle birlikte merkezî politikasını daha kolay uygulamaya başlamıştır. Atatürk'ün cumhuriyetin ilk yıllarında, özellikle ordu ile politikayı ayırma girişimleri bir anlamda başarısız olmuş ve silahlı kuvvetler, Kemalist ideolojiyi ve Cumhuriyet rejimini kendi benliklerinin bir parçası haline getirmiştir. Hasan Bülent Kahraman bu durumu şu şekilde açıklar:

“Ordu önce Kemalist ideolojiyi içselleştirmiştir. Bu, tarih içinde oluşmuş bir yapıdır ve Kemalist dönemde kökleri Atatürk'ün cumhurbaşkanlığına kadar uzanmaktadır. Ardından da ordu bu ideolojinin yeniden üretilmesinde başat aktör rolünü oynamaktadır. Bu bakımdan ordu ‘Tarihsel Blok’ adını verdiğimiz yapının sürekliliğini bilhassa aydınlar-ordu-bürokrasi temelinde sağlamış kilit kurumdur.”⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II 1920-1960*, İstanbul 2010, c. II, s. 68.

⁸⁰² H. B. Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, İstanbul 2008, c. I, s. 152.

⁸⁰³ H. B. Kahraman, “age.”, s. 130.

⁸⁰⁴ H. B. Kahraman, “age.”, s. 157, 159.

Ordu, Türkiye’de merkez düşüncesinin oluşumunu her zaman için konsolide eden en önemli kurum olagelmıştır. Kemalist merkezin düşünce dünyasının bütün kültürel, teknik kodlarını içeren ordu, 2000’li yıllara kadar Türk siyasal hayatında, birçok siyasi partinin var oluşunu etkileyecek düzeyde güçlü bir ekinliğe sahip olmuştur. Bu paralelde Tarihsel Blok olarak adlandırılacak ittifakın, yani merkezin temel dinamiklerini laik, Batılı ve Türkçü değer yargularıyla birlikte toplumsal hayata aktaran ordu; merkez-çevre çatışmasının yönünü tayin etme noktasında oldukça önemlidir. Zira gerek eğitim kurumlarında gerekse askerlik hizmetinde, ordu Kemalist düşüncüyü yeniden üreterek, merkezî değer yargularını vatandaşlara aktararak, merkez-çevre çatışmasını kurumsallaştırmaktadır.

Kahraman’a göre Osmanlı’da merkez-çevre çatışması, herhangi bir toplumsal sınıf olmadığı için genellikle tek boyutlu olmasına rağmen, Cumhuriyet’te daha dinamik özellikler göstermiştir.⁸⁰⁵ Ona göre bu çatışma; merkezin ilerici, laik, pozitivist, Türkçü değer yargularıyla çevrenin dinî değerleri ön plana çıkartan heteredoks kültürü ve farklı etnik kökenleri arasında yaşanmıştır. Temelde ilericilik-gericilik çatışması olarak da okunabilecek bu durum, merkezin seküler kodları ihtiva etmesiyle kendisini ilerici olarak tanımlamasına ve çevreyi ise bu kodlara vakıf olamayan, geri kalmış bir kitle olarak gerici olarak yaftalamasıyla karakterize edilmiştir.⁸⁰⁶ Kemalist merkez, Osmanlı’dan aktarılan dinî değer yargularını bireyselleştirip, dinin kolektif temsiline yer altına itmeye başlayınca, kuşkusuz ki büyük bir geleneksel mirasa sahip olan İslam, farklı hareketlerde somutlaşmış ve toplumsal bilinçte ciddi yarılmalar meydana gelmiştir. Bu da ister istemez merkez ile çevre arasındaki çatışmanın, Cumhuriyet’in ilk yıllarında özellikle ilericilik-gericilik olarak indirgemeci bir anlam alanına sahip olmasına neden olmuştur.

1923 ile başlayan süreçte Kemalizm’in, Ziya Gökalp’in sosyolojisinin fikrî mirasından doğduğu, hemen hemen bütün araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır. Kemalizm bu süreçte toplumsal alanı dönüştürmek için seküler-millî kültürü çeşitli tekniklerle uygularken, Gökalp’in hars-uygarlık ayrımından faydalanmış ve Türkçülük temelinde inşa edilen kolektif değerleri Batı’nın teknik bilgisiyle, pozitivist algısıyla harmanlamıştır. Bu durum, merkezî düşüncenin bütün koordinatlarını şekillendirmiş ve

⁸⁰⁵ H. B. Kahraman, “age.,” s. 165, 166.

⁸⁰⁶ H. B. Kahraman, “age.,” s. 167, 168.

1950’li yıllara kadar Türk siyasetindeki hâkim kanaat bu ekseninde şekillenmiştir. Hasan Bülent Kahraman Cumhuriyet düşüncesi üzerinde, Gökalp’in etkilerini şu ifadelerle açıklar:

“Bunların başını Ziya Gökalp’in öncülüğünde kendini gösteren karmaşık kuramlar çekecektir. Fakat o kuramların özünü organik toplum, merkeziyetçilik, korporatizm ve nihayet hepsinin ortak bağı olan Türkcülük kavramlarının meydana getirdiğini unutmamak gerekir. Aynı zamanda 1908 sonrasındaki hareket, kendi ideolojik örgütlenmesini de Türk Ocakları üstünden hakim kılacaktır.”⁸⁰⁷

Kemalizm, Batılı fikirleri millî değer yargılarıyla harmanladıktan sonra, 1925 ve akabindeki süreçte oldukça güçlü bir merkezî politika izler. Kahraman’a göre bu dönemde Mustafa Kemal otoritesini sağlamlaştırmak için İsmet İnönü’yü yanına alarak çeşitli uygulamalar gerçekleştirir.⁸⁰⁸ 1925 yılında çıkartılan Tahrir-i Sükûn kanunu, Kemalist iktidarın yönetimi bütünüyle ele geçirmesi anlamına gelirken, bu uygulama İzmir suikastından sonra kurulan İstiklal Mahkemeleri ile birlikte Kemalist merkezin toplumsal alanın bütünü üzerinde güçlü bir denetim uygulamasına vesile olur.⁸⁰⁹ Yeni rejimin kuruluş aşamasında yaşadığı sancuları, muhalefet hareketini çeşitli yöntemlerle bastırarak çözmeye çalışan Kemalizm, baskının dozajını artırdığı her an, daha şiddetli ve daha sistemli bir muhalefeti karşısında bulur.

Kemalizm’in merkezî denetimini artırması, özellikle Mustafa Kemal’in otoritesine karşı çıkan bir grubun ciddi bir muhalefet hareketi başlatmasına neden olur. Bu muhalefet, meclis çatısı altında ikinci grup olarak ortaya çıkar ve bu grup *“Hilafet’in devamı etrafında biraraya gelmemiştir. Daha ziyade, Mustafa Kemal’in otoriteyi ve yetkiyi elinde toplamasına ve kuvvetler birliği ilkesine karşı çıkmıştır.”⁸¹⁰* Bir zamanlar merkezin içerisinde bulunan önemli kişiler, Mustafa Kemal’in merkezî yetkisine karşı çıkararak kuvvetler ayrılığı prensibinin hayata geçirilmesini ve olağanüstü yetkilerin tek bir elde toplanmamasını talep ederler. Bunlar özellikle TCF ve SCF gibi oluşumlarda somutlaşır. Ayrıca 1923’ten sonra Millî Mücadele döneminde, vatanın müdafaası için Kemalist kadroyla iş birliği yapan

⁸⁰⁷ H. B. Kahraman, “age.,” s. 170, 171.

⁸⁰⁸ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II 1920-1960*, İstanbul 2010, c. II, s. xxii, xxiii.

⁸⁰⁹ H. B. Kahraman, “age.,” s. xxii, xxiii.

⁸¹⁰ H. B. Kahraman, “age.,” s. 23.

taşranın, izlenen laik politikalar neticesinde merkeze yönelik huzursuzluğunun artmaya başladığı görülür.

Kahraman, Kemalizm'in 1939 sonrasında, oldukça totaliter bir yönetim biçimine başvurduğunu belirterek, bu dönemki rejimin Fransız Devrimi'nin jakoben mirasının otoriter doğasından önemli izlekler taşıdığını iddia eder.⁸¹¹ Bu dönemde parti-devlet bütünleşmesi sağlanmış ve CHF, devletin ve rejimin temel politik kolu olarak, toplumsal alanda önemli bir otorite kazanmıştır. Zaman içerisinde muhalefetin, basının, isyanların bastırılmasıyla birlikte 1950'ye kadar merkez, devleti güçlendirmiş ve mümkün olduğunda sivil toplumsuz, politikasız bir ortam üretmiştir.⁸¹² Bu sürece giderken, özellikle 1937 yılında CHF'in altı ok olarak bilinen ilkeleri anayasal maddeler haline gelmiş, Anayasa ile devletin, partinin bütünleşmesi sağlanmıştır.⁸¹³ Böylelikle Kemalist merkez, uyguladığı politikaları anayasal maddeler haline getirerek, kendi politikasına muhalefet edebilecek unsurları ve oluşumları, rejim düşmanı olarak takdim eder hale gelmiş tabiatıyla bu da çevredeki hareketlerin sık sık rejimi tehdit edebilme kapasitelerine yapılan vurgunun artırılmasına neden olmuştur.

1908 sonrasında oluşmaya başlayan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına da önemli ölçüde etki eden korporatist-solidarist düşünce yapısı, 1946 yılından itibaren nispeten kırılmaya başlar. Demokrat Parti'nin Türk siyasal hayatında önemli bir fenomen haline gelmesi, yıllarca çevrede konumlanmış birçok unsuru harekete geçirir ve DP, Kemalizm tarafından öteye itilmiş bütün oluşumların söylemini üstlenmeye çalışır. Kahraman'a göre DP, merkeze karşı çevrenin sözcülüğünü üstlenmesine rağmen, aslında eski muhalefet geleneğinden pek de farkı olmayan bir partidir.⁸¹⁴ Cumhuriyet'in ilk yıllarında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkasının merkez güdümlü muhalif oluşumlar oldukları düşünüldüğünde, bu yargı çok da isabetsiz değildir. Zira Demokrat Parti'nin tabanına mensup birçok kesim Cumhuriyet Halk Fırkasının eski üyesidir. Bu durum Türk siyasetindeki çok önemli bir gerçeği açığa çıkartmaktadır. Merkezî iktidara muhalif olan her

⁸¹¹ H. B. Kahraman, "age.", s. 40, 41.

⁸¹² H. B. Kahraman, "age.", s. 44.

⁸¹³ H. B. Kahraman, "age.", s. 101.

⁸¹⁴ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, İstanbul 2008, c. I, s. 173.

parti, bir müddet sonra gerek popülist politikalar neticesinde gerekse de merkez tarafından paralize edilme endişesiyle bir şekilde merkeze eklemlenmektedir.

Demokrat Parti, kendi döneminde, Kemalist iktidarın vicdani bir mesele haline getirdiği dine, yani popüler İslam'a geri dönerek muhafazakâr bir siyaset izlemeye başlamıştır.⁸¹⁵ Uzun bir süre boyunca merkezî alanda görülmeyen İslam, DP ile birlikte yeniden gündeme gelmeye başlar. Özellikle Türkçe ezan ve eğitimde dinin yeri olmak üzere CHP ile DP arasında çok ciddi tartışmalar bu dönemde yaşanmıştır. Aslında klasik anlamda laik merkez ile İslamî değerleri bünyesinde barındıran periferi arasındaki çatışma devam etmekle birlikte, DP popülist ve pragmatik politikalar neticesinde İslam'ı kullanarak periferinin içerisine eklemlenir. Hasan Bülent Kahraman bu durumu şu şekilde açıklar:

*“Tersine, bu kitabın temel tezi DP'nin siyasal hayata bir kitle partisi olarak doğduğu şeklindedir. Dolayısıyla DP ideoloji öncelikli değil, ideolojik bazı öğelerin kitleyi kazanmak, yerinde tutmak için kullanan pragmatik bir parti niteliği taşımaktadır.”*⁸¹⁶

1950'den sonra, merkez-çevre ilişkileri, merkez ile çevre arasındaki yer değişimine paralel olarak farklılaşmaya başlar. Kahraman'a göre bu dönemde, *“Siyasal merkez parçalanmış ve taşraya doğru geriye dönüşsüz biçimde kaymaya başlamıştır.”*⁸¹⁷ Politik alana İttihat ve Terakki döneminden itibaren damga vuran Türkçü-seküler merkez, Demokrat Parti dönemiyle birlikte eski ağırlığını kaybetmiş ve bu dönemden sonra Türk siyasetinde taşra önemli bir gerçeklik olarak bütün siyasi oluşumların neredeyse temel söylemi haline gelmiştir. *“Nitekim onu izleyen dönemde taşranın ağırlığı Türk siyasetinde daima hissedilecek ve siyaset taşraya göre biçimlendirilecektir. Bu ise, merkezle taşra arasındaki çok önemli gerilimin kaynağını oluşturacaktır.”*⁸¹⁸

Kahraman, 1950 sonrasındaki süreci açıklamak için *“coğrafi merkez”* ve *“coğrafi çevre”* kavramlarını ileri sürer. Merkez-çevre ilişkisinin coğrafi, topoğrafik boyutuna gönderme yapan bu kavramlar, Türk siyasetinde kent-taşra dikotomisini anlamlandırmak için kurgulanmıştır. Coğrafi merkez dendiğinde daha çok büyük kentlerde ve metropollerde

⁸¹⁵ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II 1920-1960*, İstanbul 2010, c. II, s. 287.

⁸¹⁶ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 291.

⁸¹⁷ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I, Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, İstanbul 2008, c. I, s. 174.

⁸¹⁸ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 174.

yoğunlaşan bir coğrafi kültür kastedilirken, coğrafi çevre ile ise bu alanın dışında kalmış bölgeleri, yani taşrayı imlemektedir. Kahraman'a göre coğrafi merkez yakın dönemde çok fazla değişiklik yaşamamış, kent merkezindeki ikametgâhına bağlı kalmış, fakat bunun aksine coğrafi çevre, taşra özelliğini 1950 sonrasındaki süreçte yavaş yavaş kaybetmeye başlamış ve gittikçe merkeze eklenmiştir.⁸¹⁹ DP'nin bilhassa Kemalizm tarafından görmezden gelinen taşra kültürünü ve dinî kolektiviteleri sahiplenmesi, taşranın gittikçe özerkleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum 1980 sonrasında, iyice olgunlaşmış ve taşra tam anlamıyla bağımsız bir oluşum olarak siyaset sahnesinde ve toplumsal alanda dikkate alınması gereken bir oluşum haline gelmiştir.⁸²⁰

Kahraman, merkez çevre ilişkilerindeki değişime binaen kurguladığı coğrafi merkez ve coğrafi çevre mefhumlarını, politik alan için; *“merkezdeki çevre”* ve *“çevredeki merkez”* olarak dönüştürür. O merkezdeki çevreyi *“Böylelikle ‘taşra’ artık sadece metropolitan alan dışında kalan bir coğrafya olmaktan çıkmıştır. Tam tersine, coğrafi merkeze yerleşik, ona içkin, ona gömülü bir coğrafyadır artık, taşra. Buna merkezdeki çevre adını veriyoruz.”*⁸²¹ diyerek tanımlamıştır. Çevrenin, merkezle ilişkisinin eklektik bir dokuya sahip olmaya başlaması, her şeye rağmen merkez-dışında bulunan bir çevrenin varlığını ortadan kaldırmaz.⁸²² Çevrenin ekonomik ve siyasal olarak güçlenmesiyle birlikte merkeze yakınlaşmaya başlaması merkezdeki çevreyi oluştururken, yine aynı şekilde merkeze eklenmemesine rağmen, taşra da artan orandaki ekonomik gücüyle önemli bir kimlik kazanmaktadır.

Çevredeki merkez ise, 1950'den itibaren taşra söyleminin ön plana çıkmasıyla beraber, Anadolu'daki sermayenin gelişmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Kahraman'a göre özellikle *“1990'lardan başlayarak hızla açılım gösteren küreselleşme, sermayenin dolaşımını ve Anadolu'da o tarihe kadar birikmiş, bir ölçüde de 'saklanmış' olan sermayenin büyük bir özgürlükle dünya sermayesine eklenmesine yol açmıştır.”*⁸²³ Bu durum da ister istemez Anadolu'da merkez ile mücadele edebilecek yeni bir burjuvazinin doğmasına yol

⁸¹⁹ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 174, 175, 176.

⁸²⁰ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 175, 176.

⁸²¹ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 177.

⁸²² H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 177.

⁸²³ H. B. Kahraman, *“age.”*, s. 177, 178.

açmış ve “çevredeki merkez” olarak adlandırılan yeni bir oluşum ortaya çıkmıştır.⁸²⁴ Çevrenin ekonomik olarak güçlenmesi ile birlikte, merkezî iktidardan pay isteyebilecek bir konuma gelmesi, iktidara ortak olma isteği, 1950 sonrasında Türk siyasetine aktif olarak yön verecek bütün siyasi partilerin, sivil toplum örgütlerinin, taşra gerçeğinden bihaber olamayacaklarının en önemli göstergeleridir.

Hasan Bülent Kahraman, 1950’den sonraki dönemde Türk siyasetindeki merkez-çevre ilişkilerinin değişkenlik gösterdiğini ifade ederek bunu bir tablo yardımıyla açıklar. Ona göre Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkileri; “1950-1960 İlk kırılma: Çevre egemenliği, 1960-1961 Restorasyon dönemi: Merkez egemenliği, 1961-1965 Geçiş dönemi: Merkez kontrolü, 1965-1971 Demokratik tepki: Çevre egemenliği, 1971-1973 Restorasyon dönemi: Merkez egemenliği: modernite muhafazakârlığı, 1973-1980 Geçiş dönemi: Çevrenin kalkışması-ideolojik kayma, 1980-1983 Restorasyon dönemi: Merkez egemenliği: modernite muhafazakârlığı ve retrospektif modernleşme çabası, 1983-1987: Demokratik tepki: Çevre egemenliği: çevredeki dönüşüm, 1983-1991: Demokratik tepki: Çevre egemenliği: merkezdeki dönüşüm, 1991-1995 Dönüşüm: Merkezdeki çözülme: çevredeki kırılma, 1995-1999 Çevrenin arayışı: Çevrenin radikalleşmesi, 1997-2002 Restorasyon dönemi: Çevredeki yenilenme, 2002-2007: Demokratik tepki: Çevre radikalizmi: merkezdeki muhafazakâr konsolidasyon, 2007: Demokratik tepki: Merkezdeki çevre-çevredeki merkez koalisyonu” olmak üzere çeşitli alt başlıklara ayrılmıştır.⁸²⁵

Tarihsel Blok, 1960 yılında ordunun iktidarı sivillere bırakmasıyla birlikte parçalanmıştır.⁸²⁶ Kahraman’a göre “Tarihsel Blok’u oluşturan ordu-aydınlar-bürokrasi üçlüsü, bu dönemden başlayarak kendi içinde birbiriyle çekişmeye ve daha açıkçası birbirini tasfiye etmeye çalışmıştır.”⁸²⁷ 1960 da uygulanan askerî darbe, her ne kadar Kemalist merkezin restorasyonu anlamına gelse de 1961’de çıkartılan anayasa ile birlikte politik alan kısmen de olsa özerkleşmeye başlamış ve bu paralelde toplum içerisinde merkezî düşüncüyü sarsabilecek çeşitli oluşumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu noktada, özellikle merkezin içerisinde sivrilen sol hareketlere özel bir önem vermek gerekir. Belirtilen tarihten itibaren

⁸²⁴ H. B. Kahraman, “age.”, s. 177, 178.

⁸²⁵ H. B. Kahraman, “age.”, s. 182.

⁸²⁶ H. B. Kahraman, “age.”, s. 213.

⁸²⁷ H. B. Kahraman, “age.”, s. 213.

merkezin içerisinde Kemalizm'in sol yorumu olarak bilinen bir fraksiyon ortaya çıkmıştır. Bilhassa Yön çizgisinde Doğan Avcıoğlu'nun önderliğinde aktifleşen bu oluşum, Kemalizm'e getirdiği sınıfsal bakış açısıyla ve yeniliğe açık oluşuyla sağ Kemalizm olarak bilinen korporatist, muhafazakâr düşünce yapısının üzerine çıkararak Türk siyasal hayatında 1961-1965 yılları arasında oldukça etkili olmuştur.⁸²⁸ Yine aynı dönemde CHP içerisinde de bir dönüşüm başlamış ve parti "*ortanın solu*" olarak bilinen daha demokratik bir politikaya doğru yönelmiştir. Kahraman'a göre 1965-1971 arasında ortanın solu hareketinin güçlenmesiyle birlikte, CHP'de bir iktidar savaşı başlamış ve Tarihsel Blok'un birçok unsuru partiden tasfiye edilmiştir.⁸²⁹ Bütün bu gelişmeler, 1960'lara kadar güçlü bir biçimde politik alana hükmeden Tarihsel Blok'un parçalandığının en açık göstergeleridir.

Tarihsel Blok'taki aleni parçalanma, Adalet Partisi'ni Türk siyasi hayatının yeni aktörü haline getirir. 1965 yılında yapılan seçimlerle birlikte AP, çevrenin yeni temsilcisi olarak bir kez daha merkezi yenilgiye uğratma başarısı gösterir.⁸³⁰ Çevrenin toplumsal hayatta gücünü konsolide etmesi, merkez tarafından kuşkusuz büyük bir huzursuzluk kaynağıdır. Politik alandaki bu huzursuzluğa ek olarak merkezdeki parçalanma süreci 1971 muhtırası ile birlikte iyice belirginleşir. Kahraman'a göre 12 Mart ile birlikte ordu ile aydınlar arasındaki ittifak kopmuş ve Tarihsel blok bu süreçten 1980'li yıllara kadar onulmaz bir biçimde ayrılmıştır.⁸³¹

12 Mart, ordunun üst kademesindeki subayların, alt kademedeki askerlere yönelik gerçekleştirdiği bir darbedir. Bu darbeye birlikte ordu, 1960'lardan itibaren oluşmaya başlayan ve sınıfsal temele kaymaya meyilli olan sol Kemalizm olarak bilinen hareketi tasfiye etmiştir.⁸³² Bu müdahale ile, sağ Kemalizm'in düşünce yapısına bağlı olan ordu, merkezî retoriği Türk siyasetinde tekrar aktifleştirmiştir. Özellikle bu darbeye İnönü'nün destek verdiği ve ortanın solu akımının lideri olan Ecevit'in karşı çıktığı düşünüldüğünde, 12 Mart'ın Kemalizm'in tekrar iktidarı ele geçirme girişimi olduğu kısa sürede anlaşılır.⁸³³ Ordunun Türk siyasal hayatına müdahale etmesi ayrıca bu dönemde bazı partilerin merkezî

⁸²⁸ H. B. Kahraman, "*age.*", s. 214, 215.

⁸²⁹ H. B. Kahraman, "*age.*", s. 217.

⁸³⁰ H. B. Kahraman, "*age.*", s. 216.

⁸³¹ H. B. Kahraman, "*age.*", s. 218, 219.

⁸³² H. B. Kahraman, "*age.*", s. 219.

⁸³³ H. B. Kahraman, "*age.*", s. 220.

politikalarından tavizler vermelerine neden olur. AP çevreden çıkan bir oluşum olarak, ordu ile yakın ilişkiler kurarak merkeze eklenirken CHP, ortanın solu politikasıyla çevreye açılır. Dolayısıyla 1971 askerî muhtırasından sonra Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkileri eski keskinliğinin bir hayli uzağında ve oldukça muğlak bir görüntü sergilemeye başlar. Hasan Bülent Kahraman bu durumu şu şekilde açıklar:

*“1971 muhtırasıyla birlikte Türk siyasetinin merkez-çevre arasındaki etkileşimi eski keskinliğini yitirmeye başlar. Daha sonraki dönemlerde de bu kavram açıklayıcı niteliğini bir süre koruyacaktır. Fakat yukarıda gösterdiğimiz üzere artık siyasal tepkiler açısından tam bir kayma yaşanmaktadır. Merkez çevreleşmekte, çevre merkezleşmektedir. Kaldı ki, bir süre sonra çevre de kendi içinde birkaç farklı kanala ayrılacaktır. Bu, Türkiye’de yaşanan toplumsal gelişmenin ürettiği karmaşık yapının doğal bir sonucudur.”*⁸³⁴

1980 askerî darbesi, Türk politik kültürüne yönelik en kapsamlı ve en sert müdahalelerden birisi olmasıyla uzun yıllar çokça tartışılmıştır. Kahraman’a göre 12 Eylül, Tarihsel Blok ile bütün bağların kesildiği, ordu-aydın bütünleşmesinin tamamıyla def edildiği ve bütün topluma karşı gerçekleştirilmiş bir müdahaledir.⁸³⁵ Bu müdahale, 12 Mart ile başlayan merkezin muhafazakârlaşma sürecinin somut bir tezahürüdür.⁸³⁶ Merkez, Kemalist iktidar dönemin olduğu gibi laik pratiklere yönelmektense daha gelenekçi, daha muhafazakâr kodları içererek farklı bir kimliğe bürünmüş, ama 1930’lu yılların merkeziyetçi, korporatist, anlayışını muhafaza etmiştir.⁸³⁷

12 Eylül, Kemalist merkezin farklı bir formula, 1970’li yıllarda çevreye kaptırdığı iktidarını geri alma girişimi olarak görülmelidir.⁸³⁸ Özellikle darbe ertesinde inşa edilen 1981 Anayasası *“‘Yeni’ denen fakat çok eski bir toplumsal modeli gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu, Kemalist 1930’ların organik, solidarist, korporatist, apolitik toplumdur.”*⁸³⁹ 12 Eylül’ün tarihsel bir ritüeli tekrar etme girişimi, Türk siyasal alanının bütünüyle yeniden dizayn edilmesiyle, daha doğrusu periferik kültürün amneziye uğratılmasıyla karakterize edilir. O dönem zarfında gerek radikal sağ gerekse radikal sol hareketler, cunta yönetiminin

⁸³⁴ H. B. Kahraman, “age.,” s. 221.

⁸³⁵ H. B. Kahraman, “age.,” s. 222.

⁸³⁶ H. B. Kahraman, “age.,” s. 222.

⁸³⁷ H. B. Kahraman, “age.,” s. 222.

⁸³⁸ H. B. Kahraman, “age.,” s. 223.

⁸³⁹ H. B. Kahraman, “age.,” s. 223.

baskıcı politikalarıyla ve çeşitli şiddet pratikleriyle politik alandan uzaklaştırılırlar ve oldukça apolitik bir toplumsal alan inşa edilir. Toplumsal alandaki bu amnezi, 12 Eylül'den sonra birçok yeni siyasi partinin oluşmasına sebebiyet verir. Kahraman bu durumu “1980 darbesi önemli bir yapısal değişim sağlamak istediğinden ve eski siyasal örgütlenmelerin tamamını ortadan kaldırdığından, darbeyi izleyen dönemde yeni merkez ve çevre temsilcileri ortaya çıkmıştır.” diyerek açıklar.⁸⁴⁰

1980'den sonra merkez, darbeyi destekleyen partiler ve çeşitli oluşumlar tarafından kurulurken, çevre; 1983 yılında inşa edilen Anavatan Partisi tarafından temsil edilir. Anavatan Partisi, darbe kadrolarının dışında bulunan bir grup tarafından destek görerek kurulmuş ve Türk siyasetine önemli farklılıklar getirmiştir.⁸⁴¹ Türkiye’de çevrenin tarihsel gelişimi irdelendiğinde, bunun her zaman taşra söylemiyle ve köy ile ilişki içerisinde olduğu görülmesine rağmen, Anavatan Partisi, köylülüğü ihmal ederek kent merkezi içerisinde bulunan kültürün sosyolojisiyle irtibat kurmuş ve bu anlamda klasik çevre geleneğinden uzaklaşarak “çevredeki merkezin” veya “merkezdeki çevrenin” bir sembolü haline gelmiştir.⁸⁴²

Hasan Bülent Kahraman’a göre Anavatan Partisinin Türk siyasetine getirdiği yeniliklerle birlikte “Yeni bir siyaset sosyolojisi oluşmuştur ve klasik çevre-merkez etkileşimi Türk siyasetini açıklamakta yetersiz kalmaya, daha dinamik bir modele geçilmesini zorunlu kalmaya başlamıştır.”⁸⁴³ Bu partinin, çevreden çıkarak merkeze eklemlenmesi ve kent burjuvazisiyle kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıkan liberal söylem, Türkiye’deki ekonomik, kültürel sermayenin merkezin tekeline zımnen çıktığının ve çevrenin de bu sermayeler üzerinde ciddi bir pay sahibi olduğunun önemli bir kanıtıdır. Dolayısıyla 1980 sonrasındaki süreçte merkez ile çevre kavramları arasındaki rabitalar keskin olmaksızın oldukça girift bir yapıya bürünmüştür.

“Merkez-çevre ilişkilerinde 1980’le birlikte başlayan dönüşüm 1991 seçimleriyle birlikte yepyeni bir boyut kazanmıştır. 1991 yılında yapılan seçimler Türkiye’deki klasik merkez-çevre ilişkisinin artık bütünüyle eridiği bir dönemi simgeler. Bu seçimler daha ziyade

⁸⁴⁰ H. B. Kahraman, “age.”, s. 223.

⁸⁴¹ H. B. Kahraman, “age.”, s. 224.

⁸⁴² H. B. Kahraman, “age.”, s. 224.

⁸⁴³ H. B. Kahraman, “age.”, s. 225.

*çevrenin kendi içindeki çoğullaşmasını başlatır.*⁸⁴⁴ 90'lı yıllardan 2000'li yılların başına kadar Türk siyasetinde merkez ağırlıklı politikaların görece olarak zayıfladığı söylenebilir. Bu tarihsel dilimde, periferi kültürünü taşıyan birçok parti Türk siyaset sahnesinde iktidar olabilmek için mücadele etmiştir.

Anavatan Partisi 1991 seçimlerinde, merkez ağırlıklı politikalar izlemiş, zaman içerisinde tasfiye edilmiş ve o dönemin yeni sembol partisi olarak Doğru Yol Partisi, çevrenin önemli bir gücü olarak siyaset alanına adım atmıştır.⁸⁴⁵ Yine bu dönemde Millî Selamet Partisi, İslami bir duyarlılıkla çevrenin önemli bir temsilcisi olarak politik alanda etkin olmaya çalışmıştır. 1990'lı yıllarda Kemalizm'i farklı yorumlarla siyaset sahnesine aktarmak isteyen Sosyal Demokrat Halkçı Parti ve Demokratik Sol Parti gibi oluşumlar ise merkezdeki çevrenin partileri olarak görülebilir.⁸⁴⁶ SHP, Kemalizm'i tartışmaya açarak ve çevredeki politik atmosferden beslenerek pragmatik bir siyaset izlemiş, DSP ise biraz milliyetçi, biraz muhafazakâr politikalarla kendini pragmatik rüzgarların çekimine kaptırmıştır.⁸⁴⁷ Dolayısıyla bu iki parti, Kemalist tabandan feyz aldıklarını iddia etmelerine rağmen uyguladıkları politikalarla Türk siyaset hayatında 1950'ye kadar var olan klasik merkez düşüncesinden oldukça uzakta bir politika tatbik ederler.

1990'larda, Türk siyasetinin merkezini tayin edecek iki önemli problem ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, siyasal İslam'ın ivme kazanması, bir diğeri ise PKK terör örgütünün eylemsel faaliyetlerinin yoğunlaşmasıdır. Bu hareketler, çevrenin politik eylem potansiyelini göstermesi bakımından merkezî iktidar için oldukça tehlikelidir. Özellikle İslami siyasetinin bu yıllarda ağırlık kazanması, 1980 askerî darbesiyle etkinliği azalmış gözükken ordunun tekrar politik alanda aktifleşmesine neden olur. 28 Şubat 1997'de, Millî Güvenlik Kurulunun aldığı kararlarla birlikte ordu, Türk siyasetindeki irtica tehdidini bertaraf etmeye çalışmıştır. Klasik anlamda DP'ci geleneği devam ettiren ve köylülük söylemini kullanan DYP ile İslami duyarlılığı temsil eden RP'nin kurduğu koalisyon, orduyu rahatsız etmiş ve ordu tıpkı 1930'lardaki Kemalist merkez gibi, İslami hareketleri bastırarak

⁸⁴⁴ H. B. Kahraman, "age.", s. 225, 226.

⁸⁴⁵ H. B. Kahraman, "age.", s. 226.

⁸⁴⁶ H. B. Kahraman, "age.", s. 228.

⁸⁴⁷ H. B. Kahraman, "age.", s. 227, 228.

rejimin güvenliğini sağlamıştır.⁸⁴⁸ Hasan Bülent Kahraman 28 Şubat sürecini, Türk siyasetindeki klasik Tarihsel Blok geleneğine bağlayarak şu tespiti yapar:

“28 Şubat bir müdahale olarak daha önceki girişimlerden farklıdır. Nispeten ‘sivil’ bir görüntü içinde cereyan etmiş bir müdahaledir. Fakat o sırada iktidarda olan DYP’yi de RP’yi olduğu gibi kapsamaması nedeniyle gene klasik merkez tarafından klasik tezler etrafında cereyan ettiği öne sürülebilir.”⁸⁴⁹

Hasan Bülent Kahraman’a göre 2000’li yıllarda Türk siyaseti, çevreden gelen Adalet ve Kalınma Partisinin İslami duyarlılığı ile, seçimlerde ana muhalefet görevini üstlenen ve klasik anlamda Kemalist merkezî geleneği devam ettiren CHP arasında bölünmüş durumdadır.⁸⁵⁰ Bu yıllarda özellikle Ak Partinin çevreden çıkan bir oluşum olarak Türk siyasetine damga vurduğu görülür. Özellikle 2007 seçimlerinde Ak Parti; iş çevreleri, liberal aydınlar, AB yanlıları, Kürtler ve kısmen Alevilerce desteklenerek bir kez daha oyların %46.6’sını alarak tek başına iktidar olmuş ve gücünü perçinlemiştir.⁸⁵¹ Bunun karşısında ise, yüzde 20’lik bir oy oranıyla 1997’den itibaren tekrar orduyla bütünleşmiş Kemalizm, yani CHP yer almaktadır. Kahraman’a göre bu sonuç Türkiye’deki Kemalist merkezin geniş toplum kitleleri nezdinde destek görmediğini bir kez daha kanıtlamıştır.⁸⁵²

Ak Parti’nin Anadolu burjuvazisi tarafından desteklenmesi ve ekonomik olarak da toplumda güçlü bir konuma gelmesi, orduyu bir kez daha harekete geçirir. Türk siyasal hayatındaki diğer askerî müdahalelerden oldukça farklı olmak kaydıyla Yaşar Büyükanıt önderliğinde ilan edilen 2007 e-muhtırası, Kemalist merkezin; 2000’li yıllarda merkeze geçerek politik alandaki en büyük gücü oluşturan AK Parti’ye ve onun muhafazakâr politikalarına duyduğu tepkinin somut bir göstergesi olarak okunmalıdır.⁸⁵³

Kahraman’ın analizinde *“Merkez, 1990’lardan itibaren siyasal-ideolojik merkez olmaktan çıkmaya başlamıştır. Buna mukabil, merkez kavramı bu dönemde sosyolojik/coğrafi bir içerik ve anlam kazanmıştır. Bu, kentsel-metropol alana yığılan*

⁸⁴⁸ H. B. Kahraman, “age.,” s. 229.

⁸⁴⁹ H. B. Kahraman, “age.,” s. 230.

⁸⁵⁰ H. B. Kahraman, “age.,” s. 231.

⁸⁵¹ H. B. Kahraman, “age.,” s. 233.

⁸⁵² H. B. Kahraman, “age.,” s. 233.

⁸⁵³ H. B. Kahraman, “age.,” s. 233.

*göçmen nüfusun yarattığı bir sonuçtur. Daha önce kırsal alanda yer alan ve tarihsel gelişime bağlı olarak köylülükten taşra burjuvazisine kadar bir yelpazeyi kapsayan bu kesim, gerek o dönemde gerekse bugün açık biçimde aktif modernleşme yanlısı bir politikanın üretilmesini zorunlu kılmıştır.*⁸⁵⁴ Bir anlamda, taşranın merkeze eklenmesi sonucunda, taşra kültürü merkeze taşınmış ve merkez ile çevre arasındaki sınırlar da bu bağlamda oldukça kaygan bir zemine oturmuştur. Kahraman, merkez-çevre paradigmasının 1980 sonrasındaki dönemde yeterli derecede açıklayıcı olamayışını, işte bu zemine dayandırmaktadır. Ona göre 2000’li yıllarda, merkezin kendi içinde çevresel güçler oluşmuş, çevre de merkeze git gide daha fazla eklenmeye başlamıştır.⁸⁵⁵ Dolayısıyla 2000 sonrası süreçte merkez-çevre ilişkileri daha farklı bileşenlerle değerlendirilmek zorundadır.

Hasan Bülent Kahraman’ın analizi, Şerif Mardin’in merkez-çevre paradigmasından kaynaklanmakla birlikte o, klasik merkez-çevre çatışmasını farklı bağlamlarda yorumla başarısı da göstermiştir. Kahraman, özellikle 1950 sonrasında, Demokrat Partinin iktidarını güçlendirmesi, çevrenin merkeze gelmesi ve küreselleşmenin artan etkisiyle birlikte kullandığı “*merkezdeki çevre*”, “*çevredeki merkez*”, “*coğrafi merkez*”, “*coğrafi çevre*” gibi kavramlar aracılığıyla bu paradigmanın epistemolojik sıkletini genişletmiştir. 1980 sonrasında Türk politikasının gelişim seyri dikkate alındığında, klasik merkez-çevre çatışmasının genişletilmesi önemli bir zaruret olarak gözükmüyorken Kahraman’ın literatüre bu katkısı bazı problemlerin çözümlenmesi noktasında önemli olabilir.

Onun analizinin problemleri ise, kullandığı kavramların belirli bir karışıklık yaratmasıyla alakalıdır. Merkezdeki çevre, çevredeki merkez kavramsallaştırmaları; aslında belirli bir tarihten sonra merkezin parçalanmışlığının bir kanıtıdır. Bu noktada, çevrenin merkezîleşmesi veya merkezin çevreleşmesi yerine, merkez düşüncesinin parçalanış sürecine odaklanmak daha makul bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Türk politik sahnesindeki merkezî algının parçalanış süreçleri incelenerek bu sürece gerek yerel bağlamda gerekse küresel anlamda nelerin etki ettiğinin çözümlenmesi, merkez-çevre geriliminin anlaşılmasına daha çok katkı sağlayacaktır. Zira Mardin’in bu paradigmayı bir metafor olarak gördüğü düşünülürse, merkez-çevre diyalektiğini, bilhassa 1980 sonrasında belirli bir tipolojiye

⁸⁵⁴ H. B. Kahraman, “*age.*”, s. 232.

⁸⁵⁵ H. B. Kahraman, “*age.*”, s. 237.

bağlamak ve toplumsal alana etki eden felsefi sosyolojik amilleri dikkate almadan şematik bir yorum yapmak istenilen sonucu vermemektedir. Dolayısıyla Kahraman'ın merkez-çevre teorisi noktasında ortaya koyduğu birtakım yenilikler, bir işaret olarak Türkiye'deki sosyal bilimcilerin dikkatlerini celp etmeli ve bu teori küresel anlamdaki gelişmelerin etkileriyle indirgemeci boyutundan uzaklaştırılmalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI-TÜRKİYE SİYASAL HAYATINDA MERKEZ-ÇEVRE DİYALEKTİĞİ

2.1. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923) Merkez-Çevre Diyalektiği: Bürokratik Merkez ve İttihatçı Gelenek

Osmanlı toplumunda, daha önceki bölümlerde ifade edildiği üzere, oldukça güçlü bir devlet geleneği ve merkezî idare mevcuttur. Bunun kökleri, Eski Türk devlet yapılanmasına kadar götürülebilir. Özellikle İslamiyet öncesinde, çeşitli coğrafyalarda varlık bulan Türk devletlerinin, her şartta hükümdara ve merkezî devlete önem verdiği bilinen bir gerçektir. Bu anlayış belirli bir tarihsel birikim neticesinde Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar süregelmiştir. Fakat bu süreklilik istisnalardan muaf değildir. Belirli dönemlerde, periferide ortaya çıkan isyanların ve dış müdahalelerin, devlet merkezini zayıflattığı, hatta çökmenin eşiğine getirdiği söylenebilir. İmparatorluğun gerilediği ve gücünü kaybetmeye başladığı her anda, Osmanlı padişahları ve devlet adamları onun merkezî gücünü tekrar yerine getirebilmek için bir takım çözüm önerileri ortaya koymuşlardır.

Osmanlı Devleti'nde merkezî idarenin zayıflamaya başladığı dönemlerden birisi III. Selim zamanıdır. Bu dönemde, âyan olarak bilinen kesim, geliştirdiği kolektif direnç ile devlet merkezinin gücünü, hatta ülkenin birliğini tehdit etmeye başlamıştı.⁸⁵⁶ 18.yy'da karşılaşılan bu durum, ister istemez devlet merkezi için önemli tehlike sinyalleri içeriyordu. Bu dönemde ortaya çıkan âyan ve derebeyler, toprak üzerinde önemli bir denetim kurmakla beraber aynı zamanda siyasi nüfuzu da ele geçirmişlerdi.⁸⁵⁷ Dolayısıyla Osmanlı devlet merkezinin, periferide bulunan âyan tehdidi karşısında, belirli sıkıntılar yaşadığı su götürmez bir gerçektir. Ayrıca belirtilen dönemde, imparatorluğun içerisinde, birçok dinî ve etnik kimlik de huzursuzluk yaratıyordu. Halil İncılık, bu dönemdeki manzarayı şu şekilde izah eder.

“Cenupta ise Osmanlı hakimiyeti Anadolu sınırlarını pek aşmıyordu. Tamamen muhtar idareler altında bulunan şimalî Afrika memleketlerinden başka Suriye, Irak gibi diğer

⁸⁵⁶ Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, İstanbul 2021, s. 23.

⁸⁵⁷ Halil İncılık, *Tanzimat Nedir?, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, (ed., Halil İncılık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 42.

Arap memleketlerinde de aşiretler ve yerli âyan merkezi tanımaz, vergi vermek istemezlerdi. İmparatorluğun kalan kısımlarında ise ahali, bilhassa Hristiyan reaya büyük bir hoşnutsuzluk içinde, zorla itaat altında tutulmakta idi. Her tarafta türemiş olan tufeyli sınıflar yanında, Anadolu ve Rumeli’de Türkmen, Kürt, Arap, Arnavut gibi göçebe veya yarı göçebe zümreler yalnız devlet otoritesini tanımamakla kalmaz, fırsat buldukça ziraatçı muntikalara karşı yaptıkları yağmalarla ayrıca mühim bir karışıklık unsuru teşkil ederlerdi. Hükümet bunlara karşı muhtelif şekillerde daima mücadele etmek zarureti hissetmiştir.”⁸⁵⁸

Görüldüğü üzere Tanzimat Fermanı öncesindeki süreçte, devlet merkezinin gücü git gide azalmaya başlamıştı. Periferik oluşumlar olarak nitelendirilebilecek âyan ve bir takım dinî, etnik kimlikler, yüzyıllardır belirli kültürel kodlarla üretilen devlet merkezini parçalamak için yola koyulduğunda, merkezin buna olan tepkisi, şüphesiz bütün Türk tarihinde olduğu gibi güçlü merkezîyetçi politikalar tatbik etmek üzerine inşa edilecekti. Bu açıdan, Osmanlı devlet merkezi öncelikle Sened-i İttifak adıyla bilinen akdi yürürlüğe koyarak âyanın gücünü kırmaya, daha doğrusu, âyanı devlet merkezinin kontrolü altına almaya çalışır. Bunun akabinde devletin merkezî denetimini güçlendirmek için ilan edilen “*Gülhane Hattı ise ona karşı Padişah’ın mutlak otoritesini savunarak merkezîyetçi devlet idaresinin, başka deyimle bürokrasinin işlere mutlak bir şekilde el koymasını ifade eder.*”⁸⁵⁹

Şüphesiz Osmanlı Devleti’nde merkez ile çevre arasındaki ilişkilerin tarihi, Tanzimat döneminden çok daha öncesine kadar götürülebilir. Fakat daha önceki dönemlerde Osmanlı merkezi ile periferisi arasındaki ilişkiler, geleneksel devlet algısı ve şeriat çerçevesinde gelişirken, Tanzimat’la birlikte, belirtilen durum kısmen geçerliliğini korumakla birlikte, daha farklı bir bağlama dönüşecektir. Tanzimat, Osmanlı geleneksel kültürünün tam anlamıyla ilk defa çatırdadığı ve sorgulandığı yer olması nedeniyle, Türkiye Cumhuriyeti tarihine uzanan çizgide, dikkate alınması gereken önemli bir alandır. Niyazi Berkes’e göre Tanzimat, sekülerleşme ve Batılılaşma noktasında ortaya konulan ilk ciddi adımdır.⁸⁶⁰ Tanzimat’tan önceki bütün reform girişimleri geleneksel düzene bağlıyken, bu dönemde ortaya konulan reformlar, geleneksel düzenden kopma başarısı göstermiştir. İşte bu

⁸⁵⁸ Halil İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, İstanbul 2018, s. 25, 26.

⁸⁵⁹ Halil İnalçık, *Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümayunu, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 91, 92.

⁸⁶⁰ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul 2020, s. 43, 44, 77.

kopukluk, Türkiye Cumhuriyeti'ni inşa edecek ve Türkiye'nin modern bir görünümüne bürünmesine katkı sağlayacak olan başlangıç noktasıdır. O yüzden merkez-çevre ilişkilerinin Osmanlı'dan günümüze kadarki gelişim seyrinin analiz edildiği bu bölümde, başlangıç noktası olarak burayı almak daha uygun olacaktır. Zira Mardin'in analizinde merkez olarak adlandırılan düşünce biçiminin, laiklik ve milliyetçilikle ilişkisi oldukça belirgindir ve bunun oluşmaya başladığı yer doğrudan Tanzimat dönemidir.

Tanzimat, temel hatlarıyla bakıldığında politik bir hamledir. Osmanlı'nın Batı karşısında yaşadığı anakronizm ve devletin içerisindeki birçok oluşumun Batı tarafından kısıktırılması ile birlikte devlet adamları, bu ferman ile ülkedeki farklı kimliklerin can, mal güvenliğini sağlamak ve herkesi eşit bir statüye kavuşturarak, ülkedeki sükuneti temin etmek isterler. Ülke sathındaki sükunetin sağlanması, ilk etapta bakıldığında demokratik bir gelişme gibi görünmesine rağmen, fermanın en temel arka planı, devlet merkezinin güçlendirilmesi fikrine bağlıdır. Tanzimat fikrinin banisi Reşit Paşa'ya göre yürürlüğe konan yeni kanunlar sayesinde *“İmparatorluk tebaası devlete ısınacak, bağlanacak; isyan yoluna sapmayacak, iktisadî hayat canlanarak halk zenginleşecek, devletin gelir ve kudret kaynakları artacaktır.”*⁸⁶¹

Tanzimat Fermanı, aslında Osmanlı devlet adamlarının yaşadığı patolojik bir korkunun ürünüdür. Zira imparatorluk, 19.yy'dan önceki dönemlerde, böylesine bir kargaşayı hiç deneyimlememişti. Bir taraftan Batı'nın emperyalist politikaları, bir taraftan devlet içerisinde bulunan farklı kimlerin artan bağımsızlık talepleri ve âyan gibi özerk kuvvetlerin devlet merkezini ortadan kaldırmayı amaçlayan politikaları, yıllardır alışık olunan yönetsel tecrübeyi ve kutsal devlet geleneğini tehdit ettiğinden dolayı, devlet adamları ani bir reaksiyonla bu fermanı yürürlüğe koyarlar. Temel amaç, psikanalitik bir perspektiften açıklanacak olursa, uzun bir süredir bilinç/bilinç altı düzleminde önemli bir habitusa dönüşen otoriter, merkezî yönetim biçiminin, tıynetinin tekrar inşa edilmesi, güçlendirilmesidir. Nitekim bu dönem ile ilgili araştırma yapan birçok bilim insanı, Tanzimat'ın ciddi teorik amillerle ortaya konulan sistematik bir düşünce ürünü olmadığını, aksine, devletin gerilemesine paralel olarak Osmanlı Devlet adamlarının, merkezî gücü tekrar

⁸⁶¹ H. İnalçık, “agm.”, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 108.

elde etmek için uyguladıkları pratik bir hareket olduğu noktasında hemfikirdirler. Burada önemli olan devletin, geçmişteki gücüne tekrar kavuşturulması, var olan kötü durumun tersine çevrilmesidir. Murat Belge'ye göre bu dönemde, “*Osmanlı varolan durumun iyi bir durum olmadığıнын fazlasıyla farkındaydı. Ancak bu uğraşın özü, yeni bir şey yaratmak değil, eski duruma dönmenin yolunu aramak şeklinde açıklanabilir. Şu halde, “reform” değil, “restorasyon” diyebiliriz.*”⁸⁶²

Tanzimat döneminde izlenen merkezîyetçi politikalar, erken dönem “*Osmanlıcılık*” ideolojisinin doğuşunu müjdeler. II. Meşrutiyet döneminde önemli bir fikir akımı haline gelecek olan Osmanlıcı düşüncenin kökleri, bu dönemde oluşmaya başlar. Tanzimat devlet adamlarının, bütün halkı eşit bir statüye kavuşturma arzularının arkasında yatan temel mantık, devletin merkezî alanını güçlü tutmak ve bu bağlamda bütün vatandaşları Osmanlı üst kimliği çerçevesinde birleştirmektir. Tanzimat döneminde ön plana çıkmaya başlayan erken dönem Osmanlıcılık algısı, biraz önce belirtildiği gibi devletin periferisinde meydana gelebilecek separatist hareketleri önleme çabasından ibarettir.⁸⁶³ Böyle bir çaba, tabii ki merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde değerlendirilecek olursa, devlet ve toplum arasındaki çatışmanın temel dinamiğini oluşturur. Zira devlet, bu dönemde halka karşı bir güvensizlik içerisinde bulunur, halk her an isyan çıkartabilecek ve devlete kafa tutabilecek bir oluşum olarak görülmeye başlanır. Daha doğrusu, devletin güvensizliği, devletin ayakta kalıp/kalamayacağına yönelik olduğundan dolayı, devlete tehdit oluşturabilecek her kesime, özellikle devletin çeperinden başlamak üzere derin bir güvensizlik duyulur.

Tanzimat Fermanı ile birlikte ortaya konan merkezî politikalar, yeni bir devlet yapılanmasının zaruretine işaret eder. Devletin temel aygıtlarından birisi olan bürokrasi, Tanzimat dönemiyle birlikte, gücünü iyice artırır. Bu durum, aslında tarihsel bir gelişmenin ürünüdür. Hamit Bozarslan'a göre “*Nizam-ı Cedid'in düşü olan yeni bir bürokrasinin oluşması, II. Mahmud'un (1808-1839 yıllarında hüküm sürmüştür), ardından da I. Abdülmecid'in (1839-1861 yıllarında hüküm sürmüştür) itkisiyle somutlaşarak Tanzimat*

⁸⁶² Murat Belge, *Batılılaşma: Türkiye ve Rusya, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekin), İstanbul 2016, c. III, s. 46.

⁸⁶³ Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekin), İstanbul 2017, c. I, s. 92.

adını alır:”⁸⁶⁴ Tanzimat fikrinin mümessilleri olan Reşid Paşa, Âli ve Fuat Paşaların hepsi Tanzimat bürokrasisinin güçlenmesi neticesinde kariyerlerinin en parlak günlerini yaşamışlardır. Bir anlamda Tanzimat hareketinin bir aydın hareketi olduğu düşünüldüğünde, o dönemde bu harekete yön veren isimlerin hepsinin, modernleşmeye başlayan bürokratik kadrolardan neşet ettiği ve bizzat devletten maaş alan memurlar oldukları ifade edilebilir.⁸⁶⁵ Devletin merkezî politikalarını, sual kabul etmeksizin takip etmeye ve uygulamaya susamış olan Tanzimat aydınları, özellikle Bab-ı Âli’de toplanarak devleti tek bir güç merkezi üzerinden, inşa ettikleri bürokratik kurallar ve kadrolar uyarınca yönetmeye çalışırlar.⁸⁶⁶ Nihayetinde bu çaba başarılı olur ve Bab-ı Âli; Âli ve Fuad Paşaların otoriter, merkeziyetçi yönetimi altında on yıllık bir istikrara kavuşur.⁸⁶⁷

Merkezî bürokrasinin oluşması ve devlet bünyesinde izlenen merkeziyetçi politikalar, bu dönemde oluşmaya başlayan merkez düşüncesinin temel iskeletini teşkil etmesine rağmen bu, Osmanlı’nın diğer dönemlerine nazaran spesifik bir özellik değildir. Tanzimat’ın devlet yönetimine ve toplum hayatına getirdiği en önemli yenilik, birçok kurumun ve sosyal hayatın; Batılı pratiklere, seküler değer yargılarına göre tanzim edilmesinde aranmalıdır. Zira *“Tanzimat dönemi kullanılışında medeniyet her şeydir; her şeye kadri, kendisinden bir din gibi bahsedilen, din haline getirilen bir kavramdır. Tanzimat yazarları için medeniyet her türlü maddi ve manevi ilerlemedir; her türlü ilerlemenin ön şartıdır. Medeniyetteki ilerlemenin sonu yoktur.”*⁸⁶⁸

Tanzimat aydınlarının, Batı ilmine yönelmeleri ve Batı dünyasındaki gelişmeleri Osmanlı coğrafyasında tatbik etme girişimleri, dünya sistemi perspektifine göre değerlendirildiğinde, periferideki ülkeler için oldukça radikal bir aksiyon gibi gözükse de yerel bağlamda düşünüldüğünde, bu dönemde ortaya konan Batılılaşma hareketinin

⁸⁶⁴ Hamit Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, İstanbul 2018, s. 125.

⁸⁶⁵ İlber Ortaylı, *Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s.450.

⁸⁶⁶ Butrus Ebu Manneh, *Âli ve Fu’ad Paşaların Bâb-ı Âli’deki Nüfuzlarının Kökleri (1855-1871), Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 485.

⁸⁶⁷ B. E. Manneh, “agm.”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 490.

⁸⁶⁸ Gökhan Çetinsaya, *Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 56, 57.

geçmişten kesin bir kopuşu içermediği için ılımlı bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.⁸⁶⁹Tanzimat dönemi Türk romanı üzerine incelemelerde bulunan Jale Parla, bu durumun roman üzerindeki yansımalarını analiz ederek konuyla ilgili önemli bir tespitte bulunmuştur. Ona göre Tanzimat yazarlarının hemen hemen hepsi ortak noktada İslami epistemolojiye bağlı olan, ama bir taraftan da Batı düşüncesinin gerekliliğine inanan aydınlar olduklarından dolayı, toplumsal değişimi, ılımlılık ile frenlemek istemişler ve bu yazınları üzerinde de belirgin izler bırakmıştır.⁸⁷⁰

Tanzimat aydını için eğitim temel bir meseledir. Onlar kendilerini toplumu aydınlatacak, devleti içerisinde bulunulan kötü durumdan kurtaracak “*promethe*”ler olarak telakki ederler. Bu yüzden Tanzimat modernleşmesi noktasında, askerî alanı dışarıda bırakacak olursak -ki Tanzimat modernleşmesinin ilk olarak yöneldiği yer askerî alandır, zira buradaki yapılacak reformların, devletin kurtuluşu için yegâne çare olduğu fikri, ilk etapta ağır basıyordu- eğitim reformları önemli bir yekûn tutar. Toplumun aydınlatılması ve Osmanlı merkezi bürokratik geleneğinin deviniminin sağlanması için, eğitimin sekülerleşmesi gerekiyordu. Bu minvalde 1860 yılında telgraf okulu, 1864 yılında dil okulu, 1866’da tıbbiye, 1872 yılında orman ve maden okulu, Mülkiye gibi ileride İttihatçıların ve Cumhuriyet kadrolarının önemli bir kesiminin yetişeceği “*bilim ocakları*”, Tanzimat modernleşmesinin birer yansımaları olarak kurulmuştur.⁸⁷¹ Bu okullar, Tanzimat devrinden beri izlenen merkezîyetçi, laik politikaların melodilerini genç dimağların kulaklarına fısıldayarak, Cumhuriyet düşüncesine etki edecek tarihsel sürekliliği de sağlamışlardır.

Tanzimat döneminde izlenen Batılı politikalar, devlet kurumlarının yanında, kültürel hayat üzerinde de ciddi tesirlere neden olmuştur. Bu dönemde, özellikle merkezde, yeni bir hayat tarzı oluşmaya başlamış ve birçok alanda önemli değişiklikler yaşanmıştır. Halkın geleneksel alışkanlıkları, habitusları, bu dönemde Batı kültüründen Osmanlı coğrafyasına aktarılan bir takım kültürel pratiklerle birlikte değişmeye başlamıştır. Bu değişim, tabii ki ileride gösterileceği üzere sancısız olmamıştır. Devlet merkezi o dönemde, bütün toplumsal

⁸⁶⁹ Nilgün Toker, Serdar Tekin, *Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekin), İstanbul 2016, c. III, s. 83.

⁸⁷⁰ Jale Parla, *Tanzimat Edebiyatı’nda Siyasî Fikirler, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekin), İstanbul 2017, c. I, s. 231.

⁸⁷¹ H. Bozarlan, “*age.*”, s. 132.

yarıkları, bilinç çatlaklarını göze alarak, halkın kültürel adetlerini de Batılı pratiklere göre dizayn etme noktasında kararlı olduğu için, yani reformlar ve kültürel değişimler devlet merkezi tarafından yönetildiğinden dolayı, Batılı pratiklerin ve yeni hayat tarzının halk içinde görülmeye başlaması da tıpkı Osmanlı reformunun ve aydınının temel karakteristiğinde olduğu gibi oldukça ani ve pragmatiktir. İlber Ortaylı, özellikle 19. yüzyılda merkez şehirlerde ortaya çıkmaya başlayan kültürel değişimi şu şekilde açıklar:

“19. Yüzyılda İstanbul ve büyük liman şehirlerinde yeni bir hayat başladı. Bu yeni hayat tarzı, sadece kâgir konaklar, Avrupa mobilyası ve alafranga sofrada adabı olarak özetlenemez. Kadınlar eğitim görüyordu. Gazete ve dergi okunuyordu, asıl önemlisi roman okunuyordu. Kaç-göç büyük ölçüde devam etmekle beraber, yüksek sınıfın kadını toplum hayatına giriyordu; gezinti yerlerinde kadın-erkek flörtü başlamıştır. Bazı tekkelere kadınlar da devam ediyordu. Eczane ve doktorun yanında eski gelenekler de sürüyordu. İstanbul halkı Beyoğlu’ndaki hekimden, üfürükçüye oradan eczaneye taşınır olmuştur. 19. Yüzyılda ülkenin büyük şehirlerinin de fiziki dokusunda ve yaşam biçiminde değişimler görüldü. Saray, Bab-ı Âli denen sadrazam konağı, Süleymaniye’deki Ağa Kapısı ve Şeyhülislamlik’tan başka belli başlı resmi bina tanımayan İstanbul’un bir bölümü nezaretler, devlet daireleriyle donandı. Beyoğlu ise bankalar ve ticarethaneler, mağazalar, restoran ve cafelerle doldu. İstanbul’un her yerinde kâgir okullar, karakollar gibi 19. Yüzyılın mimari zevkini yansıtan yapılar yükseldi.”⁸⁷²

Toplum hayatının Batılı pratiklere göze tanzim edilmesi, yıllardır Batı dünyasına gözünü kapatmış olan bir toplumda, tabiatıyla belirli problemlere neden olmuştur. Özellikle Tanzimat’ın eğitim ve kültür alanında ortaya koyduğu yenilikler, Osmanlı toplum hayatında belirli ikilemlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Bu ikilemin bir tarafında, Tanzimat’ın merkezî bürokrasisine mensup aydınların oluşturmak istedikleri Batılı değer yargıları, bir tarafında ise, yıllardır Osmanlı kültürüne damga vurmuş İslami-muhafazakâr kodlar vardır. Osmanlı toplum yapısının geçmiş dönemlerine bakıldığında, Osmanlı merkezî kültürünün İslam’a göre yapılandırıldığı oldukça nettir. Tanzimat’a gelindiğinde ise, bu İslami duyarlılığın yerine Batı düşüncesi, Batılı pratikler geçirilmek istenir ve merkez düşüncesi bu ekseninde şekillenmeye başlar. Fakat, bu pratikleri uygulamak isteyen aydınların dahi, İslami

⁸⁷² İ. Ortaylı, “agm.”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, İstanbul 2019, s. 438, 443.

gömlüklerini Batı yaşam tarzı karşısında kolay kolay terk edemedikleri bilinen bir gerçekken, halkın bu noktadaki hassasiyeti ve yaşadığı ikilemin daha büyük olmasına şaşmamak gerekir.

Devlet kademelerindeki bürokratlar, Batılı eğitim almalarına, çok iyi yabancı dil bilmelerine rağmen, İslam'ın bedenlerine ve zihinlerine işleyen fikrî, davranışsal kalıplarından kolay kurtulamazlar. O halde böylesine bir ikilemin, toplum arasında daha şiddetli yaşandığı ve daha belirgin olduğunu söylemek, beyhude bir çabadan ibaret değildir. Bu durumun en güzel işlendiği yer, Tanzimat romanıdır. Bilhassa Ahmet Mithat Efendi'nin *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanında, Batılı değer yargılarını içselleştirme çabası içerisinde olan, fakat her çabasında trajikomik bir durum içerisine giren Felatun ile, Osmanlı geleneğinden kopmayan, bu geleneğin ağırlığını taşımak isteyen Rakım arasındaki kültürel çatışma işlenerek, Tanzimat döneminin başarılı bir kültürel panoraması ortaya konulur. Yine Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, Bihruz Bey tipi çerçevesinde Tanzimat'ın yarattığı kültürel ikilemi başarıyla anlatan bir romandır. Türk edebiyatında alafranga-züppe kavramlarında somutlaşan ve genellikle Batı'yı yanlış anlayan, tanıyan ve onu idrak etmekten ziyade, taklit eden bireylerin trajedisini içeren ve bunu bir parodiyle ortaya koyan *Araba Sevdası*, aynı zamanda Tanzimat aydınlarının Batı merkezli politikalarının neticesinde gerçekleşen kültürel transferin, halk arasında yarattığı trajedinin de bir parodisini içermektedir. Bu trajedi; Tanzimat'ın merkezî, bürokratik, laik politikalarıyla ortaya çıkmış ve modern Türkiye'de devam edecek olan merkez-çevre çatışmasının arka planını yoğun olarak biçimlendirmiştir.

Tanzimat Fermanı, toplumun merkezi ile periferisi arasındaki çatışmayı şiddetlendirmiştir. "*Hatt'ın imparatorluğun her tarafında ilanı, halk arasında geniş yankılar uyandırdı. Hükümetin korktuğu gibi, reformları her zümre kendi bakımından yorumlamaya girişti. Müslüman ahali umumiyetle gayrimüslimlere verilen müsaadelerden hoşlanmadı. Ulema ve âyan, hatta bazı valiler, Müslüman halkı tahrikten geri kalmadılar. Balkanlar'da gayrimüslim reaya büyük ümitlere kapılarak her tarafa sabırsızlık ve kaynaşma gösterdiler.*"⁸⁷³ Bilhassa bu fermana tepki gösteren grupların, geleneksel anlamda İslami değerlere bağlı olan âyan, ulema gibi kesimleri içermesi oldukça önemlidir. Zira Tanzimat

⁸⁷³ Halil İnalçık, *Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 172.

ile birlikte ortaya konulan merkezî-laik politikalar, devletin merkezîleşme sürecine açıkça karşı çıkan ve adem-i merkezî bir idareyi örtük olarak savunan âyanı rahatsız etmiştir. 1839 öncesinde güçlenen ve Osmanlı merkezini oldukça zorlayan âyan, Tanzimat Fermanı'ndan sonra izlenen merkezî politikalar neticesinde, özerkleşme imkânını zora sokmuş ve devletin gölgesi altında yaşamaya devam etmiştir. Ulema ise, yine Tanzimat bürokrasisinin izlediği laik politikalar, devletin ve toplumun Batılılaştırılmasından huzursuz olduğu için bu fermana zımni olarak karşı çıkmıştır. Fakat her iki grup da Tanzimat düşüncesine muhalif olmalarına rağmen meclislerde, idarenin aşağı kademelerindeki hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir.⁸⁷⁴

Tanzimat'ın toplum hayatında yarattığı bir diğer ikilik, “*Devletin hayatta kalması ve reformların dayatılması için zorunlu görülen otoriter bir uygulama ile bu gerçekliğe kararsızca dahil olan liberal esin arasında gözlemlenir.*”⁸⁷⁵ Yani Tanzimat düşüncesi, bir taraftan devlet merkezini güçlendirmek adına otoriter bir eğilim sergilerken, bir taraftan da, merkezî politikasını tatbik etmek için, “*bütün halkın eşitliği, can ve mal güvenliği, özgürlük*” gibi bir takım liberal söylemlerden dayanak alıyordu. Bu durum, merkez ile çevre arasındaki ilişkinin paradoksal bir karaktere bürünmesine neden olmuştur. Hamit Bozarslan'a göre devlet merkezi, merkezî iktidarını sağlamlaştırırken, aynı zamanda özerkleşmeye başlayan merkezkaç hareketlerin de önünü açar.⁸⁷⁶ Bu açıdan bakılacak olursa, Tanzimat'ın merkezîleşme politikasının başarısız olmadığını, fakat tam anlamıyla uygulanmadığını söylemek doğru olacaktır.⁸⁷⁷ Nitekim bu dönemde, birçok Osmanlı vilayetinin fiili olarak özerkleşmesi ve bunlara ilaveten çeşitli inanç kimliklerinin politik bir karakter kazanmaya başlaması, söylenenleri kanıtlar niteliktedir.⁸⁷⁸

Tanzimat'tan sonra, taşraya hâkim âyan-ağaların geleneksel düşünce dünyası ile merkezdeki bürokratların laik kültürü arasındaki çatışma, neredeyse Türk siyasal hayatının bütününe etki edecek bir konuma gelir.⁸⁷⁹ Tanzimat'ın toplum hayatına getirdiği seküler

⁸⁷⁴ H. İnalçık, “*agm.*”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde*, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 183.

⁸⁷⁵ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 133.

⁸⁷⁶ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 137.

⁸⁷⁷ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 137.

⁸⁷⁸ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 137.

⁸⁷⁹ Halil İnalçık, “*agm.*”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde*, (ed., Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), İstanbul 2019, s. 195.

kültür ve aşırı merkezîyetçi politikalar, bir dönem sonra çok daha sistemli tepkilerin odağında yer alır. 1859 yılında gerçekleşen Kuleli vakası, tam olarak tespit edilemeyen bir grubun, Tanzimat yönetiminin merkezîyetçi politikalarına ve fermanın, inanç eşitliği hükmüne şiddetli bir biçimde saldırarak mevcut yönetimi-I. Abdülmecid- düşürmeyi amaçladıkları bir hükümet darbesidir.⁸⁸⁰ Bu darbe girişiminin arkasında, kesin bilgilere dayanmasa da Tanzimat'ın laik politikalarından rahatsız olan gelenekçi bir kanadın olduğu tahmin edilir. Kuleli vakası olarak bilinen darbe girişimi, istenilen sonucu vermemesine rağmen, Osmanlı merkezî yönetimi için oldukça endişe verici olmuştur. Zira bu darbe girişimi ile birlikte hükümet, ülkenin içerisinde kendilerine karşı var olan muhalefeti idrak etmiş ve daha önceki dönemlerden farklı olarak, bu dönemki muhalif hareketlerin eylemsel faaliyetlerinin ne kadar şiddetli bir seviyeye ulaştığını gözlemleme imkânı bulmuştur.⁸⁸¹

Tanzimat düşüncesine yönelik en sistemli muhalefet, Yeni Osmanlılar adıyla bilinen ve Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa gibi Türk politik yaşamında ve edebiyatında önemli etkileri bulunan aydınlar kuşağı tarafından gerçekleştirilir. Yeni Osmanlılar, Osmanlı merkezî kültürüne mensup olmalarına rağmen, bu merkezin içerisinde çıkan bir muhalefet hareketi olmasıyla dikkate değerdir. Bir anlamda bu hareket, merkezin içerisinde bulunan ama bu merkeze karşı önemli tepkiler ortaya koyan çevresel bir hareket olarak görülmelidir. Yeni Osmanlı düşüncesine mensup aydınların, hiçbirisi Osmanlı devlet geleneğine ve hükümdara doğrudan tavrı almazlar. Onlara göre *“Modernleşme projesi, “taklit” gibi yanlış olduğunu iddia ettikleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun özellikleri dikkate alınarak, yeniden ve kendilerince tanımlandığı “doğru” bir şekilde geliştirilmeliydi.”*⁸⁸² Yeni Osmanlı aydınları, Tanzimat yönetiminin aşırı merkezîyetçi politikalarından, devleti kendi otoriter doğalarına göre keyfe keder yönetmelerinden ve uygulanan laik pratiklerin rotasının sapmasından duydukları endişe nedeniyle, Osmanlı modernleşmesi içerisinde, alternatif bir yaklaşımı benimsiyorlardı.

Yeni Osmanlı hareketi, genel hatlarıyla bakıldığında bir modernleşme hareketidir. Yeni Osmanlı aydınları, Tanzimat yönetiminin aşırı merkezîyetçi politikalarına tepki

⁸⁸⁰ H. Bozarslan, *“age.”*, s. 146.

⁸⁸¹ H. Bozarslan, *“age.”*, s. 147.

⁸⁸² Cemil Koçak, *Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 73.

gösterirken, bizzat Âli ve Fuad Paşa başta olmak üzere Tanzimat'ın yönetici kadrolarını, Bab-ı Âli bürokrasini hedef almışlardır.⁸⁸³ Onlar, modernleşmenin Osmanlı Devleti için bir gereklilik olduğuna inanırlarken, aynı zamanda, tatbik edilecek modernleşme projesinin ülke konjonktürüne uygun olmasını ve Osmanlı geleneksel düşünce mirasına bağlı olmasını talep ediyorlardı. Böyle olunca kuşkusuz Yeni Osmanlı aydınlarının, Tanzimat'ın otoriter, radikal laik eğilimlerine karşı çıkmaları, fakat bu karşı çıkış esnasında, dillerine pelesenk ettikleri gelenek ile birlikte, modernleşme söylemini kullanmaları hem doğal hem de bir o kadar paradoksal bir durumdur.

Yeni Osmanlı hareketinin bütün eylemlerinde, söylemlerinde bu paradoksal durum hissedilir. Cemil Koçak'a göre onların "*Bir ayakları geleneğin içinde, diğer ayakları ise bu geleneği kırmanın yollarını arar durumdaydı. Aslında bu durum, modernleşme yanlısı Osmanlı/Türk yönetici elitinin ortak paydasını ve çelişkisini oluşturuyordu.*"⁸⁸⁴ Bu hareketin temsilcileri, Batı'da ortaya çıkmaya başlayan rasyonel bilinci, senkronik bir süreçle içselleştirmek isterlerken; aynı zamanda tarihten aldıkları ve bilinçaltılarında her zaman etkin olan büyük Osmanlı geleneğinin İslami apriorist köklerinin ağırlığı altında eziliyorlardı. Dolayısıyla Yeni Osmanlı aydınlarının eylemleri, senkronik bir süreçle aktif bir tabana, yani modern pratiklere yönelirken, fikriyatlarının temelinde hâlen daha İslami düşüncenin izlekleri görülüyordu.

Yeni Osmanlı hareketini çözümlmek için Daryush Shayegan'ın "*bilinç yarılması*" kavramı genişletilerek kullanılabilir. Ona göre yeni gerçeklik katmanlarının ortaya çıkmasıyla beraber, bunları bilgi sahasının dışına ya da dibine iten atadan kalma dirençler arasındaki gerilimler bilinçte çatlamalara neden olmaktadır.⁸⁸⁵ Periferiye mensup olan, geç modernleşen toplumların çoğunda görülen bu durum, Yeni Osmanlı hareketi için de geçerlidir. Bu harekete mensup olan aydınların hepsi, Batılı kültürün önemini bilincine vararak rasyonel bilinçlerini, Batılı merkeze göre yapılandırırken; aynı zamanda

⁸⁸³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 2017, 123.

⁸⁸⁴ C. Koçak, "agm..", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 74.

⁸⁸⁵ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, İstanbul 2018, s. 14.

“*bilinçaltı merkezlerini*”⁸⁸⁶ çepeçevre saran geleneksel düşünce mirasının baskısıyla her anlamda eşikte kalmanın trajedisini derinden hissediyorlardı.

Yeni Osmanlı aydınları, Cumhuriyet düşüncesine etki edecek önemli bir düşünce mirası üretmişlerdir. Her ne kadar İslami kalıplara bağlı olsa da Yeni Osmanlı düşüncesi, Fransız romantizminden ve siyasi düşüncesinden esintiler taşıdığı için aynı zamanda önemli bir tarihsel kırılmayı temsil eder. Osmanlı toplumunda; demokrasi, hürriyet, akıl, medeniyet vb. kavramların zihinlerde önemli bir soru işareti yaratacak şekilde ve değişimi kapsayacak şekilde, metaforik düzeyde kullanılışı hemen hemen bu döneme rastlamaktadır. Bilhassa Namık Kemal’in “*Ne efsunkâr imişsin âh ey didâr-ı hürriyet/Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten*”⁸⁸⁷ mısralarıyla terennüm ettiği hürriyet fikri, Osmanlı coğrafyasında bir hayli etkili olarak, ileride gerçekleşecek olan meşrutî idarenin katalizörü olmuştur. Fakat Namık Kemal’in hürriyet temelinde ortaya attığı meşrutîyet fikri, Osmanlı hanedanlığının devam etmesi şartına bağlı olarak İslami bir perspektifle çevrelenir.⁸⁸⁸

Yeni Osmanlı düşüncesinin Cumhuriyet’e ve Kemalizm’e miras bırakacağı bir diğer önemli kavram çifti, medeniyet ve akıldır. Yeni Osmanlı aydınları, Batı medeniyetinin ulaştığı gelişmişlik seviyesini gören ve özellikle teknikte, bilimde kendi toplumlarının geri kalmışlık düzeylerini idrak edebilen isimlerdi. Onlar, Osmanlı Devleti’nin geri kalmışlığının İslam’dan değil, devletin Batı bilimini ve fennini tam anlamıyla özümseyememesinden kaynaklandığını düşünüyorlardı. Dolayısıyla bu dönemde onların temel gayesi, çökmekte olan imparatorluğu kurtarmak ve var olan geleneği diriltmek üzerine temellendiğinden dolayı, Yeni Osmanlı aydınları, kutsal Osmanlı devlet merkezinin ihya edilebilmesi için, Batı ile senkronizasyonun sağlanması gerektiğine inanıyorlardı. İsmail Kara’ya göre bu durum

⁸⁸⁶ “*Bilinçaltı merkezi*” kavramı, merkez-çevre ilişkilerinin indirgemeci arka planını aşmak için kullanıldı. Modernleşme hareketlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, Shayegan’ın ifade ettiği gibi bilinçte bir yarılma meydana gelir. Bu yarı bir taraftan rasyonel bilincin senkron bir süreçle Batı’ya açılmasını sağlarken, aynı zamanda Freudien bir perspektifle bilinçaltı merkezinde geleneksel değer yargılarının devamlılığını sağlar. Bilinçaltı merkezinin geleneksel kültüre göre şekillenmesi, rasyonel bilinç üzerinde bir ağırlık oluşturduğu için, geç modernleşen toplumların hemen hemen hepsinde, prematüre bir manzara söz konusudur. Türk modernleşmesi açısından bakıldığında, bilinçaltı merkezindeki geleneksel dokunun tam anlamıyla kırılması, İttihat ve Terakki dönemiyle birlikte başlayacak ve Kemalist merkez ile birlikte kurumsallaşacaktır. Lakin her ne kadar baskılanmaya çalışılsa da bilinçaltı merkezinin içerisinde bulunan geleneksel dokunun 1950 sonrası Türk siyasal hayatında tekrar harekete geçmeye başladığı görülür. Bu durumdan ötürü, Türk siyasal hayatının çoğunda, periferi merkeze bağlı bir hareket olarak gelişim göstermiştir. İşbu durumun aşılması için, merkez-çevre kavramı psikanalitik bir yorumla genişletilebilir.

⁸⁸⁷ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, İstanbul 2010, s. 27.

⁸⁸⁸ M. Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul 2016, s. 18.

İslam düşüncesinde bir paradigma değişimiyle sonuçlanarak, “*terakki*” ve “*Avrupa medeniyeti*” kavramlarının, İslami epistemolojinin önüne geçmesine neden olmuştur.⁸⁸⁹ Hakikaten Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi Osmanlı aydınlarının birçoğu, devleti kurtarma misyonuna sıkıca bağlı olduklarından dolayı, o dönem için zaruri gördükleri Batı paradigmasını, İslam’ı eleştirmeden çoğu zaman pratikte öncelemiştir.

Medeniyet konusunda, özellikle Şinasi, Tanzimat döneminin fikrî sembolü “*Mustafa Reşid Paşa*’ya hitaben yazdığı ‘*Acep midir medeniyet resulü dense sana, sensin ol fahr-i cihan-ı medeniyet...*’” gibi mısralarla, medeniyeti âdeta yeni bir din gibi telakki eder.”⁸⁹⁰ Yeni Osmanlı düşüncesi içerisinde, diğer aydınlarla kıyaslandığında Şinasi, Tanzimat’ın getirdiği Batılı değer yargılarının hep sınır uçlarında dolaşmıştır. O, modernleşme konusunda ortaya koyduğu fikirlerde oldukça radikal bir tutuma sahiptir. Onun aksine Namık Kemal medeniyet ve akıl konusunda yazdığı “*Hukuk*”, “*Nüfus*”, “*Terakki*” gibi makalelerinde, Batı dünyasının medeniyet seviyesine yükselmesinde etkili olan amilleri tetkik ettikten sonra, Osmanlı toplumunun Batı’daki teknik gelişmelere nasıl adapte olabileceğini, yetişebileceğini sorgulayarak; hürriyet, marifet, neşriyat alanlarındaki gelişmelerin ön plana çıkartılması gerektiği sonucuna varır.⁸⁹¹ Fakat o her şeye rağmen “*Şinasi gibi Batı’dan bir “medeniyet resulü” bekleyen insan değildir. “Medeniyet” adlı makalesinde Batı’nın bize medeniyet diye gelen zararlı âdetlerini tenkit etmekten de geri kalmaz.*”⁸⁹² Yine Ziya Paşa’da da benzer bir hassasiyet mevcuttur. O, “*Diyar-ı küfrü gezdim, beldeler kâşâneler gördüm*” diyerek, Batı medeniyetiyle Osmanlı Devleti’ni mukayese etmekte ve oradaki müreffeh yaşam koşullarının, sanayideki, teknikteki ilerlemelerin idrakine varmaktadır.⁸⁹³ O, tıpkı Namık Kemal gibi İslami bilgi kırıntılarına bağlı olduğu ve muhafazakâr bir düşünce biçimi geliştirdiği için akıl ve medeniyet konusunda Şinasi gibi ileri gitmeyecektir. Aslında Ziya Paşa’nın, Yeni Osmanlı hareketinin bütün paradoksal doğasını gözler önüne serdiği söylenebilir. Zira o muhtelif şiirlerinde ve makalelerinde bir

⁸⁸⁹ İsmail Kara, *İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 24.

⁸⁹⁰ M. O. Okay, “*age.*”, s. 20, 21.

⁸⁹¹ M. O. Okay, “*age.*”, s. 21.

⁸⁹² M. O. Okay, “*age.*”, s. 21.

⁸⁹³ M. O. Okay, “*age.*”, s. 21.

tarafından Batı medeniyetinin üstünlüğünün farkına varmakta, ama bir yandan da bu üstünlük karşısında sahip olduğu gelenekçi duruştan taviz vermemektedir.

Yeni Osmanlıların ortaya koydukları fikrî miras, Osmanlı toplumunda yaşanacak demokratik gelişmelerin önemli arka planlardan birisidir. Yeni Osmanlı aydınları, ısrarla meşrutiyet rejiminin kurulmasını, ülkenin Batılı insan haklarına, hürriyete göre tanzim edilmesini isteyerek bu uğurda mücadele etmişlerdir. Bu mücadele, 19.yy'ın son çeyreğinde, Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu ekonomik darboğaz ile birleşince, meşrutiyet yönetimine geçilmesi adeta kaçınılmaz olmuştur. Sina Akşin meşrutiyetten önceki dönemde, Osmanlı Devleti'nin mali açıdan iç açıcı bir durum içerisinde bulunmadığını ifade ederek bu dönemde devletin aşırı derecede borçlandığını ve alınan borçların da genellikle sarayın lüks harcamaları ve silah alımı gibi üretken olmayan alanlarda kullanıldığını ifade eder.⁸⁹⁴ Bunlara ek olarak meşrutiyet öncesinde, Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu politik durum da pek iyi değildi. Özellikle, Slavlar arasında yaygınlaşmaya başlayan ulusçu düşünceler, Balkanlarda Osmanlı yönetimine yönelik yükselen tepkiler ve buna benzer birçok ayrılıkçı hareket, devlet merkezinin varlığını önemli ölçüde tehdit ediyor ve devlet birçok problemle aynı anda uğraşmak zorunda kalıyordu.⁸⁹⁵

Bütün bu gelişmelerin sonucunda, 30 Mayıs 1876'da, imparatorluğun içerisinde bulunduğu kötü durumdan, mali iflastan sorumlu tutulan Abdülaziz tahttan indirilir ve yerine geçen V. Murat'ın akli dengesindeki problemler nedeniyle, Mithat Paşa'ya iktidara gelirse Meşrutiyet'i ilan edeceğinin sözünü veren II. Abdülhamit tahta çıkar.⁸⁹⁶ Netice itibariyle Yeni Osmanlıların çabaları sonuç verir. I. Meşrutiyet ve akabinde Kanun-ı Esasi, 23 Aralık 1876'da resmen ilan edilir. Bu gelişmelerle birlikte Osmanlı Devleti, uzun uğraşlar sonucunda demokratik bir idareye doğru adım atmış oluyordu. Kemal Karpat'a göre 1876 Anayasası hükümlerine göre kurulan Mebusan Meclisi, Mithat Paşa'nın ısrarla ön plana çıkmasını istediği ve demokrasi için son derece önemli olan orta sınıfın siyasi güç kazanmasını sağlamıştır.⁸⁹⁷ Orta sınıfın etkinlik kazanması ile birlikte böylelikle Osmanlı'da

⁸⁹⁴ S. Akşin, "age.", s. 39.

⁸⁹⁵ S. Akşin, "age.", s. 40.

⁸⁹⁶ S. Akşin, "age.", s. 41.

⁸⁹⁷ Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul 2019, s. 42.

ilk defa devlet merkezinin gücü sultanın tekelinden çıkartılarak halkın oyuna bağlanıyor ve devletin merkezinin gücü sınırlanıyordu.⁸⁹⁸

Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Osmanlı coğrafyasında görülen demokratik atmosfer, oldukça kısa süreli olmuştur. Osmanlı Devleti, Meşrutiyet'in akabinde, özellikle dışarıda verdiği savaşlarda ağır zayıflar vermiş, ülke içinde ve dışında, devlet yönetimine ve meşrutiyete yönelik önemli tepkiler yükselmeye başlamıştır. Henüz kozasından çıkmaya çalışan ve emekleme döneminde dahi olmayan Meşrutiyet, mutlakiyetçi Rusya'nın Osmanlı'ya saldırması ve bunun sonucunda ortaya çıkan sıkıntılı durum bahane edilerek II. Abdülhamit tarafından ortadan kaldırılır.⁸⁹⁹ Abdülhamit'in, yükselen meşrutiyet söylemlerini pasifize etmek, Avrupa Devletlerinin baskısını kırmak ve merkezî iktidara hükmetmek için meşruti idareyi uyguladığı düşünüldüğünde, onun eline geçen ilk fırsatta ülkedeki demokratik kültürün yerleşmesi yolunda gösterilen çabaları ortadan kaldırması son derece makul gözükmemektedir.

II. Abdülhamit dönemi, Osmanlı tarihi araştırmacıları için en girift ve dinamik alanlardan birisi olmuştur. Bu dönem hakkında konuşan birçok araştırmacı, ideolojik yatkınlıkları çerçevesinde mezkûr alanı tetkik ettiğinden dolayı, onun iktidarının tarihsel derinlikleri hep karanlık bulutların arkasında kalmıştır. Özellikle milliyetçi-muhafazakâr kesimin, II. Abdülhamit'i, izlenen Türkçü-İslamcı politikalar nedeniyle el üstünde tuttuğu görülürken, tersine seküler değer yargılarına inanan Kemalist kesimin ve Türkiye solunun radikal kanadının oldukça sert eleştirilerde bulunduğu gözlemlenir. II. Abdülhamit'in, yaklaşık 33 yılı kapsayan uzun soluklu iktidarı, Sina Akşin tarafından "*bir polis devleti*" olarak tanıtılır.⁹⁰⁰ Özellikle milli demokratik devrim tabanına mensup olan ve Kemalizm ile sosyalist düşüncenin sınıfsal pratiklerini bir çatı altında eritmek isteyen sol aydınların, birçoğu bu yorum üzerinde hemfikirdir. Türkiye'de; Osmanlı Devleti'nden bu yana devlet merkezli düşüncenin gelişimi dikkate alındığında, II. Abdülhamit dönemine yönelik eleştirilerde bulunan Kemalizm'in, kendisinin bizatihi bu düşüncenin suyuyla yıkandığı düşünülürse, adı geçen dönemin girift karakteri daha iyi anlaşılandırılır.

⁸⁹⁸ K. Karpat, "*age.*", s. 42.

⁸⁹⁹ S. Akşin, "*age.*", s. 43.

⁹⁰⁰ S. Akşin, "*age.*", s. 45.

Osmanlı Devleti'nde, geçmişten gelen metafizik devlet mitinin restore edildiği, fakat bunlara ek olarak toplumsal alandaki farklı etnik, dini kimliklere yönelik ayırım pratiklerinin alenileştirildiği zemin, II. Abdülhamit'in iktidarı dönemidir. Dolayısıyla bu dönemi analiz ederken, kabataslak “*otoriterlik*” ve “*denetleme iktidarı*” kavramlarının arkasından dolaşarak ideolojik bir karşı çıkışta bulunmak, o dönemde gelişmeye başlayan ve bizatihi, II. Abdülhamit'e muhalif olan Jön Türk/İttihat ve Terakki aydınlarının ileride geliştirecekleri, Türkçülük temelinde şekillenecek öjenik düşünce anlayışının idrakini güçleştirecektir. Kuşkusuz ki, dönemle ilgili yapılan yorumlara egemen olan “*otoriterlik*” söylemi doğrudur. Abdülhamit'in neredeyse patolojik bir vaka olarak görülebilecek şizofrenik bir güvensizlik duygusuyla; toplumu, denetimi altında bulunan hafife teşkilatı ve jurnal uygulamalarıyla bütün mikro pratiklerine, bedenselleşmiş temsillerine kadar kontrol altında tutması ve edebî eserler başta olmak üzere, devlete zeval verebilecek, merkezî gücünü azaltabilecek bütün yapılara sansür uygulaması, bunun güçlü bir kanıtıdır. Fakat, bunu bir kanon olarak telakki etmek, var olan dönemde gelişmeye başlayan ve Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan mikro-merkezî kodları gözlerden irak tutmak, bu dönemdeki merkez-çevre ilişkilerinin değersizleştirilmesine neden olmaktadır.

Sultan Hamit, kendi iktidarı döneminde oldukça güçlü bir merkezî yönetim oluşturmuştur. Bu dönemde, devlet merkezî gittikçe Türk ve Müslüman kimliği etrafında teşekkül ederken, periferi; Arap, Arnavut ve Kürt vb. olmak üzere çeşitli heteredoks etnik kimliklerle çevriliydi.⁹⁰¹ Devlet bu kimlikler karşısında, bir yandan medeni bir misyona soyunup ihya politikası izlerken, aynı zamanda geçmişten gelen paternalist kodlarla yüklü, sömürgeci, ötekileştirici bir politika izliyordu.⁹⁰² Devlet merkezinin uyguladığı politikalar zaman zaman da zımnî bir karaktere bürünerek merkezkaç kuvvetlerin, saray merkezi içerisinde eritilmesini içeriyor ve Abdülhamit bu paralelde periferide; mali, sembolik, askerî kaynaklarını seferber ederek istikrarın temini için mücadele veriyordu.⁹⁰³

II. Abdülhamit döneminde devlet merkezî, Tanzimat'ta gördüğümüz merkezî politikaların bir uzantısı olarak düşünülebilir. Erik Jan Zürcher'e göre II. Abdülhamit zamanında, Tanzimat reformlarının temel dinamiği olan idari merkezileşme, haberleşme

⁹⁰¹ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 164.

⁹⁰² Thomas Kühn'den akt., H. Bozarslan, “*age.*”, s. 164.

⁹⁰³ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 164.

araçlarında, bilhassa telgraf ağında yapılan hızlı yeniliklerle birlikte güçlendirilmiş ve merkezî hükümet, bürokrasinin önemli bir kesimini oluşturan periferideki memurları denetleme imkanına kavuşmuştur.⁹⁰⁴ Yine, Abdulhamit'in, demiryolu inşasına ağırlık vermesi, ülke içerisinde buharlı gemilerin yaygınlaşması ve buna istinaden Osmanlı ekonomisinin kapitalist pazara açılmaya başlamasıyla birlikte yaygınlaşan teknik araçlar; vergilerin toplanmasında, ordunun ve kamu düzeninin muhafazasında yönetimin daha merkezî bir görüntü sergilemesine yardımcı olmuştur.⁹⁰⁵ Fakat bu dönemde, Tanzimat'ın merkezî politikaları devam etmekle birlikte, Tanzimat döneminin laik kültürü yerine daha İslami bir söylem geçirilmiş ve çeşitli etnik kimliklere yönelik bir “mesafe mitos” yaratılmıştır. “Bu anlamda, Abdülhamid rejimi, Tanzimat sonrası devletin tutucu anlamda, basitçe yeniden merkezileşmesi olarak kabul edilemez. Bu rejim, Müslümanlarla gayrimüslimler, özellikle de Hristiyanlar arasında bir ayrım yaparak, bu ayrımı yavaş yavaş bir düşmanlığın temel prensibi haline getirir. Devletin “Türk-İslâm”lığı, sembolik bir şablon olmanın ötesinde, gayrimüslimlere karşı aktif biçimde seferber edilen, politik, ardından da askerî terimlerle ifade bulan bir şeydir.”⁹⁰⁶

Toplumun merkezi alanının, Türk-İslam kimliğinin anlam alanıyla çevrenemeye başlaması ve kutsal devlet geleneğinin güçlü tutulması, her ne kadar muhafazakâr bir düşünce biçimi olarak görülse de Hamit döneminde, ilginç bir biçimde Osmanlı modernleşme hareketlerinde de belirgin bir ilerleme görülür. Bu dönemde özellikle eğitim başta olmak üzere; ekonomik, askerî vb. devlet merkezi için oldukça mühim olan çeşitli alanlarda önemli yeniliklere imza atılır. Bu durum, Tanzimat'ta da benzer bir şekilde karşımıza çıkmasına rağmen, o dönem ortaya konulan reformlar, daha radikal olmasıyla bu dönemden ayrılmaktadır. Hamit Bozarlan'a göre “II. Abdülhamit'in başarısı, imparatorluğunu Batılılaştırma kapasitesinden, aynı zamanda da toplumun tutucu beklentilerine uygun cevap vermesinden kaynaklanır. Batılılaşmasını, hem başkılığın hududu olarak hem de inanç olarak anlaşılan İslâm'ın yükselişiyle yeniden dengelemeyi becerir ve dolayısıyla, doğallığında bir hegemonik blok inşa etmeyi başarır.”⁹⁰⁷ Abdülhamit'in otoriter ve bir o

⁹⁰⁴ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul 2017, s. 122, 123.

⁹⁰⁵ E. J. Zürcher, “age.”, s. 123, 124.

⁹⁰⁶ H. Bozarlan, “age.”, s. 169.

⁹⁰⁷ H. Bozarlan, “age.”, s. 154.

kadar da rasyonel merkezî iktidarı, Osmanlı İslam'ının kutsallığını gösterge düzeyinde kullandığı ve bu bağlamda Batı uygarlığına açıldığı için, onun Osmanlı modernleşmesi noktasında yaptıkları genelde görmezden gelinir.

Özetle, Abdülhamit dönemi, Osmanlı tarihinde önemli kırılma noktalarından birisidir. Abdülhamit, Osmanlı Devleti içerisinde bilinen İbn Halduncu devlet nazariyesini dikkate almadan ve devletin çökebileceğine yönelik ortaya konan dejeneratif söylemlere kulak asmadan, otuz üç yıl boyunca oldukça kuvvetli bir merkezî yönetim biçimi inşa etmiştir. Bu yönetim, klasik Osmanlı geleneğinde bulunan “*güçlü devlet*” söylemiyle uyum içerisinde olmuştur. O, Türk-İslam epistemolojisinin anlam kümelerinden faydalanarak devletin çekirdeğini yapılandırmış ve merkez düşüncesinin az sonra gösterilecek olan İttihatçı düşüncedeki temel dinamiklerinden birisini oluşturmuştur. Zira Jön Türk düşüncesine mensup olan aydınlar, başlangıçta İslami, daha sonrasında ise Türkçü düşünceden hareket ederek, devraldıkları ve tarihi çok eskilere dayanan merkezî devlet düşüncesini, sonradan dimağlarına ekledikleri pozitivism hariç -ki onun da tam anlamıyla hariç bırakıldığı iddia edilemez -muhafaza etmişlerdir.

II. Abdülhamit, ülkedeki muhalif hareketleri bastırmaya çabalarken, bunda tam anlamıyla başarılı olamaz. “*Abdülhamit'in en büyük zayıflığı, kendi geliştirdiği eğitim kurumlarından çıkmış yeni bürokrat ve subay kuşaklarına, yani Osmanlı aydın zümresine sadakat aşıl原因amamış olmasıydı.*”⁹⁰⁸ Onun döneminde, Tanzimat'tan beri devam eden eğitim reformu bütün hızıyla sürmüştür. Tanzimat'la birlikte eğitimin sekülerleşmeye başlaması ve devletin, dinin tekelinde olan eğitim kurumlarını kendi merkezî idaresine bağlaması, Abdülhamit zamanında, Batılılaşma bağlamında devam etmiştir. Lakin o, denetimi altında tuttuğuna inandığı; Tıbbiye, Mülkiye, Harbiye gibi okullarda gelişecek olan muhalif hareketleri engellemekte başarılı bir görüntü çizmez. Bu durum, Mehmet Öznur Alkan'ın kullandığı “*resmî ideoloji*” kavramıyla açıklanabilir. Ona göre resmî ideoloji, devlet hamiliğinin en somut tezahürü olarak devlet merkezli bir düşünce biçimini imler ve

⁹⁰⁸ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 135.

bu düşüncenin toplumsal alandaki denetimini, merkezî iktidarını sağlamlaştırabilmek adına; ordu, bürokrasi ve eğitim kurumlarına ihtiyacı vardır.⁹⁰⁹

Türkiye’de resmî ideolojinin oluşumu noktasında, Batı tarzı eğitim yapan ve modern fen bilimlerinin müfredatının aktarıldığı eğitim kurumlarının rolü oldukça fazladır. Birçoğu II. Abdülhamit zamanında inşa edilen bu kurumlar, özellikle rasyonel bilimlerin ve pozitivist düşüncenin dünyasının merkezileştiği bilim yuvalarıydı. Osmanlı’nın-Türkiye’nin kaderini tayin edecek öğrenciler, ilginçtir ki, devletin merkezileşme politikaları sonucunda oluşturulmuş kurumlardan, yani doğrudan merkez düşüncesi içerisinden çıkarak, devlet merkezine muhalefet edecek ve ileride, bir zamanlar muhalif oldukları merkez düşüncesinin koordinatlarını tayin edeceklerdir. Abdülhamit’in politikalarını, bilimin imkanlarını kullanarak eleştiren ve onu tahtından eden Jön Türkler, İttihat Terakki ve Kemalizm olmak üzere tarihsel bir birikimle ilerleyecek ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş felsefesine ciddi oranda tesir edeceklerdir.

Osmanlı Devleti’nde II. Abdülhamit’e muhalif olan ve Batılı eğitim kurumlarında öğrenim görmüş aydınlar, genellikle “*Jön Türkler*” tabiriyle anılmaktadır. Jön Türk düşüncesi, Yeni Osmanlı aydınlarının fikrî mirasından neşet etmiştir. 1877 yılında Abdülhamit tarafından dağıtılan Yeni Osmanlı hareketine mensup aydınlar, Avrupa’ya giderek faaliyetlerin bir şekilde sürdürmeye çalışırlar.⁹¹⁰ Özellikle Paris gibi önemli Avrupa merkezlerinde devam eden bu faaliyetler, belirli bir noktadan sonra dönüşüme uğrayarak Abdülhamit’i ve Osmanlı’nın o dönemdeki aşırı otoriter yönetim biçimini hedef alarak güçlü bir muhalif alan oluşturur. İşte, imparatorluk sathında 1889’dan sonraki dönemde, Batı düşüncesinin tedrisatından geçen ve zihinlerini hürriyet, demokrasi, eşitlik, ilerleme vb. söylemlerle besleyen önemli bir aydın grubun ortaya koyduğu fikrî ve eylemsel hareket biçimi, Jön Türk düşüncesi olarak bilinir.

1889 yılında, Askerî Tıbbiye öğrencileri olan; İshak Sukûti, Abdullah Cevdet, İbrahim Temo, Hüseyinzade Ali başta olmak üzere bir grup genç tarafından kurulan “*İttihad-*

⁹⁰⁹ Mehmet Ö. Alkan, *Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 318.

⁹¹⁰ Suavi Aydın, *İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 117.

i Osmani” örgütü, Jön Türk düşüncesinin temelinde bulunmaktadır.⁹¹¹ Bu düşünce biçiminin beslendiği bilimsel kaynaklardan en önemlisi pozitivistdir. Fen bilimlerinin biyolojik indirgemeciliğinden esinlenen pozitivist kültür, İttihat ve Terakki’nin politik olarak kullandığı bir silah haline gelmiştir. Doğan Özlem’e göre Osmanlı düşünce dünyasında pozitivism, epistemolojik değil, siyasal bir anlam alanına sahip olduğundan dolayı Osmanlı aydınları tarafından oldukça yüzeysel algılanmış ve bu da devlet merkezli bir düşünce biçiminin üretilmesine zemin hazırlamıştır.⁹¹² İttihat ve Terakki’nin; pozitivistliği, bir ideoloji olarak konumlandırması, bu ideolojinin mucidi Comte’un “*terakki*” fikrinin partinin bizzat isminde somutlaşmasından ve birçok teorisyen tarafından benimsenmesinden de anlaşılabilir. Murtaza Korlaelçi, “*Pozitivist Düşüncenin İthali*” adlı ufuk açıcı makalesinde, konuyla ilgili önemli tespitlerde bulunur:

*“Auguste Comte’un düşünceleri, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı aydınlarının birçoğunu cezbedi. Sosyolojiyi bir ‘müsbet ilim’ gibi vaz’etmesi ve toplumu aklî yöntemlerle yönlendirilebilir, biçimlendirilebilir görmesi (‘toplum mühendisliği’anlayışı), Osmanlı modernleşmecilerinin gerek ‘acelesine’ gerekse dinsel düşünüş kalıplarından gelen bütüncül ve ‘düzenli’ ihtiyaçlarına denk düşmüştür. İttihat ve Terakki’nin isminin ilham kaynağında da, Comte’un ‘ilkeleri’ görülebilir.”*⁹¹³

Pozitivizmin, İttihat ve Terakki içerisinde bir düşünce biçimi olarak konumlanması, Osmanlı’daki/Türkiye’deki merkez düşüncesini önemli ölçüde yapılandıracaktır. Türk düşünce hayatında, merkez düşüncesinin 1800’lü yılların sonunda ve 1900’lü yılların başında, yapısal düzlemde iki ayrı gelişme seyri içerisinde olduğu söylenebilir. O yüzden bu noktada; bir ayırım yapmakta fayda var. Suavi Aydın, iki farklı İttihat ve Terakki’nin varlığından bahseder. Birinci İTC, özellikle 1908’e kadar olan süreçte, daha çok Yeni Osmanlı düşünce mirasının etkilerini taşıyan, mutlak monarşiye karşı anayasayı savunan ve Fransız Devrimi’nin özgürlükçü anlayışını benimseyen bir oluşumdur.⁹¹⁴ Birinci İTC,

⁹¹¹ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara 2017, s. 49.

⁹¹² Doğan Özlem, *Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. III, s.458, 459, 460.

⁹¹³ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivist Düşüncenin İthali, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 215.

⁹¹⁴ S. Aydın, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 117.

içerisinde barındırdığı bütün fraksiyon farklılıklarına rağmen, temelde Yeni Osmanlıların ortaya koyduğu “*Osmanlı birliği*” temi etrafında birleşmektedir.⁹¹⁵

Birinci İTC içerisinde, merkez-çevre ilişkileri, daha çok ekonomik temelde ortaya çıkar. Özellikle Meşveret dergisi etrafında toplanan Ahmet Rıza'nın, pozitivist fikirlerini ekonomi üzerinde tatbik etme isteğinin bir ifadesi olan millî iktisat ve merkezî ekonomi anlayışı ile Prens Sabahaddin grubunun, liberal fikirlerden ilham alınan teşebbüs-ü şahsî, ve adem-i merkezîyetçi düşünceleri arasındaki çatışma, yirminci yüzyıl Türk siyasal düşüncesini biçimlendirmiştir.⁹¹⁶Bu çatışmanın orijini, Prens Sabahaddin'in, imparatorluğun içerisindeki azınlıkların yarattığı milliyetçi tehdidin bertaraf edilmesi için ısrarla adem-i merkezî bir yapıyı 1902 Jön Türk Kongresi'nde savunmasıyla oluşmaya başlamıştır.⁹¹⁷ Bu kırılma, Türk siyasal hayatındaki merkez-çevre çatışmasının politik çerçevesi için de belirleyici olmuştur. Özellikle İttihat ve Terakki'nin merkezî politikalar uygulayarak yaratmak istediği, kökü bu topraklara bağlı millî burjuvazi ile Sabahaddin'in, devleti kapitalist sisteme eklemlenmek için bir burjuva sınıfı oluşturma isteği ve bunun yolunu İngiliz liberalizminin serbest teşebbüs anlayışında görerek yaygınlaştırmak istediği gayrimüslim burjuvazi arasındaki ihtilaf, İTC'nin 1910'lu yıllardan sonra izleyeceği Türkçü, devletçi politikaların radikalleşmesinde önemli bir etkidir.

İttihat ve Terakki, 23 Temmuz 1908 tarihinde, II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte iktidara gelir. Birçok bilimsel otorite tarafından “*devrim*” olarak adlandırılan II. Meşrutiyet, İTC iktidarının merkezî gücünü artırdığı ve politikalarını farklı bir paralelde genişlettiği bir dönemdir. 1908 hareketinin tabanında, kuşkusuz geçmiş dönemlerde olduğu gibi devleti kurtarma fikri ağır basmıştır. İTC aydınları, Osmanlı'nın uluslararası konjonktürde giderek artan zafiyetlerinden, ancak Meşrutî bir idareyle kurtulabileceklerine inandıklarından, uzun yıllardır süren teşkilatlanmalarını ve fikrî hazırlıklarını nihayete erdirmişlerdir. II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte iktidarı denetimi altına alan İTC, bu tarihten sonra politik bir revizyonizme başvurarak, daha eylem tabanlı bir politika tercih etmeye başlamıştır. Bilhassa

⁹¹⁵ S. Aydın, “agm.”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 122, 123.

⁹¹⁶ S. Aydın, “agm.”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 124.

⁹¹⁷ Kaan Durukan, *Türk Liberalizminin Kökenleri, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, 153.

1907 Kongresi sonrasında, parti içerisindeki hizipler nispî bir biçimde birleştirilmiş ve parti üyeleri, ihtilalci, komitacı faaliyetlere başvurma konusunda müşterek bir noktada buluşmuşlardır.⁹¹⁸

İttihat ve Terakki'nin bu dönemde, ülkede giderek artan gayrimüslim tehdidi ve dış baskılar nedeniyle daha farklı bir kimliğe büründüğü söylenebilir. Suavi Aydın'a göre ikinci İttihat ve Terakki olarak nitelendirilebilecek bu "*Oluşum ise, en başta, birinci oluşum ile organik ilişkisi olmaması bakımından ayrıdır. İkinci oluşum, Abdülhamit idaresinden rahatsız asker ve küçük memurların, entelektüel önderlerden yoksun biçimde "kendiliğinden" giriştikleri paramiliter bir örgütlenme olarak görülebilir.*"⁹¹⁹ İkinci İTC, daha çok Makedonya ve Selanik dağlarında, hürriyet türküleri söyleyerek devrim peşinde koşan, biraz maceracı, biraz da ütopyacı askerlerden teşekkül ediyordu. Örgütün tabanını oluşturan Osmanlı subayları, demokratik bir yönetim biçiminin kurulabilmesi için, mutlaka bir ihtilalin olması gerektiğine inanarak, komitacılık faaliyetlerini aralıksız sürdürüyorlardı. Bu örgütün içeriğinde ve söylemlerinde genellikle askerî bir terminoloji kullanılıyor ve ideolojik eğilimleri peyderpey Türk milliyetçiliği çatısı altında gelişmeye başlıyordu.⁹²⁰

İttihat ve Terakki'nin geçirdiği ideolojik dönüşüm neticesinde, Türk milliyetçiliği fikrini benimsemeye başlaması, Osmanlı'da merkez düşüncesinin yaşadığı dönüşüm ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bilindiği gibi Türkçülük, II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmış bir fikir akımıdır. Önderliğini Gökalp'in yaptığı bu düşünce biçimi, Yusuf Akçura'nın "*Üç Tarz-ı Siyaset*" adlı yazısıyla sistematize edilmiş ve bir doktrin görüntüsüne bürünmüştür. Akçura bu yazısında, o dönemde ortaya çıkan Batıcılık, Osmanlıcılık vb. akımlar karşısında, Türkçülüğü yücelterek, bu düşüncenin bir yol haritası olarak izlenmesi durumunda imparatorluğun kurtulabileceğine yönelik çıkarımlarda bulunur. Neşriyatların git gide artmasıyla, devlet merkezi dışında, periferideki birçok bölgeye de yayılan Türkçü düşünceler, özellikle Balkanlar'da bir hayli etkili olmuş ve İTC önderlerinin komitacılık faaliyetlerini yoğun olarak etkilemiştir. Aynı zamanda 1913'te, askerî Tıbbiye öğrencilerinin kuruluşunda büyük pay sahibi olduğu Türk Ocakları, bir sivil toplum kuruluşu olarak o

⁹¹⁸ S. Akşin, "*age.*", s. 109.

⁹¹⁹ S. Aydın, "*agm.*", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 124.

⁹²⁰ S. Aydın, "*agm.*", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 126.

dönemdeki Türkçü düşünceyi halk arasında yaygınlaştırmada büyük bir işlev görmüş, Türk kültürünün özgünlüğünü vurgulamak adına güçlü bir politika izlemiş ve oluşturulan halkçı-kültürcü söylem, Cumhuriyet Türkiye'sinin merkezî kültürünün oluşumuna katkı sağlamıştır.⁹²¹

Gökalp'in teorik altyapısını dizayn ettiği Türkçülük, kültür ile medeniyet arasında kurgulanan ayırım çerçevesinde anlam kazanır. Kültür, millete ait özgül değerler bütünü içerirken, uygarlık evrensel anlamda daha çok teknik bilgiyle ve rasyonel pratiklerle değerlendirilir. Modernleşme konusunda oldukça önemli çalışmalara imza atan Ahmet Çiğdem, Gökalpçi kültür-medeniyet ayırımının, “*Türk başkalığı*” vurgulamak için icat edildiğini ve bunun kurumsallaştırılmasına hizmet ettiğini ifade eder.⁹²² Bu durum, bizzat İTC döneminden itibaren oluşmaya başlamıştır. İTC'nin paramiliter kanadı, 1908'den sonra pozitivistlere ek olarak, darwinizmden de beslenmeye başlar. Osmanlı Devleti'nin modernleşmesine önemli katkıları olan Tıbbiye, Harbiye gibi birçok okulda verilen biyoloji eğitimi; o dönem, zihinleri Batılı fikirlere bir hayli aşına olan genç subayları, öğrencileri etkilemiştir. Ülkenin içerisinde bulunduğu duruma çözüm üretme telaşesinin neden olduğu aceleci tavırla birlikte darwinist düşünceler, sosyal dünyaya aktarılmış ve toplumsal alan “*sosyal darwinist*” düşüncenin ilkeleriyle disipline edilmiştir. Bu düşünce biçimi, yerel bağlamda, Türk kimliğinin ön plana çıkarılmasına sebebiyet vererek, İTC'nin etnik tabanlı bir politika izlemesiyle sonuçlanmıştır.

İttihat ve Terakki'nin, Türk milliyetçiliği temelinde paramiliter bir örgüt hüviyeti kazanması, özellikle muhalefetin bastırılması için ordunun Türk siyasal hayatında ön plana çıkmasına neden olur. 1908'den itibaren ordu, Cumhuriyet dönemine de sirayet etmek üzere, siyaset sahnesinde daha fazla gözükmeye başlar. 31 Mart 1909 tarihinde İttihat ve Terakki hükümetine karşı gerçekleştirilen ayaklanma, resmî tarih söyleminde daha çok “*gerici*” sıfatıyla lanse edilmektedir. Bu yorum dönemin ruhunu yakalamak için yeterli değildir. Zira ayaklanma, İttihatçı merkeze ve onun Türkçü politikalarına doğrudan karşı çıkan ve birçok farklı grubun bileşiminden oluşan müphem bir harekettir. Bunların içerisinde, İngilizlerin

⁹²¹ Masamı Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2017, c. I, s. 192.

⁹²² Ahmet Çiğdem, *Batılılaşma, Modernite, Modernizasyon, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, İstanbul 2016, c. III, s. 73.

desteklediği azınlıklardan, İslami radikalizme sahip birçok grup olmak üzere Prens Sabahaddin'in liberal düşüncesini benimseyen farklı etnik, dinî kimlikler mevcuttur. Fakat, 31 Mart vakası, salt bu bağlamda değerlendirilirse, o dönemde ortaya çıkan muhalefet hareketlerinin doğası tam anlamıyla çözümlenemez. Feroz Ahmad'e göre 31 Mart'ta İttihatçı merkeze yönelik yapılan saldırı, dinin pragmatik bir bağlamda kullanıldığı fakat aslında doğrudan İttihatçıların iktidardan tasfiyesini amaçlayan bir karşı devrim hareketidir.⁹²³

31 Mart isyanı, hareket ordusunun müdahalesi neticesinde bastırılır. Bu müdahale ile birlikte, ordu siyaseti ele geçirmiş ve ordu ile siyasetin birlikteliği sağlanmıştır.⁹²⁴ Ordunun siyasi alanda aktif olması sonucunda, İttihat ve Terakki merkezi, kendisine muhalif olan oluşumları bu tarihten itibaren periferiye itme konusunda hiç olmadığı kadar keskin eylemlerde bulunmuştur. O yıllarda bilhassa ülkede bulunan azınlıklar, ilk etapta 1908 hareketini, Abdülhamit istibdatı bittiği için sevinçle karşılasalar da zaman içerisinde İTC'nin millî bir burjuvazi inşa etmek için azınlıkları tasfiye etme girişimi nedeniyle İTC merkezine karşı hoşnutsuzluklarını çeşitli faaliyetlerle dile getirmeye başlamışlardır.⁹²⁵ O dönem Osmanlı toplumsal yapısı dikkate alındığında, bilhassa ekonomik alanda, azınlıkların hâkim bir konumda bulunması ve ısrarla adem-i merkezî bir idareyi savunmaları, İttihat ve Terakki'nin merkezîyetçi politikalarıyla taban tabana zıt özellikler gösteriyordu.⁹²⁶ Bu sebepten İttihat ve Terakki merkezi, periferide bulunan azınlıkların politik ve ekonomik alandan tasfiyesi için bir hayli cüretkâr davranmıştır.

İttihat ve Terakki, Türkçülük çerçevesinde politikasını temerküz ederken, farklı etnik kimlikleri istatistiksel anlamda azaltmayı amaçlıyordu. İTC liderleri için, "*dinsel ve etnik olarak çoğunluk olmak kendi başına gerekli ve yeterli bir meşruiyet aracıydı.*"⁹²⁷ Özellikle 1913-1918 yılları arasında İttihatçı merkez, Anadolu'da, Trakya'da ve Balkanlarda; Rum ve Ermeni nüfus üzerinde, ifade edilen çoğunluk meşruiyeti ile birlikte önemli bir iskân politikası uyguluyor ve belirtilen bölgelerdeki nüfusu Türkleştirmek için ciddi bir mesai harcıyordu. Bu noktada, İttihat ve Terakki liderleri, bilimin ve özellikle pozitivist

⁹²³ Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, İstanbul 2019, s. 22, 23, 121.

⁹²⁴ F. Ahmad, "*age.*", s. 30.

⁹²⁵ F. Ahmad, "*age.*", s. 103, 104, 108.

⁹²⁶ F. Ahmad, "*age.*", s. 107.

⁹²⁷ Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İstanbul 2019, s. 428.

sosyolojinin imkânlarından faydalanarak, toplumsal dünyaya fen bilimlerinin ve istatistiğin gözlükleriyle bakıyorlardı. İTC, Türkleştirme politikalarını uygularken bunun matematiksel bir işlem olduğunu ve istatistiksel kaygılarla yapıldığını belirtmek için “*etnisite mühendisliği*” terimini kullanmıştır.⁹²⁸ Fuat Dünder, “*Modern Türkiye’nin Şifresi İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği*” adlı çalışmasında, Benedict Anderson’un “*Nüfus Sayımı, Harita ve Müze*” adlı makalesinde ortaya koyduğu metodu dönüştürerek pozitivist millî kimlik yaratma ve toplumu dönüştürme noktasındaki işlevlerini, İttihat ve Terakki üzerinden açıklamaya çalışır.⁹²⁹ O; İttihatçıların, periferide bulunan azınlıkları, izledikleri Türkleştirme politikaları kapsamında tasfiye etmelerine yardımcı olan bilimsel rasyonalizmi şu şekilde ifade eder:

*“İttihatçılar için bilim/bilimsellik, politik söylemlerinin vazgeçilmez vurgularından biriydi. Bir yandan entelektüelleri kendi çalışmalarına katmak için örgütleyici, mobilize edici cazibesinden yararlanmak için sık sık bu büyüleyici kelime kullanılırken; aynı zamanda kendi milliyetçi, ideolojik görüşlerine “objektif” kılıfı geçirmek için de sıklıkla kullanılmıştır. Amaç, kendi yanlı politikalarının, karşı etnik grupta inandırıcılığını artırmaktır. Üçüncü olarak da bu kelimenin telaffuzu sayesinde, milliyetçi politikalarını bir medeniyet mücadelesi halinde sunarak, kendilerini evrensel medeniyet mücadelesinin bir parçası kılmak, böylece politikalarına bir evrensel meşruiyet kazandırmaya çalışmaktır. Özetle, İttihatçıların elinde bilim/bilimsellik; mobilize edici, inandırıcı ve meşrulaştırıcı faydalarıyla oldukça politize edilmişti.”*⁹³⁰

İttihat ve Terakki’nin merkezî politikalarını uygulama noktasında, ona en çok zorluk çıkartan oluşumlardan birisi Hürriyet ve İtilaf Fırkası olmuştur. Bu parti, Prens Sabahaddin’in liberal fikirlerini tatbik ederek ülkede adem-i merkezi bir idarenin kurulmasını ısrarla savunan ve bunun için azınlıkların ve yabancıların desteğini alan bir hareket konumundaydı. Özellikle Avrupa ülkelerinin, Osmanlı’ya müdahale edebilmek için önemli bir kanal olarak gördüğü Hürriyet ve İtilaf Fırkası, 1910’lu yıllarda Osmanlı toplumundaki merkez-çevre çatışmasının yönünü tayin etmiştir. Bu çatışmanın bir tarafında, militarist özellikler göstermeye başlayan ve aşırı merkezî İTC, diğer bir tarafında ise, merkezî

⁹²⁸ F. Dünder, “*age.*”, s. 432.

⁹²⁹ F. Dünder, “*age.*”, s. 19, 20.

⁹³⁰ F. Dünder, “*age.*”, s. 430, 431.

politikalara karşı çıkan ve ülkedeki birçok yabancı sermayedarın ve azınlığın haklarını savunma konusunda gerek yerel gerek küresel bağlamda ittifak yapmaktan kaçınmayan Hürriyet ve İtilaf Fırkası vardır.

Politik alanda her iki parti arasında cereyan eden çatışma, 1913 yılında daha farklı bir boyuta taşınmıştır. Hürriyet ve İtilaf Fırkasının ara seçimleri kazanması ve Bâb-ı Âli’de önemli bir nüfus elde etmesi, İttihat ve Terakki merkezini bir hayli endişeye sevk etmiştir. Balkan Savaşlarının yarattığı yıkım atmosferi ve Osmanlı’nın Balkanlardaki birçok toprağı peyderpey Avrupa devletlerinin yönetimine terk etmesi, İTC kadrolarının önemli isimleri olan Enver ve Talat Paşa’nın önderliğindeki bir grubun harekete geçmesine neden olmuştur. Balkan coğrafyasında arta kalan toprakların, Avrupalı devletlerin eline geçeceği endişesinin ayyuka çıkmasıyla birlikte, İTC 23 Ocak 1913 günü Bâb-ı Âli’ye baskın düzenleyerek yönetimi ele geçirmiştir. Türk demokrasi tarihinde, demokratik idareye yönelik gerçekleştirilen önemli darbelerden birisi olan Bâb-ı Âli baskını, İTC kadrolarının uzun bir süredir izlediği militarist politikalar çerçevesinde düşünüldüğünde, örgütün eylemsel kapasitesinin de en önemli göstergelerinden birisi olmuştur. Bu darbenin arka planında, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde gerçekleşecek askerî müdahalelerde olduğu gibi “*yönetim zaaflığı*”, ve “*iç karışıklık*” söylemleri etkili olmuş, İTC, bu söylemlerin rasyonel doğasından hareketle yönetime müdahale etmekten çekinmemiştir. Kuşkusuz bu durum, ordunun, Türk siyasi hayatındaki etkinliğinin artmasına neden olmuş ve ordu, yönetsel zafiyetin devreye girdiği her anda, “*ebedi dönüş miti*” analojisiyle söylemek gerekirse, siyasetin etrafında dönen bir paravan olmuştur.

İttihat ve Terakki’nin Türk milliyetçiliği ekseninde ortaya koyduğu etnik politika, gayrimüslimlerin öteki statüsüne geçişini hızlandırmıştır. Kemal Karpat’a göre “*İttihat ve Terakki döneminin düşünce hayatı kimlik tartışmaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Kökenleri tarihte olan “Osmanlı”, “Müslüman” gibi temel kimlikler yeni biçimde yorumlanmaya, yani “milli” devlet açısından tartışılmaya açılmıştır.*⁹³¹ İTC’nin izlediği merkezî politikalara uyum sağlamakta güçlük çeken azınlıklar, özellikle devlet merkezinin izlediği ekonomi politikası nedeniyle geri plana düşmüşlerdir. Buna ek olarak yine İTC’nin Osmanlılık ideolojiden sıyrılıp, kimlikleri ve sınırları koordine edilmiş “*vatandaş*” temalı bir politika

⁹³¹ K. Karpat, “*age.*”, s. 47.

izlemeye başlaması; yani içermeyi değil, dışsallaştırmayı tercih etmesi, azınlıkların tepkisini çekmiştir. Böylelikle başta Rumlar ve Ermeniler olmak üzere, ekonomik sermaye bakımından ülkenin en varlıklı kesimini oluşturan yabancı burjuvazi, merkezin izlediği ötekileştirici politikalara, önemli bir direnç göstererek muhalefet etmişlerdir. Bu direnç neticesinde İTC, gerek Rumlara gerek Ermenilere karşılık sert tedbirlere başvurmuş ve periferiden gelebilecek azınlık tehdidini, çeşitli iskân politikalarıyla ve askerî eylemlerle bastırmıştır.

Millî Mücadele dönemine geldiğimizde, İttihat ve Terakki'nin önder kadrolarının özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndaki yıkım sonrasında, her ne kadar ülkedeki etkinlikleri zayıflasa da "*İttihatçılık*" tam anlamıyla ortadan kalkmaz. Millî Mücadele'nin lideri Mustafa Kemal, özellikle İttihatçı kadrolarla bir dönem yakın ilişkiler kurmuştur. Mustafa Kemal 1908 yılında, özel bir törenle İttihat ve Terakki'ye katılır.⁹³² Erik Jan Zürcher'e göre Mustafa Kemal'in "*Cemiyetin açıktan açığa Türk milliyetçiliği fikirlerini savunan radikal kanadına mensup olduğu da kesindir.*"⁹³³ Cemiyetin içerisinde, özellikle askerî kadroların sayısal olarak artmasıyla birlikte, hizipleşmeler de aynı oranda arttığından dolayı, bir dönem İTC içerisinde önemli ölçüde, hareketin liderliğini yapacak isim konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu durum, İTC'nin açıkça mason teşkilatından; onun kolektivist, organik kültüründen ve gizlilik anlayışından esinlenmesiyle alakalıdır. Bu tip dışarıya kapalı örgütlerde, korporatist ve organik bir zihniyet hâkim olduğundan dolayı, örgüte mensup kişilere önderlik edecek karizmatik bir liderin varlığı önemli bir zarurettir. Dolayısıyla bu noktada, Enver Paşa'nın hareketin liderliğini üstlenmek istemesi ve Mustafa Kemal'in bu sebeple Enver ile ilişkilerinin bozulması, onu İTC hareketinden uzaklaştırmış ve daha özerk bir direniş hareketin imkanlarını araştırmaya sevk etmiştir.⁹³⁴

Mustafa Kemal'in, İttihat ve Terakki'nin içerisinde bir dönem bulunması, hafife alınmaması gereken bir durumdur. Zira onun hareket kabiliyetine ve düşünce dünyasına bakıldığında, durum bundan daha fazlasını ihtiva eder. Özellikle fikir babası olarak telakki ettiği Gökalp düşüncesinin, İttihat ve Terakki'nin doktrininde de oldukça yoğun izler taşıması tesadüfî değildir. Bu açıdan bakıldığında, İttihat ve Terakki'nin benimsediği Türk

⁹³² Erik Jan Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, İstanbul 2018, s. 73.

⁹³³ E. J. Zürcher, "*age.*", s. 86.

⁹³⁴ E. J. Zürcher, "*age.*", s. 90.

milliyetçiliği düşüncesinin, doğrudan Mustafa Kemal'in fikir dünyasına etki ettiği söylenebilir. Bu etki, Millî Mücadele döneminde ve akabinde Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinde önemli ölçüde belirginleşmiştir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, İttihatçı kültürün içerisinde bulunan; kolektif, korporatist, organik, paramiliter kodlar, hem kültürel belleğin bir aktarım formu olarak, yani geçmişten günümüze ulaşan kolektif değerler anlamında, hem de doğrudan teşkilatlanma ve harekete geçme kabiliyeti anlamında Millî Mücadele'ye etki etmiştir.

Erik Jan Zürcher'e göre, Mustafa Kemal'in önderliği altında gelişen Millî Mücadele hareketinde, İttihatçılar önemli ölçüde rol oynamış, hatta ulusal direniş hareketleri başlamadan çok daha önce, kafalarında bu hareketin rotasını tayin etmek için bir taslak plan oluşturmuşlardı.⁹³⁵ Cemiyet, Millî Mücadele başlamadan önce hazırlıklarını; siyasal faaliyetlerin ve kamuoyunun harekete geçirilmesi ve yeraltı direnişi olarak iki düzeyde yapmıştır.⁹³⁶ Bu hareketlere paralel olarak Millî Mücadele'de oldukça önemli etkileri olan "Karakol" (yeraltı örgütü) bizatihi İTC merkezi tarafından kurulmuş VE İTC çeşitli Müdafaa-i Hukuk cemiyetlerinin kuruluşuna destek vererek açıkça ulusal direnişin yeraltında yürütülecek mücadelesini desteklemiştir.⁹³⁷ İttihatçılar aynı zamanda, Millî Mücadele döneminde yeni partiler üzerinden de teşkilatlanma yoluna gitmişlerdir. Teceddüd Fırkası olarak bilinen partinin, büyük çoğunluğu İTC üyelerinden oluşuyor ve İttihatçılar bu partiyle birlikte bizzat Atatürk'ün de destek olduğu Ali Fethi'nin Hürriyetperver Avam Fırkasında örgütlenmeye çalışıyorlardı.⁹³⁸

Millî Mücadele döneminde; merkez-çevre ilişkileri, farklı boyutlarda şekillenmiştir. Öncelikle, İttihatçılar ile Mustafa Kemal'in önderlik ettiği direniş hareketi arasında, zaman içerisinde şiddetli çatışmalar meydana gelmiş ve hareketin önderliği konusunda, yani ulusal mücadelenin merkezi olma konusunda her iki alan da birbirini ekarte etmek istemiştir. Özellikle Karakol'un, Anadolu'daki direniş hareketiyle arasındaki ihtilaf, Karakol'un kendisini Millî Mücadele'nin önderi olarak görmesinden sonra daha da şiddetlenmiştir.⁹³⁹

⁹³⁵ E. J. Zürcher, "age.", s. 109, 111.

⁹³⁶ E. J. Zürcher, "age.", s. 115.

⁹³⁷ E. J. Zürcher, "age.", s. 126, 137.

⁹³⁸ E. J. Zürcher, "age.", s. 117, 119.

⁹³⁹ E. J. Zürcher, "age.", s. 133.

1900'lü yıllardan itibaren Türk siyasetindeki merkez düşüncesini oluşturan İTC, Birinci Dünya Savaşı'ndaki başarısızlıkla birlikte, merkezdeki iktidarını, Mustafa Kemal önderliğindeki Anadolu hareketine kaptırmıştır. Halkın da büyük bir destek verdiği Anadolu hareketi, özellikle Ankara Hükümeti'nin kurulması neticesinde, Türk politik kültüründe merkeze egemen olma noktasında büyük bir adım atmıştır. Bu dönemde, aslında merkezin kendi arasında ikiye bölündüğünü, merkeze hâkim olma noktasında gerek Mustafa Kemal'in önderliğindeki grubun gerekse de hâlâ daha Anadolu'da büyük bir etkiye sahip olan ve ulusal direniş hareketinin teşkilatlanmasına katkı sağlayan İttihatçıların büyük bir yarış içerisinde olduğu gözlemlenir. Erik Jan Zürcher'e göre bu dönemde esas ayırım, Mustafa Kemal'in otoritesi ile onun otoritesinden ayrı bir otorite iddiasında bulunanlar arasında yaşanmıştır.⁹⁴⁰

İfade edilen bu çatışma, belirli bir süre sonra Mustafa Kemal lehine neticelenmiştir. Özellikle Mustafa Kemal'in, ulusal direniş hareketinin lideri olma ve direniş hareketlerini tek bir merkezden yönetme konusundaki isteği sonucunda, 23 Nisan'da Karakol'a büyük bir darbe vurulmuş, yerine Anadolu hareketine bağlı olan Mim Mim kurulmuştur.⁹⁴¹ İlerleyen dönemlerde, İttihatçıların önemli bir bölümü, Millî Mücadele hareket merkezinin bölünmesini engellemek için birer birer tasfiye edilmişlerdir. Erik Jan Zürcher'e göre *“Bağımsızlık mücadelesi yıllarında Mustafa Kemal, tedricî olarak, hareket içindeki bazı grupların kendilerine bağlılık göstermesini isteyebilecek- ve gerçekten istemiş olan- bütün rakipleri karşısında üstünlük sağladı. Hareket, İttihatçı örgütlere dayanarak oluşturulmuştu, dolayısıyla hareketin liderliği için en tehlikeli rakipler eski İttihatçılardı.”*⁹⁴² Böylesine bir tehdit yaratma imkânına sahip olan İttihatçı kadrolar, politik alandan peyderpey temizlenmiştir. Bu temizlik, 1926 yılında İzmir Suikastı ertesinde daha da şiddetlenmiş ve İttihatçı liderlerin büyük bir bölümü yargılanarak tamamen siyasetten uzaklaştırılmışlardır.⁹⁴³ Ayrıca Millî Mücadele döneminde, buna benzer bir temizlik hareketi; Anadolu'da, İttihatçı kadroların büyük bir bölümünün yer aldığı ve ideolojilerinde sosyalist, korporatist, Türkçü fikirlerin sentezini yapmış bir sol harekete yönelik de gerçekleştirilmiştir.⁹⁴⁴ Özellikle Sovyetlerden gelecek olan yardım için büyük bir engel teşkil

⁹⁴⁰ E. J. Zürcher, “age.”, s. 181.

⁹⁴¹ E. J. Zürcher, “age.”, s. 185.

⁹⁴² E. J. Zürcher, “age.”, s. 251.

⁹⁴³ E. J. Zürcher, “age.”, s. 236.

⁹⁴⁴ E. J. Zürcher, “age.”, s. 189.

eden sol harekete yönelik en büyük darbe, Mustafa Suphi önderliğinde kurulan Halk İştirakiyun Fırkasının ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşmiştir.⁹⁴⁵ Böylelikle Türkiye sol hareketi, henüz sistemli bir düşünce halini almadan yok edilmiş ve Türkiye solunun Millî Mücadele'deki paydaş olabilme ihtimalinin yarattığı tehdit bertaraf edilmiştir. O hâlde Millî Mücadele dönemindeki merkez-çevre çatışmasının ilk boyutunun, hareketin önderliği noktasında gerçekleşen bir iktidar mücadelesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Millî Mücadele döneminde merkez-çevre ilişkilerinin ikinci boyutunu ise, “*yabancılar*” oluşturur. Anadolu sathında büyük bir mücadelenin verildiği bu dönemde, emperyalist kuvvetler olarak nitelendirilen; İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar, Millî Mücadele döneminin “*öteki*” algısını bütünüyle karakterize eder. Zira verilen mücadele, ülke merkezine hâkim olacak grubun tayini için ortaya konulmaktadır. Ya, Anadolu’da millî kültüre bağlı bir Türk devleti yükselecek, ya da yabancıların himâyesinde emperyalist politikalara teslim olunacaktır. Böyle bir atmosferde ister istemez Millî Mücadele hareketini baltalayan ve ulusal direnişi etkisizleştirmek isteyen yabancılar, bir öteki olarak algılanır ve periferinin en tehlikeli oluşumları olarak görülür. Bu durum, Türk romanında Millî Mücadelenin anlatıldığı romanlarda, özellikle somutlaşmıştır. “*Yaban*”, “*Ateşten Gömlek*”, “*Vurun Kahpeye*”, “*Yeşil Gece*” vb. Millî edebiyat romanının kanonları olarak telakki edebilecek çeşitli romanlarda, iç ve dış düşman tehdidi sürekli işlenen bir temadır.

Millî Mücadele döneminde, merkez-çevre ilişkilerinde dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan birisi, Anadolu hareketinin, taşrayla sıkı bir iş birliği içerisinde bulunmasıdır. Özellikle 1919’dan Cumhuriyet’in ilanına kadar olan süreçte, geleneksel dinî değerleri muhafaza eden taşranın muhafazakâr nüfusu ile, Mustafa Kemal önderliğindeki ulusal hareketin önder kadroları arasında aleni bir çatışma görülmez. Cumhuriyet’in ilanından sonra uygulanan toplumsal, kültürel reformlarla birlikte dinin, kamusal hayattan tasfiyesi neticesinde oluşmaya başlayacak olan bu çatışma, Millî Mücadele’de ortak payda olan “*vatan*” temi etrafında eritilir. Millî Mücadele’nin başarıya ulaşması için, Kemalizm’in, İslam dininin kolektif kodlarına ihtiyacı vardır. Dolayısıyla o dönemde, Millî Mücadele’nin önder kadrosu, periferideki halkla, taşrayla ittifak kurarak ortak düşmana karşı birlik oluşturma başarısı göstermiştir. Ulusal hareketin başarıya ulaşmasında oldukça etkili olan bu

⁹⁴⁵ E. J. Zürcher, “*age*.”, s. 191.

durum, birçok farklı dinî, etnik kimliğin, ortak bir çatı altında buluşmasına neden olmuş ve merkez-çevre arasındaki gerilim olabildiğince azalmıştır. Ayrıca bu dönemde, Anadolu içerisinde bulunan çeşitli etnik kimlikler de millî merkez tarafından, bağımsızlık mücadelesinin temel dinamiği haline getirilmiştir. Bahsi edilen bu müştereklik, ileride gösterileceği gibi 1923 sonrasında daha farklı bir görüntüye bürünmüş ve merkez ile çevre arasındaki sınırlar daha gerilimli bir hâl almıştır.

Türk siyasal hayatında merkez-çevre ilişkileri, tarihi çok eskilere uzanan önemli bir gelenek üzerinden şekillenmiştir. Bu gelenek, Eski Türk inanç sisteminde, özellikle Köktürk Abidelerinin içeriğinde gördüğümüz “*Ötüken merkez*” odaklı bir şehir kültü ve devlet geleneğinde somutlaşmış ve bu gelenek doğrudan Osmanlı mirasına etki etmiştir. Osmanlı kültüründe hükümdarın karizmatik otoritesiyle birlikte güç kazanan devlet merkezi, toplumun bütünü üzerinde güçlü bir yaptırım gücüne sahiptir. Devlet, İslami kurallara bağlı olduğundan, İslam’ın kutsallığı çerçevesinde, her zaman için “*ebed-müddet*” baki kalması gereken bir alan olarak görülmüş ve Osmanlı modernleşmesinin fikri alt yapısını oluşturan aydınlar, modernleşme hareketlerinin çoğunu bu devlet merkezinin varlığını sürdürmesi ve devletin sürekliliğini sağlamak adına icra etmişlerdir. Bu minvalde Osmanlı aydınlarının birçoğu, devlet merkezinin içerisinden, bürokratik kadrolardan çıkan ve gelenekten gelen “*merkez düşüncesini*” yıkmak istemeyen, her zaman için merkeze bağlı alternatif bir periferik modernleşme yaklaşımı geliştirmeye çalışmış isimler olarak görülmelidir.

Osmanlı Devleti’nde merkez düşüncesinin epistemolojik köklerindeki değişim, İttihat ve Terakki dönemiyle birlikte başlar. Bu dönemde İttihat ve Terakki’nin benimsediği Türk milliyetçiliği ideolojisi, merkez düşüncesinin anlam yükünü büyük oranda taşımıştır. Osmanlı’nın geçmiş dönemlerinde genellikle İslami kodların entegratif söylemiyle devlet içerisinde bütünlük sağlanırken, İTC’nin Türkçü politikalarıyla paralel olarak Türk unsuru merkeze geçmiştir. İTC’nin paramiliter ve Jön Türk düşüncesinden sirayet eden pozitivist kültürü, Osmanlı siyasetinin son dönemini biçimlendirmiş ve İTC, paradoksal olarak hem Osmanlı’nın güçlü devlet geleneğini muhafaza etmiş hem de onun uzun yıllardır başarısında önemli rol oynayan dinî yoğunluğu, etnik bağlama kaydırmıştır. Böylelikle İttihatçı merkez, sınırlarını belirlediği vatandaşlık söylemiyle birlikte, millî bir burjuvazi yaratmaya çalışmış ve periferideki unsurlara karşı Osmanlı’nın hiçbir döneminde olmadığı kadar tavizsiz bir

duruş sergilemiştir. Bu dönemden sonra Osmanlı periferisindeki azınlıklar, Türk milliyetçiliğinin anlam alanıyla beraber öteye itilmiş ve Türkçülük, doğum sancıları çekmekte olan yeni Türk devletinin kozasından çıkışında, uyanışında, en önemli merkezî fenomen haline gelmiştir.

1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti, banisi Mustafa Kemal Atatürk'ün açıkça "*Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür.*" sözünde de ifade bulduğu üzere, İttihatçı gelenekten gelen "*Türk kültürü*" ve "*Türk milliyetçiliği*" zemininde yükselmiş, ayrıca Tanzimat'tan bu yana devam eden Osmanlı modernleşmesinin pozitivist tortusuna sahip çıkarak, bunu hiç olmadığı kadar radikal ve seküler bir felsefi arka planla harmanlamıştır. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'ndeki merkez düşüncesi ve buna mukabil merkez ile çevre arasındaki çatışmalar; Osmanlı kültürel mirasından ve İttihatçı düşüncenin militarist koordinatlarından kaynaklandığı için, Cumhuriyet tarihine yönelik yapılacak bir tetkikte, mutlaka Osmanlı mirası dikkate alınmalı ve buna istinaden ortaya çıkan farklılıklar bağlama uygun olarak değerlendirilmelidir.

2.2.1923-1950 Arası Merkez-Çevre Diyalektiği: Kemalist Merkezin Kurumsallaşması

Kemalizm, Türk siyasal hayatına damga vurmuş bir ideolojidir. Teorik olarak bakıldığında, kökleri Tanzimat düşüncesine kadar uzanan Kemalizm, Jön Türk düşüncesi ve İttihat Terakki'nin ortaya koyduğu tarihsel birikim sonucu, onlardan belirli noktalarda farklılaşarak, fakat çoğunlukla birçok müşterekliğe sahip olarak Türkiye Cumhuriyeti'ndeki merkez düşüncesini şekillendirmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde daha çok Gökalp'in "*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*" üçgeniyle formüle ettiği ideolojik tertibat, Cumhuriyet ile birlikte, İslami hassasiyet hariç korunmuş, hatta daha radikal boyutlara taşınmıştır. Gökalp'in; sosyolojisini, Durkheim kanalıyla korporatist, solidarist bir anlayışla biçimlendirmesi, Cumhuriyet'i kuran elitlerin düşünce dünyalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Taha Parla'ya göre "*Gökalp'in korporatist sistemi, çağdaş Türkiye'de egemen siyasal düşünüşün hem en yetkin ifadesi, hem de biçimlendiricisi olmuştur.*"⁹⁴⁶

⁹⁴⁶ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul 2018, s. 51.

Gökalp'in, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesine olan etkileri, iki aşamada değerlendirilebilir. Öncelikle, onun kolektif sosyolojisinin anlam alanında bulunan sınıfsız ve imtiyazsız toplum anlayışı, Kemalizm'in düşünce sistematiğini etkilemiştir. Kemalist düşünce, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte, resmî ideolojisini kurumsallaştırmak adına, toplum içerisindeki tabakalaşmaları ve sınıfsal cephelemeleri engellemek istiyordu. Devlet merkezine bağlı olan ve devletin toplum içerisindeki kontrolü metafizik bir düzeyde sağladığı bu "*Leviathanvari*" yönetim biçiminde, Batı ülkelerinde görülen ve özellikle 1917 Rus devrimiyle birlikte iyice ayyuka çıkmış sınıf tehdidi, Kemalizm'in benimsediği Türk milliyetçiliği ideolojisi için önemli bir engeldi. Toplum Batılı değer yargılarına ve Türklük bilincinin üst kimlik yaratan kolektif, organik anlayışına göre dizayn etmek isteyen Kemalist seçkinler, Gökalp'in sosyolojisinden gelen bir birikimle, ısrarla halkçılık söylemine yönelmişler ve toplumsal alandaki mesleklerin ve işlevlerin net sınırlarla koordine edildiği bir meslekî temsil fikrini ortaya koyarak, sınıfsal çatışmaların ve siyasi muhalefetin olmadığı bir toplum yapısı oluşturmak istemişlerdir.

İkincisi, Gökalp'in kültür ve uygarlık kavramları çerçevesinde ortaya koyduğu, bir tarafı Türkçülük fikrine, bir tarafı da Batı uygarlığı alanına açık olan pozitivist sosyolojisinin epistemolojik zemini, Kemalizm'in tarih ve toplum anlayışını etkilemiştir. Bu etki; Kemalist düşüncenin, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte topyekûn Batı'ya açılmasında ve Batı kültürünü, Osmanlı'dan gelen geleneksel tecrübenin bertaraf edilmesi için bir araç olarak kullanmasında belirginleşmiştir. İttihat ve Terakki döneminden beridir gelen pozitivist birikim, Gökalp'in Türkçü vurgularıyla birlikte, Kemalist merkezin toplum hayatında uygulamak istediği en önemli tedrisat kültürü haline gelmiştir. Bu durumun daha ileri boyutu ise, rejimin ilerleyen yıllarında, Gökalp'in eski Türk devlet geleneğinin anlamsal dağarcığında bulunan devlet kültürü ve militarist kültür üzerindeki yorumlarından ilham alınan bir askerî alanın üretilmesi noktasında ortaya çıkmıştır. Bir anlamda "*ordu millet el ele*" sloganında somutlaşan devlet merkezli ve militarist kodlarla yüklü millet anlayışı, Türk ulusu temelli ve aynı zamanda Batı uygarlığına açık olan yeni bir rejimin inşa edilmesi noktasında en önemli arka planlardan birisi olmuştur.

Türk ordusu, Kemalist düşüncenin yansıma alanlarından birisi olarak Türk siyasal hayatını uzun yıllar önemli ölçüde etkilemiştir. Ümit Cizre'ye göre "*Türk Silahlı Kuvvetleri*

(TSK), Türkiye’de rejimin kurucu/resmî ideolojisinin, yani Kemalizm’in aslî taşıyıcısı olarak kabul edilegelmiştir.”⁹⁴⁷ Türk devlet geleneğinin en önemli güvenlik unsurlarından birisi olan ordu, Kemalizm ile birlikte, devletin ve sınırların güvenliği rolünden daha farklı bir işleve bürünmüş ve yeni kurulan Cumhuriyet’in siyasi doktrinini benimsemeye ve bunu korumada en önemli kanallardan birisi olagelmıştır. Ordunun, Kemalist merkezin ideolojik kimliğini benimsemesi, hem orduya resmî ideolojinin taşıyıcı kanalı olması nedeniyle siyasi bir erk sağlamış ve ordu kendi iktidarını pekiştirerek bundan istifade etmiş hem de ordu, askerlik yoluyla toplumdaki vatandaşlara resmî ideolojiyi, merkez düşüncesini enjekte ederek, rejimin en çok önemseydiği hususlardan birisi olan “kültürel merkezîliği” sağlamıştır.⁹⁴⁸ Ordu, Türk siyasal hayatında, özellikle Kemalizm’in Türk milliyetçiliği ideolojisiyle karakterize ettiği Batılı politikalarının en önemli varisi olmuş ve doğal olarak o dönemden itibaren toplumsal hayatta meydana gelmeye başlayacak olan merkez düşüncesi temelli gerici, uygarlık dışı ötekileştirmelerinin koordinatlarını tayin etmede her zaman için belirleyici bir konumda bulunmuştur. Dolayısıyla Kemalizm ile birlikte Türkiye’deki merkez-çevre ilişkileri, militarist bir çerçevede belirginleşmeye başlamıştır. Ümit Cizre bu durumu şu şekilde açıklar:

*“Türk siyasal yaşamında varlığını hep not ettiğimiz merkez-çevre, ilerici-gerici, seçkinci-popülist ve liberal-muhafazakâr bölünme ve gerilimler, bir üst belirleyici olarak TSK’ya ve onun yorumlayıp yeniden tanımladığı “bekçilik” işlevinin çizdiği sınırlara hep tâbi olagelmışlerdir.”*⁹⁴⁹

Cumhuriyet’in resmî ideolojisine kaynaklık eden en önemli fikrî temellerden birisi, Türk milliyetçiliği ideolojisidir. Osmanlı’nın son dönemlerinde diğer ideolojik akımlara göre ön plana çıkmaya başlayan ve İttihat ve Terakki ile devlet merkezine eklenen Türkçülük, Mustafa Kemal Atatürk’ün Harbiye yıllarından itibaren, büyük bir inançla bağlı olduğu bir fikirdi. Özellikle Gökâl’den esinlenerek benimsediği bu fikirle Mustafa Kemal, yeni Cumhuriyet’in ulusal bir kimlik etrafında teşekkül etmesi gerektiğini düşünüyordu.

⁹⁴⁷ Ümit Cizre, *Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Kemalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 156.

⁹⁴⁸ Ü. Cizre, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Kemalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 156, 157.

⁹⁴⁹ Ü. Cizre, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Kemalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 162.

Böylelikle 1923 yılından itibaren Kemalist hareket, modern, Batılı değerlere uygun “yeni” bir Türk ulusu inşa etmek için harekete geçmiştir.⁹⁵⁰ Bu ulus inşası, bir taraftan Osmanlı kimliğinin öteye itilmesinde, bir taraftan da İslami çerçevenin kırılmasında önemli bir katalizör işlevi görmüştür. Bu paralelde Kemalist merkez, Türk milliyetçiliği tezini toplumda yaygınlaştırmak ve ulus tasarımının sınırlarını bütün toplumsal katmanları içine alacak şekilde genişletebilmek için milliyetçiliği bizzat 1937 yılında anayasaya dâhil ederek bir devlet ideolojisi haline getirmiştir.

Cumhuriyet düşüncesinin en önemli merkezî argümanlarından birisi olan Türkçülük, bilhassa İttihat ve Terakki’den gelen pozitivist kültürden dem alarak bilimsel bir rasyonelleştirme süreci neticesinde varlık kazanmıştır. Suavi Aydın, Cumhuriyet’in kuruluşunda, ulusal kimliğin inşa edilmesi için, Almanya’da kurumsallaşan arkeolojik-antropolojik metodolojinin işlevsel olarak kullanıldığını ifade ederek aslında bu duruma işaret etmektedir.⁹⁵¹ Kemalist merkezin, Türk ulusu inşa etme noktasında kullandığı en önemli bilimsel disiplinler, antropoloji, arkeoloji ve tarihtir. Özellikle Cumhuriyet’in kültürel merkezinin oluşturulması için, arkeolojik bir kazı yapılarak Osmanlı mirası periferiye itilir ve onun yerine Türk kültürüne ait tarihsel kanıtlar geçirilir. Dil Tarih Coğrafya Fakültesinin kurulması, Kemalist merkezin Türk milliyetçiliği ideolojisinin bilimsel olarak işleminin ve Türklerin uygarlığın kurucusu olduğuna yönelik arkeolojik, antropolojik araştırmaların yapılmasının yolunu açmıştır. Burada kurulan “Sümeroloji”, “Hititoloji”, “Hungaroloji”, “Sinoloji” “Antropoloji”, “Arkeoloji” gibi bilimsel disiplinlerin birçoğu, Türk ulusunun diğer uygarlıklarla ilişkisini araştıran ve ona bir köken izafe etmeye çalışan alanlardı.

Cumhuriyet’in ilanından sonraki süreçte, dil ve kültür konusunda yapılan çalışmalar, ulus-devletin oluşum sürecinde oldukça etkili olmuştur. Dilin, ulusal kimlik oluşturma ve aidiyet bilincini sağlama noktasındaki önemi, bugün bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Fransız İhtilali’nden bu yana dil bilinci, kolektif şuurun oluşturulmasında ve bireyin kendisini vatana, millete ait hissetmesinde en önemli hususlardan birisi olmuştur. Cumhuriyet düşüncesinin mimarı Atatürk’ün söylemleri incelendiği zaman, onun Türk dili

⁹⁵⁰ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, İstanbul 2020, s. 69, 70.

⁹⁵¹ Suavi Aydın, *Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü*, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 348.

ile ilgili konulara özel bir önem verildiği görülür. Bu önem, ilk bakışta Türkçe üzerindeki spesifik bir ilgiden ve Türk dilinin araştırılmasına yönelik bilimsel bir çabadan ileri geliyor gibi gözükse de daha ileri bir tetkikle bunun Gökalp'ten gelen bir solidarizmden kaynaklandığı anlaşılır. Zira toplumu, yeni kurulan Türk devletine, Türkiye Cumhuriyeti'ne sarsılmaz bir bağla bağlamanın yolu; bireyleri, ortak bir kod sistemi etrafında bir araya getirmekten geçmektedir. Bunun farkında olan Atatürk, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türk dili konusunda birçok önemli çalışmaya imza atarak Türk kimliğine yönelik arkeolojik bir kazı gerçekleştirmiştir. Tarih ve dilbilim disiplinlerin bilimsel arka planından faydalanarak gerçekleştirilen bu kazıdaki amaç, Türk ulusunu bir “köken miti” etrafında tarihselleştirmek ve bu tarihselleştirme neticesinde, Türk milletine tarihin yüceltici felsefesinden faydalanarak devlet nezdinde merkezî bir rol biçmek olarak görülmelidir.

Türk dili ve tarihi çerçevesinde ortaya konulan çalışmalardan en önemlisi, Güneş Dil Teorisi ile Türk Tarih Tezidir. Mustafa Kemal Atatürk özellikle, Türk dili ve tarihinin, dünyadaki diğer dillere ve medeniyetlere kaynaklık ettiği tezi üzerinde birçok bilim adamının katkısıyla birlikte oldukça yoğun bir mesai harcamıştır. Bu mesailer neticesinde, Türk dili ve tarihi ile ilgili birçok bilimsel argüman ileri sürülmüş ve yeni kurulan ulus devletin, kökenine yönelik güçlü söylemle üretilmiştir. Buradaki temel amaç, yeni kurulan ulus devletin temelinde bulunan kültür kavramının köklerini inşa etmektir. Bu kökler tabii ki, bütün ulus devlet inşa süreçlerinde görüldüğü gibi tarih ve dil üzerine yaslanmıştır. Ayrıca bu çalışmalarla birlikte, yeni kurulan Türk devleti, Türk millî kimliği üzerine odaklanarak kendisini Osmanlı geleneğinden de ayırtmış oluyordu. Bu noktada, Yazı devrimine ayrı bir önem vermek gerekiyor. Yeni Türk alfabesinin, dilbilim açısından bakılacak olursa, Arap alfabesinin Türkçenin ses özelliklerini karşılayamaması nedeniyle kabul edildiği söylenebilir. Fakat, salt dilbilimsel bir açıklamaya başvurmak, bu devrimin kökeninde bulunan anlam alanını ihmal etmek anlamına gelir. Mete Tunçay'a göre yazı devriminin uygulanmasına etki eden en önemli sebeplerden birisi Osmanlı mirasıyla, geçmişle bağları kopartmaktı.⁹⁵² Kuşkusuz ki yazı, en önemli hatırlama ve hatırlatma figürlerinden birisidir. Özellikle, kültürel kodların aktarımında önemli işlevlere sahip olan yazının bir anda değişmesi, yeni inşa edilen ulus devletin özgünlüğünü vurgulamak için önemli bir atılımdır.

⁹⁵² Mete Tunçay, *İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama), Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm içinde*, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 92.

Aynı zamanda yine yazı devrimiyle birlikte Latin tabanlı bir alfabenin kabul edilmesi, Türk dünyasındaki kültürel gelişmelere Atatürk'ün bigâne olmadığının bir kanıtıdır. Zira Türk dünyasında 1920'li yıllardan itibaren alfabe konusunda önemli çalışmalar yapılmaktadır. Atatürk'ün bu nedenle Türk dünyası ile Türk millî kimliği çerçevesinde ortak bir aidiyet bilinci sağlamak adına da bu devrimi uyguladığı ifade edilebilir. Yazı devrimi, ifade edilenler çerçevesinde değerlendirildiğinde, Kemalist iktidarın, Türk milliyetçiliği temelinde gelişen merkezî politikasını güçlendiren en önemli uygulamalardan birisi olarak görülmelidir.

Ulus ve milliyetçilik konularında önemli çalışmalara imza atan Benedict Anderson antropoloji kavramına yaslanarak ulus hakkında şu tanımlamayı yapar: “*Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur-bünyesi gereği hem sınırlı hem de egemen olarak hayal edilmiştir. Hayal edilmiştir çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyelerin çoğunu tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında-hiçbir şey işitmeyecektir; yine de her birinin zihninde birlik ve beraberlik hayali yaşamaya devam edecektir.*”⁹⁵³ Bu tanımlama çerçevesinde düşünüldüğünde, Kemalist merkezin, aslında ülke sathında birbirinden habersiz olan, hatta birbirini tanımayan birçok bireyi, hayali bir cemaat etrafında birleştirmeyi amaçladığı ifade edilebilir. Kemalizm, Türk ulusu vurgusunu güçlendirirken, özellikle Osmanlı zemininde var olmayan hayali bir alan üzerinden hareket etmiş ve halkı ulus devlet çatısı altında birleştirebilmek için antropolojinin, arkeolojinin, dilbilimin ve çeşitli bilimsel disiplinlerin arka planından faydalanmıştır.

Cumhuriyet döneminde, merkez düşüncesini etkileyen önemli alanlardan birisi olan Türkçülük düşüncesi, toplumsal alanda, özellikle ayrılıkçı hareketleri bir üst kimlik potası altında eritebilmek, toplumdaki farklı heterojen kimlikleri devlet merkezine eklemleyebilmek için önemli bir silah olmanın yanında, aynı zamanda, Türk ulusunun modernleşmesi için de son derece hayati öneme sahiptir. Tanıl Bora'ya göre “*Bizatihî milli devlet olmak, medeniyete intisap etmenin temel şartı olarak algılanacaktır. Diğer yandan, medeniyetin kaynağındaki hemen bütün önemli adımların Türklüğe özgülenmesi ve “en eski kültür ve medeniyet sahiplerinin Türkler olduğu’nun söylenmesiyle, medeniyet kavramı doğası gereği Türk’ün fıtratına uygun, Türk’e özgü bir değer özelliği kazanır.*”⁹⁵⁴

⁹⁵³ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul 2020, s. 24.

⁹⁵⁴ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul 2018, s. 25.

Türk devriminin, Türk kimliğini ön plana çıkartması, ister istemez o dönemdeki merkez-çevre çatışmasının rotasını etnik bağlama kaydıracaktır. Bu durumun temellerinin İttihat ve Terakki döneminde oluşmaya başladığı, az önceki bölümde gösterilmişti. Hatırlanacağı üzere İttihat ve Terakki, 1900'lü yıllardan sonra etnisite mühendisliğine müracaat ederek, millî bir burjuvazi yaratmak istemiş ve farklı etnik kimlikleri tasfiye etmeye çalışmıştır. Bu durum Mustafa Kemal'in birçok söyleminde ifade ettiği üzere açıkça Türk millî kimliğine dayanan Türkiye Cumhuriyeti'nde daha şiddetli bir biçimde devam edecektir. Cumhuriyet'te merkez-çevre çatışmasının en belirgin olduğu zeminlerden birisi, periferide meydana gelen, Kemalist merkezi ciddi oranda tehdit eden ve rejimi hedef alan Kürt hareketleridir.

Millî Mücadele döneminde, Kemalizm ortak düşman temiyile, anti-emperyalist bir mücadele vermiş ve taşra ahaliyle eklemli bir görüntü sergileyerek Kürtleri de bir şekilde bu mücadelenin içerisinde dâhil etmişti. Fakat sonrasında, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte devlet merkezinin Türk milliyetçiliği fikrine yaslanması, Kürtleri rahatsız etmiştir. Hamit Bozarslan'a göre Kürt hareketi, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte marjinal bir görüntüye bürünmüş ve özellikle Kemalizm'in Türk milliyetçiliğini ön plana çıkartması ve İslam'ı öteye itmesiyle birlikte, her iki alan arasındaki zımnî sözleşme bozulmuş, Kürt hareketi devlet merkezini yıkmak isteyen marjinal bir hareket kimliğine bürünmüştür.⁹⁵⁵ 1921 tarihinde Koçgiri İsyanı ile birlikte başlayan bu marjinalizasyon, 1924 yılında Beytüşşebab 1925 yılında Şeyh Sait, 1930 yılında Ağrı Ayaklanmaları başta olmak üzere Cumhuriyet tarihinde birçok Kürt ayrılıkçı hareketinin sivrilmesine neden olmuştur.⁹⁵⁶ Devlet merkezinin Türkçü kimliğine önemli tehdit oluşturan bu ayaklanmalar, yeni bir rejim inşa etmeye çalışan ve birçok problemle boğuşan Türk devlet adamları tarafından, Takrir-i Sükun Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri gibi devlet merkezini güçlendirecek yasalarla, kurumlarla sert bir biçimde kontrol altına alınmıştır.

⁹⁵⁵ Hamit Bozarslan, *Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya (1919-1925), İmparatorluktan Cumhuriyet'e Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, (drl., Erik Jan Zürcher), İstanbul 2017, s. 106-110.

⁹⁵⁶ H. Bozarslan, "agm.", *Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya (1919-1925), İmparatorluktan Cumhuriyet'e Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, (drl., Erik Jan Zürcher), İstanbul 2017, s. 104, 117.

Kemalist düşüncenin, merkezi iktidarını oluşturmasında ve yeni bir toplum yaratmaya çalışmasında, Türk milliyetçiliği fikriyle birlikte ona dayanak olan en önemli unsur Batılılaşmadır. Kemalizm, birçok araştırmacı tarafından, Osmanlı geleneğinin tasfiye eden ve radikal bir biçimde toplumu modernleştirmeye çalışan bir ideoloji olarak görülür. Niyazi Berkes'e göre, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesine çıkartmak için öncelikle gelenekçilik tutumunun yok edilmesi gerekiyordu.⁹⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında, Kemalist inkılapların birçoğunun oldukça aceleci ve radikal bir şekilde gerçekleştirildiği söylenebilir. Geleneğin radikal bir biçimde tasfiyesini amaçlayan Kemalizm, bu yönüyle Osmanlı modernleşmesinin fikri mirasından ayrılmaktadır. Fakat bu farklılığa rağmen Kemalizm'in modernleşme anlayışı, Jön Türk düşüncesinin ortaya koyduğu zeminden büyük oranda izler taşımaktadır. Jön Türk düşüncesinin, “*biyolojik maddecilik, otoriteryanizm, entelektüel elitizm, kitlelere duyulan güvensizlik, sosyal Darwinizm ve milliyetçilik*” gibi temel ilkeleri, Kemalist merkeze aktarılmış ve Kemalizm Batılılaşma programını mezkûr ilkeler çerçevesinde şekillendirmiştir.⁹⁵⁸

Kemalist modernizasyon projesi; toplumsal, gündelik hayattaki kültür kodlarını hedef alan ve bunların Batılı değer yargılarına göre dönüştürülmesini amaçlayan bir kültürel modernleşme hareketi olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁵⁹ Kemalist seçkinler, Osmanlı'dan gelen ve büyük oranda birer kalıntı olarak gördükleri İslami kültürel değerleri, periferiye iterek bunların yerine Batılı kültürel değerleri ikame etmeye çalışmışlardır. Bu noktada en önemli devrim, laiklik ilkesinin ortaya konması ve bu bağlamda dinin kamusal hayattan tasfiye edilerek, bireysel vicdani bir muhasebe haline getirilmesidir. Laiklik kavramının tanımlanması noktasında, yıllardır bir kanon olarak zihinlere işlenen “*din ve devlet işlerinin ayrılığı*” söylemi, aslında Türkiye laikliği açısından çok da açıklayıcı değildir. Deniz Parlak'a göre laiklik ilkesiyle birlikte din; devletten ayrıştırılmamış, aksine devletin tekeline, kontrolüne geçmiştir.⁹⁶⁰ Yani bir bakıma, Batı ülkelerinde görülen laiklik ilkesinin tabanında bulunan dinsel özgürlük ve bütün dinlere, mezheplere eşit mesafe ilkesi, Türkiye'de devletin

⁹⁵⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2014, s. 522.

⁹⁵⁸ Erik Jan Zürcher, *Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm içinde*, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 54.

⁹⁵⁹ Seçil Deren, *Kültürel Batılılaşma, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık içinde*, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2016, c. III, s. 384.

⁹⁶⁰ Deniz Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, İstanbul 2020, s. 20.

Sünni İslam'ı tekeline alması ve bunu 1924 yılında kurduğu Diyanet İşleri Başkanlığı ile kurumsallaştırması sonucunda, tam anlamıyla merkezî iktidarın kontrolüne geçmiştir.

Sünni İslam'ın devlet merkezinin kontrolü altında olması, Kemalizm'in doğrudan dinî dışarıda bırakmadığının bir kanıtıdır. Bu noktada, özellikle Kemalist elitler, toplum içerisindeki dinî tınıları kendi kontrolleri çerçevesinde azaltmaya çalışarak steril bir inanç alanı oluşturmak isterler. Bu inanç alanı içerisinde, heterojen dinî kimliklerin rolü oldukça müphem olarak konumlanmıştır. Özellikle Alevilik, Kemalist merkezin bir yandan kendi merkezine bağlamak istediği, bir yandan da kayıtsız kaldığı bir alan olarak dikkat çekmektedir. Kemalist iktidarın 1920'li, 1930'lu yıllarda Türk milliyetçiliği üzerinden etnik bir politik kültür inşa etmesi, eski Türk inanç sisteminin kültürel kodlarına sahip olan Alevilerin, devlet merkezine eklenmelerinin önünü açarken, aynı zamanda Alevilerin Sünni İslam'a mensup olmamaları, ötede konumlanmalarına neden olmuştur.⁹⁶¹ Devletin, erken Cumhuriyet döneminde, Türk millî kimliğinin kurucu bileşenlerinden birisini hâlâ Sünnilik üzerinden inşa etmesi, oldukça patolojik bir durumdur.⁹⁶² Kemalizm, Türk milliyetçiliğinin anlam alanıyla, Alevileri merkeze çekmeye çalışsa da Aleviliğin Cumhuriyet tarihindeki kimlik hakları tanınmamıştır.⁹⁶³ Genellikle folklorik bir zemin olarak tetkik edilen Alevilik, politik bir hareket olarak hiçbir zaman merkezin içerisinde yer almamıştır. Böylelikle *“Merkezin tayin ettiği ulusal kimlik ekseninde Aleviler, Cumhuriyet rejiminin ne dostu ne düşmanı ya da aynı anda hem dostu hem düşmanı olan, Türk yurttaşlığının ne içeride tutulan ne dışarıda bırakılan; Türklüğe çağrılan ama Alevi kimlikleri inkâr edilen ve bu kimlikleri dolayısıyla tehdit gibi görülen bir kategoriyi oluştururlar.”*⁹⁶⁴ Her şeye rağmen Alevililer, Sünni İslam'ın dışında yer almaları ve sahip oldukları kültürel marjinalite nedeniyle periferiye daha yakın bir konumda bulunmuşlardır.

Kemalist merkezin laiklik ilkesi çerçevesinde modernleştirmek istediği alanların başında eğitim gelmektedir. Eğitim, devlet merkezinin resmî ideolojisinin önemli kaynaklarından birisi olarak Kemalist aydınlar tarafından ön plana çıkartılmıştır. Batı düşüncesine bakıldığında, ulus devletin kuruluşunda ve modernleşmede hareketlerinde

⁹⁶¹ Kazım Ateş, “Ulusal Kimlik İçinde Alevi-Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:107, İstanbul 2006, s. 267.

⁹⁶² K. Ateş, “agm.”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 107, İstanbul 2006, s. 267.

⁹⁶³ K. Ateş, “agm.”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 107, İstanbul 2006, s. 263.

⁹⁶⁴ K. Ateş, “agm.”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:107, İstanbul 2006, s. 173.

merkezî argümanlardan birisi olan vatandaşlık kavramının ve bununla bağlantılı olarak verilen yurttaşlık eğitiminin, merkezî iktidarların, merkezkaç unsurlar karşısında güçlü olmasını sağlayan önemli faktörlerden birisi olduğu görülür.⁹⁶⁵ Önemli ölçüde Batı düşüncesinin rasyonel zemininden filizlenen Kemalizm bu bağlamda eğitimi, devlet mantalitesinin temel normlarına göre, seküler-millî kodlarla yeni baştan inşa etmeye çalışır. Füsun Üstel “*Makbul Vatandaş’ın Peşinde, II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*” adlı önemli çalışmasında, bu durumu şu şekilde açıklar:

“Erken Cumhuriyet döneminin en önemli özelliği, hiç kuşkusuz bir yandan ilköğretim alanında okullaşma oranının artması yönündeki çabalara hız verilirken, diğer yandan da öğretimin içeriğinin ve pedagojik altyapısının yeni kurulan ulus devletin ihtiyaçları doğrultusunda değiştirilmesi yönündeki maddeci tavidir. Bu değişikliklerin pedagojik ve ideolojik olmak üzere iki boyutu vardır. Söz konusu heyet, öncelikle kitaplardan Osmanlı dönemi ideolojisine bağlı olan görüşleri “ayıklayarak” yerine Cumhuriyet’in temel ilkeleriyle uyumlu görüşleri koymuştur.”⁹⁶⁶

1924 yılında çıkartılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu; Kemalist merkezin, eğitim alanındaki hâkimiyetini güçlendirmiştir. Devlet kültürünün ve merkez düşüncesinin okullarda öğretilmesi için, Osmanlı döneminde mevcut olan medrese-mektep ikiliğinin aşılması gerekiyordu. Bu yüzden Kemalist iktidar, eğitimi tek bir merkezden yönlendirebilmek ve biçimlendirebilmek adına ifade edilen kanunu kabul etmiş ve eğitim üzerinde güçlü bir denetim kurmuştur.⁹⁶⁷ Eğitimin, merkezî iktidarın tekeline geçmesiyle birlikte, müfredatlar Batılı pratiklere göre dizayn edilmiştir. Bu dönem ders kitaplarında en çok dikkat çeken hususlardan birisi Kemalizm’in, Batılı değer yargılarına, hijyen kurallarına, görgü kurallarına göre uygarlaşmış bir “sağlık miti” inşa etmesidir. Füsun Üstel’e göre “*Kısacası medeni yurttaş’tan belirli toplumsallık kurallarına uyumun yanı sıra sağlık ve hijyen kurallarına da uygun davranması beklenir. Sağlığı korumak, medeni olmanın ötesinde “millî bir vazifedir.” Döneme özgü hastalıklar, 1920’li yıllar boyunca bedene yönelik zararlarından çok “milletin” çalışma kabiliyetini azaltacak fenalıklar” çerçevesinde yer*

⁹⁶⁵ Füsun Üstel, *Makbul Vatandaş’ın Peşinde, II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul 2019, s. 16.

⁹⁶⁶ F. Üstel, “age.”, s. 128, 129.

⁹⁶⁷ F. Üstel, “age.”, s. 129.

*alır. Başka bir anlatımla “sağlığını korumak” kendine karşı “vazifeler”den çok yurttaşın “vatan ve milletine karşı vazifeleri” bağlamında önem kazanır.”*⁹⁶⁸

Batılı hijyen kurallarına göre kurgulanan vatandaşlık eğitimi, aynı zamanda güçlü bir beden politikasının tatbik edilmesine neden olur. Kemalist merkez, kültürel hayatta; sağlıklı, fit ve çalışkan bireyler talep ederken bunu, Cumhuriyet rejiminin temel süreklilik kodu olarak görür. Bunun arkasında tabii ki, Kemalist merkezin militarist pratiklere göre varlık kazanmasının önemli bir etkisi vardır. Özellikle askerlikte, ruh beden kompozisyonu üzerinden işlenen bu temanın Cumhuriyet düşüncesini şekillendirdiği söylenebilir.⁹⁶⁹ Atatürk’ün “*Türk milleti çalışkandır.*” “*Ben sporcunun zeki, çevik ve ahlaklısını severim.*” sözlerinde de ifade bulan bu durum; bedeninin aktivizmini, dinamizmini imlemektedir. Beden üzerinden kurgulanan bu tertibat, aslında politik bir aktivizmdir. Kemalizm, beden eğitimi dersleri olmak üzere, birçok önemli jimnastik faaliyetle birlikte, zihinleri dinamik tutmaya çaba gösterirken, aynı zamanda vatandaşları Cumhuriyet’i bekleyen tehlikeler karşısında, periferiden gelebilecek ve rejimi tehdit edebilecek isyanlar karşısında da uyanık tutmak istiyordu. Bu durum aynı zamanda, Osmanlı Devleti’nin yıkılma sürecine örtük olarak gönderme yaparak, Cumhuriyet neslinin geçmişten farklılığını da ortaya koyuyordu. Erken Cumhuriyet döneminde bedeninin ideolojik olarak konumlanması ile ilgili yaptığı önemli çalışmasında Yiğit Akın bu durumu şöyle açıklar:

*“Beden terbiyesi ve sporun halk sağlığı politikalarına eklememesi ve ferdin ve milletin ortak kaderini etkileyecek bir şey olarak görülmeye başlaması, temel sağlık politikalarında olduğu gibi Osmanlı geçmişiyle farklılığın altının çizildiği kritik bir nokta ve Cumhuriyet rejiminin kendine atfettiği bir gurur kaynağı olmuştur.”*⁹⁷⁰

Kemalist merkezin, eğitim alanında uyguladığı Batı merkezli politikalar, “öğretmen” tipolojisi çerçevesinde düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır. O dönem romanlarına bakıldığında, Kemalist kanonun önemli metinleri olan “*Çalılıkusu*”, “*Vurun Kahpeye*” “*Yeşil Gece*” gibi romanlar, Batılı değerleri içselleştirmiş, fakat aynı zamanda millî şuuru taşıyan Feride, Aliye, Şahin ideal tiplerinden aslında, Kemalizm’in Aydınlanmacı

⁹⁶⁸ F. Üstel, “*age.*”, s. 192, 193.

⁹⁶⁹ F. Üstel, “*age.*”, s. 177.

⁹⁷⁰ Yiğit Akın, *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar, Erken Cumhuriyet’te Beden Terbiyesi ve Spor*, İstanbul 2018, 106, 107.

misyonunu anlatmaktadır. Bu anlatış, genellikle merkez-taşra çatışması üzerinden dile getirilir. Erken Cumhuriyet döneminde, köy, Kemalist merkezin dikkatini çeken önemli bir alandır. Özellikle Türk Aydınlanması'nın gerçekleştirilebilmesi için, köyün dönüştürülmesi ve modernleştirilmesi gerektiğine inanan Kemalist seçkinler, bu amaçlarını gerçekleştirebilmek adına, öğretmen tiplemesinin altını, kurtarıcı ve ihya edici bir misyonla donatmışlardır. Ömer Türkeş'e göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Osmanlı mirasından aktarılan aydınların vatan kurtarma misyonu, artık yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte, vatanın ve özellikle köyün ihya edilmesi, ihya edilmesi idealine dönüşmüştür.⁹⁷¹Nitekim köy ve taşra, Kemalizm için Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Batılı kültürün intibak edemediği mekânlar olarak uygarlığa geçiş noktasında önemli engeller içeriyordu. Taşra, Yakup Kadri'nin kült eseri olan “*Yaban*” romanında anlatıldığı üzere; vahşi, pis, ilkel insanlarla dolu, geri kalmış bir coğrafya olarak tasarlanmış ve Türk aydını, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren taşrayı dönüştürmek için özel bir çaba içerisinde bulunmuştur. Bu dönüşüm, tabiatıyla taşranın kentsel anlamda modernleşmesini içerirken aynı zamanda, İslami etkilere açık olan halkın da genel anlamda dönüştürülmesini içererek Kemalizm'in Batılı, merkezî iktidarını yeniden inşa eder. Onur Atalay bu hususu şu şekilde açıklar:

““*Halk*”, “*geri, İslâmi ve Arap etkisine*” açık olanı, yani dönüştürülmesi gereken “*öteki*”yi işaret eder. *Halk ile Batı arasındaki kategorik ayrım, halkın temsil ettiği düşünülen tüm değerlerin de reddini (veya onların ancak etnografik bir malzeme olarak korunmasını) gerekli kılar. Kültürel alanda merkezin yeniden inşası faaliyeti, eskiyi (İslâmi olanı) “öteki”leştirilmeyi, onu bir düşman olarak tanımlayıp, ona karşı “cihad” etmeyi de içinde barındırır.*”⁹⁷²

Türk aydını ile halk arasındaki kopukluk, salt Cumhuriyet dönemine özgü bir durum değildir. Osmanlı Devleti zamanında da merkezî bürokratik seçkinler ile periferide bulunan halk arasında ciddi kültürel ikilemler mevcuttu. O dönemde bu kültürel çatışma, İslam'ın bağlayıcı kültürel kodlar yaratması nedeniyle bir bakıma daha örtük bir görüntüye sahip olmuştur. Cumhuriyet'e gelindiğinde ise, Kemalist merkezin pozitivist bir epistemoloji

⁹⁷¹ Ömer Türkeş, *Güdükl Bir Edebiyat Kanonu, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 428.

⁹⁷² Onur Atalay, *Türk'e Tapmak Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İstanbul 2019, s. 117, 118.

çerçevesinde Batı tekniğiyle birlikte aynı zamanda Batı'nın kültürel değer yargılarını da bir inanç miti gibi telakki etmesi, mezkûr çatışmayı daha da şiddetlenmiştir. Tanıl Bora'ya göre, Türkiye Cumhuriyeti'nde Batı, devletin konsolide edilmesi için bir araç olarak algılandığından dolayı, Türkiye'de Batılılaşma süreci, felsefi bir arka plana sahip olmamış, hiçbir zaman aidiyet zemininde gelişmemiş, dolayısıyla salt devlet kurumlarıyla sınırlı kalmış, halkın değer yargılarına sirayet edememiştir.⁹⁷³ Bu açıdan bakıldığında, Kemalizm'in Batılı kültürel değerleri, toplumun tekmiline aktarma girişimi, reel düzlemde hiçbir zaman tam anlamıyla başarıya ulaşmamış bir "ütopya" olarak görülebilir. Yakup Kadri 1934 yılında bu durumun idrakine varmış olmalı ki "Ankara" romanında, Cumhuriyet ütopyasının başarılı bir örneğini ortaya koyar. Bu ütöpik tasavvur, halkın özellikle İslami değer yargılarına aşına olan kesiminde, hiçbir zaman etkili olamadığından dolayı; Cumhuriyet döneminde merkez-çevre ilişkilerinin bir boyutunu aydın-halk çatışması oluşturur. Kemalist merkez, Gökâl'ın halka doğru ideali çerçevesinde, halkla arasındaki mesafeyi kısaltmaya çalışırken, modernleşme ile Batı'dan gelen kültürel ve ekonomik sermayenin yoğunluğu aydınların etrafında toplandığından dolayı bu mesafe daha da açılmıştır. Dolayısıyla Bourdieuien bir terminolojiye müracaat etmek gerekirse, Kemalizm'in ortaya koyduğu modernleşme hareketi, kültürel anlamda birçok "ayrım" pratiğini devreye sokmuş ve böylelikle de kültürel alanda bir parçalanma ortaya çıkmıştır.

Kemalist merkezin, kültürel alandaki dönüşüm noktasında, ön plana çıkarttığı bir diğer unsur kadın imgesidir. Kemalizm, Aydınlanma'nın önemli bir göstergesi olarak gördüğü kadına özel bir önem vermiştir. Fatmagül Berktaş'a göre Kemalist merkez, kadınların toplumsal alandaki görünürlüğünü ve görev üstlenmelerini, belirli sınırlar dahilinde, önceden tanımlanmış roller çerçevesinde teşvik etmiştir.⁹⁷⁴ Kemalizm, kadını toplumsal hayatta, tatbik ettiği Batılı politikalar neticesinde merkezî düşüncesinin içerisinde konumlandırırken aslında eril bir merkezden hareketle bu konumlandırmayı üretmiştir. O dönem romanları incelendiği zaman kadının özellikle Millî Mücadele temalı romanlarda "sadık bir eş", "anne" temalarıyla genelde aile tabanlı motiflerle imgelendiği görülmektedir. Bu imgelemenin arka planında, Kemalist merkezin ulus devlet yaratma projesi vardır.

⁹⁷³ Tanıl Bora, *Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmî Düşünüşte Negatif Batı İmgesi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2019, c. II, s. 274.

⁹⁷⁴ Fatmagül Berktaş, *Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2016, c. III, s. 277.

Modernleşmeyle birlikte inşa edilen eril merkez, kadınları; Batılı ve doğru olan davranış kalıplarıyla idealize ederken, onları bir anlamda da devlet merkezine ve ulusal söyleme bağlamış oluyordu.⁹⁷⁵ Kemalist merkez için vatan, tıpkı bir “ana” gibi, bütün ulusun sadakatle bağlı olması gereken ve asla terk edilmemesi gereken bir sığınma mekânı olarak tasarlanmıştır. Vatanın böylesine bir dişil merkezle sınırlandırılması, daha çok eril özellikleri bünyesinde barındıran Kemalist düşünce için ikircikli bir durumdur. Fakat, Kemalizm böyle bir düşünceye bağlı kalarak, kadını doğrudan kutsal ve aslında oldukça geleneksel bir söyleme angaje ederek, var olan geleneği modern düşünce içerisinde tekrar üretmiş olur. Fatmagül Berktaş bu durumu şu şekilde açıklar:

“‘İyi kadın’, fedakâr eş ve annedir; iyiliğinin esas nedeni de, doğaya aykırı davranmamasıdır. ‘Kötü kadın’ ise, doğaya aykırı davranarak analık rolünü reddeden, çapkın, sefih, haz peşinde koşan-ama aynı zamanda gizemli ve çekici!- ‘fettan kadın’dır ve modernleşme çabası içindeki Batı hayranı ‘yeni kadın’ işte böyledir! Bu meşum fettan kadın, hayatını haz peşinde koşmaya adanmıştır ama, mutluluğa kavuşması mümkün değildir, çünkü her şeyden önce doğaya aykırı davranmaktadır.’”⁹⁷⁶

Kültürün önemli sembolik göstergelerinden birisi olan kılık-kıyafet, Kemalizm’in kültürel hayattaki dönüşümü sağlamak adına, dikkatini verdiği unsurlardan birisidir. Özellikle Osmanlı geleneğini sembolize eden “fes” ve “şalvar” gibi İslami kodlarla yüklü kıyafetler, Kemalist merkez tarafından yasaklanmıştır. 1925 yılında mecliste kabul edilen bir yasa ile “Şapka İnkılabı” gerçekleştirilir. Bu inkılap çerçevesinde, toplumun modern ve millî bir kimliğe büründürülmesi amaçlanıyordu. Kıyafet kültürünün metamorfoza uğraması, modern ve millî Türkiye Cumhuriyeti’nin çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi için oldukça hayati olduğundan dolayı, özellikle bürokratik kadrolar başta olmak üzere, halkın kılık-kıyafeti üzerinde ciddi düzenlemelere gidilmiştir. Pantolon, ceket, gömlek, kravat vb., medenî kıyafet biçimleriyle de desteklenen bu düzenlemeler, halkın içerisinde belirli noktalarda tepkiyle karşılanmıştır. Özellikle Türkiye’nin Doğu illerinin bulunduğu Sivas, Maraş, Giresun, Rize, Erzurum gibi illerde meydana gelen ve tabanında İslami hassasiyetler

⁹⁷⁵ F. Berktaş, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2016, c. III, s. 278.

⁹⁷⁶ F. Berktaş, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2016, c. III, s. 282.

bulunan isyanlarda, Kemalist merkezin laik politikalarından duyulan rahatsızlık dile getirilmiş ve netice itibarıyla bu isyanlar merkez tarafından bastırılmıştır.

Kültürel alanda ortaya konulan reformlar, görüldüğü gibi merkez ile çevre arasındaki ilişkinin oldukça gerilimli bir zemine kavuşmasına neden olmuştur. Kemalist merkez, toplumsal alandaki kopuklukları gidermek, devlet kadrolarıyla halk arasındaki kültürel ahengi sağlayabilmek için, bir takım kültürel inkılap hareketlerine girişir. Bununla birlikte, halkın devlet merkezinden gelen bu inkılapları içselleştireceği düşünülürken, aksine halkın önemli bir bölümü güçlü bir muhalefet üreterek devlet merkezi için tehlikeli bir konuma evrilmiştir. Bu durum, devlet yönetiminde icra edilen politik reformlarla birlikte iyice şiddetlenmiş, merkez-çevre ilişkileri kopma noktasına gelmiştir. 1922 yılında saltanatın kaldırılması ve esasen 1924 yılında hilafetin lağvedilmesi, İslami ve Kürt bir duyarlılıktan beslenen çevrenin temsilcileri için hayal kırıklığı olmuş, bu uygulamadan sonra Kemalist merkezin çevre ve yerel eşraf üzerindeki merkezî denetimi, tahakkümü daha da şiddetlenmiştir.⁹⁷⁷

Cumhuriyet ilan edildikten sonra Kemalizm için en önemli tehdit, sık sık irticai eylemlerin odak noktası olarak gösterilen İslami muhalefet olmuştur. Bunun başlıca nedeni, İslam'ın Kemalist merkezin iktidarını tehdit edebilecek en yaygın oluşum olması ve bu anlamda toplumsal bir muhalefet üretebilme gücünün yüksek olmasıdır.⁹⁷⁸ “*Başka bir ifadeyle irticanın tehdit olması, onun felsefî içeriğinin yanında, kendisinden hareketle bir muhalefet örgütlemeyi en fazla mümkün kılan özelliğinden geliyordu.*”⁹⁷⁹ Kemalist iktidarın, Batılılaşma politikaları kapsamında, toplumsal hayattan tasfiye etmek için uğraştığı İslam, halkın kolektif kültür kodlarında yer edindiğinden dolayı, Cumhuriyet tarihinde önemli bir muhalefet üretme başarısı göstermiş ve Kemalist seçkinler için her zaman korku kaynağı olmuştur. Bu sebeple Kemalizm, özellikle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkasını, İslami muhalefetin siyasi organı olma özelliğini kazanmaya başlamaları üzerine, olağanüstü koşulları gözeterek fesih etmiştir. 1925 yılında Kürtçü ve

⁹⁷⁷ Güney Çeğin, *Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği, Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, (ed., Güney Çeğin, İbrahim Şirin), İstanbul 2018, s. 43.

⁹⁷⁸ Bekir Berat Özipek, *İrtica Nedir?, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslâmcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VI , s. 240.

⁹⁷⁹ B. B. Özipek, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslâmcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VI , s. 240.

İslami bir rüzgâr taşıyan Şeyh Sait İsyanı, isyana karıştığı iddia edilen Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının lağvedilmesi ile neticelenmiştir. Kemalizm yükselmekte olan ve rejimin laik, Batılı kimliğini tehdit eden irtica tehdidini bastırmış ve TCF bünyesinde bulunan muhalefeti, İslami hareketin bu partiye eklenenebilme potansiyelini göz önünde bulundurarak kapatmıştır.

1930 yılında kurulan Serbest Fırka, Türkiye’de demokrasiye geçiş için önemli bir merhale olarak görülmesine rağmen, Kemalist merkezin, halk arasında büyük bir rağbet gören muhalefetten duyduğu endişenin bir sonucu olarak kısa sürede kapatılmıştır. Fethi Okyar’ın liderliğinde, politikasını tatbik etmek isteyen Serbest Fırka, aslında Cumhuriyet Halk Fırkasının ilkelerinden pek de farklı bir ideolojiye sahip değildi. Parti, özellikle daha önceki deneyimlerden edindiği bilgi birikimi ile laiklik konusunda oldukça hassas davranıyordu. Mustafa Kemal’in Serbest Fırkadan özellikle Cumhuriyet ve laiklik konusunda hassasiyet talep etmesi, parti tarafından olumlu karşılanıyor, hatta partinin ismi “*Serbest Layik Cumhuriyet Fırkası*” olarak lanse ediliyordu.⁹⁸⁰ Kemalist merkezin politikalarına bigâne olmayan Serbest Fırka, ilerleyen zamanlar irtica faaliyetleriyle anılmaya başlanmış ve partiye yönelik merkezden yükselen bir hoşnutsuzluk peyda olmuştur. Kemalist merkez, Serbest Fırkayı, bilhassa partinin tabanında bulunan mürteciler ve partinin irticaya, popülist söylemler çerçevesinde izin vererek inkılapları ve rejimi tehlikeye attığı için suçlamıştır.⁹⁸¹ Nihayetinde Serbest Fırka, aynı yıl içerisinde faaliyetlerine son verir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası deneyiminde olduğu gibi yine en önemli tehdit “*irtica*” olarak gösterilir ve parti irticaya karıştığı suçlamalarıyla bir anlamda kapanmaya zorlanır. Böylelikle Kemalist merkezin iktidarını denetleyebilecek bütün siyasi muhalefet tasfiye edilmiş olur. Kemalizm, rejimin ve inkılapların tehlike içerisinde bulunduğu düşünerek yükselen ve devlet kontrolünden çıkmaya başlayan siyasi muhalefeti kısa süre içerisinde bastırırken bu durum, Türk siyasal hayatında ilerleyen dönemlerde, ordunun siyasî iktidara müdahalesini rasyonalize etmesinin en önemli dinamiği haline gelecektir.

⁹⁸⁰ Bekir Berat Özipek, *Serbest Fırka'nın Mürtecileri, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslâmcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VI, s. 247.

⁹⁸¹ B. B. Özipek, “agm.”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslâmcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VI, s. 247.

Rejime ve Kemalist merkeze yönelik en önemli saldırılardan birisi 1930 yılında Menemen’de gerçekleşir. İslami kalınlara sahip bir grubun tahrikiyle başlayan bu olayda, ileride rejimin önemli bir sembolü haline gelecek olan “*Kubilay*” öldürölür. Bu durum, Kemalizm’in düşünce sistematığı açısından, rejimin değer yargılarının sembolleştirilmesine sebebiyet verir. Kubilay’ın şahsında varlık bulan bu durum, “*asker-devlet-öğretmen*” formölünü rejimin temel söylemi haline getirir. Böylelikle devlet merkezinin, muhalefetinden en çok endişe duyduğu İslami oluşumlar bir “*iç düşman*” tehdidiyle temsilî hâle getirilir ve rejimin değer yargılarını taşıyan asker, öğretmen vb. meslekî tipolojiler, bu iç tehdit karşısında, Kemalizm’in en büyük muhafızları olarak toplumu aydınlatma ve iç düşmanı ortadan kaldırma misyonuna soyunurlar.

Özetle, erken Cumhuriyet döneminde, merkez-çevre çatışması, genellikle ifade edilen iç düşman temi üzerinden anlam kazanır. Kemalist merkezin, laik ve millî kodlarına uymayan toplumsal kesimler, iç düşman olarak nitelendirilirler. İç düşman temiyile çevrelenen kesimlerin başında, Kürtler ve İslami hareket bulunmaktadır. Her zaman için önemli birer politik tehdit olarak görülen mezkûr oluşumlar, devletin “*rejim tehdidi*” söylemi üzerinden uyguladığı politikalarla beraber pasifize olmuşlardır. Kemalist merkezin, bunlara ek olarak önemli bir iç tehdit olarak gördüğü diğeri bir periferik hareket ise, komünizmdir. Özellikle Türkiye solunun, Marksizm’in temelinde bulunan sınıf çatışması söyleminden hareket ederek Kemalist merkezin “*halkçılık*” ilkesiyile sistematize ettiği korporatist, organik, millî toplum yapısını bozabilme ihtimali, sol hareketin bertaraf edilmesindeki en önemli arka planlardan birisidir. Bir bakıma Kemalist iktidar, devlet merkezine bağılı bir hareket olarak, Türk milliyetçiliği ideolojisine zarar verebilecek en önemli politik oluşum olarak Komünist hareketi görmüş ve bu bağlamda Türkiye sol hareketi daha doğmadan tasfiye edilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti, yönetsel anlamda bakıldığında, Mustafa Kemal’in ifadelerinde de görüldüğü üzere, demokratik bir idare kurmak için yola çıkmış bir harekettir. Yeni kurulan rejim bu paralelde, evrensel bir bağlama referans vererek Fransız Devrimi’ne ve onun tabanında bulunan millet, demokrasi, cumhuriyet, sosyal devlet, hukuk devleti söylemlerine müracaat etmiş ve sık sık devletin, insan hakları temelinde kurulan uygar bir

yapıya sahip olduğunu iddia etmiştir.⁹⁸² Bu minvalde konuyu tetkik eden araştırmacılar Kemalist rejimin yönetsel yapısı hakkında genellikle iki farklı yorumda bulunmuşlardır.

Öncelikle, Kemalist rejimin kalıcı bir otoriterlik peşinde olmadığını, toplumu modernleşmeye, demokrasiye hazırladığını, Kemalizm'in otoriter doğasının geçici olduğunu iddia eden araştırmacılar tarafından ortaya konulan "vesayetçi" yorumlar mevcuttur.⁹⁸³ Feroz Ahmad "*Kemalizmin tarihsel görevi, burjuvazinin gelişmesi ve aynı zamanda da çoğulcu siyaset açısından gerekli koşulları yaratmak ve böylece tek parti rejimini geçersiz kılmaktır. Teori böyleydi ama Kemalist rejimin bir geçiş rejimi olması da zaten bu demektir.*"⁹⁸⁴ diyerek vesayetçi yaklaşımın önemli bir örneğini sergiler. Bu yaklaşımı savunan Niyazi Berkes, Tarık Zafer Tunaya gibi isimler, Kemalizm'in Osmanlı'dan başlayarak devam eden Batılılaşma hareketleri neticesinde, liberal-demokrasiyi inşa edebilmek için geçici bir otoriter rejim kurduğu noktasında birleşirler.⁹⁸⁵ Vesayet rejimi fikrini ortaya atan araştırmacılara göre Kemalizm, toplumun geleneksellikten modernliğe geçişini simgeleyen ilerici bir ideolojidir.⁹⁸⁶

Kemalizm konusunda farklı bir bakış açısı geliştiren ve vesayetçi bakış açısından sıyrılarak alternatif bir yorum yapan Levent Köker, merkez-çevre kavramları çerçevesinde demokrasinin epistemolojik zeminine temas ederek demokrasinin çevreden merkeze doğru yayılan bir sistem olduğunu iddia eder ve Kemalizm'in aksine merkezden, bürokrasiden, aydın tabanından çevreye doğru yayıldığını, bu sebeple de Kemalist rejimin demokratik olmadığı savını ileri sürer.⁹⁸⁷ Köker'e göre "*Tek parti döneminde gerçekleştirilmiş olan reformlar, Osmanlı'dan miras kalan toplumsal çerçeveyi değiştirmeye yönelik boyutlar içeriyorsa da, bu değiştirme işlemi ile ona temel olan ideolojinin, Shils'in kullandığı anlamda, "geleneksellik"le olan yakınlığı, merkezî iktidar ile halk arasındaki kopukluğu*

⁹⁸² Tanıl Bora, Y. Bülent Peker, *Hâkim İdeolojiler, Batı, Batılılaşma ve İnsan Hakları, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekinil), İstanbul 2016, c. III , s. 298.

⁹⁸³ Levent Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul 2020, s. 16, 17.

⁹⁸⁴ Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, İstanbul 2019, s. 202.

⁹⁸⁵ L. Köker, "age.", s. 221, 222.

⁹⁸⁶ L. Köker, "age.", s. 228, 229.

⁹⁸⁷ L. Köker, "age.", s. 235.

sürdüren “yukarıdan aşağı” ve bürokratik niteliği, Kemalizm’in bürokratik-muhafazakâr özelliğinin ağırlığına işaret eder.”⁹⁸⁸

Kemalizm’in devlet merkezli ve muhafazakâr doğasına yönelik önemli tespitlerde bulunan Tanıl Bora, Türk modernleşmesinin içeriğinde bulunan hâkim kodların Batı’ya yöneliş itibarıyla muhafazakâr özellikler taşımadığını; ilerici, inkılapçı olduğunu ama Türk modernleşmesinin evrensel bir çizgiye, demokratik, liberal kültüre intisabı anlamında oldukça muhafazakâr bir altyapıya sahip olduğunu düşünür.⁹⁸⁹ Ona göre “‘Soyut’ hümanizmacılık ve kozmopolit Batılılaşmacılık, azimli savunucuları ve karikatürleştirilen örnekleri olmasına karşılık, hakim çizgi olmamıştır. Hâkim çizgi, Gökalp’in simgelediği ama ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir; modernleşmeyi (yeni medeniyeti) “Türk Ruhu”nu (Türk kültürünü ihyâ edecek ilâç olarak gören bu zihniyet, “Türk İnkılâbın”na içsel olan muhafazakâr damardır.”⁹⁹⁰

Modern Türk devletinin, devlet merkezinden kaynaklanan, bürokratik tabanlı bir hareket sonucu kurulması, toplumsal alanda gerçekleştirilen inkılapların, otoriter ve tepeden inme gerçekleştirilmesine neden olmuştur. Bu durum sebebiyle Türk modernleşmesi oldukça paradoksal bir görüntüye sahiptir. Kemalizm, bir yandan, geleneği tasfiye edip yerine rasyonel bir kültürü adapte etmeye çalışırken, bir yandan da bunu oldukça pozitivist bir merhaleden gerçekleştirdiği için, Batı’daki gibi “halk egemenliği” temelli bir demokratik kültüre doğru adım atamıyordu.⁹⁹¹ Zafer Toprak bu durumu “otoriter modernizm” terimiyle kavramsallaştırır. Ona göre tek parti döneminde, politik alan demokratik kültürden yoksun olup rejim otoriter bir çizgiye sahip olsa da Kemalist merkez modernleştirici birtakım atılımlar yapmaktan imtina etmemiştir.⁹⁹²

Kemalizm’in otoriter doğası, Cumhuriyet Halk Fırkasının 1930’lu yıllarda, devletle bütünleşmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Özellikle Recep Peker’in önderliğindeki bir grup, partinin otoriter doğasını açıkça teşvik etmiş ve bu yıllarda Feroz Ahmad’ın

⁹⁸⁸ L. Köker, “age.”, s. 239.

⁹⁸⁹ T. Bora, “age.”, s. 71, 72.

⁹⁹⁰ T. Bora, “age.”, s. 71, 72.

⁹⁹¹ N. Tokar, S. Tekin, “agm”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekinil), İstanbul 2016, c. III, s. 84

⁹⁹² Zafer Toprak, Türkiye’de “Sol Faşizm” ya da Otoriter Modernizm, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:100, Bahar, İstanbul 2004, s. 98.

ifadeleriyle söylemek gerekirse bir “*parti diktatörlüğü*” kurulmuştur.⁹⁹³ Cumhuriyet Halk Fırkası, 1930’larda İtalyan politik kültüründen esintiler taşıyarak Atatürkçülüğü bir ideoloji olarak konumlandırmış ve liberal modeli terk ederek Türkiye sol hareketi ve sınıfsal mücadele üzerinde güçlü bir tahribat yaratmıştır.⁹⁹⁴ Bu duruma etki eden en önemli faktör, devletçi ideolojinin parti merkezinde güçlü bir fenomen olarak yükselmesidir. 1932’li yıllardan itibaren Cumhuriyet Halk Fırkasının ve Kemalizm’in ekonomik hayatta uygulamak istediği “*devletçilik*” ilkesi, aslında politik bir kalkan olarak devlet merkezinin otoritesini ve gücünü konsolide eden en önemli unsurlardan birisidir. Korkut Boratav’a göre devletçilik, Türkiye’nin komünizme karşı geliştirdiği önemli bir politik silahtır.⁹⁹⁵ Her ne kadar devletçilik, ekonomi üzerinde devlet denetimini içeren bir kavram olsa da bunu salt ekonomik alanla sınırlamak doğru değildir. Devletçilik ile birlikte Kemalizm, İttihat ve Terakki’den beri yaratmak istediği millî burjuvaziyi, yeni kurulan ulus devletin temel ekonomik-politik gücü haline getirmek istiyordu.

1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkasının kurultayında; cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik gibi ilkelerin yanına devletçilik ve inkılapçılık eklenerek “*altı ok*” olarak bilinen Kemalist düşüncenin parti doktrini büyük oranda tamamlanır. Devletçilik, az önce ifade edildiği üzere, Kemalizm’in devlet merkezîni ekonomik ve politik alanda güçlendirmek için ortaya koyduğu bir ilkeydi. Buna benzer bir yaklaşımla ortaya konulan inkılapçılık ise, hedef koyulan çağdaş uygarlık seviyesine ulaşabilmek için, yapılacak toplumsal yeniliklerin, yukarıdan aşağıya, tepeden inme bir biçimde gerçekleştirileceğini işaret eden bir ilke olarak konumlanmıştır.⁹⁹⁶ Devletin, kültürel alanı dizayn etme girişimi olarak görülebilecek inkılapçılık, toplumun inkılaplara katılımı beklenmeksizin, bizatihi “*devletçi akıl*” yardımıyla cebren icra edilmiş pratikler bütünü somutlaştıran bir kavram olarak düşünülmelidir. Kemalist merkez; devletçilik ve inkılapçılık ilkelerini, devletle bütünleşmiş partinin içerisine eklemleyerek, merkezî iktidarını güvenceye alıyor, 1937 yılında ise bu ilkeleri Anayasaya dâhil ederek, rejimi bizatihi partiyle özdeş hale getiriyordu.

⁹⁹³ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, İstanbul 2020, s. 82.

⁹⁹⁴ F. Ahmad, “*age.*”, s. 79.

⁹⁹⁵ Korkut Boratav, *Türkiye’de Devletçilik*, Ankara 2006, s. 180-190.

⁹⁹⁶ L. Köker, “*age.*”, s. 185.

Atatürk'ün ölümünden sonra partinin başına geçen İnönü, devlet merkezli politikaları daha otoriter bir bağlamda sürdürmüştür. Millî Şef dönemi olarak bilinen 1938-1945 yılları arasında Cumhuriyet Halk Partisi, devletin yegâne sembolü olarak politik alanda oldukça güçlü bir konumda bulunmuştur. Atatürk'ün ısrarla demokratik bir idarenin tesisi için yaptığı mücadele, İnönü iktidarı döneminde neredeyse rafa kaldırılmış ve tek parti iktidarı, muhalefetten yoksun bir politik konjonktürü kontrol altına almakta zorlanmamıştır. Bu durum, 1946 yılında Demokrat Parti'nin ortaya çıkışıyla bir nebze olsa da sarsılmıştır. 1950 yılında yapılan genel seçimlerde Cumhuriyet Halk Partisi, merkezî iktidarını Demokrat Partiye kaptırması ve Türk siyasetinde periferiden gelen bir oluşum, devlet yönetimini ele geçirmiştir.

Kemalizm, Türk siyasal hayatının büyük bir bölümünü etkileyen en önemli ideolojilerden birisidir. Kemalist düşünce, Millî Mücadele'nin başlangıcında, ortak düşmana karşı periferideki oluşumlarla ittifak yaparak kolektif bir dayanışma üretmiştir. Bu dönemde Kemalist merkezin, İslami söylemleri kullanarak farklı etnik kimlikleri içerdiği bilinen bir gerçektir. Millî Mücadele'nin başarıyla sonuçlanmasından sonra Kemalizm, Batılı bir dünya görüşü çerçevesinde toplumsal, kültürel alanı dizayn etmek istemiştir. Özellikle yeni bir ulus yaratma projesi içerisinde bulunan Kemalist merkez, Türk milliyetçiliğini, ideolojisinin merkezinde konumlandırarak toplumu biçimlendirmiştir. Kemalizm, bu biçimlendirme neticesinde, halk nezdinde istediği sonuçları alamamış ve halk, merkezin Batılı kültür kodlarını içselleştiren bürokrasiye, Türk aydınına yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma neticesinde, Kemalizm toplumsal alan üzerindeki denetimini artırmak zorunda kalmış ve inkılapçılık ilkesiyle birlikte toplumu dönüştürmek için birtakım uygulamalara müracaat etmiştir.

Hülasa, Atatürk, Millî Mücadele neticelendikten sonra, özellikle 1926 yılında İttihatçılara yönelik gerçekleştirilen tasfiye operasyonlarıyla birlikte yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin merkezini şekillendirme adına büyük bir çaba sarf etmiştir. İttihat ve Terakki'nin son dönemlerinde karşılaşılan ordu-siyaset bütünleşmesi, Atatürk'ün 1923 sonrasında açıkça karşı çıktığı bir eklemlenmeydi. O, politik alanın demokratik kurallara göre inşa edilmesini isteyerek, ordunun siyasal hayattan tasfiyesini amaçlamıştır. Fakat, Türkiye Cumhuriyeti'nin Jön Türk düşüncesinden miras olarak aldığı pozitivist düşünce ve

Fransız Jakoben geleneğine dayanan, tepeden inme modernleşme pratiği, Türk siyaset alanının demokratik bir kültüre göre şekillenmesini engellemiştir. Bu bağlamda Türkiye'deki politik heterojen vadi, devlet seçkinleri tarafından idrak edilememiş, böylelikle her ne kadar ordunun politikaya müdahalesi engellenmek istense de devlet merkezine bağlı bir solidarist düşünce üretilmiştir. Bu düşüncenin temeli, milliyetçi ve laik bir kültür üzerinden şekillendirilmiş ve buna uyum sağlayamayan, özellikle bu düşünceye tehdit oluşturan ve sıklıkla irtica tehdidiyle gündeme getirilen İslami hareket, Kürt hareketi ve buna ek olarak sınıf tehdidi yaratarak Kemalist düşüncenin korporatist sistemini zedeleme tehlikesi içeren komünist hareket tasfiye edilmiştir. Mustafa Kemal, yeni kurulan Türk devletini Batı medeniyetine göre şekillendirip Türk siyasetini, Batılı liberal demokratik modele göre dönüştürmek isterken, inkılapların toplumsal alanda kısa sürede benimsenmesini bekliyor, devlet merkezine yönelik güçlü bir muhalefetin oluşmasını beklemiyordu. Bu sebeple Türkiye Cumhuriyeti, demokratik bir idare kurmak isterken periferiden gelen birçok tehditle mücadele etmek zorunda kalmış ve bütün bu mücadeleler, merkez-çevre çatışmasının mahiyetini belirlemiştir. O yüzden, Türk siyaseti hakkında yapılacak bir tetkikte; Kemalizm, Türkiye'deki politik kültürün bütün koordinatlarını tayin eden bir ideoloji olarak tarihsel bir süreklilik çerçevesinde mutlaka dikkate alınmak zorundadır.

2.3. 1940-1960 Arası Merkez-Çevre Diyalektiği-Merkeze Bağlı Bir Periferi: Demokrat Parti ve Çok Partili Hayata Geçiş

1946 yılında, emekleme dönemindeki demokrasinin gelişimi için son derece önemli olan Demokrat Partinin siyaset sahnesinde görünmesiyle birlikte, Kemalist merkezin hâkimiyeti bir anlamda sarsılmış olur. Kemalizm bu dönemde, merkezî düşüncesini ciddi olarak tehdit eden güçlü bir muhalefet hareketiyle karşı karşıya kalmış ve Türk siyasetinde ilk defa seçimle birlikte merkez partisi olan CHP, iktidarını periferiden gelen DP'ye bırakmıştır. Daha önceki deneyimlerde, CHP güdümlü kontrollü muhalif hareketlere izin verilmiş ve muhalif hareketler ne zaman kontrol dışına çıksa, merkez tarafından şedit bir biçimde bastırılmıştır. Dolayısıyla 1923-1940 arasındaki süreçte, Türk siyasetinin merkezî düşüncesini karakterize eden Kemalizm'in, demokrasi idealine ulaşma çabası, rejim tehdidinin derinden hissedilmesiyle birlikte istenilen neticeleri vermemiştir.

Türk siyasal hayatıyla ilgili önemli çalışmalara imza atan Kemal Karpat, 1946-1950 yılları arasını, Türk demokrasisinin tesis edilmeye çalışıldığı bir dönem olarak tanımlar.⁹⁹⁷ DP'nin Batı tarzı liberal bir söylemle politik alana çıkması ve zaman içerisinde sistemli bir muhalif hareket haline gelişi, Türk demokrasisinin başlangıcı için oldukça önemli olmuştur. Bu dönemde, CHP, DP'nin yükselen popülist politikalarına karşı durmakta zorlanmış ve halkın DP'ye olan yoğun ilgisi, CHP'li elitlerde büyük bir korkuya neden olmuştur. Tabii ki CHP'nin bu yıllarda, halk nezdindeki itibarının azalmasında, kendi politikalarının etkisi çok fazladır. 1945 yılında çıkartılan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile CHP, eşrafın elinde var olan serveti ve toprağı cebren alınca, bu durum eşrafın genetik olarak sahip olduğu muhalif tavrını harekete geçirmiş ve Demokrat Parti, özellikle partinin kurucu kadrosu olan Adnan Menderes, Refik Koraltan gibi isimlerin bu durumu “*liberal haklara saygısızlık*” sloganıyla politik bir malzeme haline getirmeleriyle birlikte siyaset sahnesinde görünmeye başlamıştır.⁹⁹⁸ Aynı zamanda yine CHP döneminde uygulanmaya başlanan Varlık Vergisi, köylü üzerinde ağır bir ekonomik yük yaratmış ve eşraf ile beraber köy ahvali de CHP'nin politikalarına karşı hoşnutsuzluk göstermiştir. Ekonomik açıdan CHP iktidarının otoriter tavrını artırdığı dönemlerde taşra, yeni rejimin emekleme dönemindeki problemlerini hasır altı etmekte zorlanmış ve yeni bir politik bilincin sahneye çıkışını beklemiştir. Bu paralelde, DP'nin kuruluş dönemindeki ontolojik sıkletine bakıldığında, önemli ölçüde CHP politikalarına muhalefet etme eksenini üzerinden anlam kazandığı ifade edilebilir. DP, CHP politikalarını eleştirirken, Türkiye'deki merkez düşüncesini eleştirmekte, özellikle de Kemalizm'in halka arasındaki mesafeyi kısaltmadığı ve halktan kopuk bir parti olduğu söylemine müracaat ederek, kuru bir popülizmle iktidarı zorlamak istemiştir.

1946-1950 yılları arasında, henüz Kemalist merkezin otoritesini tam anlamıyla sarsamayan DP, politikalarını temelde iki eksen üzerinden şekillendirir. Çağla Keyder'e göre DP bu dönemde, pazar ve din politikaları üzerinden CHP'ye güçlü bir muhalefet üretmektedir.⁹⁹⁹ CHP'nin 1930 yıllardan itibaren iyice güçlendirdiği devletçi politikaları, ekonomik alan üzerinde kırılması kolay olmayan bir tekel oluşturmuştur. Bürokratik mekanizmanın da hakimiyetiyle iyice konsolide edilen bu yapı, 1946 yılından itibaren ortaya

⁹⁹⁷ K. Karpat, “*age.*”, s. 52.

⁹⁹⁸ K. Karpat, “*age.*”, s. 207-210.

⁹⁹⁹ Çağla Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul 2019, s. 151.

konulan ve DP'nin önderlik ettiği liberal, kapitalist politik-ekonomik muhalefetle ancak 1950'den sonra kırılmaya başlamıştır. DP politik alanda görünürlük kazanmaya başladığı günden itibaren, CHP'nin halkı zor durumda bırakan otoriter, devletçi politikalarını eleştirmiş ve ısrarla liberal bir politik idarenin tesisi için mücadele etmiştir. Bu da o dönemde, ağır bir ekonomik sıkıntı çeken halkın kuşkusuz ilgisini çekmiştir. Yine CHP döneminde ortaya konulan ve kurumsal bir kimliğe bağlanan laiklik ilkesinin toplumun geniş bir kesimi tarafından benimsenmemesi ve inkıpların halk nezdinde içselleştirilememesi, DP'nin politik muhalefetini önemli ölçüde beslemiştir. DP yeri geldiğinde, CHP'nin laik politikalarına şiddetli muhalefet etmekten imtina etmeyerek seküler değer yargılarına uyum sağlamakta güçlük çeken halkın, periferinin değer yargılarının politik bir göstergesi olmuştur.

DP, CHP'nin politik alandaki gücünü kırabilmek için muhalif bir tutum takınmış ama yeni kurulan rejime ve Kemalizm'e açıkça muhalefet etme noktasında çekimser davranmıştır. Partinin kurucu isimlerine bakıldığında, birçoğunun CHP tabanına mensup olan isimler olması, aslında DP'nin salt periferik bir oluşum olmadığının kanıtıdır. Bir anlamda Demokrat Parti, merkez düşüncesine bağlı olan, Kemalist düşüncüyü bir bakıma daha liberal formasyonlarla dönüştürme arayışında olan merkeze bağlı periferik bir hareket olarak takdim edilebilir. DP, kuruluşundan bu yana sıklıkla, CHP elitleri tarafından rejim düşmanı, laiklik karşıtı bir parti olarak lanse edildiği için, "öteki" konumunda bulunmadığını ispat edebilmek zorundaydı ve bu zaruret, DP'nin merkeze yakın politikalar izlemesine neden olmuştur.¹⁰⁰⁰ Anıl Varol'a göre "DP, rejimin tüm hassas noktalarında CHP'ye benzediğini kanıtlamak zorunda; ama diğer yandan da oy toplayabilmek için, CHP'den farklı bir parti olduğunu da göstermek zorundaydı."¹⁰⁰¹ Bu nedenle DP, sistem içerisinde kalabilmek, merkeze eklemlenebilmek adına, CHP döneminde toplum içerisinde oldukça keskin bir biçimde uygulanan laik politikalarından taviz vermek istememiş, ama bir yandan da bu politikaları tatbik edemeyen halkın dinî kodlarını dikkate alarak popülist stratejiler geliştirmek zorunda kalmıştır. Bu durum, Türk siyasetinde 1960 sonrasında kurulacak olan bütün siyasi partilerin ortak prangasıdır. DP ile birlikte, muhafazakâr ve liberal bir kültür

¹⁰⁰⁰ Anıl Varel, *Ellili Yıllarda Muhalefet: Hükümete Yönelik Temel Eleştiriler ve DP Karşısında CHP'nin İdeolojik Konumlanması, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 206.

¹⁰⁰¹ A. Varel, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 208.

Türk siyasetinde inşa edilmiş ve bu yapı her zaman için merkez düşüncesine ve Kemalizm'e zımnî bir bağlılığı içermiştir.

DP'nin, CHP ve kamuoyu tarafından en çok tepki toplayan politikaları, dinî alanda ortaya çıkmıştır. 1950 seçimlerinden sonra Başbakanlık koltuğuna oturan Adnan Menderes, 1950 yılında, "*Millete mal olmuş inkılâpların mahfuz tutulacağını belirterek, devrimlerin sorgulanacağı mesajını verir.*"¹⁰⁰² Bu mesaj; DP'nin, periferinin bir temsilcisi olacağına en önemli işaretidir. Zira burada Adnan Menderes, Kemalist merkez tarafından icra edilen inkılapların bazılarının halk içerisinde benimsenmediğini iddia ederek, DP'nin Kemalist merkezin bazı politikalarından feragat edeceğini ve devlet merkeziyle halk arasındaki mesafenin daraltılabileceğinin sinyallerini vermiştir. Bu paralelde değerlendirildiğinde DP'nin, dinin kamusal görüntüsü noktasında, Kemalizm'in uyguladığı birçok önemli uygulamadan rücu ettiği söylenilebilir. Özellikle Kemalist iktidar döneminde Türkçe ezan uygulaması, halk tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış ve bu durum periferinin ortak bir rahatsızlığı haline gelerek neredeyse kültürel bir karşı koda dönüşmüştür. DP, iktidara geldikten sonra ezanın Arapça okunmasının önündeki yasağı kaldırmış ve bu durum, halk arasında büyük bir coşkuya neden olmuştur. Bu uygulama, "*Bazı çevrelerin DP'yi eleştirmesine yol açarken, bazı çevrelerin nezdinde ise onu "İslâm'ı kurtaran parti" konumuna getirir ve ona en çok popülerlik getiren politikası olur.*"¹⁰⁰³ DP'nin buna ek olarak İslami popülizm noktasında giriştiği diğer uygulamalar; İmam Hatip kurslarının okullara çevrilmesi, o dönemde bir iktidar/tahakküm aygıtı olarak kullanılan devlet radyosunda Kur'an-ı Kerim yayınlarının başlatılması, seçmeli konumda bulunan din derslerinin cebrî bir pozisyona getirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçe ve kadrosunun artırılması, cami inşaatlarının artırılması vb. olarak özetlenebilir.¹⁰⁰⁴

1950 yıllarda DP'nin, Kemalist merkezin özel bir dikkat celp ettiği dinî politikalarından rücu etmesi, 1930'lu yıllarda yer altına itilen İslami hareketin tekrar uyanışa geçmesi için müsait bir zemin doğurmuştur. Bu dönemde *Sebilürreşad* ve Necip Fazıl Kısakürek'in başyazarlığını yaptığı *Büyük Doğu* gibi İslam'ın politik yorumunu yapan dergiler

¹⁰⁰² Bayram Koca, *Ellili Yıllarda Merkez Sağ: Demokrat Parti'nin Özgürlük ile İstismar Arasındaki Dinî Politikaları, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 301.

¹⁰⁰³ Bayram Koca, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 302.

¹⁰⁰⁴ Bayram Koca, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 304.

faaliyetlerine hız vermiş ve Kemalist merkez için ciddi bir tehdit olan Said Nursi'nin fikirleri, milliyetçi-muhafazakâr camiada itibara kazanmaya başlamış, Nurculuk kaybettiği meşrutiyetini tekrar kazanmıştır.¹⁰⁰⁵ Bütün bu gelişmeler, DP'nin dinî alandaki liberal politikaları neticesinde ortaya çıkmış ve bu durum bazı noktalarda, rejimi tehdit eder hale gelmiştir. Bir yeraltı örgütü olarak düşünülebilecek tarikatlar, bu dönemde kültürel kimliklerinin yanında politik birer harekete dönüşmüşler ve böylelikle hem rejimin hem de DP'nin politik ontolojisi tehlikeye düşmüştür. Özellikle Ticani tarikatının, ülke sathında Atatürk heykellerine saldırması sonucunda ortaya çıkan politik endişe, DP'nin 1951 yılında "*Atatürk'ü Koruma Kanunu'nu*" çıkarmaya sevk etmiştir. Bu gelişme, DP'nin periferiden gelen bir parti olduğu düşünüldüğünde oldukça paradoksal görünmesine rağmen, aslında bir o kadar da sarihtir. Zira DP'nin varlığı, yukarıda da ifade edildiği üzere merkez düşüncesine ve Kemalist kanona bağlılığıyla birlikte şekillendiğinden dolayı DP, muhafazakâr hareketlerin, tehditkâr bir kimliğe evrilmesi sonucunda, rejimin değer yargılarını ve onun sembolü "*Atatürk'ü*" korumakta tereddüt etmemiştir. Bir anlamda bu durum başlıkta da belirtildiği gibi DP'nin "*merkeze bağlı bir periferi*" kimliğine sahip olmasının en önemli arka planlarından birisidir. DP, İslami popülizmden faydalanıp öteye itilmiş halkın büyüyen reaksiyonuyla birlikte iktidara hükmetmek istemiş ama aynı zamanda, Türkiye Cumhuriyeti'nin en önemli koruyucu kalkanı olan ordunun tepkisini çekmemek adına merkeze eklemli politikalar da üretmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda DP, muhafazakârlık ile laikliğin çatışmadığını ispat etmek isteyerek bir taraftan devlet merkezine eklemiş bir taraftan da periferinin söylemine kanalize olma başarısı göstermiştir.¹⁰⁰⁶

DP'nin CHP merkezinden ve onun politikalarından farklılık gösterdiği alanlardan bir diğeri ekonomidir. "*DP, kendisini, liberal bir parti olarak tanımlamamıştır. Ancak, DP'nin gündemi, gerçekleştirilmek istediği toplum düzeni liberal ideallerden esintiler taşımaktadır.*"¹⁰⁰⁷ Bu liberal esintilerin en önemli boyutu "*devlet müdahalesi karşısında pazarı savunan iktisadi özgürlük*"tür.¹⁰⁰⁸ Bilindiği gibi 1930'lu yıllardan 1945'e kadar

¹⁰⁰⁵ Tanıl Bora, Kerem Ünüvar, *Ellili Yıllarda Türkiye'de Siyasî Düşünce Hayatı, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 161-164.

¹⁰⁰⁶ Tanel Demirel, Demokrat Parti, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Liberalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, s. 496.

¹⁰⁰⁷ T. Demirel, "agm.", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Liberalizm* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, s. 495.

¹⁰⁰⁸ Ç. Keyder, "age.", s. 147.

devletçilik, Kemalist merkezin hem ulus devlet yaratmak hem de sınıfsal tehlikeyi maskeleyerek adına uyguladığı en önemli tekel mekanizmalarından birisiydi. Fakat 1946-1950 arasında, bir politika olarak devletçilik, Demokrat Parti'nin güçlü muhalefeti ve bozulan ekonomik durumla birlikte hızla tasfiye edilmiştir.¹⁰⁰⁹ Devletçiliğin tasfiyesi ile birlikte, DP, liberal bir ekonomik model izlemeye başlamış ve Türkiye'de 1950'li yıllar, Amerikancı politikaların etkisiyle şekillenmiş, yeni bir milyoner sınıfın yaratılması, serbest girişimin teşvik edilmesi, Türkiye'nin "*küçük bir Amerika*" haline getirilmesi için yoğun bir çaba sarf edilmiştir.¹⁰¹⁰ Bu politika, 1950'li yıllarda dünya sistemi perspektifi ile değerlendirildiğinde bir anlam kazanacaktır. Bu dönemde; dünya politik konjonktürü, Amerika ve SSCB arasındaki politik, ekonomik çatışmanın uzantıları ile ikiye bölünmüş durumdaydı. Bir taraftan Amerikan kapitalizminin desteklediği liberal bir model mevcutken, bir diğer yandan, SSCB odaklı komünist ideoloji ve devlet merkezli bir ekonomik politika mevcuttu. Bu noktada DP, ilk modeli tercih ederek, politikasını Amerikancı bir bağlamla kurgulamış ve liberal bir düşünce biçimi üretmeye çalışmıştır.

DP'nin Amerikan modelini benimsemesi, Kemalist merkezin iktidarından bu yana en çok endişe duyulan "*komünist tehlikeyi*" bertaraf etmek için uygulanmış pragmatik bir karar olarak okunabilir. Kemalizm döneminde, çevrenin en önemli sac ayaklarından birisi olan komünizm, merkez tarafından bastırılmış, fakat dünya sistemindeki gelişmelere paralel olarak 1940'lı yıllarda tekrar kabuğundan çıkmıştır. 1945 yılında Tan gazetesi çevresinde toplanan Sabiha-Zekeriya Sertel çifti, komünist düşüncenin propagandasını yaparak CHP'nin politikalarını eleştirince, dergi o dönemde tepkilerin odağında yer almıştır. Basının ve CHP'nin de örtük desteğiyle bir grup tarafından gazete basılmış ve Komünist tehdit ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Yine, 1946 yılında *Türkiye Sosyalist Partisi* ve *Türkiye Sosyalist Emekçi Köylü Partisi*, İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı'nca kapatılmış, 1947 yılında DTCF'nin önemli hocaları olan, *Niyazi Berkes*, *Pertev Naili Boratav* gibi isimler komünizm propagandası yaptıkları gerekçesiyle, basın ve üniversite öğrencilerinin tepkisine maruz kalarak CHP'nin ve DP'nin desteğiyle üniversiteden tasfiye edilmişlerdir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁹ K. Boratav, "*age.*", s. 27.

¹⁰¹⁰ F. Ahmad, "*age.*", s. 133.

¹⁰¹¹ Abdülazim Şimşek, *Komünistin Eşkâli, Türkiye'de Antikomünizm (1945-1971)*, İstanbul 2021, s. 58, 72.

1945-1950 arasında, muhalif bir parti konumunda bulunan DP, 1950’de iktidara geldiğinde, CHP’nin sol hareket üzerinde uyguladığı politikayı devam ettirmiş, hatta daha ileri bir boyuta taşımıştır. DP’nin 1950’den sonra, Nato’ya katılmak için uyguladığı Amerikancı liberal politikalar, aslında küresel bağlamda, global bir sürece eklemlenmek için ortaya koyuluyor gibi görünse de bu durum, millî bağlamda, periferideki komünizm tehdidine karşı oluşturulan anti-komünist bir diplomatik tavır alma olarak değerlendirilebilir. DP’nin 1950’den sonra Kore’ye asker gönderip, dünya sistemindeki anti-komünist cepheye katılma çabaları, BM odaklı politikalar izlemesi, DP’nin küresel bir tehdit haline gelen komünizme karşı ittifak arayışlarının politik görüntüleridir. Bu sebeple DP’nin ideolojisinin şekillenmesinde komünizm önemli bir belirleyen haline gelmiş ve DP, “*yeni dünya konjonktürünün büyük paya sahip olduğu*” bir parti olarak politikasını şekillendirmiştir.¹⁰¹²

DP; iktidar olmadığı dönemde, komünizme karşı daha yumuşak bir tavır takınmış, komünizmi bir tehlike olarak addetme noktasında çekimser davranmış, bir anlamda komünizmle pragmatik bir ilişki kurarak, CHP iktidarını yıkma noktasında izlediği popülist stratejiye uygun olarak bütün kesimlerin söylemini üstlenmeye çabalamış, fakat iktidara geldikten sonra, Türkiye sol hareketine yönelik yaklaşımları köklü bir değişiklik içerisine girmiş ve 1950’den sonra komünizm karşısında oldukça otoriter tedbirlere başvurarak, komünist hareketin periferiden filizlenerek devlet merkezini tehdit etmesine izin vermemiştir.¹⁰¹³ Bu dönemde, basın da DP’nin tahakkümü altında, anti-komünist faaliyetlere destek olmuş ve DP, eline geçen her fırsatta Rusya ve komünizm tehdidini öne sürmüştür.¹⁰¹⁴ DP, iktidarı süresince komünizme karşı merkezi otoritesini kullanmaktan çekinmemiş, gerek yerel gerek evrensel bağlamda birçok örgütle, dernekle irtibata geçerek, komünist fikirlerle irtibat halinde olan herkesi tasfiye etmeye çalışmıştır. Bu paralelde DP’nin 1951 ve 1953 yılında gerçekleştirdiği “*komünist tevkifatı*” TCK’NIN 141. ve 142. maddelerinden dayanak olarak uygulamış ve periferinin önemli bir gücü olan komünist hareketin gücü kırılarak TKP üyeleri ve komünist hücreler teşhir edilmiştir.¹⁰¹⁵ Dolayısıyla 1950-1960 yılları arasında merkez-çevre çatışmasının bir boyutunun, DP merkezi ile komünist hareket arasında cereyan ettiği ifade edilebilir. Her ne kadar DP, çevrenin bir temsilcisi olarak siyaset sahnesine çıksa

¹⁰¹² A. Şimşek, “*age.*”, s. 77.

¹⁰¹³ A. Şimşek, “*age.*”, s. 82, 83.

¹⁰¹⁴ A. Şimşek, “*age.*”, s. 83-85.

¹⁰¹⁵ A. Şimşek, “*age.*”, s. 94, 99.

da bu dönemde izlediği politikalarla CHP'nin bir zamanlar periferi üzerinde uyguladığı politikalarından pek de farklı bir yönetime başvurmamış böylelikle Türk siyasetinde Kemalist merkezle olan geleneksel rabıta yeniden sağlanmıştı.

DP'nin, ordu ile ilişkisi komünizm bağlamında oldukça girift bir görüntü sergilemiştir. Bilindiği gibi “*DP, yıllarca, Cumhuriyet'in ötekisi olarak kodlanan geleneksel dindar muhafazakâr kesimlere sıcak bakan, Cumhuriyet'in laiklik ve devletçilik gibi iki temel ilkesini daha yumuşak yorumlayan, tutan ve tutmayan inkılâplar ayrımını dile getiren, bürokratik zümreye karşı millî irade söylemiyle öne çıkan bir hareket idi; CHP'nin uyguladığı politikalara muhalif olan tüm kesimleri temsil etme iddiâsını seslendiriyordu.*”¹⁰¹⁶ Bu kesimlerin içerisinde kuşkusuz komünist hareket de bir yer edinmeliydi. Daha önce söylendiği üzere DP, komünizme karşı kuruluşunun ilk yıllarında daha müsamahakâr davranmasına rağmen, iktidara geçtikten sonra komünist hareketi tasfiye etmekten çekinmemiş ve bunu yaparken de orduyu pragmatik bir araç olarak kullanmıştır. Yani DP, periferideki komünizm tehdidini bastırabilmek adına, kendi varlığı için en önemli tehdit olarak gördüğü ordu ile ittifak kurmaktan çekinmemiştir. O yüzden “*DP'de kapsamlı bir militarizm karşıtlığı bulabilmek mümkün değildir. İstenilen daha çok milletin iradesini temsil edenlerin emri altında olacak, millî iradeye meydan okuyanlara alet olmayacak, olan bir ordudur.*”¹⁰¹⁷ Dolayısıyla DP'nin, Kemalist merkezin varlık nişanesi olarak görülen Türk ordusuna yönelik muhalefeti, CHP'ye olan muhalefetinin yanında oldukça sönük kalmış ve DP, her zaman olduğu gibi laik ve rejime angaje bir parti olduğunu gösterebilmek adına orduyla arasındaki ilişkiyi nötralize etmeye çalışmıştır.

1950-1960 arası Türk siyasal hayatında, azınlık problemi merkez-çevre çatışmasının bir diğer boyutunu oluşturur. Özellikle 1946 yılında, çok partili hayata geçişle birlikte azınlıklar, görece bir özgürlük ortamına kavuşurlar ve DP'ye ilk etapta yoğun bir destek verirler.¹⁰¹⁸ Bir anlamda 1950'den sonra azınlıklar, Kemalist merkezin dışında yer almalarından ve toplumsal hayatta söz sahibi olamamalarından ötürü, DP'nin iktidara gelişiyle umutlanarak, kendilerini daha rahat hissetmeye başlarlar. Fakat durum tahmin

¹⁰¹⁶ Tanel Demirel, *Demokrat Parti İktidarı ve Ordu, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 267.

¹⁰¹⁷ T. Demirel, “agm”, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 274.

¹⁰¹⁸ Foti Benlisoy, *Ellili Yıllar Türkiye'si'nin Tarihi: Azınlıkların Tarihi, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 372-373.

edildiği gibi olmaz. 1955 yılından sonra DP, azınlık politikasında radikal bir değişikliğe giderek oldukça otoriter bir tavır takınır ve başlangıçta sahip olduğu liberal söylemden bir hayli uzak bir strateji benimsemeye başlar.

6-7 Eylül 1955 tarihinde, DP iktidarı için pek de hatırlanmak istenmeyen bir olay yaşanır. Özellikle Kıbrıs sorununun 1950'den itibaren gündeme gelmesi ve Rumların, bu olayla bağlantılı olarak hedef tahtası haline getirilmesi, Türkiye'deki politik iklimi sertleştirir. Basının da desteğiyle Selanik'te Atatürk'ün evine bombalı bir saldırı düzenleneceği haberlerine istinaden, İstanbul ve İzmir başta olmak üzere azınlık nüfusun yoğun olarak kümелendiği bölgelerde Rumlara yönelik girişilen tahrifatta istenmeyen birçok olay yaşanır.¹⁰¹⁹ 6-7 Eylül tarihinde başlayan gösterilerde, Rumlar başlıca hedef olmasına rağmen, gösteriler azınlıkların tekmine yönelik ortaya konulmuş ve gayrimüslim nüfusun yoğun olarak çalıştığı birçok yerde ciddi yağma faaliyetlerinde bulunulmuştur. Bu olaylar basında oldukça ses getirmiş ve failerin tespiti için çalışmalarda bulunulmuştur. DP, olayların faili olarak komünistleri suçlamış ve azınlıklara yönelik tahrifatın arkasında komünist hareketin olabileceğini iddia etmiştir.¹⁰²⁰ DP, iktidarı boyunca yaptığı gibi komünist hareketi bu olaylar noktasında da hedef göstererek, sol kesime yönelik önemli bir soruşturmaya girişir. Yapılan soruşturmalar çerçevesinde *Aziz Nesin, Kemal Tahir, Hasan İzzettin Dinamo* gibi sol aydınlar yargılanırlar ve hapis cezasına çarptırılırlar.¹⁰²¹

6-7 Eylül olayları, 1950'li yıllarda merkez-çevre çatışmasının, çevre boyutunda özellikle azınlıkların ve komünist hareketin bulunduğunu bir kez daha kanıtlamıştır. Bu "*Olaylar İlber Ortaylı'nın değerlendirmesiyle, imparatorluğun yarattığı mozaiki o gün çatlatmıştır.*"¹⁰²² Bu tarihten sonra birçok azınlık, Türkiye'den göç etmiş ve azınlıklar ilerleyen dönemlerde Türk siyaset hayatında politik bir bilinçle söz sahibi olmaya başlamışlardır. Böylelikle, Kemalizm ile birlikte başlayan kırılma, DP ile daha farklı bir bağlama oturmuş ve azınlıklar periferinin en güçlü politik öznesi olarak konumlanmışlardır.

¹⁰¹⁹ Ayşem Sezer Şanlı, *6-7 Eylül 1955: Türkiye'de Bir "Pogrom" Yaşandı, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 377.

¹⁰²⁰ A. S. Şanlı, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 385.

¹⁰²¹ A. S. Şanlı, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora) İstanbul 2019, s. 387.

¹⁰²² A. S. Şanlı, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 390.

DP iktidarı zamanında periferide bulunan Kürtler, o dönemde artmaya başlayan kültürel hareketler ile birlikte politik alanda daha sık görünmeye başlamışlardır. DP, iktidarı döneminde Kürtler ile arasındaki ilişkiyi popülist politikalar çerçevesinde kurgulamıştır. DP için Kürtler, CHP'ye karşı gerçekleştirilecek olan muhalefetin önemli bir dayanağı olduğundan dolayı, DP sıklıkla Doğu'yu ve Kürtleri politik bir malzeme haline getirip CHP iktidarı döneminde Doğu'ya yatırım yapılmadığı ve o bölgenin akim bırakıldığını ifade ederek politik gardını güçlü tutmuştur.¹⁰²³ Fakat bu ilişki, "*Kürt kimliğinin devlet tarafından tanındığını göstermez; lakin Kürt kimliğinin kamusal alanda görünürlüğüne artırdığını tespit etmek gerekir.*"¹⁰²⁴ Bu noktada kuşkusuz, DP'nin liberal politikalarının Kürtleri de kapsamasının payı olduğunu dikkate almak gerekir. 1950-1955 yılları arasında DP'nin liberal rüzgarının esintisine kapılan Kürtler, devlet merkezine eklemleme çabaları içerisinde bulunurken, bu durum 1957'den sonra DP'nin otoriter eğilimlerinin güçlenmesiyle birlikte kesintiye uğramış ve DP'nin Doğu sorununa ve Kürtlere yönelik tahammül eşiği zayıflamıştır.¹⁰²⁵

DP, ilk ortaya çıktığında tamamıyla periferik bir oluşum olmasına rağmen, zaman içerisinde, sistemin ötekisi olmamak adına merkeze bağlı bir politik kültüre sahip olmaya başlamıştır. 1954 öncesinde olabildiğince liberal, özgürlükçü bir söyleme müracaat eden DP, bu tarihten sonra ekonomik sıkıntıların baş göstermesi ve kontrolün CHP kanalına doğru kaymasıyla birlikte, oldukça otoriter bir politika izlemiş, üniversite ve bürokrasi üzerinde uyguladığı baskıyı artırarak devlet yönetiminde merkezî gücünü yoğunlaştırmıştır.¹⁰²⁶ "*İttihat ve Terakki yönetiminden erken Cumhuriyet'in otoriteriyenizmine, oradan DP'ye tevâriis eden bu devlet yönetim kültürü, kendi dönemine özgü somut şartların eşliğinde 1954 sonrası DP yönetimini de şekillendirecektir.*"¹⁰²⁷ 1957 seçimlerine gelindiğinde ise DP, 1950 ve 1954 seçimlerinde yakaladığı başarıyı sürdürmemiş ve bunun neticesinde otoriter politikalarını daha da şiddetlendirmiştir. DP, 1957'den sonra özellikle CHP'nin muhalif odaklarının önünü tıkamak istemiş, kendisine karşı yükselen muhalefeti muhtelif hukuki

¹⁰²³ Kerem Yavaşca, "*Şark Meselesi'nden "Doğu Sorunu"na: Ellili Yıllarda Kürt Sorunu, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 578, 583.

¹⁰²⁴ K. Yavaşca, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 584.

¹⁰²⁵ K. Yavaşca, "agm.", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. s. 585.

¹⁰²⁶ E. J. Zürcher, "age.", İstanbul 2017, s. 335, 336.

¹⁰²⁷ Mete Kaan Kaynar, *Türkiye'nin Ellili Yılları Üzerine Bazı Notlar, Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2019, s. 37.

dayanaklarla bastırmaya çalışmıştır. 1957 yılında yapılan tüzük ve yönetmelik değişiklikleriyle CHP, meclis içerisinde sindirilmiş, hatta DP iktidarının son dönemlerinde CHP için miting düzenleyebilmek bile ciddi bir sorun haline gelmiştir.¹⁰²⁸ CHP, miting yapabilmek adına gerekleri izinleri alamamaya başlamış, partinin mitingleri engellenmiş, hatta İnönü'ye yönelik saldırılar dahi tertip edilmiştir.¹⁰²⁹

CHP, DP'nin iktidarı ele geçirmesi ve otoriter politikalara yönelmesiyle birlikte, politik stratejisinde birtakım değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. CHP, DP'nin artan başarısına karşılık, parti programını yeniden gözden geçirmiş ve DP'nin dinî, ekonomik alanda uyguladığı liberal politikaların neden olduğu popülist sarkacın yönünü kendisine çevirebilmek için çaba sarf etmiştir.¹⁰³⁰ Özellikle DP'nin, CHP'yi sıklıkla otoriterlik ile suçlayarak, bürokratik devlet aygıtından idame ettirilen laiklik politikası neticesinde halkla devlet merkezi arasında kopukluk yaşandığını iddia etmesi, CHP'nin bu konularda radikal dönüşümler geçirmesine neden olmuştur. CHP, takriben 1954 yılına kadar otoriter yapısını hasır altı etmiş ve daha önce takındığı rijit laik tutumdan vazgeçerek, merkez sağa eklemli bir politika izlemeye çalışmıştır. Lakin bu politika, CHP'nin arzu edilen başarıya ulaşmasını sağlayamamış ve 1954'den sonra tekrar devlet merkezli bir politika izlenmeye başlanmıştır. Laiklik partinin en önemli iskeleti olarak tekrar önem kazanmış ve “1960'a giden süreçte DP sürekli kan kaybetmiş, CHP ise giderek canlanmıştır.”¹⁰³¹

DP, Türk siyasal hayatında çok partili hayata geçişte ve demokratik bir kültürün inşa edilmesinde, oldukça önemli bir merhaleyi temsil eder. Her ne kadar 1955-1960 yılları arasında DP'nin politikaları, kuruluş mottosunda bulunan “yeter söz milletindir” kalıbının ürettiği çoğulculuktan ve özgürlükten uzaklaşıp oldukça otoriter ve merkezî bir karakter taşısa da DP'nin o döneme dek CHP karşısında gelişemeyen muhalefet kültürünün oluşumundaki rolü dikkate alınmak zorundadır. DP, partinin kuruluşunda aktif rol oynayan, hatta DP iktidara geldikten sonra Cumhurbaşkanlığı yapan *Celal Bayar* ve yine CHP kültüründen neşet etmiş “*demokrat Başbakan Adnan Menderes*” gibi önderlerin siyasi arka planının Kemalist merkeze bağlanması nedeniyle, tam anlamıyla çevrede yer alma başarısı

¹⁰²⁸ A. Varel, “agm.”, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İstanbul 2019, s. 232.

¹⁰²⁹ A. Varel, “agm.”, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İstanbul 2019, s. s. 232.

¹⁰³⁰ A. Varel, “agm.”, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İstanbul 2019, s. 209.

¹⁰³¹ A. Varel, “agm.”, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İstanbul 2019, s. 224.

gösterememiştir. Daha doğrusu DP, kuruluş yıllarında CHP'ye muhalefet ederken, Türkiye konjonktüründeki bütün sosyal, kültürel, politik kesimlerin temsilcisi olmaya çalışmış, -ve bunda başarılı olarak 1950 yılında iktidara gelmiştir- fakat iktidara geldikten sonra, bir nevi genetiğinde bulunan kültürel ve sosyal sermayenin altında ezilerek Kemalizm'in uyguladığı politikalarından pek de farklı olmayan stratejilere başvurmuş ve neticede, Türkiye'deki politik alan güçlü bir merkezî söylem ve devlet koduyla yoğunlaştırılarak, vaat edilen liberal beklentiler boşa çıkmıştır. Çevrenin bir temsilcisi olma iddiasıyla siyaset sahnesine çıkan DP, ilk etapta; azınlıklarla, komünistlerle, yani CHP'nin merkez-dışına ittiği bütün kesimlerle ittifak yapıp popülist bir stratejiyle özellikle dinî kodların mistifikasyonundan faydalanarak iktidarı ele geçirmiş, daha sonrasında ise iktidar olmanın verdiği ve kökleri İTC geleneğine dek uzanan merkezileşme heyulasından kurtulamayarak oldukça otoriter bir yapıya bürünmüştür. Her şeye rağmen DP, Türk siyasal hayatında, Batı tarzı bir demokrasinin tesis edilmesi noktasında oldukça değerli bir hareket olmasıyla değerlendirmeli ve DP'nin iktidara geldikten sonra uyguladığı merkezî politikalar, onun CHP karşısındaki konumlanışında etkin bir güzergâh olan "*periferik mekânsallaşmayı*" gözlerden ırak tutmamalıdır.

2.4. 1960'dan Sonra Türk Siyasal Hayatında Merkez-Çevre Diyalektiği: Militarist Süreklilik ve Kemalist Restorasyon

DP'nin Türk siyasetinde, özellikle 1955 sonrasında artırdığı politik popülizmi, halk nezdinde önemli bir çekim gücü oluşturmuş fakat ordu, DP'nin politikalarına her zaman şüpheyle yaklaşmıştır. Türkiye'de merkez düşüncesinin sürekliliğinin sağlanmasında kilit rol oynayan ordu, DP'nin dini liberalizasyonundan duyduğu rahatsızlığı temel sav olarak öne sürerek yönetime müdahale etmekten çekinmemiştir. Tarihe 1960 darbesi olarak kazınan bu müdahalenin arka planında kuşkusuz birçok faktör etkili olmuştur. DP'nin 1954 sonrasında gittikçe otoriter eğilimler sergilemesi, parlamentoda ve halk nezdinde çoğunluğu sağlayarak iktidarını güçlendirmesi, ekonomik problemler, Köy Enstitülerinin kapatılması, basın ve üniversiteler üzerindeki baskıların artırılması, ordunun taleplerine yanıt oluşturulamaması, ordunun itibarsızlaştırılmaya çalışılması vb. faktörler, 1960 darbesine giden süreçte oldukça

önemli satır başlarıdır.¹⁰³² Fakat bunların hiçbirisi, DP'nin dinî alandaki politikaları kadar etkili olmamıştır.

27 Mayıs 1960'da, TSK'nın radyoda okuduğu bildiriyle birlikte ordu yönetime resmen el koyar. Bu bildiride, “*Demokrasinin içine düştüğü buhran ve son elim hadiseler dolayısıyla aynı zamanda kardeş kanı dökülmesine meydan vermemek için ülkenin idaresine el konulduğu, en kısa süre içinde seçimlere gidilerek idarenin kazanan partiye devredileceği, hareketin hiçbir parti veya zümreye karşı olmadığı, yurttan sulh cihanda sulh prensiplerinin devam ettiği, NATO, CENTO ve diğer bütün anlaşmalara bağlı kalınacağı vurgulanır.*”¹⁰³³ Bu vurguların en güçlü imajı ise “*Kemalizm*” üzerinde yoğunlaşır ve ordu, 1960 darbesini Atatürk Cumhuriyeti'ne geri dönüş için gerçekleştirdiğini çeşitli rasyonel kalıplarla ispat etmeye çalışır. Bütün bunlar değerlendirildiğinde, 1960 darbesinin, DP'ye ve onun ortaya koyduğu dinî politikaların üretebileceği “*irtica*” söylemine karşı kurgulandığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Darbeyle ilgili yapılan değerlendirmelerde, birçok araştırmacı “*İkinci Cumhuriyet*” kavramının 27 Mayıs'ı nitelendirmekte uygun bir söylem olduğu noktasında birleşmektedir. Nitekim, “*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*” adlı kitabında, mezkûr alanla ilgili önemli tespitlerde bulunan Erik Jan Zürcher, 27 Mayıs darbesiyle başlayan 1960-1980 arasındaki süreci, “*İkinci Türkiye Cumhuriyeti*” olarak adlandırmaktadır.¹⁰³⁴ Çok partili hayata geçişin ilk defa sağlıklı sonuçlar verdiği 1950'li yıllarda, çevrenin bir temsilcisi olarak değerlendirilen DP'nin, ülke konjonktüründe yakaladığı başarı, ordu mensuplarınca, Cumhuriyet'in kazanımlarına karşı bir tehdit olarak görülmüş ve Kemalist değerlerin restorasyonu, yani merkez düşüncesinin tekrar politik alana enjekte edilmesi için DP yönetimine yönelik bir askerî müdahale tertip edilmiştir. Günümüzde bu süreçle ilgili analizlerde, özellikle Kemalist tarih yazımı çerçevesinde DP'nin iktidarının bir “*karşı devrim*” hareketi olduğu, 27 Mayıs'ın ise bu karşı devrime istinaden gerçekleştirilen, Kemalizm'in ihya edildiği bir “*ihtilal*” olduğu fikri sıklıkla dillendirilmektedir.

¹⁰³² Yasemin Doğaner, *İhtilâlin Mantığı, Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2017, s. 102, 103.

¹⁰³³ Y. Doğaner, “*agm.*”, *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde, s. 107.

¹⁰³⁴ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 351.

27 Mayıs'ın, Kemalist kanonda ihtilal kavramıyla birlikte sembolleştirilmesi, aslında Osmanlı'dan beri devam eden bir "*militarist süreklilik*" ile alakalıdır. Osmanlı aydınlarının fikrî mirasına bakıldığında, onların epistemolojik bir duyarlılıktan ziyade, pratik bir eylem bilincine sahip oldukları daha önceki bölümlerde gösterilmişti. Bir anlamda, Osmanlı aydınlarının çökmeye yüz tutan imparatorluğu kurtarma düşüncesi, onları millete ve devlete karşı sorumlu kılmış ve bu düşünce Türkiye Cumhuriyeti'ne de sirayet etmiştir. Bilhassa Harbiye kültürü, Türk aydınının davranış kalıplarını, ifade edilen çerçevede şekillendirme ve devlete iç/dış politikada kalkan olma noktasında, önemli işlevler üstlenmiştir. Birand'a göre harp okulu eğitimi, "*Büyük oranda demokrasinin nasıl işlemediği 'gerektiği' üzerine*"¹⁰³⁵ odaklanmıştır. Böylelikle, ordunun "*devleti kurtarma misyonunu*", Cumhuriyetle birlikte "*devrimin öncüsü*" olma misyonuna dönüşmüş ve militarizm, Türk demokrasisinin kurumsallaşmasında ve merkez düşüncesine bağlanmasında önemli itici güçlerden birisi olmuştur.

Militarist kodların önemli rol oynadığı Türk demokrasisi, 1960 askerî darbesiyle kesintiye uğramış, ordu politik alanın kendi içerisinden çıkartacağı özerk bir demokrasi yerine, Kemalist düşünceye bağlı bir demokrasi inşa etmek için, kökleri geçmişe uzanan bir fikrî temelden hareket etmiştir. Bir anlamda 27 Mayıs, "*Demokratik olmayan yollarla, demokratik bir düzeni kurmak amacıyla*"¹⁰³⁶ gerçekleştirilmiştir. Ordu, DP ile birlikte demokrasinin, Kemalist sınırlardan uzaklaşmaya başladığını düşündüğünden dolayı demokrasiyi tesis için tek yolun ihtilal olduğuna inanmıştır. Fakat bu durum, Türkiye'deki demokrasinin filizlenmesine değil, tam aksine, gerilemesine neden olmuş ve ileride görüleceği üzere askerî darbelerin ve militarist pratiklerin Türk siyasetinde egemen ve pragmatik bir kurtuluş reçetesi olarak konumlanmasıyla sonuçlanmıştır.

"*Mann, militarizmi 'savaşı ve savaş hazırlığını normal ve makbul bir sosyal faaliyet olarak gören bir tutum ve bir dizi kurum' olarak tanımlar.*"¹⁰³⁷ "*Militarizm, genel itibariyle, devletin jeopolitik hedefler peşinde koşmasının ya da ilerici yöntemlerle yerel baskıda bulunmasının bir özelliği*"dir.¹⁰³⁸ Ordunun, 1960 darbesiyle başlayacak ve neredeyse

¹⁰³⁵ Mehmet Ali Birand'dan akt., Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Ankara 2010, s. 224.

¹⁰³⁶ Y. Doğaner, "agm.", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde, (ed. Tanıl Bora), İstanbul 2017, s. 106.

¹⁰³⁷ M. Mann'dan akt., T. Jacoby, "age.", s. 215.

¹⁰³⁸ T. Jacoby, "age.", s. 215

2000’li yılların başına kadar etkisini devam ettirecek olan militarist eylem kapasitesi, küresel koşullarla yakından ilişkilidir. Zira, Wallerstein bahsinde sıklıkla ifade edildiği üzere kapitalizm ve ulus devlet arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur. 1960’lı yıllara gelindiğinde, 1950’den itibaren başlayan liberalleşme ve Amerikancı politikalarla uluslararası konjonktüre açılma çabaları, Türkiye’yi dünya kapitalist sistemine entegre bir ülke haline getirmiştir.¹⁰³⁹ Böylelikle, hem bir dış tehdit söylemi üretilmiş, hem de bu dış tehlikenin içeride neden olabileceği tehlikelere yönelik “ulusal güvenlik” problemi ortaya çıkmıştır. Ordu, ulusal güvenlik söyleminden hareketle hükümetlerin içeride ve dışarıdaki problemlere çözüm üretemediğini ve ülkenin kargaşaya sürüklendiğini tespit ederek sıklıkla müdahil bir tavır takınmıştır. Dolayısıyla Türkiye’de 1960’lı yıllardan itibaren giderek artacak olan militarist kültür, hem küresel anlamda bir “öteki”, hem de millî bağlamda “yerel ve şeytani bir periferi” yaratmış ve ordu, Kemalist düşüncenin restore edilebilmesi adına, periferiyi bir şekilde ya kendi merkezine eklemiş ya da farklı metotlarla tasfiye etmiştir.

27 Mayıs ile birlikte, ülke içerisinde periferinin bir numaralı temsilisi olarak DP görülür. Darbenin bizatihi DP iktidarına karşı düzenlendiği, bugün için bütün araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır. Zira, darbeyle birlikte DP’ye ait bütün izlerin hafızalardan silinmesi için yoğun bir çaba gösterilmiş, DP kültürüyle örtüşebilecek bütün oluşumlar hızla tasfiye edilmiştir. Hatta Başbakan İsmet İnönü, Maliye Bakanı Hasan Polatkan, Dışişleri Bakanı Fatih Rüştü Zorlu idam edilmiş, birçok DP’li isim muhtelif ceza istemleriyle yargılanmıştır. “DP yöneticilerinden ve üyelerinden oluşan kalabalık sanık grubu esas olarak “Anayasa’yı ihlal”le suçlanıyordu ve temel dava bu konuda açıl”mıştı.¹⁰⁴⁰ Tarihe “Yassıada yargulamaları” olarak geçen davalarda, üyeleri Millî Birlik Komitesi tarafından seçilen Yüksek Adalet Divanı başrol oynamıştır.¹⁰⁴¹ 27 Mayıs askerî müdahalesinin önderi olan Cemal Gürsel’in başkanlık yaptığı Millî Birlik Komitesi, DP’nin tasfiye edilmesinde ve ülkedeki siyasi alanın tanzim edilmesinde birçok önemli faaliyette bulunmuştur. Basının, radyo ve televizyon yayınlarının, üniversitelerin DP kalıntılarından temizlenmesi ve akabinde DP’nin kültürel ikliminden azat edilen bir siyasi kültürün oluşturulabilmesi adına, MBK, demokratik olmayan birtakım uygulamalar ortaya koymuştur. Yine 27 Mayıs

¹⁰³⁹ Mete Kaan Kaynar, *Türkiye’nin Altmışlı Yılları Üzerine Bazı Notlar*, *Türkiye’nin Altmışlı Yılları* içinde, (ed., Tanıl Bora), İstanbul 2017, s. 27.

¹⁰⁴⁰ Suavi Aydın, Yüksel Taşkın, *1960’tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul 2018, s. 76.

¹⁰⁴¹ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 76.

hareketinden sonra kurulan Millî Güvenlik Kurulu, devlet merkezi içerisindeki etki alanını artırmış ve neredeyse karar alma işlevini yerine getiren kabinenin yerine geçerek devlet merkezinin muhafızı haline gelerek toplumsal alandaki denetimi sağlamıştır.¹⁰⁴² Bu paralelde düşünüldüğünde, 1960 askerî darbesinin 1950’li yıllarda oldukça güçlenen ve periferinin bir temsilcisi olan DP’ye karşı tertip edildiği oldukça sarihdir. Ordu 1960 yılında gerçekleştirdiği müdahaleyle birlikte Kemalizm’i restore etmiş ve birçok araştırmacının hemfikir olduğu üzere “*İkinci Cumhuriyet*” denilebilecek bir süreç başlamıştır.

1960 askerî darbesi, yapılışı itibarıyla anti-demokratik özellikleri içerisinde barındırmasına rağmen, doğurduğu sonuçlar bakımından demokratik bir kültürün oluşturulmasında önemli bir merhale olmuştur. Bilhassa Ankara ve İstanbul Üniversitesi bünyesinden birçok akademisyenin katkılarıyla oluşturulan 1961 Anayasası, özgürlükçü yapısıyla Türk siyasetinde, neredeyse ilk defa ideolojik bir siyasetin ortaya çıkmasını neden olmuştur.¹⁰⁴³ Özellikle, Kemalist iktidar döneminde ve kısmen de olsa DP döneminde periferide yer alan birçok oluşumun -*Türkiye sol hareketi gibi*- 1961 Anayasası ile birlikte siyaset sahnesinde gözükmeğe başlaması, ideolojik söylemlerle siyaset sahnesine çıkması, ironik ve bir o kadar da ikircikli bir durumdur. Ordunun, 27 Mayıs müdahalesi ile birlikte amaçladığının, Kemalizm’e bağlı demokratik bir siyasi alan tesis etmek olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat bu durum, Millî Birlik Komitesi’nin ve askerlerin istediği gibi ilerlememiş, Türkiye’deki demokrasi, bu anayasa ile birlikte merkezin istediği gibi değil, olması gerektiği gibi, yani periferiyi içererek gelişmeye başlamıştır. Böylelikle, 1961’den itibaren; üniversitelerde, basında önemli ölçüde özgür bir ortam yaratılmış, Anayasa Mahkemesi kurularak halka anayasal güvence verilmiştir. Ayrıca o dönemde, “*Halk daha çok medeni haktan, üniversiteler daha büyük bir özerklikten ve öğrenciler daha geniş bir örgütlenme özgürlüğünden yararlanıyorlardı.*”¹⁰⁴⁴ Böylesine bir özgürlük ortamında, 60’lı yıllar oldukça politik bir manzaraya sahip olmuş ve bu durum, 80’lere kadar devam edecek politik bir polarizasyonun şekillenmesine katkı sunmuştur.

1961 Anayasası ile birlikte, Türkiye’de siyasi alandaki özgürlüklerin artmasına paralel olarak birçok yeni parti kurulmuştur. 27 Mayıs’ın uygulanması noktasında, sivil idare

¹⁰⁴² E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 357.

¹⁰⁴³ F. Ahmad, “*age.*”, s. 166.

¹⁰⁴⁴ F. Ahmad, “*age.*”, s. 163.

fikrine karşı çıkan ve askerî bir yönetimin bir müddet daha devam etmesi gerektiğine inanan Alparslan Türkeş, tarihte 14'lüler olayı olarak bilinen tasfiye hareketinden sonra Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) kurmuştur. Fakat bu dönemdeki en önemli siyasi oluşum, bir müddet daha Türk siyasetine damga vuracak olan Adalet Partisidir. Eski “*Demokratlar*” tarafından kurulan ve DP geleneğinin mirasçısı olan AP’sine ek olarak liberal özellikler barındıran Yeni Türkiye Partisi (YTP) ve Türkiye İşçi Partisi (TİP) de bu dönem zarfında kurulmuştur. Özellikle TİP, Kemalist merkezin alenen dışında kalarak siyaset sahnesine adım atan sosyalist bir parti kimliğine sahip olmasıyla 1960’larda oldukça dikkat çekmiştir.¹⁰⁴⁵ 1961 Anayasası’nın liberal rüzgarının ivmesiyle Türkiye solu için önemli fikirler ortaya koyan TİP, Erik Jan Zürcher’e göre “*Türk soluna bir çeşit laboratuvar vazifesini görmüştü.*”¹⁰⁴⁶

15 Ekim 1961’de, ilk defa böylesine çoğulcu bir siyasi ortamda yapılan seçimlerde, CHP %36,7, AP %34,7 YTP %13,9, CKMP %13,4 oy alır.¹⁰⁴⁷ Mecliste çoğunluğu CHP’li vekiller oluşturmalarına rağmen AP’nin aldığı oy, büyük bir şaşkınlıkla karşılanır. Bu durum, bir yandan 27 Mayıs darbesinin ordu nezdinde istenilen sonucu vermediği anlamını taşıırken, bir yandan da tasfiye edilen “*Demokratların*” halk içerisinde yaşadıklarının bir kanıtı olarak okunmalıdır. Zira ilerleyen süreçte, 1965 Ekim’inde yapılan seçimlerde AP, yakaladığı ivmeyi devam ettirerek oyların %52,9 ‘unu alır ve mecliste büyük bir çoğunluğu elde eder.¹⁰⁴⁸ 1965 yılında yapılan seçimler, “*çevrenin*” Türk siyasetinde hâlen daha en önemli figür olduğunu bir kez daha kanıtlamıştır. AP’nin lideri olan Süleyman Demirel, tıpkı selefi Adnan Menderes gibi popülist politikalar geliştirmekte mahir olan önemli bir simaydı. Halkın içerisinde çıkan ve periferi dâhil birçok toplumsal sınıfın düşüncelerine ulaşmakta sıkıntı yaşamayan Demirel, halkın büyük sevgisine mazhar olmuştur. O, özellikle periferideki halkın dinî değer yargılarına temas ederek AP’nin muhafazakâr kimliğini vurguluyor, hatta Nurculuk ile yakın ilişkiler kuruyor, bir taraftan da Kemalist değerlere, orduya olan bağlılığını sıklıkla ifade ediyordu. Onun politikasındaki pragmatik koku, tıpkı DP döneminde olduğu gibi, komünizm aleyhtarlığı üzerinden işleme sokuluyordu. AP’nin

¹⁰⁴⁵ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 358.

¹⁰⁴⁶ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 358.

¹⁰⁴⁷ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 358.

¹⁰⁴⁸ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 363.

iktidarı döneminde, ülkedeki “*kızıl tehlikeye*” işaret ediliyor ve buna yönelik bir tahrik işletiliyordu.¹⁰⁴⁹

AP döneminde, Türkiye’deki merkez-çevre çatışmasını biçimlendiren önemli dinamiklerden birisi, yine DP döneminde görüldüğü gibi, küresel bir problem olduğu düşünülen ve millî bağlamda periferide konumlanan komünizmdir. Tim Jacoby’e göre bu dönemde ülkede, özellikle ordu içerisinde ve burjuvazinin önemli bir kesiminde sağ merkezli politikalar yükselişe geçmiş sol karşıtı duygular yayılmaya başlamıştır.¹⁰⁵⁰ Ona göre bunun nedenleri; CHP’nin Rusya yanlısı politikaları, TİP’in yükselişi ve bunun yarattığı endişe; siyasal, sosyal gelişmelerin artmasına paralel olarak küresel kapitalizmin ülke sathında yayılmaya başlaması olarak özetlenebilir.¹⁰⁵¹ Ordu ve burjuvazi mezkûr olaylar nedeniyle AP’ye yakınlaşmış ve AP ile ordu arasında küresel tehditlere karşın ulusal bir ittifak oluşturulmuştur. “*Politik çıkar birliği anlamında giderek yükselen kapitalizm-ordu koalisyonunu, sol aktivizmin radikalleşmesine ve yüksek komuta arasında varlığını sürdüren bölünmelere karşı bir tepki olarak okumak da mümkündür.*”¹⁰⁵²

Türkiye’de 1960’lı yıllara öğrenci hareketleri damga vurmuştur. Birçoğu, önemli ideolojik altyapılara sahip olan bu hareketler, siyasal hayatımızda bir kanon olarak zihinlere nakş eden sağ/sol çatışmasının da bir anlamda çıkış noktasını oluşturmaktadır. Özellikle 68 kuşağı olarak bilinen gençlik hareketinin, sosyalist bir ideoloji çerçevesinde eylem kapasitesini genişletmesi bu yıllarda, Türkiye solunun yükselişe geçmesine neden olmuştur. TİP tarafından da geniş destek bulan öğrenci hareketleri, Ankara Üniversitesi’ndeki “*Fikir Kulüpleri Federasyonu*” bünyesinde örgütlenmiş, fakat sol hareket içerisindeki hizipleşmeler nedeniyle, birçok farklı fraksiyon da teşekkül etmiştir. Sosyalist devrimin silahlı bir mücadeleyle gerçekleştirilebileceğini düşünen o dönemin önde gelen öğrenci liderlerinden Deniz Gezmiş, Mahir Çayan gibi isimlerin kurduğu THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu) ve THKP-C (Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi), ülkedeki istikrarı bozmayı hedefleyerek bir “*terör mücadelesini ya da kent gerilla savaşını*” başlatmıştır.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁹ Berberoğlu’ndan akt., Tim Jacoby, “*age.*”, s. 228.

¹⁰⁵⁰ T. Jacoby, “*age.*”, s. 227.

¹⁰⁵¹ T. Jacoby, “*age.*”, s. 227-230.

¹⁰⁵² T. Jacoby, “*age.*”, s. 230.

¹⁰⁵³ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 371.

1960'lı yıllarda, Türkiye solunun parlamenter temsilcisi TİP'in içerisinde cereyan eden tartışmalarda, Türkiye solu temelde iki ayrı kola bölünmüştür. TİP'in Mehmet Ali Aybar önderliğindeki ana kolu, Türkiye'nin sosyalist bir devrime hazır olduğu tezini savunmuş, Mihri Belli önderliğindeki diğer grup ise, Türkiye'nin feodal özellikler gösteren ve proleter bilincin gelişmediği bir toplum olduğunu düşünerek, devrimin ancak bir elit tabakayla, yani subaylar ve aydınlar önderliğinde gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.¹⁰⁵⁴ Bu grup, Türk siyasetinde “*Millî Demokratik Devrim*” veya “*Sol Kemalizm*” olarak bilinen devrimci stratejinin teorik alt yapısını oluşturmuş ve daha çok Doğan Avcıoğlu'nun önderlik ettiği “*Yön*” dergisi çevresinde teşkilatlanmıştır. Millî Demokratik Devrim olarak adlandırılan bu oluşum, Kemalist merkezle rabıtayı koparmamış ve sosyalizmi, Kemalizm'in ve Türkiye'nin bağlamına göre dönüştürme çabası içerisinde olmuştur.¹⁰⁵⁵ Aslında bu durum, Türkiye sol hareketinin o dönemdeki önemli temsilcisi olan öğrenci hareketleri için de geçerlidir. Türkiye'deki öğrenci hareketleri, birçok noktada Kemalizm'in ideolojik perspektifinden kopma başarısı gösterememiştir. Özellikle Kemalizm'in anti-emperyalist hüviyetine atfen sağlanan bu rabıta, o dönemde CHP'nin geçirdiği ideolojik dönüşümle de yakından ilintilidir.

CHP, 1960'lı yılların ortasında, politik stratejisini önemli ölçüde değiştirerek “*ortanın solu*” diye bilinen bir cenaha kaymıştır. “*CHP 1965 seçimlerine, partinin geleceği parlak iki adamı olan Turhan Feyzioğlu ve Bülent Ecevit'in kaleme aldıkları, sosyalist vurgular taşımadan sosyal adalete ve sosyal güvenliğe ağırlık veren yeni bir bildirgeyle girmişti. Ecevit partinin konumunu “ortanın solu” diye tanımlamaktaydı.*”¹⁰⁵⁶ Literatürde “*sosyal demokrasi*” olarak bilinen bu politikayla birlikte CHP, proleter kesime yönelerek periferiden yükselen politik bilinci önemsemeye başlamıştır. Böylelikle, ortanın solu olarak nitelendirilen siyasi çizgi, o dönemde yükselmekte olan Türkiye solu ve öğrenci hareketleri için, bir nebze kadar çekim merkezi olabilmıştır. CHP'nin bu politikası, periferiden köklenen sosyalist hareketler için önemli bir dayanak olsa da ordunun, ortanın solu politikasından rahatsız olması, bunun sıklıkla AP ve diğer merkez sağ partiler tarafından politik bir malzeme haline getirilerek komünizm ile özdeşleştirilmesi ve CHP'nin art arda

¹⁰⁵⁴ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 369, 370.

¹⁰⁵⁵ 1960'lı yıllarda, Türkiye solunun önemli bir kesimini temsil eden öğrenci hareketlerinin birçoğu da Kemalizm ile irtibat kurmuştur.

¹⁰⁵⁶ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 366.

seçimlerde aldığı başarısız sonuçlar, parti elitlerince mezkûr politikanın tekrar gözden geçirilmesine neden olmuş, CHP, bir müddet sonra bu politikasından rücu etmiştir.

1960'lı yıllarda Türkiye'de, öğrenci hareketlerinin bir diğer bölümü, milliyetçi-muhafazakâr düşünce tarafından temsil edilir. 27 Mayıs askerî darbesinin kilit isimlerinden birisi olan Alparslan Türkeş önderliğinde kurulan CKMP, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr hareketin gelişimi için önemli bir duraktır. Türkeş'in dokuz ışık olarak formüle ettiği "*milliyetçilik, ülkücülük, ahlakçılık, toplumculuk, ilimcilik, hürriyetçilik, köylücülük, gelişmecilik, sanayicilik/teknikçilik*" ilkelerine dayanan milliyetçi ideolojisi, aslında Kemalizm'den çok da farklı değildi.¹⁰⁵⁷ Nitekim, Kemalizm'in özü itibarıyla milliyetçi-muhafazakâr özellikler gösterdiği daha önceki bölümlerde gösterilmişti. Türkeş, kurduğu ideolojik doktrin itibarıyla Türkiye'de merkez düşüncesinin oluşuma örtük olarak katkı sağlamıştır. Fakat bu katkı, partinin özgüllüğünün geri plana atılmasına neden olmamalıdır.

1969 yılında Milliyetçi Hareket Partisi ismini alacak olan CKMP, bilhassa "*Ülkü Ocakları*" bünyesinde bir gençlik hareketi oluşturma başarısı göstermiştir. Bu hareket, Türkiye'deki öğrenci eylemlerinde, milliyetçi-muhafazakâr bir refleks geliştirmiş ve 1960'lı yıllarda ülkede egemen bir korku haline gelen "*komünist tehlikeye*" karşı en önemli güvenlik önlemlerinden birisi olmuştur. Türkeş, özellikle 1960'ların sonlarına doğru laik milliyetçilikten vazgeçerek İslami duyarlılıkların rol oynadığı bir programa yönelmiştir.¹⁰⁵⁸ Bu yönelim, onun politikalarının İslami bir çizgiye eklemlenmesine neden olmuş ve böylelikle Türkeş, yükselen sol hareketler karşısında, muhafazakâr kodlardan destek alan bir milliyetçi cephe kurabilmiştir. Bu milliyetçi cephe, 1960'lara kadar devlet merkezi içerisinde, entelektüel ve bürokratik çevre içinde örgütlenmesine rağmen, 1960'lı yıllarda kitlesel bir harekete dönüşmüş ve özellikle gençlik örgütünden alınan destekle, "*reaksiyoner, teyakkuzaya geçirilmiş, paramiliter*" özellikler göstermiştir.¹⁰⁵⁹ "*Komandolar*" ve "*Bozkurtlar*" ismiyle bilinen ülkücü gençlerin aktivizmiyle birlikte, milliyetçi hareket, Kemalist merkezin bürokratik, elitist karakterinden uzaklaşmış, fakat komünizmle mücadele ve özellikle Türkçülük fikrine yapılan vurguyla beraber bu merkeze yakınlaşmıştır.

¹⁰⁵⁷ E. J. Zürcher, "*age.*", s. 372.

¹⁰⁵⁸ S. Aydın, Y. Taşkın, "*age.*", s. 157.

¹⁰⁵⁹ S. Aydın, Y. Taşkın, "*age.*", s. 158.

Dolayısıyla milliyetçi hareket “*çevrenin merkezi*” veya “*merkeze bağlı bir çevre*” olarak rahatlıkla nitelendirilebilir.

1960’lı yıllarda, Türkiye’de meydana gelen öğrenci hareketleri, küresel bir sürecin yansıması olarak okunabilir. Wallerstein’in “*sistem karşıtı hareketler*” olarak nitelendirdiği ve birçok farklı coğrafyada karşılaşılan ideolojik, kültürel hareketler, kuşkusuz Türkiye bağlamında da belirli bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle modern kapitalizmin ve liberalizmin eleştirildiği ve temelinde “*ulusal kurtuluş*” “*sosyalist devrim*” mayası bulunan bu hareketler, Türkiye’de özellikle Millî Demokratik Devrim bünyesinde cisimleşmiştir. Yine TİP’in içerisindeki bir grubun savunduğu sosyalist devrim tezinin de bu gruba dâhil olduğu söylenebilir. Bu hareketlerdeki temel amaç, Amerikan kapitalizminin ülkedeki etkinliğini kırarak Türkiye’yi bağımsız bir ülke haline getirmek olduğundan dolayı Türkiye solunun 1960’lardaki eylem kapasitesi, sistem karşıtı bir yapıya sahiptir. Milliyetçi-ülkücü hareket ise küresel bağlamda değerlendirildiğinde, ulusal kurtuluş tezine “*Millî Mücadele*” anlamında bigâne olmamakla beraber, komünizme karşı geliştirdiği refleks ile sistemin içerisinde konumlanmıştır.

1960’lı yılların sonunda, Türkiye’deki öğrenci hareketleri ve giderek artan sağ/sol kutuplaşması, önemli şiddet olayların gerçekleşmesine neden olur. “*Siyasal şiddet kuşkusuz, 1960’ların sonlarında solcu gruplar tarafından başlatılmıştı. Amerikan Altıncı Filosu’nun Temmuz 1968 ve Şubat 1968’deki gelişleri sırasında, polis ve askerle şiddetli çatışmalar gerçekleşmiş, ölenler olmuştu.*”¹⁰⁶⁰ Sol hareket o yıllarda aynı zamanda, çeşitli bomba saldırıları, cinayetler ve banka soygunlarıyla birlikte ülkedeki şiddet iklimini artırıyor. Bu duruma, milliyetçi-muhafazakâr hareketin de karşılık vermesiyle birlikte, ülke, şiddet vakalarının gölgesi altında kaosa doğru sürükleniyordu. Kuşkusuz, Türkiye’de merkez düşüncesini konsolide etmede önemli görevler ifade eden ordunun, bir ayağı Kemalizm’e bağlı olsa da ordunun, “*anarşi*” ile ilişkilendirdiği bu hareketlerden tedirgin olmaması ihtimal dahilinde değildi.

Ordu, 1970’li yılların başında, Türkiye’deki politik iklimden büyük bir endişe duyuyordu. Özellikle, periferide konumlanan sol düşüncenin ve Kürt hareketinin menzilini genişleterek kitleselleşmeye başlaması, ordu içindeki Kemalist subayları rahatsız ediyordu.

¹⁰⁶⁰ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 373.

Askerler arasında, Millî Demokratik Devrim düşüncesini benimseyen subayların, tertip ettikleri bir darbeyle, yönetime el koyacağı söylentileri dolaşıyordu. Böylelikle orduya mensup olan kıdemli subaylar, muhtemel bir “*sol darbe*” tehdidine karşılık, gardlarını almak için harekete geçmişlerdir. “*Ordu, hakemlik rolünden efendiliğe geçerek 12 Mart 1971 tarihinde politikacılara bir ultimatom verir ve “Atatürkçü reformlar” gerçekleştirmeyi, istikrarı dayatmayı ve Kemalizm’in ilkelerini onarmayı buyurur.*”¹⁰⁶¹ Bunun neticesinde, Demirel hükümeti tasfiye edilmiş ve yerine Nihat Erim hükümeti kurularak Kemalizm ve onun devlet merkezli düşüncesi militarist pratiklerle tekrar restorasyona alınmıştır. Mete Kaan Kaynar bu süreci şu şekilde açıklar:

*“12 Mart 1971’de verilen muhtıra, ilk başta, üç gün evvel MDD’ci subayların yapmayı planladıkları bir darbeye karşı gerçekleştirilen bir darbe; bir anlamda artık yapılacağı âyan beyan ortada olan bir sol darbeye karşı gerçekleştirilen bir devlet refleksiydi; Devleti Kurtarma Planı (Dev-Kurt) da bu devlet refleksinin 12 Mart’ın şahsında tecessüm etmiş hâliydi. Muhtıra’nın hiç kuşkusuzdur ki, en karakterize niteliği de budur.”*¹⁰⁶²

12 Mart Muhtırası, Osmanlı’dan itibaren süregelen devlet merkezli bir düşüncenin, devlete yatkın bir zihinsel haritanın, politik anarşi ortamını koordine etmek için giriştiği bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Öyle ki, 1960’lı yılların sonunda, ülkenin içerisinde bulunduğu kaos, Kemalizm’e ve onun değerlerine bağlı olan askerler ve aydınlar tarafından “*pompei*” imajıyla nitelendiriliyor ve mevcut kaosun giderilmesi için tekrar devletin güçlendirilmesi, yani ordunun yönetime el koyması gerektiği düşünülüyordu. Bu nedenle öncelikle yapılması gereken, büyük bir tehdit olarak görülen “*sosyalist şeytan*”ın tasfiye edilmesiydi. Zira sosyalist düşüncenin yükselişe geçmesiyle birlikte, ordu ile kapitalizm arasında 27 Mayıs darbesiyle birlikte kurulan ittifak gücünü kaybetmeye, ordu küresel bir aktör olma noktasındaki işlevini yitirmeye başlamıştır. Dolayısıyla 12 Mart’ın çift taraflı bir değer yükü mevcuttur. Tim Jacoby bu durumu şu şekilde açıklar:

¹⁰⁶¹ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 312.

¹⁰⁶² M. K. Kaynar, “*agm.*”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları* içinde, İstanbul 2017, s. 35.

*“Kapitalist sınıfın güvenini yeniden kazanma hamlesi olmasının yanı sıra, bu darbeyi, MDD/radikal subaylar komplocu ittifakının faaliyetlerini kırıci bir çaba olarak görmek de olanaklıdır.”*¹⁰⁶³

12 Mart ile birlikte, 1961 Anayasası'nın getirdiği özgürlükler peyderpey rafa kaldırılmış; yargı, medya, üniversiteler üzerinde önemli ölçüde baskı kurulmuş ve sıkıyönetim ilan edilerek Türkiye soluna yönelik büyük bir temizlik hareketine girişilmiştir.¹⁰⁶⁴ Bu paralelde TİP, Kürt ayrılıkçı hareketini destekler ifadelerde bulununca 20 Temmuz'da kapatılmıştır.¹⁰⁶⁵ Yine TİP'e mensup olan ve Türkiye sol hareketinin önemli isimleri olarak nitelendirilebilecek birçok kişi tutuklanmış, sosyalist basın ve yayınlar üzerinde sıkı bir denetim uygulanmıştır. Erik Jan Zürcher'e göre sol hareketin bastırılmasında, *“Kontrgerilla”* adıyla bilinen sağ merkezli politikalar tatbik eden bir örgütün etkisi olmuştur.¹⁰⁶⁶ Kontrgerilla, 1970'li yıllarda Türkiye'de özellikle etkinlik kazanmış bir yeraltı örgütüydü. O dönem, ordunun yönetime geçmesiyle birlikte, Türkiye'de sol hareketin bastırılması, radikal sağın politik şöhretini artırmış ve milliyetçi-muhafazakâr politikaların meşruluğuna hizmet etmiştir.¹⁰⁶⁷ Dolayısıyla merkez sağın, komünist hareketin tasfiye edilmesi noktasında, ordu ile birlikte hareket ettiğine yönelik herhangi bir şüpheye mahal yoktur.

1970'li yıllarda politik alanda, ileride Türk siyasetinin rotasını değiştirecek oldukça önemli bir partinin doğuşuna şahitlik edilir. Necmettin Erbakan tarafından kurulan Millî Nizam Partisi, açıkça İslami politikalar izleyen ve periferide yer alan bir partiydi. Partinin İslami politikaları ve alenen laiklik karşıtı tutumu gerek CHP elitlerince gerekse de ordu mensuplarınca pek hoş karşılanmıyor ve parti kovuşturmaların odağında yer alarak sürekli gözetim altında tutuluyordu. 12 Mart ile birlikte MNP kapatılmasına rağmen Erbakan Millî Selamet Partisi adıyla tekrar bir parti kurmuş ve bu parti 1973 seçimlerinden sonra Ecevit'in CHP'si ile koalisyon kurmuştur. 1973 seçimlerinde sandıktan birinci parti çıkan CHP, izlediği ortanın solu politikasıyla birlikte yeni bir kimliğe bürünmüş ve şaşkırtıcı bir biçimde seçimleri yaklaşık olarak AP'ye %4'lük bir fark atarak galip bitirmiştir. CHP'nin şaşkırtıcı

¹⁰⁶³ T. Jacoby, *“age.”*, s. 230.

¹⁰⁶⁴ T. Jacoby, *“age.”*, s. 231.

¹⁰⁶⁵ E. J. Zürcher, *“age.”*, s. 375.

¹⁰⁶⁶ E. J. Zürcher, *“age.”*, s. 375.

¹⁰⁶⁷ T. Jacoby, *“age.”*, s. 232.

başarısı, kamuoyunda CHP-MSP koalisyonun yarattığı şok kadar etkili olmamıştır. Zira yıllardır Kemalist değerlerin savunuculuğunu üstlenen ve Türkiye’deki merkez düşüncesini şekillendiren bir partinin, “*periferinin periferisi*” olarak nitelendirilebilecek MSP ile ittifak yapması paradoksaldir. Lakin bu durum, Türk siyasetindeki pragmatik eğilimlerin ne kadar güçlü olduğunu gözler önüne sermektedir.

Türk siyasetindeki pragmatik eğilimlerin artması, partiler arasındaki ideolojik mesafeyi kısaltmış, merkez-çevre kavramları arasındaki sınırları daraltmıştır. “*Özellikle Ecevit’in 1974’te Alevileri ‘bastırılmış’ bir azınlık olarak tarif edişinin örnek oluşturduğu, CHP’nin kendisini kitlesel bir sosyalist parti olarak yapılandırma çabalarıyla birlikte, geleneksel politik ‘merkez’ ‘büyük oranda sahipsiz kaldı’.*”¹⁰⁶⁸ Türk siyasetindeki merkez yitimi, Kemalizm’in ordu içerisindeki etkinliğini daha da artırmış ve ordu, CHP dâhil olmak üzere 1970’li yılların sonlarına doğru bütün siyasi partilere şüpheyle yaklaşmaya başlayarak merkez üzerindeki politik boşluğu tek başına doldurmak istemiş, fakat bunda tam anlamıyla başarılı olamamıştır. 1970’lere kadar devam eden ordu-aydınlar ittifakının, CHP’nin politikaları neticesinde bozulmasıyla birlikte ordu önemli bir dayanağından mahrum kalmış ve mevcut olan siyasal belirsizlik ortamı içerisinde periferi için önemli bir politik eylem alanı ortaya çıkmıştır. “*Böylesi bir atmosferde, kendini yeni yeni göstermeye başlayan ve güç deneyimi ve geniş ölçekli değişim çerçevesinde yeni bir formülasyona ulaşan azınlık bilinci, giderek radikal bir mahiyet kazandı.*”¹⁰⁶⁹ Her ne kadar ordunun ağırlığı Türk siyasetinde hissedilse de bu dönemde, bilhassa Tip bünyesinde, Kürt halkına yönelik politik bir destek ortaya konulmuş, yükselen Kürt hareketiyle birlikte, 1974 yılında, ileride Türk devletine oldukça ciddi sıkıntılar verecek olan PKK terör örgütü kurulmuş ve Kürt hareketi silahlanarak devlete yönelik önemli şiddet eylemlerinde bulunmuştur.¹⁰⁷⁰

Periferiden gelen azınlık bilincinin 1970’lerdeki önemli göstergelerinden birisi Alevilerdir. Özellikle Alevilerin, ortaya çıkan “*merkez yitimine*” paralel olarak özneleşme talepleri, politik alandaki şiddet eylemlerini daha da artırmıştır. Bilhassa muhafazakâr kesim tarafından pek hoş karşılanmayan bu talepler neticesinde, ülkede var olan “*Türk-Kürt*” çatışmasının üzerine bir de “*Sünni-Alevi*” çatışması eklenmiştir.1978’de Maraş’ta

¹⁰⁶⁸ T. Jacoby, “*age.*”, s. 234.

¹⁰⁶⁹ T. Jacoby, “*age.*”, s. 234.

¹⁰⁷⁰ T. Jacoby, “*age.*”, s. 234, 235.

gerçekleşen olaylar bu durumu iyice ayyuka çıkartmıştır. Ülkenin farklı ideolojilerle, etnik ve dini kimliklerle polarize olması neticesinde, çok sayıda siyasi cinayet işlenmiş, neredeyse her gün birçok kayıp verilmiştir.

MSP ile CHP arasında kurulan koalisyon, 1974'teki Kıbrıs zaferi sonrasında Ecevit'in popülaritesine güvenerek erken seçimlerde çoğunluğu elde edebileceğine inanması sonucunda istifa etmesiyle bozulmuş ve Demirel tarafından; AP, MSP, MHP, CGP'sini içeren "*Milliyetçi Cephe koalisyonu*" kurulmuş ve bu koalisyon 1977 seçimlerine kadar birlikteliğini devam ettirmiştir.¹⁰⁷¹ 1977 seçimleriyle birlikte CHP, %41,4, AP %36, 9 oy almasına rağmen, CHP ile AP arasındaki anlaşmazlıklardan ötürü bir ittifak oluşturulamamış ve ikinci Milliyetçi Cephe koalisyonu kurulmuştur.¹⁰⁷² "*1973-1980 yılları arasındaki koalisyon hükümetlerinin hepsi de zayıf hükümetlerdi.*"¹⁰⁷³ Bu dönemde, politik alan önemli ölçüde istikrarsız bir görüntü çizmiş, yönetim zafiyeti ortaya çıkmış ve ayrıca ülkede tırmanan şiddet olaylarıyla sağ/sol, Kürt/Türk, Sünni/Alevi vb. çatışmalar, ordunun yönetime müdahale edebilmesi için gerekli olan rasyonel zemini, militarist gerekçeyi sağlamıştır.

Ordu, 1980'de özellikle MSP gibi köktenci bir partinin hükümette yer almasından ve Kürt hareketinin silahlanarak ciddi bir tehdit haline gelmesinden rahatsızdır. Ülkenin tabiri caizse "*entelektüel mezarlığına*" dönmesi ve politik şiddetin yaygınlaşması, ordu mensupları tarafından büyük bir kaos olarak görülüyor ve bozulan Kemalist düzenin tekrar inşa edilmesi için çeşitli planlar yapılıyordu. Ordu, yönetime el koyarak Kemalizm'in ilkelerini tekrar canlandırmak istemiş ve ülkedeki şiddeti sonlandırarak, periferinin politik aktivizmini kesmeyi amaçlamıştır. Zira ordu için, ülkedeki politik istikrarın sağlanması, kapitalist dünya sistemine, İMF politikalarına eklenmek için de önemli bir adımdır. Tim Jacoby bu durumu şu şekilde açıklar:

*"12 Eylül darbesi iki faktörün sonucu olarak yapıldı. Birincisi, son derece yüksek düzeyde seyreden şiddetti-darbe öncesi iki yıl içinde yaşanan çatışmalarda 5000'den fazla insan öldürülmüş, neredeyse 20.000 kişi yaralanmıştı. İkincisi, AP'nin IMF tarafından dikte edilen ekonomik kemer sıkma politikalarını hayata geçirmede sergilediği yeteneksizlikti."*¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷¹ E. J. Zürcher, "*age.*", s. 377, 378.

¹⁰⁷² E. J. Zürcher, "*age.*", s. 378.

¹⁰⁷³ E. J. Zürcher, "*age.*", s. 379.

¹⁰⁷⁴ T. Jacoby, "*age.*", s. 237.

12 Eylül, Kemalist devlet aklının, toplumsal alanı depolitize etmek için ortaya koyduğu bir girişim olarak okunmalıdır. Kenan Evren, bu darbeye birlikte ülkede etkinliği git gide arta periferinin eylem pratiklerini etkisizleştirmek istemiştir. Toplumsal alanın temelde istikrara kavuşturulmak istendiği ve huzurun tesis edilmesinin amaçlandığı 12 Eylül, bazı araştırmacılar tarafından Cumhuriyet kazanımlarının konsolide edildiği bir süreç olarak görülür. Erik Jan Zürcher, 12 Eylül'ü, “*Üçüncü Cumhuriyet*”;¹⁰⁷⁵ Tim Jacoby ise “*İkinci Cumhuriyet*” olarak tanımlamaktadır. 12 Eylül ile birlikte, Kemalizm militarist pratiklerle tekrar restore edilmiş ve ülkedeki siyasi istikrarsızlık, militarist merkezin uygulamalarıyla ortadan kalkmıştır. “*1980 darbesini izleyen süreçte, Evren'in öncelikli gündemi tüm ülkede faal olan politik eylemcileri etkisiz kılmaktı. Bu amaçla, sıkıyönetim uygulaması tüm bölgeleri kapsayacak şekilde genişletildi ve askeri tahakkümün ilk yedi ayında 122.609 kişi tutuklandı. Ocak 1981 itibariyle, 215 kişi ölmüş, 108 kişi ölüm cezasına çarptırılmış ve 1971 müdahalesinde olduğu gibi; çoğu insan işkenceden geçirilmişti. Bu dönemde, ayrıca, gazeteler yasaklandı ve süreli yayınların nasıl 'kendini sansür edeceğine' dair talimatlar yayımlandı.*¹⁰⁷⁶ 1981'de kurulan YÖK ile birlikte de üniversitelerin özerkliği baltalanmış, akademisyenlere yönelik girişilen tahrifat kapsamında üniversiteler depolitize edilmiştir.¹⁰⁷⁷

12 Eylül militarizmi, temel olarak çevreden köklenen politik hareketleri hedeflemiştir. Bilhassa 1960'lı yılların sonlarına doğru başlayan ideolojik kamplaşmanın iki kutbunu oluşturan sosyalist hareket ile ülkücü hareket, 12 Eylül'ün en büyük mağduru konumuna yükselmiştir. Kenan Evren, Türkiye soluna ve bunun bir bölümünü oluşturan Kürt ayrılıkçı hareketi ile ülkücü hareketin paramiliter yapısına karşı toleranssız davranmış ve mezkûr oluşumlar üzerinde büyük bir tahakküm uygulamıştır. “*Hükümet verilerine göre, Eylül 1980 ila Şubat 1983 arasında gerçekleştirilip resmi kayıtlara geçen tutuklamaların yüzde 54'ü solcular, yüze 25'i bilinmeyenler, yüzde 14'ü sağcılar ve yüzde 7'si Kürt ayrılıkçılarından oluşuyordu.*”¹⁰⁷⁸ Hamit Bozarlan, 12 Eylül yönetiminin uygulamalarını Kemalist restorasyon projesiyle bağdaştırarak şu önemli tespitte bulunur:

¹⁰⁷⁵ Bkz., E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 401, T. Jacoby, “*age.*”, s. 236.

¹⁰⁷⁶ T. Jacoby, “*age.*”, s. 238.

¹⁰⁷⁷ T. Jacoby, “*age.*”, s. 239.

¹⁰⁷⁸ Pevsner'den akt., T. Jacoby, “*age.*”, s. 239.

*“Solu olduğu kadar radikal sağ ve Kürt milliyetçiliğini de tedavi edilmesi gereken patolojiler olarak kabul eden Kenan Evren rejimi, Kemalizm’i restore etmeyi hedefler.”*¹⁰⁷⁹

12 Eylül müdahalesiyle birlikte Kenan Evren, siyasi alanı militarist bir yönetimle dizayn etmek isterken, siyasi partiler üzerine ciddi bir baskı uygulamıştır. Siyasi partilerin tekmili yasaklanmış, Türk siyasetinin önemli birçok ismi siyasetten men edilmiştir. Kenan Evren, Millî Güvenlik Konseyi’nin başkanı olarak bütün yetkeyi tekelinde tutarak demokrasiyi köhnemiş siyasetçilerinden elinden kurtarmak istiyordu.¹⁰⁸⁰ Bu paralelde kurgulanan 1982 Anayasası, 1961 Anayasası’nın getirdiği özgürlükleri tersine çeviren ve Millî Güvenlik Kurumu ile Cumhurbaşkanının yetkilerinin artırıldığı bir yapıya sahipti.¹⁰⁸¹ Bu Anayasayla birlikte ayrıca *“Basın özgürlüğü, sendika özgürlüğü (siyasal amaçlı grevler, dayanışma grevleri ve genel grevler yasaklanmıştı) ve kişi hak ve özgürlükleri sınırlanmıştı.”*¹⁰⁸² Böylelikle politik alan üzerinde güçlü bir tahakküm kuran Kenan Evren, yine bu Anayasa’nın içerisinde bulunan *“7 yıl Cumhurbaşkanı olacağına dair”* bir vurguyla militarist yönetimin devam edeceğinin sinyallerini verir ne nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti’nin Cumhurbaşkanı olur.

Kenan Evren döneminde, *“12 Eylül Atatürkçülüğü”* olarak bilinen bir kavram ortaya çıkmıştır. Suavi Aydın ve Yüksel Taşkın’a göre *“12 Eylül Atatürkçülüğü, modernleşme öznesi olarak devleti kabul eden bir projenin, devlet denetiminde değişime direnç gösteren yeni toplumsal öznelerle karşı, modernleştirici mirasını terk ederek muhafazakâr bir içerikle yeniden tanımlanması, ‘devletlileştirilmesi’ arayışının adıdır.”*¹⁰⁸³ Evren, 12 Eylül militarist yönetimiyle birlikte, Kemalizm’in dokusunda bulunan modernleşme paradigmasını bir kenara koyarak, İslami değerlere ağırlık vermiştir. Nihayetinde, Kemalist Türkçülük, İslami bir çerçevede tekrar yorumlanmış ve ortaya bir tür *“Türk-İslam”* sentezi çıkmıştır. Böylelikle 1970’lerde güçlenmeye başlanan *“Sol Kemalizm”*, bu dönemde, kendisini Atatürkçülük üzerinden meşrulaştırmaya çalışan *“Sağ Kemalizm”*in gölgesinde kalmış ve 12 Eylül dönemine özgü farklı bir Kemalist refleks oluşmuştur.¹⁰⁸⁴ Bir anlamda 12 Eylül ile birlikte

¹⁰⁷⁹ H. Bozarslan, “age.”, s. 315.

¹⁰⁸⁰ E. J. Zürcher, “age.”, s. 402.

¹⁰⁸¹ E. J. Zürcher, “age.”, s. 405.

¹⁰⁸² E. J. Zürcher, “age.”, s. 405.

¹⁰⁸³ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 340.

¹⁰⁸⁴ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 341.

Kemalizm'in muhafazakâr bir restorasyonu ortaya konulmuş, Özal'ın savunduğu “*muhafazakâr-liberal*” ekonomi modeline küresel bir gerekçe sağlanmıştır.¹⁰⁸⁵

12 Eylül dönemiyle birlikte politik alanda uygulanan devlet şiddeti, hiç olmadığı kadar artmıştır. Fakat paradoksal olarak bu dönemde, devlet merkezi tarafından dışlanmış, öteye itilmiş birçok oluşum kültürel alanda daha aktif bir rol oynamaya başlamıştır. Kenan Evren'in toplumsal alanı depolitize etmesinden sonra, daha önceleri politik reflekslerle varlık alanı bulan birçok hareket, kültürel bir yapıya bürünmüştür. Bir anlamda Kemalizm döneminde periferide yer alan birçok kültürel, dinî, etnik hareket 1980'li yıllarda, toplumun merkezine doğru mobilize olmaya başlamış ve kültürel merkezin parçalanmasıyla birlikte taşra gerek ekonomik gerekse de kültürel anlamda varlığını derinden hissettirmiştir. Aslında bu durum, Batı'daki küresel gelişmelerin sonucunda gerçekleşmiştir. Nurdan Gürbilek bu süreci şu şekilde açıklar:

*“Batı 60'larda Cezayir'le, Vietnam'la birlikte, kendi “yerliler”ini de, kendi içindeki “üçüncü dünyalar”ı da keşfeder; kendi içinde bastırıldığını, kadınları, siyahları, eşcinselleri, marjinaleri fark eder. 80'ler Türkiye'si söz konusu olduğunda da benzer bir “ikili keşif”ten söz edilebilir. Türkiye bu dönemde öncelikle kendi periferisini, kendi “üçüncü dünya”sını, kendi “yerliler”ini, merkezin dışına ittiği, taşralaştırdığı dünyayı- Kürtleri- keşfetmek zorunda kaldı. Ama yalnızca onları değil, yalnızca kendi dışındaki taşrayı değil, aynı zamanda kendi içindeki taşrayı, modern olabilmek için kendi içinde bastırmak zorunda kaldığı yanları da keşfetti. 80'lerdeki “aşağı kültür” patlamasının sınıflarüstü yaygınlığının bir nedeni burada yatıyor.”*¹⁰⁸⁶

1983 yılında yapılan genel seçimlerde, Turgut Özal ve Anavatan Partisi, aldığı %45'lik oyla iktidar olur. Özal'ın iktidarı, Türkiye siyaseti için farklı sonuçlar doğurması bakımından oldukça önemlidir. “ANAP, ideolojik akımların ve çıkar gruplarının garip bir koalisyonuydu. Bunlar partiye, kısmen ordunun kısıtlayıcı uygulamaları altında, gidecek başka yerleri olmadığı için katılmış bulunuyorlardı.”¹⁰⁸⁷ ANAP; bilhassa 12 Eylül rejimi tarafından sindirilen MSP, AP VE MHP'nin desteğini alarak iktidara gelmiş ve büyük çoğunlukla modern sanayi burjuvazisinin ve Anadolu'daki küçük iş adamları tarafından

¹⁰⁸⁵ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 341.

¹⁰⁸⁶ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul 2020, s. 107, 108.

¹⁰⁸⁷ E. J. Zürcher, “age.”, s. 407.

desteklenmiştir.¹⁰⁸⁸ Özal, politik anlamda, tıpkı DP geleneğinden itibaren devam eden popülist politika izleme konusunda uzmanlaşmış bir halk adamıydı. O, bir yandan liberal bir ekonomik modelle sermaye çevreleriyle yakın ilişkiler kuruyor, bir yandan da Nakşibendi tarikatıyla ilişkiler geliştirerek, İslami popülist söyleme de yakın duruyordu.¹⁰⁸⁹ Bütün bunlara bakıldığında Özal'ın 12 Eylül militarist rejiminin istediği tipte bir sivil siyasetçi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira hatırlanacağı üzere Kenan Evren rejimi, ülkenin küresel politikada rol oynadığı liberal, Kemalist ve bir yandan da muhafazakâr bir sentez peşindeydi.

Turgut Özal döneminde, 1980'li yıllarda filizlenmeye başlayan köktenci İslami hareketler, giderek hareket menzilini genişletmiştir. Bunda, Özal'ın izlediği politikaların payı büyüktür. Özal, bilhassa İslami hareketlere yakın politikalar izleyerek, Anadolu'daki İslami sermayeyi politikasının temel malzemesi haline getirdiği için, bu dönemde Türkiye'de İslami bir liberalleşme yoğunlaşmaya başlamıştır. Aynı zamanda mezkûr İslami hareketlerin ortaya çıkmasında, küreselleşmenin de oldukça önemli bir etkisi vardır. Küreselleşmeyle birlikte *"Seküler ile İslami arasında açık ve net ayrımlar olduğundan bahsetmek zordur artık."*¹⁰⁹⁰ Bir bakıma küresel dünyada, seküler olanın gücü azaldığından dolayı, dinî alanla seküler kültür arasındaki mesafe giderek kısalmıştır.¹⁰⁹¹ İslami hareketin, küresel etkilerle birlikte, taşradan merkeze doğru mobilize olması, daha fazla kitle-iletişim aracından faydalanması, bu hareketin gücünü artırmıştır. Böylelikle Türkiye'de 1990'lu yıllarda periferinin önemli bir temsilcisi olan İslami hareketler, politik alanda ve kamusal mekânlarda etkinliklerini artırdıklarından dolayı devlet merkezi ve ordu tarafından büyük bir tehlike olarak addedilmiştir.

Özal'ın hükümetine verilen destek 1987'de yapılan erken seçimlerle birlikte azalmaya başlar ve 1989 yılında yapılan genel seçimlerde SHP aldığı %28,2'lik oyla birinci parti olarak konumlanır.¹⁰⁹² Özal'a verilen desteğin azalmasının başlıca sebebi, ülkedeki enflasyonun giderek yükselmesi ve buna mukabil satın alma gücünün düşmesi olmakla birlikte aynı zamanda, giderek artan rüşvet, yolsuzluk ve adam kayırma da hükümetin

¹⁰⁸⁸ E. J. Zürcher, "age.", s. 407.

¹⁰⁸⁹ E. J. Zürcher, "age.", s. 408.

¹⁰⁹⁰ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul 2017, s. 17.

¹⁰⁹¹ N. Göle, "age.", s. 14.

¹⁰⁹² E. J. Zürcher, "age.", s. 412.

popülaritesini zayıflatıyordu.¹⁰⁹³ Bütün bunlar birleştğinde, Turgut Özal'ın iktidarda kalma ihtimali zayıflamış ve parti başkanlığına Mesut Yılmaz getirilmiştir. Mesut Yılmaz'ın 1991 yılında iktidara gelişinden 2002'ye kadarki dönem, “*Kronik bir politik istikrarsızlığın damgasını taşır.*”¹⁰⁹⁴ Bu dönem aralığında, 12 Eylül ile birlikte politikadan men edilen Türkeş, Erbakan, Ecevit gibi liderler siyaset sahnesine döner ve 1991 seçimleriyle birlikte Erdal İnönü'nün patisi Sosyal Demokrat Halkçı Parti ile Doğru Yol Partisi koalisyon hükümeti oluşturur.¹⁰⁹⁵

SHP-DYP koalisyonu zamanında, Kürt hareketi yine önemli bir ivme kazanmıştır. Bizatihi Süleyman Demirel ve Ecevit, Kürt realitesini tanımak için çaba gösterecekler de 1990'lı yıllarda Kürt hareketi, çeşitli şiddet eylemlerine müracaat ederek ülkedeki terör faaliyetlerine devam etmiştir. Yine 1990'lı yıllarda Alevilerin, politik bir bilinç kazanmak için gösterdiği çaba, çeşitli tepkilerle karşılanmıştır. 1980'li yıllarda görülen siyasal kutuplaşma, bu dönemde de devam etmiş ve ülkede istenmeyen olaylar yaşanmıştır. Özellikle 1993'te Sivas'ta ve 1995'te Gazi Mahallesi'nde yaşanan olaylar, mevcut şartlardaki “*Türk-Kürt*”, “*Sünni-Alevi*” çatışmalarını daha da şiddetlendirmiştir. Bu dönemde Türkiye'de meydana gelen politik çatışma, periferinin politik eylem kapasitesini gözler önüne sermiş ve ordu, bu realitenin devlet merkezinde yol açabileceği tahribatları önceden hesaplayarak muhtelif karşılıklar üretmiştir.

1990'lı yıllarda, periferinin önemli bir temsilcisi olan İslami hareket, şiddet eylemlerini artırır ve marjinal bir kimliğe bürünür. O yıllarda; Muammer Aksoy, Bahriye Üçok, Uğur Mumcu, Turan Dursun, Ahmet Taner Kışlalı gibi aydınlar, İslami köktenci gruplar tarafından öldürülmüştür.¹⁰⁹⁶ Yine ülkede meydana gelen birçok faili meçhul cinayetin arkasında, köktenci hareketlerin rol oynadığı, bilhassa Türkiye'de de giderek etkinliğini artırmaya başlayan Hizbullah'ın bu cinayetlerde etkisinin olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁹⁷ Böylesi bir ortamın yanında, parlamentoda siyasal İslam'ın görünürlüğü ve etkisi de artmaya başlamıştır. Özellikle Millî Görüş hareketi 12 Eylül öncesinde, Kemalist merkeze mensup elitlerce denetlenmesi ihtimal dahilinde olan bir oluşum olarak görülmesine

¹⁰⁹³ E. J. Zürcher, “*age.*”, s. 412.

¹⁰⁹⁴ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 318.

¹⁰⁹⁵ H. Bozarslan, “*age.*”, s. 318.

¹⁰⁹⁶ S. Aydın, Y. Taşkın, “*age.*”, s. 401.

¹⁰⁹⁷ S. Aydın, Y. Taşkın, “*age.*”, s. 401.

rağmen, “1980’lerin ikinci yarısında ise, dipten gelen sosyolojik değişim dalgasıyla RP’nin çakışması, bu hareketin rejim tehlikesiyle özdeşleştirilmesini getirdi. Bu sosyolojik dalga, RP’nin tarihinde ilk defa kentlerde güçlü bir seçmen desteği oluşturabilmesine ve nihayet liderinin “ilk İslâmcı Başbakan” olabilmesine de yol açacaktı.”¹⁰⁹⁸

RP, 1990’lı yıllarda, küreselleşmenin artan etkisiyle ve bunun sonucunda toplumsal alandaki keskin sınırların gevşemesiyle birlikte, çevredeki sabit konumundan sıyrılmış ve merkeze eklemlenme başarısı göstermiştir. Bu da tabiatıyla bu dönemden itibaren Türk siyasetinde, klasik merkez-çevre çatışmasının etkisini yitirmeye başladığının önemli bir göstergesidir. RP, orta sınıf olarak bilinen toplumsal tabakanın beklentilerine yönelik geliştirdiği politik refleksler sonucunda, Özal dönemindeki ekonomi politikalarının taleplerini karşılamadığını gören ve gittikçe yoksullaşan halkın yanında yer alarak, popülist bir strateji geliştirme başarısı göstermiştir.¹⁰⁹⁹ Böylelikle RP, halkın büyük bir kesimi üzerinde etkili olmuş, 1994 belediye seçimlerinde aldığı %19,1 oy oranı ile rüşünü ispat etmiş ve güçlü bir mesaj vermiştir.¹¹⁰⁰ Bilhassa İstanbul ve Ankara başta olmak üzere on beş kentin RP’nin eline geçmesi, büyük bir başarı olarak görülüyordu.¹¹⁰¹ Bunun üzerine çok geçmeden 1996 yılında kurulan Refahiyol hükümeti kapsamında DYP ile RF ittifak yapıyor ve Erbakan Başbakanlık görevini üstleniyordu.¹¹⁰²

Ordu, 1996 yılından itibaren Erbakan’ın başbakanlığından ve Türkiye’nin İslamcı bir parti tarafından yönetilmesinde huzursuzluk duyuyordu. Özellikle, ülkede artmakta olan İslamcı söylem, 1997 yılında düzenlenen Kudüs Gecesi’nde yapılan şeriat çağruları ve hükümetin bu konulardaki kayıtsızlığı, ordu içerisinde tedirginlikle izleniyordu. Bu durumda ordu, 28 Şubat’ta harekete geçerek tarihte “*postmodern darbe*” olarak bilinen ve Millî Güvenlik Kurulu’nun kararlarıyla işleyecek olan bir sürece imza atmıştır. Askerler, ülkede yükselişe geçen laiklik karşıtı hareketlere karşı, 18 maddelik bir önlem paketi açıklayarak, Erbakan’a bu kararları cebren imzalatmışlardır.¹¹⁰³ Bu sürecin sonucunda, Erbakan istifa

¹⁰⁹⁸ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 411.

¹⁰⁹⁹ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 411.

¹¹⁰⁰ E. J. Zürcher, “age.”, s. 424.

¹¹⁰¹ E. J. Zürcher, “age.”, s. 425.

¹¹⁰² S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 425.

¹¹⁰³ S. Aydın, Y. Taşkın, “age.”, s. 431.

etmiş ve RP, laiklik ilkesine aykırı hareket ettiği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır.¹¹⁰⁴

28 Şubat 1997’de ordunun, çevrede bulunan RP’ne yönelik gerçekleştirdiği darbe, Türk siyasal hayatında militarist pratiklerin tekrar devreye girmesine neden olmuştur. Bu süreçle birlikte Kemalizm ve onun sarsılmaz ilkesi laiklik konsolide edilerek merkez düşüncesi güçlendirilmiş ve devlet için her zaman tehditkâr bir konumda bulunan İslami aktivizm tasfiye edilmiştir. Her ne kadar bu süreç, Erbakan’ın siyasetten el çektilmesiyle sonuçlansa da kapatılan RP yerine, Fazilet Partisi çok geçmeden kurulmuş ve bu parti içerisinde cereyan edecek olan bir hizipleşmeden, partinin yenilikçi kanadı olarak bilinen Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül gibi isimler koparak Adalet ve Kalkınma Partisi çatısı altında bir araya gelmişlerdir.

3 Kasım 2002’de yapılan genel seçimlerde AK Parti, yaklaşık %34’lük bir oy oranıyla seçimlerin galibi olmuş ve önemli bir başarı elde etmiştir. 1970’li yıllardan itibaren gelişmeye başlayan siyasi İslam, AKP’nin seçim zaferiyle birlikte, politik alandaki hakimiyeti ele geçirmiştir. Çevreden çıkan bir parti kimliğiyle AKP’nin tek başına iktidara gelmesi, 1980’den sonra bulanıklaşmaya başlayan merkez-çevre ilişkilerini iyice muğlaklaştırmıştır. Periferinin, DP döneminden beri merkeze eklemlenme çabaları, AP, MSP, ANAP gibi partilerce de sürdürülmüş fakat bu partilerin merkezîleşme noktasındaki başarılarına, “*Demokles’in Kılıcı*” misali çevrelerinde dolaşan ordunun militarist müdahaleleriyle ket vurulmuştur. AKP, bu “*totolojiyi*” tersine çevirme noktasında, mezkûr partilerden çok daha başarılı olmuş, çevreden gelen İslamcı bir parti olmasına rağmen, küresel dünyada kaçınılmaz bir son olan modernleşme pratiklerine bigâne kalmayarak, “*modern bir muhafazakârlık*” anlayışı geliştirmiştir. Aynı zamanda AKP, Türk ordusunun demokrasi üzerinde dolaşan militarist hayaletini, bu anlayış çerçevesinde kırma başarısı göstererek orduyu kışlada, askerî alanda tutabilmiştir.¹¹⁰⁵

¹¹⁰⁴ S. Aydın, Y. Taşkın, “*age.*”, s. 432.

¹¹⁰⁵ AKP’nin iktidarı, 2002’den 2022’ye kadar oldukça uzun bir dönemi kapsadığı için, partinin izlediği politikalarda birçok değişiklik olmuştur. Bu husus, çalışmanın sınırlarını aştığı için, konuyla alakalı detaylı bilgi verilmeyecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sevinç Doğan, *Mahalledeki AKP, Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, İstanbul 2019.

2021 neoliberal küresel dünyasına gelindiğinde, kapitalizmin etkileri giderek vahşileşirken, toplum ve siyaset arasındaki ilişki, belirli dikotomiler çerçevesinde çözümlenemeyecek kadar çok boyutlu bir panorama oluşturmaktadır. Bu dönem zarfında; “İslamcı”, “ülküçü”, “sosyalist”, “liberal” vb. ideolojik tanımlamalar arasındaki sınırlar oldukça kayganlaşırken, siyasi partilerin politikaları da tek bir ideolojik merkeze bağılı kalmamaktadır. Dolayısıyla 2021 Türkiye’inde, merkez-çevre ilişkileri, 1980’den bu yana devam eden küresel etkiler nedeniyle, olabildiğince kaygan bir zemine oturmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK ROMANINDA MERKEZ-ÇEVRE DİYALEKTİĞİ

3.1. Mekânın Yersiz-Yurtsuzlaşması: Kolektif Kimlik Mekânlarından Göçebe Mekânlara

Mekân, insanın hayatı algılayışıyla şekillenen ve zamanın damgasını taşıyan önemli bir kimlik üretim merkezidir. İnsanın, doğayla ve tarihle kurduğu ilişki çerçevesinde şekillenen mekânsal yapılar, içerlerinde güçlü kimliksel/kolektif kodlar barındırırlar. Bu kodlar; politikadan, tarihe, kültüre ve sanata kadar geniş bir spektrum üzerinden oldukça güçlü aidiyet bağları üretir. Özellikle politikanın merkezinde yer alan liderlerin, siyasi partilerin ve devletlerin kimlik söylemleri üretebilmek ve yığınlar üzerindeki etkiyi artırabilmek adına mekânsal yapıların kültürel/tarihsel arka planından ciddi oranda faydalandıkları ve mezkûr yapıları politik birer malzeme haline getirdikleri bilinen bir gerçektir.

Politik ve kültürel alan; mekânsal yapıların ürettiği kolektif kodlardan dayanak alarak hayali bir cemaat konumunda bulunan ve politikleştirilmeye çalışılan depolitik özneleri, bir ulus etrafında toplar. Öznelerin, inşa edilen ulus etrafında toplanması, tarihten gelen güçlü geleneksel kodların da yardımıyla, politik alana katılma konusunda bilinçsiz olan özneleri; tarihin ve zamanın akışı içerisinde politize eder. Bu durumun oluşmasında, hafıza dediğimiz kavramın rolü oldukça önemlidir. Hafıza konusunda yaptığı çığır açıcı “*Hafıza, Tarih, Unutuş*” adlı çalışmasında Paul Ricoeur; “*Paylaşılan hafızadan aşamalı olarak kolektif hafızaya ve geleneğin kutsadığı yerlere bağlı anma etkinliklerine geçilir: Bu canlı deneyimler vesilesiyle, ilkin hafıza mekânı kavramı girer işin içine.*”¹¹⁰⁶ diyerek; mekânın içerisinde bulunan ve gelenekten gelen kolektif kodların tecessüm ettiği hafıza kavramının mekân üzerindeki etkisini ortaya koyar.

Durkheim sosyolojisinin temel kavramı olan “*Kolektif Bilinç*”, merkezî düşüncenin ve mekân üzerindeki kolektif dokunun üretilmesinde son derece önemli bir epistemolojik zemin görevi görür. Zira teorik çerçevede incelenen ve merkez-çevre paradigmasının mucitlerinden olan Shils’in, toplumun merkezî değer yargıları olarak nitelendirdiği şey;

¹¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, İstanbul 2017, s. 169.

aslında tam olarak Durkheim'in ifade ettiği kavramla koşuttur. Zira, kolektif bilincin oluşabilmesi için toplumsal öznelerin; devlet merkezi içerisine eklemli vaziyette bulunan ve geleneksel değerler olarak görülebilecek dil, din vb. gibi toplumsal normlara karşı ortak bir kabul mekanizması geliştirmeleri gerekmektedir. Shils'in, merkezî değerler olarak nitelendirdiği ve büyük oranda kutsal değerleri imleyerek antropolojik bir hassasiyetle çevrelenen merkez kavramı bu bakımdan, büyük oranda kolektif hafızaya ve böylelikle de mekânın belirli bir kimlik kazanarak toplumsallaşmasına, politikleşmesine zemin hazırlar. Bu noktada, kuşkusuz Maurice Halbwachs ismi özellikle zikredilmelidir. Zira Ricoeur'e göre *"Hafızayı doğrudan grup ya da toplum adını verdiği kolektif bir varlığa bağlamak gibi böylesine cüretkâr bir felsefi kararı Maurice Halbwachs'a borçluyuz."*¹¹⁰⁷

Halbwachs; hafıza kavramını fenomenolojik düzlemden çıkartarak Durkheim'dan gelen bir epistemolojik hassasiyetle toplumsallaştırır. Onun sosyolojisinde hafıza; toplumsal alanla, öznelerin müşterek hassasiyetle ve geleneksel kodların devinimiyle var olan tarihsel bir kavramdır. Hafıza kavramına yönelik ortaya konulan bu algılayış, onun mekân kavramını da benzer bir bakış açısıyla değerlendirmesine neden olur. Nitekim ona göre *"Mekân, grubun izini taşır ve grup da onunkini. Demek oluyor ki, grubun bütün hareketleri uzamsal terimlere tercüme edilebilir ve kapladığı mekân da bütün terimlerin bir araya toplanmasından ibarettir. Bu mekânın her veçhesinin, her ayrıntısının, yalnızca grup üyelerinin anlayabileceği bir anlamı vardır çünkü uzamın grup tarafından işgal edilen her bölümü, kendi topluluklarının yapısının ve ömrünün pek çok farklı yönüne tekabül eder, en azından, toplulukta daha istikrarlı olmuş olanlara."*¹¹⁰⁸

Mekânın, hafıza kavramıyla birlikte kolektif bir kimliğe eklemelenmesi, mekânın devlet merkezi tarafından topografik bir şiddet enstrümanı olarak kullanılmasına neden olur. Buradaki şiddet; fizikî bir şiddetten ziyade ben ve öteki arasındaki ayrım pratiklerini meşrulaştıran simgesel bir şiddettir. Devlet merkezi, toplumsal alanda mevcut olan özneleri politik dokunun içerisine adapte ederken, toplumsal öznelerin kendilerine yönelik farkındalıklarına ve onları diğer uluslardan ayıran yüceltim kodlarına ısrarla vurgu yaparak kolektif değerleri belirli mekânlar üzerinde somutlaştırır. Bu mekânlar ekseriyetle tarihsel,

¹¹⁰⁷ P. Ricoeur, "age.", s. 139.

¹¹⁰⁸ Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, Ankara 2017, s. 142.

kültürel değerlerle yüklü olan ve ulusun aidiyet bağlarına gönderme yapan kolektif imgeler barındıran yapılardır. Böylelikle; merkezî düşünce, belirli somut göstergeler aracılığıyla hem zamana hem de mekâna kolektif hafıza üzerinden anlam katmış olur. Bu anlam devlet için, üretilecek olan temel ayırım pratiklerinin ve simgesel şiddetin en önemli çalışma prensibi olarak neredeyse bütün toplumsal özneler ve değerler üzerinde etkilidir.

Devlet merkezi tarafından mekâna yüklenen kolektif anlam, devletin toplumsal alan ve merkezî değerler üzerindeki tahakkümünü güçlendirir. Merkezin; özellikle mekânı ulusal aidiyet bilinciyle donatması, mekânın salt geometrik çerçevede değil, aynı zamanda poetik düzlemde algılanmasına neden olur ve bu durum, kimlik mekânı olarak tasvir edilebilecek olan kolektif-kültürel bir yapıyı ortaya çıkartır. Bu yapı, devlet merkezi tarafından; ulusun bütün yaşanmışlıklarını, merkezî değer yargılarını içeren tarihselleşmiş, yaşanmışlıklarla, hafızayla dolu olan bir poetik anlam yüküyle çevrelenir. Mekâna yönelik yaptığı kült çalışmasında Gaston Bachelard; *“Hayalgücünün kavradığı mekân, geometricinin ölçümüne ve düşüncesine teslim edilmiş kayıtsız bir mekân olarak kalamaz. Yaşanmış bir mekândır bu. Yalnızca pozitifliğiyle değil hayalgücünün tüm taraflıklarıyla yaşanmıştır.”*¹¹⁰⁹ diyerek mekâna yüklenen poetik anlamın felsefesini ortaya koyar ki bu durum, devlet merkezi tarafından üretilen kimlik mekânlarının itici gücü olan kolektif düşüncenin poetik temsili olarak okunabilir.

Mekânın poetik bir kimlik kazanarak tarihselleşmesi, devlet merkezi için; toplumun geneli ve bilhassa periferi üzerinde uygulanacak cebri uygulamaların, şiddet pratiklerinin meşrulaştırılması açısından oldukça önemli bir durumdur. Bilhassa modernleşme süreci geçiren toplumların, ulus-devlet formu içerisinde küresel sisteme entegre olma sürecinde, zikredilen kolektif kimlik mekânları; bir taraftan politik özneleri devlet merkezinin tahakkümüne rabitalı bir konuma getirirken, bir taraftan da mevcut öznelerin Batılı, modern pratiklere açılma sürecini kolaylaştırır. Zira mekânın kolektif bir anlam yüküyle donatılması, devlet merkezi için hem ulusun yüceliğine gönderme yapar hem de bu yüceliğin Avrupa medeniyeti içerisinde kazanması gereken konumun haklılığına. Bu açıdan değerlendirildiğinde gerek Fransız gerekse de İtalyan ulusal modernleşme hareketlerinde, Paris ve Roma'nın en önemli mekânsal yapılar olarak takdim edilmesi rastlantı değildir. Zira

¹¹⁰⁹ Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, İstanbul 2013, s. 28.

her iki mekân da mezkûr ulusların tarihsel, kolektif, kültürel değerlerini taşıyan güçlü hafıza mekânları olmakla birlikte aynı zamanda Avrupa medeniyetine öncülük edecek değer yargularıyla donanmış kültürel statü kaynaklarıdır.

Türk modernleşmesi açısından olaya bakıldığında, imparatorluk merkezinin bütün tarihsel kodlarının teccüm ettiği İstanbul, bütün kültürel unsurlarıyla Osmanlı'yı imleyen bir mekân konumundadır. Tanzimat ile birlikte başlayan modernleşme hareketleri etnik bağlama evrilip Türkçü bir karakter kazanınca; İstanbul'un karşı kutbunda, o zamana kadar keşfedilmemiş fakat Türk etnik kimliğinin bütün kolektif değerlerinden izler taşıyan yeni bir mekân tasarımı üretilir. İttihat ve Terakki ile başlayan ve daha sonra bütün Kemalist elitlerce de sahiplenecek olan bu yeni hafıza mekânı, güçlü bir ulus yaratma projesi için gerekli çalışma prensiplerini devlet merkezine verecek olan "*Anadolu*"dur. Anadolu'nun yeni bir kimlik mekânı olarak ortaya çıkması ve tamamıyla Osmanlı devlet merkezindeki değerlerle ihtilafli kültürel değerleri içerisinde barındırması; Türk modernleşmesi açısından Osmanlı Devleti'nden, İstanbul'dan kopuş için gereken bütün tarihsel yarılmayı, kırığı, devlet elitlerine vermiştir. Nitekim, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte; tomurcuklanan yeni Türkiye'nin, yeni kimlik mekânının, bozkır Anadolu'sunun sembolü olan "*Ankara*" olması, bahsi edilen yarılmının nasıl tersine çevrildiğinin ve yeni bir hafıza mekânı yaratıldığının önemli bir göstergesidir.

Türk romanı, ifade edilen kimlik mekânlarını kullanma konusunda oldukça mahirdir. Edebî metnin temel yapısal unsurlarından birisi olan mekân tasarımları; salt iç-dış, kapalı-açık dikotomilerine indirgenemeyecek kadar politik ve tarihseldir. Türk romanı, Tanzimat'tan itibaren düşünülecek olursa, gelişen modernleşme hareketleri neticesinde, bizatihi uygulanacak olan modernleşmenin kültürel, estetik, politik boyutlarını halka aktarmanın bir aracı olarak düşünüldüğünden, uzun bir süre devlet merkezine koşut bir gelişim seyri içerisinde olmuştur. Türk romanının, Tanzimat dönemindeki temsilcileri olan *Recaizade Mahmut Ekrem*, *Namık Kemal*, *Şemsettin Sami*, *Samipaşazade Sezai* vb. gibi isimlerin hepsi, istisnasız ifade edilen devletle koşut roman geleneğinin önemli isimleridir. Onların romanları incelendiğinde, İstanbul'un önemli bir kimlik mekânı olarak romanlarda konumlandırıldığı görülür. Zira, hemen hemen birçoğu imparatorluğun çöküş döneminde kalem oynatan ve bütün teşvik-i mesailerini var olan güçlü geleneğin çökmemesi için

harcayan İstanbul aşığı bu muharrirlerin; İstanbul'a duydukları sevgi salt bir estetik peyzajın aktarımından ziyade, tamamıyla politik bir anlama sahiptir. Onlar eserlerinde, kendilerini her zaman ait hissettikleri güçlü “*Baba*” imgesinin en önemli kimlik mekânı olan İstanbul’u, bir hafıza mekânı haline getirerek yok olmanın eşiğinde olan devlete duydukları sadakati, bir diğer anlamda merkeze olan rabitalarını haykırırlar. Nitekim, Osmanlı modernleşme hareketlerinin 1900’lü yıllar öncesindeki çizgisine bakıldığında; modernleşme, var olanı yıkmak ve etnik temelli bir ulus inşa etmekten ziyade, var olanı korumaya, devlet merkezini konsolide etmeye yönelik bir araç olarak görülür. Böylelikle, bahsi edilen yazarların hepsi eserlerinde tasarladıkları mekân yapılarıyla salt estetik amaçlardan hareket ediyor gibi gözükse de İstanbul özelinde oldukça güçlü, belirli bir kimliğe ve köke ait olan mekân tasarımları üretme başarısı göstermişlerdir.

İstanbul’un Türk romanının arkaik metinlerinde, böylesine merkezî bir konumda olması, genellikle edebiyat araştırmacıları tarafından Anadolu’ya ve taşradaki diğer kentlere yönelik bilgi eksikliğinin bir ürünü olarak takdim edilir. Oysa ki bu durumun oluşmasında; ampirik bir eksiklik rol oynasa da esasen bu durumun oluşmasına etki eden, Türk romancılarının devlet merkeziyle olan rabitalarının şiddeti ve yoğunluğudur. Osmanlı devlet geleneğinin geleneksel kodlarından türeyen ve bir tür mitik aidiyet bilincinden izler taşıyan bu durum, Türk romancılarının İstanbul’u bir kimlik mekânı olarak algılamalarına neden olur. Dolayısıyla o dönem Türk romanında, Anadolu’ya ve taşraya yönelik dikkat eksikliği; basit bir bilgi eksikliğinden değil, “*Devlet Baba*”nın gücünü giderek kaybetmesinin yarattığı tedirginliğin yarattığı histerik ve ivedi konum almadan ileri gelir. Bu durum, Servet-i Fünûn romanında da devam edecektir. O dönemin önemli romancıları olarak nitelendirilebilecek *Halit Ziya Uşaklıgil*, *Mehmet Rauf* vb. gibi isimlerin romanlarında İstanbul; neredeyse antropolojik bir sadakate köken miti olarak telakki edilir. Mezkûr muharrirlerin metinleri yüzeysel olarak okunduğunda; İstanbul’a yönelik teşhir edici tarihsel-sosyolojik bir kimlik atfetme göze çarpmıyor gibi gözükse de İstanbul’a celbedilen estetik yoğunluğun şiddeti, Bourdieuien açıdan düşünüldüğünde, üretilen bir tür kültürel tahakküm yapısıyla alakalıdır. Zira İstanbul’a yönelik kurgulanan estetik yoğunluk; onu bir kimlik mekânı, merkezî mekân

haline getirerek o dönem için Osmanlı Devlet merkezine tehdit oluşturan periferik mekân tasarımları¹¹¹⁰ karşısında onu bir tür yüceltim nesnesi haline dönüştürür.

1900'lü yıllara gelindiğinde, Türk modernleşme hareketi daha farklı bir bağlama evrilmeye başlar. Türk milliyetçiliği mefkuresinin *Ziya Gökalp*, *Ömer Seyfettin*, *Yusuf Akçura* gibi aydınlar tarafından belirli bir doktrin olarak ortaya konulmasıyla birlikte; modernleşme hareketlerine önderlik eden entelektüeller, Türk millî kimliği temelli bir ulus projesi yaratmak için harekete geçerler ve bu proje; dilden, kültüre, edebiyata kadar birçok alanda uygulanmaya çalışılır. Kendileri de edebiyat alanında kalem oynatmış bu muharrirler, Osmanlı'dan gelen metafizik devlet kültüne bigâne olmayan, bilakis bu kültü daha da güçlendirerek Türk ulusu temelli bir modernleşme iştihakına sahip isimler olarak o yıllarda merkez düşüncesinin seyrini önemli ölçüde yönlendirmişlerdir. Böylelikle Millî edebiyat olarak bilinen dönemde, ümmetten ulusa geçişin bir prensibi olarak yeni bir kimlik mekânı tasarımının üretilmesi bir zaruriyet olarak ortaya çıkmış ve "*Anadolu*", 1910'lu yıllardan 1950'ye kadar Türk romanının kanonik metinlerinin birçoğunda merkezî kimlik mekânı olarak konumlanmıştır.

Anadolu'nun merkezî bir kimlik mekânı olarak İstanbul'un yerine ikame etmesi; Türk milliyetçiliği çerçevesinde yükselecek olan modern, yenilikçi, kahraman, millî şuura sahip Türk ulusuna bir köken mekân izafe etme düşüncesiyle alakalıdır. Türk romanının 1910 sonrası metinleri incelendiğinde; Anadolu'ya, taşraya ve köye yönelik hiç olmadığı kadar yoğun bir ilgiyle karşılaşılır ve Anadolu bir kimlik mekânı olarak romantize edilir. 1800'lü yılların sonuna doğru taşraya ve Anadolu'ya yönelik ampirik bir bilgi eksikliğinden mustarip olan Türk entelektüelinin (!) bir anda böylesine bir tarihsel sıçramayla Anadolu'yu; folklorik, tarihsel bir araştırma nesnesi olacak düzeyde kavraması, kuşkusuz az önce ifade edilen devlet merkezli düşünce geleneğiyle alakalıdır. Türk romanı takriben 1950'li yıllara kadar devlet merkeziyle rabıtaı hiç koparmadığı için, Türk muharrirleri merkez düşüncesi ne yöne savrulursa o yöne doğru kalem doğrultmuş silahşörlere benzerler. Bir anlamda Türk

¹¹¹⁰ İstanbul'un o dönem romanlarında merkezî bir kimlik mekânı olarak kullanılması, Avrupa Devletlerinin bir "*öteki*" olarak telakki edilmesiyle alakalıdır. Avrupa, kültürel anlamda Osmanlı Devlet merkezi için modernleşme hareketleri çerçevesinde her zaman pozitivist bir bilgi alanı olarak görülmesine rağmen, politik anlamda Osmanlı Devlet geleneği ve İslami yatkınlıklar açısından tehlikeli bir mekân olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı'nın son döneminde Avrupa, bir kimlik mekânı olarak İstanbul üzerine yüklenen geleneksel devlet kültürünün ve merkezî ahlak anlayışının zıddında konumlandırılır ve böylelikle periferik bir kimlik mekânı algısı üretilir.

romancılarının; devlet merkezli düşünceden kopmaları ve mevcut merkezî düşünceye yönelik tavır almaları, neredeyse 1950’li yıllara kadar ender rastlanan bir durumdur. Büyük oranda, politik kanon ve devlet merkezli bir düşünce tarafından dizayn edilen Türk romanında, yazarlar hâkim anlayışı ve var olan politik konjonktürü, roman estetiğinin temel normlarından hareket ederek temerküz ettirmeye çalışmışlardır.

Türkiye Cumhuriyeti’nin ilanıyla birlikte, Kemalizm’in resmî ideoloji olarak konumlanması; pozitivist, laik ve milliyetçi bir epistemolojiyi Türk romanının temel bilgi nesnesi haline getirir. Bu epistemolojinin romanın yapısal eksenini içerisinde konumlandırılması için mekânsal yapılar önemli bir anahtar görevi görür. Böylelikle Anadolu ve taşra; hem Osmanlı’dan kopuşu imgeleyen Türkçü, seküler bir kimlik mekânı olarak konumlanır hem de Kemalizm’in laik ve pozitivist bilgi kümelerinin mübeşşirleri olan muallimler/muallimeler tarafından aydınlatılması gereken bakir yapılar olarak tasavvur edilir. Türk romanının kült metinlerinden olan *Reşat Nuri Güntekin’in Çalılıkusu, Yeşil Gece; Halide Edip Adıvar’ın Ateşten Gömlek, Vurun Kahpeye; Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Yaban* romanları hep bu bahsi edilen çerçeve ekseninde kaleme alınmıştır. Bu romanların tekmilinde Anadolu yeni bir kimlik mekânı olarak konumlandırılarak Türk Aydınlanması’nın temel topografik yapısı haline getirilir. Bu durum, 1950’li yıllara kadar sürecek, hatta *Fakir Baykurt, Talip Apaydın, Reşat Enis Aygen, Samim Kocagöz* vb. yazarlar tarafından Anadolu; Kemalist söylemin uygar, millî, steril davranış kalıplarının temel kimlik mekânı olarak konumlandırılacak ve steril edilmesi gereken bir alan olarak görülecektir.

Kemalist merkez tarafından inşa edilen etno-folklorik Anadolu imajı; kendi içerisinde periferik bir takım kimlik kodlarını içerisinde barındırır. Yani Kemalist merkezin arzu ettiği homojen bir kimlik merkezî üretme noktasında Anadolu, sanıldığı kadar problemsiz bir kimlik mekânı değildir. Burada; Osmanlı’dan tevarüs eden güçlü bir tarikat geleneği, eşraf tabakası, aşiretler ve Türk etnik kimliği dışında Kürt, Ermeni, Yahudi, Rum vb. olmak üzere farklı heretik etno-dinsel kimlikler mevcuttur. Dolayısıyla merkez tarafından bir kimlik mekânı olarak tasarlanan Anadolu, aynı zamanda kendi içerisinde periferik bir anti-kimlik mekân tasarımı da üretir. Bunlara ilaveten, taşranın içerisinde bulunan işçiler, köylüler ve onların devam eden feodal kalıntılar çerçevesinde ağaların zulmüne, şiddetine maruz kalması; Türkiye’nin 1950’li yıllardan itibaren kapitalist Dünya sistemine entegre olma

çalaları ve kapitalist merkezin; işçiler, köylüler üzerinde uyguladığı ekonomik, sosyal, kültürel tahakküm gibi muhtelif etkenler de merkez düşüncesi tarafından inşa edilmek istenen homojen kimlik mekânı Anadolu için birer engel konumundadır. Nitekim, 1950 sonrası Türk romanının çıkış noktası da ifade edilen bu bağlam olacaktır. Merkez tarafından inşa edilen ve devlet merkezli bir düşünce geleneğinden izler taşıyan kimlik mekânlarının, 1950 sonrasında nasıl farklı etnik, dinsel, cinsel, kültürel kimliklere açıldığını ve devlet merkezinin her zaman için en önemli kimlik üretim merkezi olan mekânsal yapıların; artan mobilizasyon sonrasında nasıl göçebe, yersiz-yurtsuz bir karakter taşımaya başladığını anlamak ve böylesine kapsamlı bir analizi gerçekleştirmek için kuşkusuz ki öncelikle yapılması gereken Türk romanı üzerinde kapsamlı incelemeler yapmaktır. Zira Türk romanı; bilhassa 1970’li yıllardan itibaren, küreselleşmenin artan etkisi ve modernist, postmodern tınıların kuvvetiyle birlikte merkezî kimlik mekânları karşısında, yersiz-yurtsuz, göçebe, merkez-dışı mekân tasarımları üretme başarısı göstererek oldukça tarihsel bir panorama çizer.

Ferit Edgü tarafından 1977 yılında yayımlanan “*Hakkâri’de Bir Mevsim*”¹¹¹¹ adlı roman, doğrudan Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı bir coğrafyaya -*Güneydoğu coğrafyası/Hakkâri*- odaklanan bir eser konumundadır. Eser temelde, öğretmen olan “O” adlı kahramanın Hakkâri’nin “*Pirkanis*” köyüne gelmesi ve oradaki izlenimlerinin aktarıldığı bir yapıya sahiptir. Yazar, ona büyük ün kazandıran romanında, mekân olarak Hakkâri’nin “*Pir.*” adlı köyünü tercih ederek hem coğrafi anlamda hem de etnik anlamda tamamıyla periferik bir mekân tasarımı ortaya koyar. Romanda kullanılan periferik mekân tasarımı, adı hiç söylenmeyecek olan ve romanın başkarakteri konumunda bulunan, öğretmenlik mesleğini icra eden merkez-dışı öznenin ontolojik sancularıyla birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde yazar, merkez düşüncesine ve merkezin ürettiği kolektif kimlik tasarımlarına karşıt bir düşünce yapısı üretir. Bu düşünce yapısının üretilmesinde mekânın rolü merkez-çevre diyalektiği açısından son derece önemlidir.

Eserin kahramanı, 1970 sonrası Türk romanında görmeye alışkın olduğumuz bir kanonik temanın mümessili konumundadır. “O”; romanda, toplumsal değerlere, merkezî

¹¹¹¹ Ferit Edgü, *Hakkâri’de Bir Mevsim*, Alfa Yayınları, İstanbul 2020, 10.-11. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

burjuva kültürüne, devlet merkezli düşünceye, kent kültürüne yabancılaşmış, antropolojik bir tutunma çabası içerisinde bulunan merkez-dışı bir özne olarak konumlandırılır. Eserde kent kültürüne ve merkezî mekânlara yönelik duyulan derin güvensizlik ve yazar tarafından üretilen “*kent huzursuzluğu*” söylemi, romanın başkarakteri “*O*”nun, kendine ve topluma yönelik hissettiği derin yabancılık duygusuyla birlikte mekânsal bir tutunma çabasına dönüşür. “*O*”, yazar tarafından romanın başında, teknesi bir kaza sonucunda batmış ve kazara Hakkâri’ye gelmiş-kahramanın *Hakkâri’ye nasıl geldiği konusunda pek bir fikri yoktur*. “*O*”, *nerede yaşadığını ve nereden geldiğinin bilincinde değildir*. Yazar romanın başında, kahramanın evrene ve mekâna yönelik koordinatlarını bulanıklaştırarak mekâna dair geliştirecek olduğu merkez yitimi argümanı için bir temel oluşturur. -merkez-dışı, yersiz-yurtsuz, kendini mekânsal düzlemde koordine etmeye çalışan, merkezî bir kimlik mekânı arayışında olan bir kahraman olarak tanıtılır:

“Bildiğim, ansıdığım şu: karlı bir dağ başında buldum

bir gün kendimi.

Bir kazazede miydim?

Yoksa bir sürgün mü

Yoksa bir mahkûm mu?

Öyleyse neydi suçum?

Yoksa, ben hep burda yaşadım, burda doğup

büyüdüm de, sonra bir gün, büyük kentlerin, paranın,

orospulukların (ya da denizin diyelim) çağrısına

dayanamayıp, çekip gittim de, sonra gene bir gün

(Tanrı’nın günleri eksilir mi?) o, okyanustaki yılan

balıkları örneği, dölümü, son dölümü vermek ve

ölmek için mi döndüm buraya?

Anımsadığım, belleğimden silinmiş, ama bilinçaltımda

tüm canlılığını sürdüren bu ana toprağına?

Bu sarp kayalara?

Bu karakışa?

Eğer gerçek buysa, benim gerçeğim; bağırmam,

Başımı taştan taşa vurmam gerek. Çünkü günahların

en büyüğünü işlemişim demektir: Ana dilimi

unutmak.” (s. 20-21)

“*Hakkâri’de Bir Mevsim*” adlı romanın temel mekânı konumunda bulunan Hakkâri, Ferit Edgü tarafından klasik bir taşra atmosferiyle donatılır. Nuri Bilge Ceylan filmlerinden izleyicilerin aşına olduğu taşrada zaman, merkeze göre çok daha yavaş ilerler. Kapitalizmin ve hız kültürünün 70’li 80’li yıllarda henüz tam anlamıyla yerleşemediği taşra atmosferinde, kentin ve burjuva kültürünün habitusuna alışmış olan bireyler kendilerini derin bir yabancılık duygusu içerisinde bulurlar. Çoğunlukla, devlet merkezi ile ters düşen Türk aydınının sürgün mekânı konumunda bulunan taşra, kente göre bakımsız, pislik içerisinde ve birçok salgın hastalığın kol gezdiği anti-steril bir mekân olarak kurgulanır. Mezkûr romanda da benzer bir perspektif vardır. “*O*”; taşraya geldiğinde, kenti gezmeye başladığında, kendisini bir denizci olarak tanımladığından olsa gerek çamurlu yollara, pislığe alışmakta zorlanır. İşte bu durum, yazar tarafından roman boyunca vurgulanacaktır. Hakkâri; kahraman için romanın başlarında yersiz-yurtsuz, kimliksiz, göçebe bir mekân olarak telakki edilir. “*O*”nun bu mekâna dair geliştirdiği hiçbir yatkınlığı mevcut değildir. “*O*”, öğretmenlik yapacağı “*Pir.*” Köyü’nden, kent merkezine doğru yola çıktığında, kent olarak nitelendirilen Hakkâri’nin büyük bir köy olduğunun farkına varır ve bu durum taşranın göçebe, yersiz-yurtsuz karakterini gözler önüne serer:

“Kente vardım.

Kent denilen yer büyükçe bir köy.

Kenti ortadan bir yol bölüyor ikiye.

Toprak bir yol. Yağmurlar başladığından diz boyu

çamur bir yol.

Yolun sonunda dikenli teller: Mahfel.

Onun gerisinde, iki katlı, garip mimarîsi olan bir yapı.

Sordum, söylediler: Valinin evi.

İkisinin ortasında tek katlı bir okul ile iki katlı

Hükümet Konağı.

Çamura bata çıka ilerliyorum.

Hükümet Konağına varıyorum.

Beni kapıda karşılayan bıyıklı kişiye, Ben, diyorum.

*Pir. Köyünün yeni öğretmeniyim. İlgililerle görüşmeye
geldim.” (s. 30)*

Türkiye’de merkez ile taşra arasındaki kopukluğun nispeten erimeye başladığı 70’li, 80’li yıllarda; devlet merkezî taşra ile geçmişe göre çok daha sağlıklı ilişkiler kurma başarısı göstermiştir. Gelişen teknolojik imkânlar, ulaşım koşullarındaki iyileşmeler, küreselleşmenin güdümüyle ülke içerisinde giderek artak kültürel/sınıfsal mobilizasyon vb. gibi faktörlerle birlikte merkez ile taşra arasındaki uçurum; 30’lu 40’lu yılların keskin görünümünden uzaklaşmaya başlar. Fakat bütün bunlara rağmen merkez ile çevre arasındaki kopukluğun tam anlamıyla giderildiği iddia edilemez. Bilhassa “*Hakkâri’de Bir Mevsim*” romanında taşra; merkezin, uygarlığın hiç uğramadığı bir mekân konumunda resmedilir ve kentin uygarlık merkezine dâhil edilmesi için yazar tarafından bir çaba da harcanmaz. Ferit Edgü bu seçimi bilhassa Hakkâri’nin göçebe, yersiz-yurtsuz, tekinsiz, kimliksiz doğasını göstermek ve taşranın devlet merkezi ile arasındaki mesafeyi artırmak amacıyla yapar. Nitekim, mekân merkezden uzaklaştıkça, devlet kültürünün ve resmî söylemin dışına çıkılır ve ulaşılmak istenilen kimliksiz mekân algısına daha da yakınlaşılır.

Hakkâri, Nurdan Gürbilek’in taşra sıkıntısı kavramıyla ifade ettiği; yalnızlığın, yabancılaşmanın, yersiz-yurtsuzluğun topografik imajıdır. Kahraman Hakkâri’ye geldiğinde, mekâna yönelik ilk farkındalığı dilsel düzlemde gerçekleşir. “O”, anadilini unuttuğunun

bilincine vardığı anda; aslında farklı bir kimlik mekânına adım attığının da bilincine varır. Bu mekân tasarımı; onun belleğini dolduran kolektif, modern, millî, merkezî kimlik mekânlarından çok farklıdır. Bilhassa Kürtçe konuşulan, kente ait o huzurlu deniz imajının yerle bir edildiği; karasal, çorak bir taşra profili çizerek yazar aslında; burjuva merkezinin ürettiği mekân tasarımını ve buna yönelik ortaya konulan hâkim düşünce yapısını, geleneği parçalar. Bu anlayışı parçalarken yazar, taşrayı; doğal olana, vahşi doğaya, bir diğer ifadeyle İbn-Haldun terminolojisine başvurmak gerekirse bedevi olana yaklaştırır. Hakkâri romanda; sıklıkla çorak, dağlarla çevrili, uygarlıktan esintiler taşımayan bir mekân olarak tasvir edilir:

*“Ben oradaydım, dilinden anlamadığım insanların
arasında.*

*Dilimden çok az kimselerin anladığı insanların
arasında.*

Gökyüzüne yakın bir dağ başında.

*Önemli olan, önemli de değil, gerçek olan, tek gerçek
olan buydu.*

Bunu anladım.

*Anladıktan sonra da, artık geçmişi bilmek, eski
günleri ansımak istemedim.*

Ansıdığım yalnız adımdı.” (s.22)

Hakkâri'nin, merkezî kimlik mekânlarından oldukça farklı bir peyzajla tasvir edilmesi, yazarın uygarlık merkezine ve onun mekânsal kalıplarına duyduğu tepkinin bir ifadesidir. Merkezî kimlik mekânları, kolektif bir hafızayla çevriliyken, taşra uçsuz bucaksız bir yalnızlığa gark olmuş, yersiz-yurtsuz bir mekân profili çizer. Bu durum; modern burjuva merkezine tutunma gücünden yoksunlaşmış öznenin, roman kahramanı “O” nun, ontolojik sıkıntısını dile getirmek için bilinçli bir biçimde kurgulanmıştır. Zira mekân kimliğinden ayıklandığında, ulusal ve merkezî değerlerden soyutlanıp, doğal olana, antropolojik olana yaklaştığında, bir tür göçebe mekân tasarımı üretilerek kolektif olandan uzaklaşılır. Doğal

olana, antropolojik olana yakınlaşmak, kimlik öncesi sürece dönüşle, kimliksizlikle eş değer görülür. Romanın genelinde yazar, kahramanın yalnızlığına ısrarla vurgu yaparak kent ve taşra arasında belirli bir dikotomik ilişki yakalar:

“Yalnızdım.

İçimde büyüyen boşluğun içinde yalnızdım.

Mide bulantım içinde yalnızdım.

İnceden bir yağmur başlamıştı.

Kafama, yüzüme düşen yağmur taneleri kızgın bir

demire düşer gibiydi.

Cızz! Cızz! Cızzz!” (s. 36.)

“O”nun merkezî kimlik mekânlarına yönelik sahip olduğu kolektif belleğini boşaltıma uğratarak, kendi içsel yalnızlığının/taşrasının idrakine vararak, antropolojik olana dönme isteği romandaki mekânın da da üzerindeki kültürel tahakkümü atmasına vesile olur ve Hakkari periferisi antropolojik-mitik olana açılmaya başlar: Yazar; Hakkâri’yi, antropolojik olana, doğaya yaklaştırdıkça; uygarlık öncesine ait kimliksiz bir toplum algısının izleri romanda görünür kılınır ve böylelikle kahraman, doğayla kurduğu ilişki çerçevesinde, periferik mekândan hareketle antropolojik bir merkeze tutunma çabası içerisine girer. Kahraman, kaybettiği merkezî mekânını aradıkça, mekâna sirayet eden yersiz-yurtsuzluğu daha derinden hisseder ve ölüm duygusuyla eşdeğer olarak görülebilecek bir refleksle belleğine sirayet etmiş kültürel kimlik travmasını aşmaya çalışır. Özellikle kahramanın; Hakkâri’nin, taşranın manzarasına yönelik gerçekleştirdiği seyirler sonucu duyduğu dionizyen hayranlık; Bachelardien bir perspektiften söylemek gerekirse su imajıyla imlenen uygarlığa ait kimlik mekânlarının/kentlerin merkezî dokusunu parçalamaya başlar ve “O” uygarlık öncesine dönüşün anahtarı olan kimliksiz, yersiz-yurtsuz mekân tasarımı, yani Hakkâri periferisinin bedevi karakterinden hareketle, kaybettiği merkezî mekânına ulaşmaya çalışır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj bu çabayı yansıtan önemli bir örnektir.

“Yağmur dinmişti.

*Kenti çevreleyen, salt sarp kayalardan oluşan, üstünde
hiçbir bitki örtüsü seçilmeyen dağ, güneşin ışıklarını
kente yansıtan bir ayna gibiydi. Dağın üstünde bin
renkli ebem kuşağı belirmişti. Hiçbir denizde böyle bir
görünümle karşılaştığımı ansımıyorum.*

Olduğum yerde donakalmıştım.

Hayranlıkla, dağa, ebemkuşağına baktım.

*Sonra, bir elimde tılsım mührü ve nereye, hangi
denizlere ait olduğunu bilmediğim bir harita, öbür
elimde Süryani kitapçının benim için seçtiği on kitap,
kente girerken gördüğüm hana doğru yürümeye
başladım.” (s. 46.)*

Ferit Edgü romanda, kahramanın dikkatini bazı bölümlerde doğaya yöneltir. “O” nun doğaya yönelik izlenimlerinin aktarıldığı satırlarda bir tip “göz antropoloji”si ortaya konulur. Yazar, kahramanın gözünden doğa manzarasını aktarırken, oldukça mitik bir atmosfer romanın satır aralarında hissedilir. “O”, güneşin doğuşunu izlerken, kendisini yeryüzündeki ilk insanla/yaratıkla özdeşleştirir ve bit tür antropolojik/mitik çevrim ortaya çıkar. Kahramanın doğayı temaşa ederken yakaladığı antropolojik/mitik hassasiyet, yazar tarafından Hakkâri’nin/taşranın; kimliksiz, yersiz-yurtsuz, göçebe doğasını göstermek için tercih edilir. Nitekim kahramanın gözü, antropolojik olanın radarına takıldıkça, mekânın üzerindeki kültür, kimlik de bulanıklaşmaya başlar. Mitik olanın sınırında, kimliğin ayrıştırıcı, iktidarın şiddet üretici etkisi gözlemlenmez. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj bahsi edilen göz antropolojisine ait bir örnektir.

“Güneşin yükselişini, gözle görülen

yükselişini izlersin bir kez daha, daha yüzlerce gün

*izleyeceğin, başkalarının binlerce, binlerce gün izlediği
gündoğumuna, sanki yeryüzünün ilk gündoğumuna
tanık olan, ilk yaratıkmişsin gibi bakabilirsin.” (s. 143)*

Hakkâri periferisinde geçirdiği günlerde “O”, kentin belleksiz ve merkezsiz dokusunun antropolojik coşkusuyla, uygarlık merkezinden, kimlik mekânlarına ait olan bütün bürokratik hassasiyetlerden, politik temellerden uzaklaşır. Yazar; taşrayı, bilhassa modern uygarlığın ve devlet merkezinin bürokratik mekân tasarımlarından ayrıksı bir çerçevede düşünerek kahramanın politik-bürokratik yatkınlıklarla dolu olan kolektif belleğini amneziye uğratıp onun merkezî kimlik mekânlarına bağlanmasını sağlayan ve biteviye kimlik üreten mezkûr belleğini bir tabula rasaya dönüştürür. Romanda; Vali, “O”yu yanına çağırđığında kahraman, valinin ne demek olduğunu bilemeyecek kadar merkezî düşünceye yabancılaşmıştır:

“Valinin karşısındaım.

Vali demek, kentin en büyük mülkî amiri demekmiş.

Valinin kendisi söyledi bunu.

Belki siz bilmezsiniz, benim, yani bir valinin

Görevlerini. Ne de olsa yabancısınız.” (s. 50)

“O”, vali tarafından kendisine verilen mektupları okumaya başladığında, Hakkâri’ye geldiğinden beri hissettiği yabancılık ve yersiz-yurtsuzluk duygusu iyice yoğunlaşmaya başlar. Zira bu mektupların birisi, kahramana “Sevgilim” diye hitap eden bir kişiye aittir. Büyük ihtimalle; Hakkâri periferisinden önceki merkezî kimlik mekânı konumunda bulunan kentte bulunan sevgilisinden gelen bu mektubu okurken “O”, onu merkezî kimlik mekânına ait kılan kolektif hafızasındaki yarılmanın farkına varır. Kahraman, yersiz-yurtsuz bir mekân olarak telakki edilebilecek Hakkâri periferisinden önce yaşadığı merkezî kimlik mekânına dair herhangi bir imgeyi hatırlamakta zorlanır. Yazar tarafından mekânın yersiz-yurtsuzluğunu vurgulamak için ısrarla kullanılan bellek yitimi metaforu, Hakkâri’yi kimlik öncesi mekân tasarımlarına yaklaştırır ve mekân antropolojik bir dokuyla çevrelenir. Burada artık devlet merkezine ait olan sosyal normların, statünün, kültürel tahakkümün, bürokrasinin

ayrım üreten kimlik kodları geçerli değildir. Böyle bir mekân tasarımında “O”, kendi yüzünü, kendi benini bile anımsamakta zorlanır. Kimlik algısı ortadan kalkınca, politik özneler arasındaki ayrım pratikleri primitif olana yaklaşır ve böylelikle sınıfsal, kültürel kimlik normları çözülmeye başlar. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar mezkûr çözülmeyi yansıtan önemli bir örneklemdir.

“Değil bu mektubu yazanı, bana “Sevgilim” diye

seslenen,

hiç kimseyi

HİÇ KİMSEYİ anımsıyordum.

Bundan önceki yaşamım, sanki tek başıma

bir ormanda

bir çölde

ya da denizlerde, tek kişilik bir teknede geçmişti.

Ansıdığım yalnızca görünümlerdi.

Bu görünümlerin, yalnız denizler, çöller, ormanlar

değil de kentler, büyük, kalabalık, gürültülü kentler

olduğunu, bu dağ kentindeki han odasında fark

ettiğimde dehşete kapıldım. Dehşete kapılmamanın

olasılığı var mıydı?” (s. 56-57)

“Daha doğrusu, yürüyen, konuşan, koşuşan insanların

yüzü yoktu.

Belleğimde kalmış hiçbir insan yüzü.

Dehşetim devam ediyordu: Çünkü kendi yüzümü de

Ansımıyordum.” (s. 57)

Kahraman, kendi merkezini ve mekâna yönelik geliştirdiği kimlik kodlarını kaybedince, belleğini zorlayarak deneyimlediği travmatik yabancılık duygusundan uzaklaşmaya ve kaybettiği benliğini bulmaya çalışır. Odasına geldiğinde, aynada bir tür psikanalitik yansıtma tekniği kullanarak kendi yüzünü, zamana ve mekâna dair kokuyu, belleğine işlemiş kolektif imgelemi tekrar kazanmak için çaba sarfeder. “O”nun giriştiği bu çaba, kaybedilen merkezi tekrar kazanmaya yönelik histerik bir tepkidir. Kahramanın kolektif belleği yitime uğradığından dolayı, zamana ve mekâna anlam katan ve onu bir merkeze bağlayan koku da ortadan kalkmıştır. Byung-Chul Han; “*Zamanın Kokusu-Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir deneme*” adlı çalışmasında, “*Koku salan zaman akıp gitmez. Hiçbir şeyin içi boşalmaz böyle bir saatte. Tersine, tütsünün kokusu odayı doldurur. Evet, zamanı mekânsallaştırır, ona bir sürem görüntüsü verir böylece.*”¹¹¹² diyerek önemli bir tespitte bulunur. Romanda “O”, Chul-Hancı perspektiften değerlendirildiğinde, mekâna dair merkezî, kolektif algısını yitirdiği için tutunabilecek; zamanın mekânsallaştığı bir koku bulmakta zorlanır. Çünkü mekâna anlam katan ve merkezî değerlerin ağırlığıyla yüklü kolektif koku, kimlik kodları ortadan kalkmıştır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar ifade edilenler çerçevesinde okunmalıdır.

*“Kendi yüzümü bulmaya,
kendi yüzümü çizmeye çalışıyordum.
Bunu yaparken de, belleğimi zorluyor, kendi
yüzümle birlikte, bana bu mektubu yazanın yüzünü,
bedenini, ellerini, kokusunu yaratmaya çalışıyordum.
Sanki birinin yüzünü, çizgilerini, kokusunu bulsam,
herkesinkini, yaşamıma giren, değen, çıkan
herkesinkini bulacaktım
Belleğimden birbiri ardı sıra fışkıracaktı biçimler*

¹¹¹² Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, İstanbul 2018, s. 67.

*(yüzler, gözler, dudaklar, burunlar, boyunlar, eller,
ayaklar...), renkler, kokular, anılar...*

Başaramadım.” (s. 58)

Ferit Edgü'nün romanda kullandığı karakter “O”, Hakkâri’de zamana ve mekâna dair hissettiği kolektif kokuyu yitirmesine rağmen, hâlâ daha önemli bir misyon içerisinde bulunur. Bu misyonu; taşrada, köyde, dillerini bilmediği çocuklara eğitim vermek üzerine, taşrayı aydınlatmak üzerine kuruludur. Edgü, aslında Türk romanı açısından son derece klasik bir temayı 1970’li yıllarda tekrar kullanır. 1923-1950 arası Türk romanı temelde, “*bedevi taşra, uygar merkez*” dikotomisinden hareket ederek taşrayı eğitimciler-öğretmenler vasıtasıyla aydınlatmaya, steril etmeye çalışıyordu. Zira o dönem Anadolu’su, Kemalist merkez için Türk etnik kimliğinin ve uygar Türk ulusunun folklorik kimlik mekânıydı. Fakat bu durum 1950’li yıllardan itibaren değişmeye başlar. Türkiye’deki politik merkezin DP ile birlikte taşraya açılması ve taşranın “*bêtes-noires*” kimliğinden sıyrılarak ontolojik bir anlam kazanmaya başlaması, Kemalizm’in klasik öğretmen tipolojisinin de merkezini kaydırır. Yazar romanda, Anadolu’nun, taşranın en ücra köşesine gidip Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı Hakkâri periferisi içerisinde dolaşarak dil ve kimlik söylemi üzerinden hem mekânın göçebe, kimliksiz karakterini okuyucuya aktarır hem de “O” adlı öğretmenin Kemalist kanona olan yabancılığını. Zira “O”, Kemalizm’in kimlik mekânı olan kente, burjuva kültürüne, hatta kendi benliğine yabancı, Türk kolektif hafızasının değer yüklerine uzak bir karakter olarak göçebe, yersiz-yurtsuz Hakkâri periferisinde, öğretmenlik oyunu oynayan bir temsili üstlenir:

*“Ben, yolunu yitirmiş zavallı bir yolcuym. Bir
kazazedeyim. Burda öğretmenlik oynayan. Öğretecek
bir şeyi olmayan bir öğretmen. Başkalarını ve
kendisini öğrenmeye çalışan. Anımaya çalışan, dilini,
adını, geldiği yerleri ve aralarında yaşadığı insanların
dilini. Ama özellikle kendini.” (s. 86)*

Hakkâri’de yaratılan göçebe mekân algısı, “O” tarafından bir umut mekânına dönüştürülmek istenir. Kahraman; merkezin ortadan kalkmasından sonra, yeni bir merkez arayışı içerisine girer. Nietzscheci bir algılayışla söylemek gerekirse var olan yersiz-yurtsuz, göçebe mekân; mitik, antropolojik bir çevrimle; doğum öncesine ve ölüm sonrasına yaklaştırılır. Burada yazar, yersiz-yurtsuz Hakkâri periferisinin kimliksiz dokusunu kullanarak kahramanı, anne karnına döndürmek ister. Zira anne karnına dönüş, kültür öncesine, kimliksiz olana geri dönüşle eş değerdir. Ana rahmi, doğumdan sonra gerçekleşen kültür travmasını, doğum travmasını, nötralize eden güvenli bir limandır. “*Doğum Travması*” adlı çalışmasında Otto Rank, “*Dölyatağında geçen rahat bir dönemin ardından, çaba ve girişimi gerektiren doğum sonrası koşullara geçişin yeni doğan bebekte yarattığı dehşetin, en sağlıklı insanların bile sonraki yaşamında sürekli var olan birincil kaygı’nın kökeni olduğu görüşünü vurgulamıştı.*”¹¹³ Romanda, “O” nun, devlet merkezi ve burjuva kültürü tarafından kurgulanan merkezî kimlik mekânlarına yabancılaşması, Hakkâri periferisinin yersiz-yurtsuz, göçebe dokusu içerisinde onu, dölyatağı imgesiyle ifade edilebilecek olan anne karnının besleyici dokusuna, uygarlık şiddetinin cisimleşmediği, kimlik kodlarının oluşmadığı antropolojik bir mekâna yönlendirir. Hakkâri bu açıdan kahramanı; kimlik öncesine, uygarlık öncesine götüren göçebe bir mekândır. Romanda yazar tarafından çoğunlukla Kürt vatandaşların yaşadığı Hakkâri periferisinin tercih edilmesi ve mekânın sıklıkla antropolojik olana yaklaştırılması ancak bu şekilde açıklanabilir. Zira mekân kimliğinden sıyrıldığında, politik kültürden ari tutulduğunda, ilkel olana, anne karnına yaklaştığında, göçebe bir karakter arz ederek kahramanın kaybettiği merkezî kimlik mekânı için periferik bir ikame yeri haline gelir. Dolayısıyla kahraman; mekâna dair kaybettiği merkezî koordinatlarını; Hakkâri periferisini antropolojik bir göçebe mekâna dönüştürüp “*merkezîleştirerek*” bulmaya çalışır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bahsi edilen merkezîleşmenin nasıl icra edildiğini gösterir niteliktedir.

“Kent. Yeniden.

Kenti çevreleyen dağlara baktım.

Burda da, (köydeki gibi) ufuk yoktu.

¹¹³ Engin Geçtan, “*Türkçe’de Otto Rank*”, *Doğum Travması* içinde, İstanbul 2014, s. 8.

*Bir denizci için ne büyük işkence. Ufuksuz bir toprak
parçası.*

Gözlerim alıŖacak mı bir gün bu görüntüye?

Yürüdüm. Çamura bata çıka.

Çarşı.” (s. 34)

*“Bir ortaçağ derviŖi gibi, dağ başındaki köye sürülmüş
biri olarak değil, teknesi batmış kazazede bir gemici
olarak değil, kendini kurtarmak için burayı, bu
yörenin en yüksek köyünü seçmiş, çilesini burda
çekecek bir derviŖ gibiydim o gece.*

Elim-kolum bağı.

Başkaldırmanın yerini boyun eğme almış.

Çaresizlikte bir umut yaratma çabası-

her ak kâğıdın üstüne bastığım mühür.” (s. 210)

Kahraman, Hakkâri’de; kendisini döl yatağına, anne karnına dönmüş gibi hisseder. Yazar tarafından romanda sürekli vurgulanan “kent-taşra”, “denizellik-karasallık” dikotomileri, Otto Rank perspektifinden değerlendirildiğinde anlamlandırılabilir. Romanda, merkezî konumda bulunan kimlik mekânı kent; sıvı imajlarla, göçebe olarak düşünülen taşra ise toprak ve karasal imajlarla imlenir. Bu, aslında uygarlığın ve modern burjuva merkezinin sterilizasyon imgesi olan suyu; kimlik mekânı kent üzerine aktararak üretilen kültürel iktidarı teşhir etmek için tercih edilir. Zira bunun tersinde, taşra ise bedevi kültürüne has toprak imgesiyle antropolojik olana aktarılır. “O”, göçebe mekânın sembolü olan taşrada-toprakta geçirdiği günlerde; suya, medeniyete, kimliğe ait olan belleğinin içinde bulunan kolektif kültürü tamamıyla yitirir. Hatta, Hakkâri öncesindeki hayatına dair hiçbir şey hatırlamaz hâle

gelerek hiçbir zaman denizlerde yaşamadığı düşünmeye başlar. Kahraman için Hakkâri ve onun göçebe, yersiz-yurtsuz dokusu; deniz yaşamına, kente, merkezî kimlik mekânlarına ait olan bütün izleri silmiştir. “O”, Hakkâri’nin antropolojik kültüründen hareketle dölyatağının, anne karnının; besleyici, şiddetten, tahakkümden, kolektif kodlardan uzak doğasına girerek kendi merkezî mekânını yaratır. Burada kente özgü, burjuva kültürünün ürettiği iktidar pratiklerinden ziyade; annenin sarmalayıcı, besleyici kokusu vardır. Kahraman; mekâna ve zamana dair kaybettiği kokunun yarattığı trajediyi, anne karnına dönerek antropolojik olanın ilkel sıvısının güvenilirliğine sığınarak aşmaya çalışır. Romanda “O”nun müfettiş ile girdiği aşağıdaki diyalog ifade edilen durumu açıklayan önemli bir örnektir.

“Ama yaşam, beş aşağı, on yukarı, her yerde aynı,

dedim.

Sizin gibi denize alışmış, tüm yaşamını denizlerde

geçirmiş bir kişi, bu zorlu iklime dayanamaz

sanmıştık, dedi. Demek yanılmışız.

Biliyor musunuz, bu deniz masalından da artık

bıktım, dedim. Ve size bir itirafta bulunayım,

denizi hiç ansımadım burda. Hiç aramadım.

Düşlerime bile girmedi deniz. Öyle sanıyorum ki,

hiçbir zaman yaşamadım denizlerde. Yaşadımsa da

anılarımı yitirdim. Bazı gerçeklerin, bazı gerçekleri

unutturduğunu gördüm burda. Dağ yaşamı denizin

izlerini sildi. Tabii, eğer bir zamanlar bir deniz

yaşamım olduysa.

Buraya alıştığınızı söylemeyeceksiniz umarım, dedi

Müfettiş.

Hayır, dedim, bunu söylemeyeceğim. Bundan önceki yaşamıma nasıl alışmamışsam, buraya da alışmadım.

Hayır, söz konusu olan alışmak değil. Doğru söylediniz.” (s. 235)

Hakkâri'nin antropolojik bir bağlamda anne karnına dönüş mitosuna yaklaşması, mekânı mitik bir zaman diyagramının içerisine oturtur. Eliade “*Edebi Dönüş Mitosu*” adlı çalışmasının doğum ayinlerini incelediği bölümünde, “*Yeniden doğum ayinleri, ister kolektif veya bireysel, ister periyodik ya da anlık olsun, daima, yapı ve anlam olarak bir arketipik eylemin, genellikle kozmogonik eylemin tekerrürü yoluyla yenedendoğum unsurunu içerirler. Bu arkaik sistemlerde bizim için en önemli olan somut zamanın ilgası ve dolayısıyla tarih-karşıtı eğilimdir. Geçmişin, hatta yakın geçmişin anısını saklamanın reddedilişi, bize özel bir antropolojinin belirtisi gibi görünüyor. Burada, arkaik insanın kendisini tarihsel bir varlık olarak benimsemeyi reddedişinden, belleğe, dolayısıyla olağandışı olaylara (yani, arketipik bir modelden yoksun olaylara) değer atfetmeyi reddedişinden söz ediyoruz.*”¹¹¹⁴ şeklinde yaptığı açıklamayla mitik zamanın tarih-ötesi karakterine vurgu yapar. Bu zaman anlayışı; devlet tarafından dizayn edilen kolektif belleğin, tarihin ve kültürün ağırlığından uzak, tarihsel sekansların iktidar üretici gücünden yoksundur. Bu minvalde yazar tarafından Hakkâri periferisinde kurgulanan mitik zaman algısının; doğum ve ölümü aşan, çizgisel olmayan, dairesel bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bu dairesel yapı, periferik olanı; antropolojik olana, mitik olana yaklaştırır ve devlet merkezinin ürettiği kimlik mekânlarının yazılı kodları karşısında sözlü kültürün ürettiği tehlikeli varoluş konumlanır.

Ferit Edgü, kente sirayet etmiş yazılı kültürün egemenliğindeki kimlik mekânlarının karşısına, dairesel bir zamandan izler taşıyan ve Straussçu çerçevede söylemek gerekirse “*yamyam*” olanın gücünü çıkartır. Bu yamyamlık, merkezî kimlik mekânları ve devlet için tehlike arz eder. Zira burada, doğum ve ölüm düşüncesi arasındaki ayrım sıfır noktasına yaklaştırıldığı için devlet cebrinin, tahakkümün ve kimlik üretim motorlarının etkinliği azalır. Romanda “*O*”nun artan bebek ölümleri karşısındaki çaresizliği de bu minvalde değerlendirilmelidir. Bu, ilk etapta basit bir tıbbi bilgi eksikliği gibi gözükse de yazar artan

¹¹¹⁴ Mircael Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Ankara 1994, s. 88-89.

salgınla birlikte hızla yayılan bebek ölümleri imajını kullanarak yukarıda ifade edilen doğum/kültü travmasını aşmak ister. Hayatın, kimliğin, kültürün, merkezî devlet aygıtının iktidar alanına girmeden bireylerin ölümü deneyimlemesi; zamanı mitik bir çerçevede dairesel hale getirir ve mekân üzerindeki kimlik üretim mekanizmalarına karşı yazar; mitik olanın, primitif olanın ürettiği göçebe mekân algısından hareketle periferik bir tavır üretir. Bebek ölümlerinin sıradanlaştığı bir coğrafyanın trajik panoramasını yansıtan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, yazarın ürettiği periferik tavrın yansıma alanları olarak değerlendirilmelidir.

*“O gün, öğlene doğru geldi, aşağı köyden, Piran’dan,
bir bebenin ölüm haberi. Seyit’in bebesini gömdüğü-
müzden on üç gün sonra. İlk, karnı şişmiş, sonra
elleri ve ayakları. Böyle dediler.*

*Bildikleri tüm otları kaynatıp içirmişler. Kaynamış
yaprakları yağ ile havanda dövüp tülbente sarmışlar,
şiş karnın üstüne koymuşlar, yastığının altına
muskaları, başucuna Mushaf koymuşlar. Ancak dört
gün yaşatabilmişler.*

Başka hasta çocuk var mı?

Şimdilik yok.

*Sonra bir başka köyden iki ölüm haberi. İkisi de
bebe.*

Muhtar gelip seni buluyor: Bir gibi bakalım mı?

*Bakalım. Bakalım muhtar. Bakalım, ama unutma ki
ben hekim değilim.*

Olsun, anlarsın. Bizden iyi anlarsın. Görüp

geçirmişliğin vardır. Hem de çanta dolusu dermanın.

Gidip bakalım, ama benden iyileştirici bir şey

beklemeyin. Ben hekim değilim. İlaç veremem.

Böylesi hastalıklar için ilacım yok.” (s. 121)

“O”, Hakkârî’de dilini bilmediği insanların arasında uzun bir süre geçirdikten sonra, onların dilini öğrenir ve kendi dilini de onlara öğretir. Bir anlamda kahraman, kimliksel olarak ciddi bir yabancılık duygusunu deneyimlediği taşrada, zaman içerisinde bu duyguyu aşarak mekâna adapte olmaya başlar. “O”, birçok insanın bir müddet sonra kaçıp gideceğini düşünmesine rağmen, yersiz-yurtsuz taşradan bir “*umut mekânı*” tasarımı üretmeyi başarır. Bunun üretilmesinde tabii ki mekâna yüklenen antropolojik anlamın önemi büyüktür. Nitekim mekân üzerindeki merkezî ağırlık, devlet kontrolü, kültürel iktidar ortadan kalktığında, mekân mitik olana yöneldiğinde, artık resmî kodların değil, “*yamyam*” olanın koordinat sistemine giriş sağlanır. “O” nun taşrada çocuklara verdiği eğitim, herhangi bir devlet görevi olarak değil, primitif olanın ilkel çocuksuluğuyla gerçekleştirilir. Kahramanın romanın sonlarında, taşradaki öğrencileri eğitmesi ve bundan duyduğu mutluluk; merkezî iktidar kipinin tekeline olan bilginin aktarımından ziyade ampirik olanın saflığının aktarıldığı bir yapıyı içerisinde barındırdığından dolayı periferik bir anlam alanına sahiptir:

“Olabilir, dedim. Ben de onların dilini konuşuyorum

Artık.

Nasıl? Dedi, öğrendiniz mi onların dilini?

Bayağı şaşırmıştı. Korku dolu bir şaşkınlık.

Evet, dedim gülerek, yararlı olabilmek için.

Bunu söylememişti bana Muhtar, dedi.

O bilmiyor ki, dedim.

Sizi kutlarım. Düşünüyorum da, sizin burdan kaçıp

gideceğinizi düşünenlerin arasında olduğum için

utanyorum.

*Kaçıp gitmek mi? dedim. Gerçekten kaçacağım mı
düşünülmüştü? Ama nereye kaçabilirdim? Gideceğim
bir yer yoktu ki.*

*Dayattınız, dedi. Sabrettiniz. Şimdi bunun karşılığını
görüyorsunuz.*

Hangi karşılığı?

*Mutluluk... şu anda duyduğunuz mutluluk... Bundan
büyük karşılık mı olur?*

Ahi mutluluksa söz konusu olan, evet, aldım sayılır

karşılığını, dedim. Bir çay daha içmez misiniz? (s. 236)

Romanın sonlarında müfettiş, okulların kapanacağını kahramana söylediğinde “O”, büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Zira “O”, Hakkâri’den önceki hayatına dair herhangi bir şey hatırlayamadığı, nereye gideceğini bilemediğinden dolayı bir tür antropolojik mekân haline getirdiği taşradan ayrılacak olmanın üzüntüsünü hissetmeye başlar. Taşraya ilk geldiği vakit bir tür yersiz-yurtsuz, göçebe mekân içerisinde ciddi derecede yabancılaşma duygusu yaşayan kahraman, zaman içerisinde mezkûr mekânı bütün vahşiliğiyle, ilkelliğiyle, kimliksizliğiyle içselleştirerek bir tür tutunma mekânı üretme başarısı gösterir. Bir anlamda kahraman kaybettiği merkezî mekânına, Hakkâri periferisinin ilkel, vahşi, bedevi, antropolojik doğasından hareketle tekrar ulaşır. “O”nun taşradan gitmeye yakın çocuklara yapacağı veda konuşması öncesinde, taşraya yönelik geliştirdiği sahiplenici tutum, yazar tarafından bir tür iç hesaplaşma örneği sergilenerek okuyucuya aktarılır. “O” için artık taşra; göçebeliği, yersiz-yurtsuzluğu içerisinde kavranan bir mekâna dönüşmüştür:

“ben bu arada karada yaşamayı

öğrendim, karada da, dağ başında da, başka insanlarla

da, kötü beslenerek de, bebeklerin ölümünü görerek

*de, ölmeden, çıldırmadan da yaşanılabileceğini
öğrendim, bu arada onların dillerinden sözcükler
öğrendim, koyunlar nasıl doğurur, kurtlar nasıl köye
iner, köpekler nasıl ısırır, bunları öğrendim. Bu arada
ben de öğrendim sürgünde nasıl yaşanır, ben de bu
arada öğrendim bütün bir kış boyu, sıfırın altında
yirmi beş dereceyi bulduğunda soğuk, nasıl donmaz
insan, nasıl dayanır, insan kendi soluğuyla nasıl ısınır,
bunu öğrendim, nasıl kendisiyle konuşur insan, nasıl
dertleşir, nasıl öyküler uydurur, bu arada ben de
öğrendim yaşamın önceden belirlenmiş, ezberlenmiş
bir biçimi olmadığını, yalnız denizlerde yaşanmadığını,
denizlere belki bir daha dönmeyeceğimi, bu arada ben
de öğrendim sessizliğin sesini, ezikliğin, çaresizliğin,
başgeğişin, yokluğun eşliğini, bu arada ben de öğrendim.” (s. 240)*

Ferit Edgü romanda; “yamyam,-bedevi” olanın antropolojik gücünden hareketle su imgesi üzerinden kodlanan merkezî kimlik mekânlarına, devlet merkezli düşünceye, kültürün yarattığı iktidar alanına karşı periferik bir tavır sergiler. Bu tavır, Türk romanı açısından değerlendirildiğinde oldukça önemlidir. Nitekim Türk romanında taşra, neredeyse 1980’lere kadar devlet merkeziyle rabitaları güçlü yazarlar tarafından primitifliği-geri kalmışlığı içerisinde kavranıyordu. Bu kavrayış, yazarların taşraya olan bakış açısını çoğunlukla ihya edici bir söyleme kanalize ettiğinden dolayı taşra; Aydınlanmacı, milliyetçi devlet merkezi için dönüştürülmesi gereken bir alan olarak görülmüştür. Oysa ele alınan romanda Ferit Edgü, taşrayı kendi ontolojisinden hareketle kavrama başarısı gösterip primitif olanın, antropolojik olanın mitik gücünü kullanarak merkezî kimlik algısının, iktidarın, devlet

merkezli düşüncenin büyüsunü bozar. Bu büyübozumu; merkezî iktidarın belirli bir kimlik atfederek koordine ettiği kolektif mekânların, kentin içerisine sinmiş kültürel iktidarın maskesini düşürür. Zira antropolojik olan kendi içerisinde tehlikeli bir kirlilik barındırır ve Marry Douglas'ın ifadeleriyle “*Kirlilik düzeni tehdit eder.*”¹¹¹⁵

1970 sonrası Türk romanına gelindiğinde, artık göçebe, yersiz-yurtsuz, kimliği soyulmuş bir taşra imajıyla karşılaşır okuyucu daha çok. Taşra; merkezin kimlik üretim motorlarını başarısızlığa uğratan bir tür antropolojik bilincin yazarlar tarafından kavranmasıyla birlikte tehlikeli bir mekâna dönüşür. Zira “*yamyam oluş, ilkel oluş, pislik oluş*”; her zaman için içerisinde çocuksu bir tehlike barındırır. Bu durumun ortaya çıkmasında; kuşkusuz küreselleşmenin ve postmodernizmin de etkisi azımsanmayacak kadar önemlidir. Zira merkez ile çevre arasındaki sınırların özellikle coğrafi anlamda kent-taşra dikotomisi çerçevesinde akışkan hale gelmesi ve postmodernizmin üçüncü dünya kültürü üzerinden marjinal olana, merkez-dışına açılmaya başlaması; taşrayı hiç olmadığı kadar kriminal bir örümcek yuvası haline getirir.

Latife Tekin tarafından 1984 yılında yazılan “*Berci Kristin Çöp Masalları*”¹¹¹⁶ adlı roman, Türkiye'nin 1970'li, 1980'li yıllardaki sosyo-kültürel dönüşümünü gözler önüne seren önemli bir eserdir. Türkiye'de siyasi merkezin 70'li yıllardan itibaren politik bir istikrarsızlık nedeniyle oldukça sık değişmesi ve militarizmin dozajının ülke sathında oldukça derinden hissedilmesi nedeniyle kitleler, mezkûr yıllarda taşradan merkeze ciddi oranda mobilize olma başarısı göstermişlerdir. Bu durumun oluşmasında, DP ile başlayan AP, ANAP, MSP, MNP vb. gibi İslami yatkinlikleri kullanarak liberal bir söylem üretme başarısı gösteren siyasi partilerce devam ettirilen siyasi popülizmin etkisi de kuşkusuz azımsanmayacak kadar önemlidir. Taşranın, devlet merkezi tarafından konjonktürel düzlemde üretilen popülist politikalar için ana istikamet olması ve buna ek olarak Türkiye'nin Manneci ve Wallersteinci perspektiften ordu vasıtasıyla kapitalist dünya sistemine entegre olmaya başlaması, Türkiye'de kentleşme problematiğini doğurmuş, kente/merkeze artan iş imkânları çerçevesinde taşradan mobilize olan ve içerisinde farklı etno-dinsel kimlikler barındıran çeşitli oluşumlar yerleşmeye başlamıştır. İşte bu noktada,

¹¹¹⁵ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, İstanbul 2007, s. 24.

¹¹¹⁶ Latife Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları*, Can Yayınları, İstanbul 2021, 5. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

devlet merkezinin ve kent estetiğinin ürettiği mimari algılayış ile buna tezat oluşturan taşra kültürü arasında mekânsal düzlemde ciddi ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilaf, klasik terminolojiyle söylenirse “gecekondulaşma” problemi etrafında teşekkül etmiş ve bu probleme karşı geliştirilen devlet refleksi ile taşradan gelen heretik oluşumların ürettiği ontolojik direnç arasında yaşanmıştır.

“*Berci Kristin Çöp Masalları*”, ifade edilen tarihsel bağlam çerçevesinde kurgulanmış bir romandır. Latife Tekin bu romanda, fantastiğin büyüdünyasını, taşranın ontolojisiyle birlikte kullanarak temelde; kente ait tarihsel/kolektif belleğin nasıl yitirildiğini, devlet merkezi tarafından üretilmek istenen ulusal kent estetiğinin, taşradan gelerek kente mobilize olan kitleler vasıtasıyla nasıl ters-yüz edildiğini ve kent içerisindeki kimlik mekânlarının nasıl göçebe, yersiz-yurtsuz bir hale getirildiğini; Türkiye’nin tarihsel, sosyo-kültürel, politik belleğine temas ederek estetik bir biçimde ortaya koymak istemiştir. Romanın bu anlamda temel problematiğinin gecekondu imgesine yaslanması şaşırtıcı değildir. Yazar, roman boyunca İstanbul’un “*Çiçektepe*” adlı bir gecekondu semtine odaklanarak orada kurulmak istenen ve devlet tarafından inşa edilmek istenen kent estetiğine tezat oluşturan gecekondu kültürünü, bütün çıplaklığıyla okuyucuya sunmak ister. Zira romanın giriş cümlesi, eser boyunca okuyucuyu bekleyecek merkezî temayı gösterecek cinstendir:

“*Bir kış gecesinde, gündüzleri kocaman tenekelerin şehrin çöpünü getirip boşalttukları bir tepenin üstüne, çöp yığınlarından az uzağa, fener ışığında, sekiz konu kuruldu.*” (s. 11)

Romanda, taşradan gelerek kentteki sosyo-kültürel hayata uyum sağlamaya çalışan ve Kürt, Çingene vb. gibi farklı etnik kimliklere mensup olan bireyler, kendilerini güvende hissedecek bir mesken inşa ederken çeşitli zorluklarla karşılaşır. Bu zorlukların en önemlisi, devlet merkezinin; ulusal/kolektif bellekten dayanak alarak tasarladığı, kapitalist sisteme entegre olma yolunda ilerleyen Türkiye’nin modern kent estetiğiyle uyumlu hızlanmış ve simetrik kent imajının yok olmasından duyduğu endişe nedeniyle gelişmekte olan gecekondu kültürüne yönelik uygulamaktan imtina etmediği yıkım faaliyetleri, yani şiddettir. Devlet merkezi, merkeze ait temel kodlar olarak görülebilecek bürokratik, kolektif, ulusal, modern değerlerle yüklü kent mimarisini ciddi anlamda tehdit edebilme kapasitesine

sahip olan periferik oluşumların üretebilecek olduğu asimetrik gecekondu kültürüne karşı son derece dikkatlidir. Dolayısıyla gecekondu alanı, devlet tarafından mıntıka temizliğine tabi tutulması gereken ve oluşmadan bastırılması gereken bir topoğrafya olarak görülür. Bu sebeple merkez, kent estetiğinin merkezî kodlarına zarar verebilecek gecekondu mahallesine yönelik bir damgalama refleksi üreterek bütün şiddet enstrümanlarını mezkûr alana doğrultmaya başlar. Romanda merkezî şiddetin “dozer” ve “silah” metaforlarıyla imlenmesi, gecekondu kültürüne mensup olan bireylerin ürettiği anti-steril ve asimetrik kültüre yönelik gerçekleştirilen baskının şiddetini göstermek adına tercih edilmiştir. Latife Tekin romanın birçok yerinde, devlet merkezinin, silahlı kuvvetleri de kullanarak gecekondu kültürüne yönelik uyguladığı şiddeti bütün sertliğiyle okuyucuya aktaracaktır:

“O gece mahalleye kocaman kamyonlar geldi. Beş kamyon bir cipin arkasından konduların arasına girdi. Farlar yakıldı. Silahlar göğüslere dayandı. İnsanlar farların ışığına çağrıldı.

“Toplanmayın, bizi simit yapıp ortalarına alacaklar.”

Bir saate yakın süren çatışmadan sonra mahalle halkını farların ışığında simit yapıp ortalarına aldılar. Evlerin duvarlarını eşyaların üstüne yıktılar. Sabahın ilk ışıklarıyla birlikte mahalle halkını kamyonlara tikiş tikiş doldurup götürdüler.

Kamyonlar çekildikten sonra çatılarla eğleşmeye gelen kuşlar bulutların altından topluca aşağı süzüldü. Yıkık konduların üstüne gözlerinden ıpslak tüyler döküldü. Sonra topluca dönüp gittiler.” (s. 14)

“Sabah yıkımcılar yeniden geldiler, insanlar iki büklüm olup düştükleri konduların içinde dozer kasnaklarının sesiyle irkildiler. Gözlerini bir korkuyla açıp gerisingeri yumdular. Sonra sürüne sürüne kondularından çıkıp yatak, kilim, ne kaldıysa dışarı attılar. Dozerler döne dolana konduların üstünden geçti, kırık briketleri, tabakları un ufak etti, tahtaları parmak gibi ölçülü ölçülü kırdı, tenekeleri katlayıp kıvrıp attı.” (s. 16)

Merkez tarafından gecekondu kültürüne yönelik üretilen şiddet, periferik bir reaksiyonla karşılaşılır. Gecekondu halkı, devlet merkezinin kendi ontolojilerini tanınamaması üzerine, merkeze karşı bir direniş hareketi geliştirir. Romanda mezkûr mahalleye halk tarafından önce “Savaştepe” adının verilmesi, daha sonra devlet tarafından bu ismin

“Çiçektepe” olarak değiştirilmesi, gecekondulu halkının mekânı kolektif bir direniş güzergâhı olarak algıladığının kanıtıdır. İstanbul merkezinde var olma çabası gösteren ve sosyo-kültürel şartlara adapte olmaya çalışan “Çiçektepe” halkı, merkezî şiddet enstrümanlarına karşı, Deleuzien terminolojiyle söylenirse, “*fark ve tekrar*”ın gücünden faydalanır. Bitmek tükenmek bilmeyen bir azimle yıkılan konduların yerine; buldukları çöplerden, kırık camlardan, naylon taraklardan tekrar konu inşa etmeye çabalayan halk, tekrarın ürettiği farktan faydalanarak periferik bir direnç üretir. Merkezî şiddete karşı çıkacak teknik imkanlardan yoksun olan insanların, var olan şiddeti kırmak için kullanacakları yegâne yol, bu anlamda Deleuze fikriyatına Nietzsche felsefesindeki “*bengi dönüş*” kavramından devşirilen ve bir tür mitik güç üreten tekrar fikridir. Bir bakıma devlet ile halk arasında yapı-yık yarışına dönüşen ve “*Jenga*” oyunu andıran konu savaşı, romanın genelinde öyle bir kakafoni yaratır ki okuyucu bir müddet sonra, romanın mitik bir oyun kültürüne yaklaştığını hissetmekte zorlanmaz. Nitekim Latife Tekin’in, bir yazar olarak devlet merkezine yönelik kurguladığı periferik direncinin kök aldığı nokta da burasıdır. O, Türkiye’nin sosyo-kültürel dönüşümü içerisinde mekânsal boyutta gerçekleşen merkez-çevre diyalektiğini problematize ederken, gecekondulu halkının periferik direncini; fantastik, mitik olanın gücünden hareketle ortaya koyar. İşte burada, halkın bütün çaresizliğine rağmen yıkılan konduların yerine oyun oynuyormuşçasına yeni konu inşa etme çabası, merkez düşüncesinin temellerini sarsmaya başlar ve yazar mikro-oluştan hareketle geliştirdiği merkez-dışı felsefeyi romanda görünür kılar. Bu felsefe, iktidarın ve devlet merkezli düşüncenin sınırlarını zorlayan, iktidarın gücünü kırabilecek bir antropolojik güç üretir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar ifade edilenleri kanıtlar niteliktedir.

“Sırma o gece amcasının evinde kaldıkları günlerde yaşadığı bir dolu şeyi düşündü. Düşündükleri sabahın ilk ışıklarıyla aklından uçtu. Sırma usulca annesinin koinundan sıyrılıp çıktı. Koşa koşa evlerinin tepedeki yerine vardı. Sonra tepede döne dolana cam kırıkları, ufacık taşlar, düğmeler, şişe kapakları topladı. Soluğunu tutup saçlarını yolduğu yere oturdu. Topladığı kırık camlardan, iki dişi kalmış eski naylon taraktan, düğmelerden, şişe kapaklarından ufacık bir konu kurdu.” (s. 19)

“Kamyonlara doldurulup götürülen insanlar öğlen sonu yıkık kondularının olduğu tepeye yeniden geldiler. Çöp ayıklayıcıların didik didik attığı, rüzgârın dört bir yana

savurduğu kırık dökük eşyalarının başında bir kederle dönendiler. Önce öfkelerini yaş edip gözlerinden akıttılar. Sonra bir hırsla kalkıp işe sarıldılar. Kırık tahtaları bir solukta yan yana çattılar. Yırtık kilimleri birbirine uladılar. Tenekeleri üst üste çaktılar. Çocuklar taşları, kırılmamış briketleri, tuğlaları çarçabuk bir yana yığdılar. O gece yıkılan kondularının yarı boyunda yeni kondular kurdular. Çatıların üstüne çöp yığınlarından ayıkladıkları naylonları, yırtık pırtık savanları, delik deşik kilimleri serdiler. Kiremit yerine tabak fabrikasının altındaki düzlükten çekip getirdikleri kırık tabakları dizdiler. Gece yarısından sonra yorgun yılgın yeni kondularına girdiler. Rüzgâr vurdukça çın çın öten tabakların sesini dinleye dinleye uykuya geçtiler.” (s. 14-15)

Latife Tekin’in, merkezî devlet aygıtının gecekondü kültürü üzerinde uyguladığı şiddete karşılık geliştirdiği mitik, antropolojik periferik reaksiyonun dayandığı bazı temeller vardır. Bu dayanakların en önemlisi; “Çiçektepe”de devlet merkezi tarafından oldukça tehlikeli olarak addedilecek olan bir tarikat kültürünün bulunmasıdır. Burada bulunan halk, Şerif Mardin’in Osmanlı-Türk modernleşmesini incelerken merkez düşüncesine yönelik ortaya çıkan tepkilerin/isyânların ana kaynağı olarak gördüğü cemaat kültüründen izler taşıyan bir arkaizmi içerisinde barındırır. Bir anlamda devlet merkezi tarafından inşa edilmek istenen ortodoks kültür karşısında gecekondü alanı, heteredoks bir düşüncenin kolektif gücünden faydalanır. Bu güç, kuşkusuz 70’li, 80’li yıllar Türkiye’si düşünüldüğünde devlet merkezi tarafından ve Türk ordusu tarafından tehlikeli addedilen bir antropolojiye sahiptir. Zira Kemalist merkez dönemindeki gibi rijit bir laisizm Türkiye politik sahnesinde egemen olmamasına ve merkeze gelen siyasi partiler birtakım tarikatlar iş birliği yapmasına rağmen, heteredoks dinî oluşumlar devlet merkezi tarafından her dönem kuşkuyla karşılanmıştır. Dolayısıyla gecekondü alanının oluşumunun devlet merkezi için yarattığı tehdidi, basit bir mimari asimetri olarak okumak ampirik gerçeklerle örtüşmeyecektir.

Devlet merkezi için asimetric mimarinin yarattığı tehdidin coğrafi ve matematiksel tarafından ziyade; kültürel, politik tarafı daha büyük bir korku kaynağı olmuştur. Türkiye’nin 50’li yıllardan itibaren kapitalist dünya sistemine açılma süreci ve bunun ortaya çıkarttığı liberal söylem, Kemalist modernleşme projesini eleştirerek iktidara gelen elitlerce, ekonomik kalkınmanın neredeyse tek yolu olarak görüldüğünden dolayı, farklı zeminlerde işlevsel olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Türkiye’de 50’li yıllardan sonra ana hat Kemalist

modernleşme hareketi yerilmesine rağmen, Batılı pratiklere dâhil olma sürecinde aslında hiçbir zaman modernleşme diyagramı terk edilmemiştir. Türkiye’de 1960’ dan sonra iktidara gelen siyasi partilerin, Batı standartlarıyla uygun steril, modern merkezden kopmamaları, bu sefer ekonomik bir pencereden medenî davranış kalıplarının yarattığı ayırım pratiklerini ortaya çıkarmıştır. Böyle bir yapı içerisinde gecekondulu alanı; sergilenen anti-uygar, arkaik davranış kalıpları ve yaratılan yoksulluk temelli “*kitsch*” kültür nedeniyle yok edilmesi gereken bir mekânsal yapı olarak görülmüştür. Romanda bu durum Latife Tekin tarafından son derece geniş bir epistemolojik zeminle tartışmaya açılır. Halk kültürüne ve heteredoks inanışlara hâkim olmanın avantajını da kullanan yazar, “*Çiçektepe*”yi batıl inanışlarla, steril olmayan uygulamalarla, arkaik kalıntılarla örülü bir mekân olarak modern düşüncenin ve modern kapitalist mimarinin tam karşı kutbunda konumlandırır. “*Berci Kristin Çöp Masalları*” romanın önemli karakterlerinden birisi olan Sırma’nın vücudu seğirmeye başladığında, onu iyileştirmek için tıbbi bilgidenden değil, Anadolu’da uzun bir tarihsel mirasa sahip olan atalar kültüründen izlekler taşıyan üfürükçü Güllü Baba’dan yardım umulması; mahallede bulunan caminin arkasında yatır çıktığı söylentileri üzerine sergilenen ritüelistik, anti-uygar davranış kalıpları, “*Çiçektepe*”nin ne derece primitif kalıntılarla, antropolojik bir anlam alanıyla örüldüğünün önemli göstergeleridir:

“Sırma ’nın ellerini yine bağladılar. Sırma ’yı okuyup iyileştirmesi için mahallenin en yaşlısı Güllü Baba’yı çağırdılar. Güllü Baba bastonuyla yeri yoklaya yoklaya geldi. Sırma ’nın başına çömeldi. Elleriyle arayıp Sırma ’nın seğiren bedenini buldu. Yüzünü elinin altında sıçrayan küçücük kıza verdi. Sonra bastonuna dayanıp uzun uzun okuyup üflledi. Sırma ’nın titremelerini eliyle dinleye dinleye içi birden doldu. O da Sırma gibi bir ağıda tutuldu. Sırma ipleri gere gere sarsıldıkça o da sarsıldı. Sırma Güllü Baba ’nın büzülmüş gözlerinden akan yaşa baka baka duruldu. Titremez oldu. Güllü Baba da gözlerini silip sustu Omuzunu yıkıp Sırma ’nın bağlı ellerinden tuttu. Soluğunu onun çamura bulanmış yüzünde gezdirdi, “Sırma bildircin, ağlama, çözsünler seni teneke topla,” dedi. Sırma ’nın ellerini çözdüler. Sırma usulca başına toplanan kalabalığı yardı. Teneke toplamaya başladı.” (s. 17)

“Caminin arkasında, Fabrikadibi ’nde, bir sabah yazılı bir taş ortaya çıkarıldı. Taşın bulunduğu yerde bir yatırın yattığı lafı kondulara yayıldı. O taşın bulunduğu yere işemek, tükürmek, oradan dua etmeden geçmek suç sayıldı.” (s. 21)

Latife Tekin'in gecekondular alanı üzerinde uygulanan şiddete yönelik geliştirdiği antropolojik periferik reaksiyonun ikinci temel dayanağı ise, “pis-oluş”un, “bok-oluş”un gücüne dayanmaktadır. Romanda çöp imgesi, kondu inşa etmek için gerekli malzemeyi “Çiçektepe” halkına sağladığından dolayı bir tür ontolojik kod olarak işlev görür. Romana ismini veren ve halk ağzında bir saflık imgesi olarak kodlanan “Berci” sıfatının, taşrada/köyde gece koyunları sağmaya giden kızlara; “Çiçektepe” de ise salt çöp ayıklayan, çöp toplayan kızlara verilmesi, çöp imgesinin gecekondular halkı tarafından ontolojik düzlemde algılanmasıyla alakalıdır. “Çiçektepe” halkı için çöp, ontolojik bir kaynak olarak gecekondular inşa etmenin ve bu paralelde de kentte var olmanın anahtarıdır. Yazar, pis-oluşun gücünden beslenerek merkezî kimlik mekânı olan kent içerisinde, gecekondular halkının, dışlanmışın ontolojik söylemini üretir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj bu söylemi yansıtan önemli bir örnektir.

“Köyde, yazıda yaylada, gece dışarıda kalan koyunları sağmaya giden kızlara “Berci Kız” denirdi. Koyunların sütünü toplayıp köye getirmeleri kıymetli bir iş olarak görülürdü. Bir kızın terbiyesi süt toplamaya gidip gelirkenki haliyle tavrıyla ölçülürdü. Bercilik eden kızlar saçları sıvazlanarak “Berci Kızım!” diye sevilirdi. Çiçektepe’de yalnızca çöp ayıklayan, çöp toplayan kızlara bu sıfat layık görüldü. Ancak böyle kızlar “Berci Kızım!” diye sevildi, övüldü. Bir kızın Çiçektepe’de terbiyesi çöp toplayıp toplamadığıyla, çöp toplamaya gidip gelirkenki haliyle tavrıyla ölçüldü.” (s. 26)

“Çiçektepe”; çöplerin, sineklerin, bokun egemen olduğu bir alan olarak marjinalin sınırına yaklaşır. Yazar mezkûr mahalleden hareketle merkez-dışının, dışlanmışın söylemine açılarak merkezî iktidar, devlet karşısında periferik bir güç üretir. Burada; pislik ve hijyen arasındaki ayırım pratiklerini kurgulayarak marjinalin ve ötekinin sınırını belirleyen modern uygarlık merkezinin rolü tabii ki çok önemlidir. Zira antropolojik olanın-ilkel olanın dünyasında, hijyen ve kirlilik ile ilgili pratiklerin-edimlerin net bir biçimde ayrışmadığını ve iç içe girdiğini Marry Douglas “*Saflık ve Tehlike*”¹¹¹⁷ adlı çalışmasında göstermişti. Kirli olanın tespiti ve merkez-dışına itilmesi, modern dinlerin ve onlarla senkronize bir biçimde gelişen uygarlık merkezinin ürettiği bir ötekileştirme mekanizmasıdır. Bu bağlamda romanda, “Çiçektepe” halkı; ilkel olanın saflığıyla pürünlüğüyle hareket edip antropolojik

¹¹¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz., M. Douglas, “*age*”.

bir güç üretip merkez nezdinde tehlikeli bir hale gelirken merkez bu tehlikeyi, kapitalizmin en önemli topografik simgesi olan fabrika üzerinden akıtılan zehirli ilaçlarla, steril maddelerle, kimyasallarla paralyze etmek ister. Bir anlamda devlet merkezi, anti-uygar davranış kalıpları sergileyen ve kapitalist eklemlenme süreci içerisinde bulunan Türkiye'nin görsel retorikini sarsabilecek gecekondu mahallesi “Çiçektepe”yi, modern kapitalist merkezin sağlık ve hijyen afrodisyacı olan ilaçla etkisizleştirmeye çalışır. “Çiçektepe”, bok-oluşun, çöp-oluşun yarattığı kirli tehlike nedeniyle merkez tarafından uygarlaştırma misyonuyla sterilize edilirken, kente yerleşmek üzere olan antropolojik/bedevi kültür neredeyse tüketilir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu tüketimin nasıl gerçekleştirildiğini gösteriri niteliktedir.

“O kuşluk vaktinden sonra çöpün sahibi Çiçektepelilere ayıkladıkları ne kadarsa, kilo başına az bir para verdi. Bir daha da kamyonlar Çiçektepe'ye gelip çöp didikleyen insanlara silah çevirmedi. Kıymetli taşlar, altınlar yerine ellerde kan kırmızısı yaralar açıldı. Çocuklar çöpten bulup kaçırdıkları kafası bacakları kopmuş naylon bebeklerle gizli gizli oynadılar. Kadınlar buldukları süslü kırık aynaları, çöp bekçilerini kollayıp ceplerine attılar. Çöpten çıkardıkları taraklarla geceleri bu aynalara bakıp saç taradılar. Taranan saçlara çöp sinekleri kondu. Rüzgâr fabrikalardan çıkan kokuları çöp kokularına kattı. Durmadan kondulardan içeri taşıdı, insanların burnuna çarptı, insanlar camlarını, kapılarını sımsıkı örttüler. Zehirlenmemek için tas tas yoğurt yediler. Sineklerden korunmak için geceleri naylon çuvallar giydiler. Çocuklar naylon çuvalların içinde kayboldu. Büyükler dizlerini kırıp yatakların içinde der top oldu. Naylon çuvalların ağızlara gelen yerlerine nefes delikleri açıldı. Naylon çuvalların içi buğulandı. Gece yarısından sonra çuvallar naylondan bulutlara döndü. Damla damla sıcak yaş döktü.” (s. 25- 26)

“İlaç fabrikalarından biri Su Baba'nın üstüne doğru uzandı. Su Baba ilaç fabrikasının hammadde bölümünün altında kaldı. Bu yüzden Çiçektepe'de bu fabrikada hammadde bölümünde zehirlenip zehirlenip ölen işçilerin Su Baba'nın gazabına uğrayıp öldüğüne inanıldı.

Yaz başında bu fabrikadan Çiçektepe'nin üstüne ilkin insanların kar sanıp şaşırdıkları beyaz beyaz bir şeyler yağmaya başladı. Kondulara dayanılmaz bir koku yayıldı. Üç gün içinde bu fabrika karı Çiçektepe'nin ilk çiçeklerini kuruttu. Ağaçların dallarını

sarkıttı. Tavuklar boyunlarını büküp büküp kıvrıldı, insanlar başlarını dik tutamaz oldu. Çocuklar hap yemiş gibi mosmor kesilip oyun oynarken uykuya daldı. Uyuyan çocuklardan biri hiç uyanmadı.” (s. 22)

“Fabrika sahibi konducuların duasını aldıktan sonra fabrikanın serum ve ilaç şişelerinin yıkandığı mavimsi sıcak suyu oluk oluk mahallenin üstüne saldı. O gün Çiçektepe bayram yerine, düğün evine döndü. Sıcak suyun önü çevrildi. Aktığı deliğin çevresi çimentoyla sıvandı. Oraya bir çeşme kuruldu. Üç gün boyunca sıcak suyun başında çamaşır, kilim, yün, kap kacak yıkandı. Çocuklar yundu. Yaz gününde kar altında mavimsi sıcak bir suyla yıkanmak yalnızca Çiçektepelilere kısmet oldu. Erkekler çeke çeke çeşmenin başına uzak bir yerden eski bir kamyon kasası getirdiler. O günden sonra Çiçektepe’de geceleri yatıp kalkan karıkocalar sırasıyla bu kamyon kasasının içine girdiler. Sıcak su dökündüler. Üstlerine durmadan baygınlık veren kar yağdı. Ay ışığında mavimsi su şıprdayıp parıladı.

Bu suyla yıkanan insanlarda çok geçmeden garip değişmeler ortaya çıkmaya başladı. Kiminin derisi soyuldu. Kiminin yüzü mosmor kesildi. Çocukların bedenlerinde mavi mavi benekler belirdi. İki kadının saçları beyazladı. Çamaşırlar maviye çalan bir renk aldı. Bu renge Çiçektepe’de “kondu mavisi” dendi.” (s. 23)

Latife Tekin, gecekondü kültürüne yönelik üretilen merkezî devlet şiddetine karşın, üçüncü olarak etno-dinsel kimliklerin periferik gücünden faydalanır. “Çiçektepe”; zaman içerisinde Çingenelerin, Alevilerin, Kürtlerin teknilini absorbe eden bir kimliksiz mekâna dönüşür. Yazar, devlet merkezinin ulusal estetiği karşısında, gecekondü mahallesinin farklı etnik kimlikleri içeren göçebe, yersiz-yurtsuz karakterini konumlandırarak merkez tarafından dizayn edilmek istenen kolektif kimlik mekânlarına ait modern estetiği parçalamak ister. Özellikle romanda Çingeneler, anti-steril niteliklerle pis-oluşla imlenirler ve yersiz-yurtsuz, göçebe oluşlarıyla tanıtılırlar. Bir nevi heteredoks bir etnik kimlik olarak Çingeneler, yazara mekân üzerinden dizayn etmek istediği kimliksizlik söylemi için önemli bir malzeme verir. Latife Tekin etnik temelli bir bakış açısıyla Çingenelerin yersiz-yurtsuzluğunu romanın odak noktasına yerleştirerek devlet merkezinin mekân üzerine aktardığı ulusal belleği boşaltıma uğratmaya çalışır. Zira kent estetiğini uygulamaya çalışan elitler; ulusal ve modern bir fikriyata dayanarak homojen bir mimari tasarım üretmek için çaba gösterirken, mekânın

farklı etnik kimliklerle çevrelenmesi, kültürel bir çatışmaya neden olarak merkez düşüncesini tehdit eder hale gelmektedir.

İstanbul'un ve Türkiye'deki önemli metropollerin 70'li yıllardan sonra hızlanmaya başlayan sosyo-kültürel dönüşüm dalgası çerçevesinde yaşadığı gecekondulaşma probleminin arkasında yatan anlam alanı, kültürel bağlamda düşünülmelidir. Çünkü mekân, kültürel bir tahakküm üreten en önemli hafıza alanıdır. Devlet merkezi Türkçü, seküler bir hafıza mekânı inşa etmeye çalıştıkça, taşradan mobilize olarak merkeze gelen heterojen etno-dinsel kimlikler bir karşı hafıza üreterek merkezî devlet aygıtının öznelere aktarmak istediği politik/tarihsel bellek için önemli bir tehlike olarak görülmeye başlanır. Dolayısıyla böyle bir tehlikenin bertaraf edilmesi noktasında ilk yapılması gereken, heterojen etnik kimliklere yönelik damgalama pratiklerini devreye sokarak onları pislikle, dinsizlikle, anarşiyle birlikte değerlendirmektir. Bu damgalama mekanizması; Türkiye tarihinde, 1920'li yıllardan 2020'li yıllara uzanan geniş çizgide, kent hafızasına ait ulusal bellek ne zaman tehdit edilir hale gelse, istisnasız uygulanmıştır. Günümüz Türkiye'sinde merkezî alanlarda devam eden çarpık kentleşme, gecekondulaşma gibi temel problemlerin arkasında da mekâna sirayet eden merkezî kültürün zarar görebilme ihtimalinin yarattığı toplumsal hınç önemli bir rol oynamaktadır. Ötekine yönelik gerçekleştirilen kültürel damgalamanın arkasında her zaman için böyle bir kültürel dışlama motoru vardır. Türk romanı, bu tarihsel bağlamı, 1970'li yıllardan itibaren yakalama başarısı göstermiştir. “*Berci Kristin Çöp Masalları*” adlı romanda özellikle Çingenerin, “Çiçektepe”ye yerleşmeye başlaması üzerine, Hınık Alhas'ın onlarla ilgili yaptığı açıklamalar mezkûr etnik kimliğe yönelik ortaya konan damgalamanın şiddetini gözler önüne sermektedir:

“Çöp bayırlarındaki konu mahallelerinde Çingenerin oturduğu toplu kondular olmasına rağmen, Çiçektepe’de direniş heyecanı yüzünden onların konup göçücü, gelip geçici olduğu düşünülürdü. Çingenerin Çiçektepe’ye soluklanmak için uğradıkları sanıldı. Ama Çingenerle görüşmeye giden konducuların geri dönüp gelmelerinden sonra onların Çiçektepe Sanayi’den göğe vuran renkli dumanların büyüüne tutuldukları ve çöp tepelerinin başında bir sürü ayıyla birlikte mekânet kuracakları anlaşıldı. Kondulara Çingenerin çöp martılarının yaralarını saracakları ve onlarla birlikte çöpten ayıklayacakları kartonlardan kuracakları evlerde yaşayacakları yayıldı. Bu haberin yayılmasıyla çöp şoförlerinin kanını

çöp tepelerine dökmek için hazırlık yapan konducuların hevesi kırıldı. Direnişe ara verildi. Çingenelerin ne olup ne olmadıkları üstüne tartışma açıldı. Böylece, Çingenelerin tarihini bilen Hınık Alhas konduların arasında yitip gitmekten kurtuldu.” (s. 96)

“Şehrin öbür tepelerinde “bir saatte başkalarına konu kurma marifeti”ni geçim kaynağı yapan Hınık Alhas, tartışmanın başlamasıyla çöp bayırlarının başını tutan Çingeneler ve daha birçok insan soyu üstüne depderin bilgilerle ortaya çıktı. Çingenelerin yurtsuz ve dinsiz insanlar olduklarına dair açıklama yaptı. Açıklamasına barbar olduklarını ekledikten sonra Çingenelerin nüfus cüzdanlarında “Roman” yazdığını bildirdi. “Roman”ın yeri yurdu belirsiz insan anlamına geldiğini söyledi. Romanikaların çok uzak bir yerden, yüksekliği gözle görülmeyen, yarısı göğün içinde saklı bir dağdan indiklerine dair bir bilgisini daha konduculara verdikten sonra yüzlerce yıl önce bütün dünyaya dağıldıklarını anlattı. Çingenelerin dünyada dağıldıkları ülkelerin adı Hınık Alhas’ın zihninde tek tek kayıtlıydı. Konducuların ilk kez duydukları, bir türlü dillerini döndürüp söyleyemedikleri ülkelerin adlarını şimşek hızıyla sayıp döktü.” (s. 97)

“Onların en önemli özelliğinin üstüne sıkı bir düğüm attı. Çingenelerin çok pis olduklarını söyledi. Tahta döşeli sokakları pislettikleri için ferman çıkarıp Çingeneleri şehir dışına atan padişahın ruhunu şad etti. Fermandan sonra Romanikaların şehrin suyunun kaynadiğı bentlere kaçtıklarını anlatarak içini çekti.” (s. 97)

“Çiçektepe”nin göçebe, yersiz-yurtsuz bir mekân haline gelişini kanıtlayan bir diğer önemli durum ise, Kızılbaşların buradaki mevcudiyetidir. Yazar, “Çiçektepe”yi merkezî mekân tasarımlarının modern karakteri karşısında feodal adetlerle donatırken, Kızılbaşların folklorik kültüründen de faydalanır. 1950 öncesinde, Kemalizm’in yaratmak istediği etnik temelli ulus projesi için sağladıkları folklorik malzemeye önemli bir dinsel kimlik olan Aleviler, buna rağmen Kemalist merkez tarafından aynı zamanda tehlikeli olarak addedilmiştir. Kemalizm’in dini ve dine ait bütün ritüelistik uygulamaları devlet merkezinden tasfiye etmesi, Alevilere ait folklorik malzemeyi paradoksal hale getirmiştir. 1950 sonrasındaki süreçte ise devlet merkezinin İslam’ın ortodoks yorumlarına ağırlık vermesi, mezkûr dinsel kimliğin iyice periferiye hapsolmesine zemin hazırlamıştır. 1980 sonrasında, Türkiye politik konjonktüründe siyasal İslam’ın yükselişe geçmesiyle birlikte, “Sünni-Alevi” çatışması ülkenin en önemli problematiklerinden birisi haline gelince

Alevilerin marjinal, öteki karakteri iyice belirginleştirilmeye başlanmıştır. Bu marjinal kimliğin oluşturulmasında, devlet elitlerini saran “*folklorik korku*”nun önemi oldukça büyüktür. Türkiye’de Alevilere yönelik halk hafızasında yer etmiş ilk imajların bu çerçevede ritüelistik uygulamalarla ilgili olması şaşırtıcı değildir. Zira onların ürettiği folklorik kültür kent merkezine antropolojik bir koku yayar. Bu koku, fabrika dumanının kokusunu içlerine çekmeye alışmış kapitalist, merkezî devlet aygıtına bağlı bürokratların sinüslerini tıkadığından dolayı, kimyevi spreylesterilize edilmek zorundadır. Modern devlet merkezi, mekân üzerinde steril bir koku hâkim kılmaya çalışırken, Kızılbaşlar anti-steril bir antropolojik koku üretirler. Latife Tekin işte tam bu noktada “*Çiçektepe*” de yarattığı pisoluşun periferik gücüne, Kızılbaş kültürünün folklorik doğasını da ekleyerek, kente ait tasarlanan tarihsel belleği paramparça eder. İstanbul 1980’lerde homojen bir kimlik mekânı olmaktan ziyade farklı etno-dinsel kimlikleri içermeye başlayan belleksiz, kimliksiz bir mekâna dönüşür:

“Davulcuya sövenin “Kızılbaş” olduğuna dair bir laf konduları sardı. Gittikçe uzayıp büyüyen bir Kızılbaşlık hikâyesiyle Çiçektepe ayaklandı.” (s. 111)

“Ertesi gün öğle üstü Kızılbaşların “cem”i, dedesi, divanesi, kutsal ağaçları ve dedelere verdikleri armağanlar öteki konducular için sır olmaktan çıktı. Çiçektepe’deki Kızılbaşların on beş ayrı ocağa bağlı oldukları öğrenildi. Dede adlarıyla anılan on beş Kızılbaş ocağın adları ve bu ocaklara bağlı Kızılbaşların memleketleri ezberlendi. Dede müritlerinin konduları saptandı. Kızılbaşların nasıl yatıp kalktıklarının tetkik ve tartışmasına geçildi. Cem ayinlerinde mum söndü yaptıklarına dair laflar dolanırken güneş ışığını kısıtı. Lafın cinsine uygun loş ışıklar yaydı.” (s. 112)

“Kızılbaşların oturduğu muntıkaya doğru yola çıkıldı. Kızılbaş konducuların kapılarının önünde, gece ışıncaya kadar, bir aşağı bir yukarı yürüyüp dönmek suretiyle müzik yapıldı. Davulcuya söven konducu korkusundan kapısına, penceresine destek çaktı. Kızılbaşlığın engin hoşgörüsüyle beş kat yorganın altına yattı, ter içinde hülyaya daldı. Hülyası rüyasını kucakladığında çalgılar sustu. Camlardan, kapılardan öfke içinde dışarı uğrayanlarla geçit yapan konducular arasında kavga patladı.” (s.112)

“*Çiçektepe*” nin, modern devlet merkezi için tehlike üreten bir diğer yanı, mahallenin kriminal dokusundan kaynaklanır. Modern ulus devletin en önemli özelliklerinden birisinin

güvenlik ve militarist güç olduğu düşünülürken, gecekondu mahallesindeki kriminal kültürün, merkez düşüncesi için ne derece tehditkâr olduğu ortaya çıkacaktır. Latife Tekin, “*Berci Kristin Çöp Masalları*” romanında, kriminal olanın periferik itkisini kullanarak “*Çiçektepe*”yi bir suç, anarşi atmosferiyle donatır. Böylesine bir atmosfer ise, mekânın merkeze ait kimlik formlarından, tarihsel bellekten sıyrılmasına yardımcı olur. Suç ve kriminal kültür, her zaman için içerisinde polisiye bir gerilimi barındırdığından dolayı, merkez için kontrol edilmesi gereken bir alan olarak görülür. Yazar “*Çiçektepe*”yi; soygunların, cinayetlerin, anarşinin, çetelerin egemenliğinde olan bir mekân olarak tasarlayarak devlet merkezinin güvenliği sağlamak zorunda olduğu kent içerisinde, mikro-kriminal bir alt mekân üretme başarısı gösterir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu kriminalliğe ait muhtelif taslaklardır.

“Ramazan davulundan on beş kahve ve kumar sevinci çıkaran Çiçektepe Lado’nun kaçtığı gecenin sabahında mezarlıkta yapılan bir operasyondan sonra yine marifet saçtı. “Anarşist” diye bir lafın anlamını kovalarken, kondularını soyup soğana çeviren bir çeteye kavuştu.” (s. 124)

“Mezarlıktan gelen çok silah sesi tek silah sesine düşerek sustu. Susan sese uçan üç martı mezarlıkta saklanan üç yabancı gencin Çiçektepe’ye geceleri sokağa çıkan insanları kesmek maksadıyla geldiklerini öğrendikten sonra çığlık çığlığa konduların tepesine döndü.” (s. 124)

Romanda, “*Çiçektepe*”nin heterojen etno-dinsel kimlikler vasıtasıyla merkez-dışı bir mekân konumuna getirilmesi, mahalleye; merkezi iktidara karşı güçlü bir kalkan vermesine rağmen, devlet merkezi “*Çiçektepe*” üzerinde uyguladığı şiddeti yörüngesini değiştirerek devam ettirir. Latife Tekin romanda özellikle, 70’li 80’li yıllarda Türkiye’de ayak sesleri iyice duyulmaya başlanan Amerikan kapitalizminin, o dönemde iktidarda olan siyasi partilerce nasıl antropolojik olana enjekte edilmeye çalışıldığını göstermek ister. Devlet merkezi, kondularını sürekli yıkılmasına rağmen her seferinde yeniden kondu inşa etmeye başlayan “*Çiçektepe*” halkının periferik direncini kırmak için ekonomik bir tahakküm uygulamaya başlar. Romanda fabrika imgesiyle sembolize edilen bu durum, antropolojik olanın, periferik olanın direnişini kırmak adına uygulamaya konulur. Modern kent merkezinin, kalkınmanın, ekonomik tahakkümün sembolü olan fabrikanın; gecekondu

mahallesinin içerisinde konumlandırılması, hem kapitalizmin mahallede devlet desteğiyle kontrolü elde etmesine hem de yersiz-yurtsuz, göçebe mekân konumunda bulunan “Çiçektepe”deki antropolojik ütopyanın sonlanmasına neden olur.

Teknik imkânların ve aklın gücüyle mücehhez kapitalist merkez, “Çiçektepe” halkının antropolojik saflığından istifade ederek gecekondu kültürünü ekonomik bir iktidar kipiyle çevreler. Devlet merkezi tarafından mahalle üzerinde uygulanan şiddetin fizikî düzlemde ekonomik düzleme kaydırılması doğrudan “Çiçektepe” halkının antropolojik saflığı ile alakalıdır. Gecekondu halkı, kapitalizmin mutluluk motoru olan fabrikanın sağladığı iş imkânlarının, sosyo-kültürel gelişmelerin, teknik ilerlemelerin hazzını deneyimlerken merkez; fizikî düzlemde sağlayamadığı iktidarı, simgesel-ekonomik düzlemde sağlamış olur. Romanda, “Çiçektepe”de inşa edilen çikolata fabrikalarından birinin bulunduğu caddeye “Nato Caddesi” adının verilmesi, mahallenin ulu kişilerinden olan Güllü Baba’nın bastonundaki esrik kudretin fabrika atıkları nedeniyle etkisizleşmesi; kapitalist devlet merkezinin kutsal/antropolojik olan üzerindeki kontrolü ne yöne çevirdiğini gösterecek cinstendir. “Çiçektepe” artık Güllü Baba’nın peygambervari bir mitik güçle teşhir ettiği üzere; fabrikaların egemenliğinde, bolluğun arttığı, ama aynı zamanda saf olandan, ilkel olandan yükselen antropolojik acının, çığığın daha da tizleştiği bir mekân konumundadır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlardaki antropolojik tiz sese kulak verelim.

“Çiçektepe’de erkeklerin iş bulmak için çırpındığı sıralarda çöp yolunun üstündeki çikolata fabrikalarından birinin duvarına üstünde “Nato Caddesi” yazan mavi parlak bir levha asıldı. Erkekler bir merakla toplanıp yan yan yan yürüyerek levhanın altına vardılar.”(s. 31)

“Gül dalı baston, türlü dertler, görülmedik yaralar yüzünden öpüle öpüle yaz geldi, eskidi. Böğürtlen boyası mor rengi silindi, incecik gövdesi büküldü. Boynu Çiçektepe erkeğinin boynu gibi eğildi. Üstüne, fabrika atıkları kudretini etkiledi. Gitgide, kulak akmasını, çöp boğulmasını, göz kaymasını, artık baygınlığına katıp karıştırmaya başladı. Sonunda ateşleri ter edip akıtan, ağrıları yel edip savuran bastondan eser kalmadı. Sarı, kıymetsiz bir değnek parçası haline geldi. Çiçektepelilerin gözünden, sırtından,

dudaklarından düştü. Mor bastondan geriye kala kala, “Böğürtlen boyası soldurur derdim,” diye Çiçektepelilerden başka kimsenin anlamadığı bir laf kaldı.” (s. 35)

“Fabrika artıkları bastonun kudretini eritip bitirince Çiçektepe tüm umudunu Güllü Baba'nın gözlerinden akıttığı hikmetli suya bağladı.” (s. 35)

“Güllü Baba bu sırlara gözünden akıttığı yaşların karşılığında ermişti. Tanrı yaşlarını kurutmuş ama yerine hazine değerinde başka bir kudret bağışlamıştı. Bu kudret yalnızca Tanrı'ya vergi olan gizlilikleri görme kudretiydi. Bu kudretiyle Çiçektepe kondularının kaderini okuyabiliyordu. Çiçektepe kondularının altında kara, derin harflerle, fabrikalar, çöp ve rüzgâr yazılıydı. Kondulara iyilik ve kötülük onlardan gelecekti. Çiçektepe'ye eğri boyunlu erkeklerin çalışacağı fabrikalar açılacaktı. Fabrikalar öyle çoğalacaktı ki kadınlar ve çocuklar çöp ayıklamayı bırakıp bu fabrikalara doluşacaktı. Kondulara bolluk girecek ama yaraların ardi arkası kesilmeyecekti. Fabrika artıkları toprağın rengini değiştirecek, rüzgârın uğultusu tel tel çözülecek, mırıltılar çığlıklara dönüşecekti. “ (s. 39)

Kapitalizmin “Çiçektepe”ye girişi ile mahallede kapitalist bir kültürün ortaya çıktığı görülür. Antropolojik olanın çocuksuluğundan izler taşıyan gecekondu kültürü, devlet merkezi tarafından ekonomik bir iktidar çerçevesinde kontrol edilirken, “Çiçektepe” halkının ritüelistik uygulamalarının yerini, meta pratikler almaya başlar. Bu durumun merkez nezdindeki terminolojik karşılığı sanayileşme ve kalkınma olarak kodlanmasına rağmen, merkezin bu pratiklerle amaçladığı, gecekondu mahallesindeki antropolojik kokuyu sterilize etmektir. Bir bakıma; kimliksiz, yersiz-yurtsuz, göçebe mekân konumunda bulunan “Çiçektepe” de kapitalizm geliştikçe mekân, merkezi kimlik mekânlarına yaklaşmaya başlar. Latife Tekin merkez-çevre diyalektiğini mekân üzerinden ustaca kullanarak devlet merkezinin kapitalizm vasıtasıyla ürettiği meta kültürün, “Çiçektepe”de nasıl bir devlet hafızası yarattığını göstermek ister. “Çiçektepe”ye ünlü kumarbaz “Lado”nun yerleşmesi, kahvehanelerde bir kumar kültürünün gelişmeye başlaması ve mahallede banka, sinema vb. gibi sosyo-kültürel gelişmişlik seviyesini imleyecek mekânların kurulması; mekân üzerinden yaratılmak istenen devlet hafızasının önemli göstergeleridir. Devlet merkezi, “Çiçektepe”deki ekonomik gelişmişlik seviyesini artırdıkça gecekondu mahallesi, devlet hafızasının iktidar alanına girer ve antropolojik belleğin yarattığı tehdit kontrol altında

tutulur. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, yazarın mezkûr kontrolü teşhir etmek için tesis ettiği bir örneklemdir.

“Ortalıkta dönüp duran laflardan çöp bayırlarında “Lado” lakabıyla ün yapan kumarbazın Çiçektepe’ye yerleşeceği anlaşıldı.” (s. 114)

“Çiçektepe’de yalnızca Nato Caddesi’nin üstündeki kahve sayısı yüz elliye çıktığında bile Lado’nun maceraları çöp bayırlarında sözlü konu edebiyatının en iyi örnekleri olarak kaldı. Hayatı boyunca, “Kumarı icat eden kul mu büyük, Allah mı?” sorusuna cevap arayan Lado’nun kahraman olmasında kendine has giyim ve kuşamının, hayatının romanını yazabilmek için kumardan çalıp feda ettiği zamanın, dört karısını boşama sebeplerinin de payı vardı. Lado yalnızca kumar ustalığıyla değil, hayatındaki renklerin başkalığıyla da kumarbazlar içinden seçilmeye hak kazandı.” (s. 115)

“Konducu çocuklar bağırsarak bankanın önünde dayalı duran çelenklerdeki çiçekleri yoldu. O çiçekler de Çiçektepe’nin öteki çiçekleri gibi fabrika artıkları yüzünden koklanamadan soldu. Ama Çiçektepe bankanın açılmasıyla bir cadde daha kazandı. Bankanın bulunduğu sokağın üstünde “Banka Caddesi” yazan mavi parlak bir levha asıldı.” (s. 126)

“Çiçektepe’de eşya yarışı tüm hızıyla sürerken Kürt Cemal konducuların çok zaman önce hep birlikte düşünüyü kurdukları sinemayı çöp bayırlarının orta yerine kurdu.” (s. 128)

“Çiçektepe”de kapitalizmin giderek gelişmesi, gecekondular halkına yeni sosyo-kültürel imkânlar sunar. Taşradan mobilize olarak mezkûr mahalleye gelen yersiz-yurtsuz bireyler, kapitalizmin sunduğu imkânların cazibesine kapılarak merkez içerisine dâhil olmak isterler. Gecekondular halkının merkeze eklenme çabaları, ekonomik ve politik olmak üzere iki düzlemde gerçekleşir. Ekonomik eklenmenin bir göstergesi olarak romanda, yeri yurdu belli olmayan, göçebe bir karakter olarak tanıtılan Bay İzak, “Çiçektepe”ye gelerek mevcut olan kalkınma trendine uyum sağlamaya çalışır. Kapitalizmin, zenginliği ve modernliği özendirme sonucunda bir fabrika açan Bay İzak; burada bulaşık makinesi, çamaşır makinesi, radyo, fırın, vb. gibi aletler üretmeye başlar. Bir müddet sonra göçebe kimliğinin ona biçtiği yersiz-yurtsuzluğunu ve antropolojik habitusunu kaybeden Bay İzak’ın fabrikasından çıkan buzdolabı gazından “Çiçektepe” halkı etkilenmeye başlar. “Çiçektepe”

halkının, devlet güdümlü kapitalizmin çekim alanına girmeye başlaması, mekânın içerisinde bulunan antropolojik kültürün kaybı anlamına gelir ve mahallede devlet hafızasının ve bürokratik kültürün etkileri iyice hissedilmeye başlanır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu hissin tezahür ettiği önemli fragmanlardır.

“Kondu fabrika kondu evlere benziyordu. Bay İzak’ın hangi topraklarda doğup büyüdüğü, çöp bayırlarına nereden geldiği üstüne bin bir tahmin ileri sürülmesine rağmen bir türlü köküne, toprağına varılamadı. Kondularda adını yurtsuzlar hanesine yazdıran Bay İzak gönlünü çöp dereleri gibi alçalttı. Üstüne işçi tulumu giydi, işçileriyle birlikte evapın içine ter döktü. Canını prese taktı. Gören, göbeği çöp bayırlarında kesildi sandı.” (s. 74)

“Karanlık kondu fabrikasının üstüne zift gibi çökünce evine gitti. Sabahları otuz yedi işçisinden erken çöp bayırlarına tırmandı, fabrikasını açtı. Soluğu taşa taşa çalıştı. Çok sürmeden içine makineler, aletler, konducu işçiler dizdiği fabrikasının dış yüzünü içine uydurup kondularla benzerliğini bozdu.” (s. 74)

“Bay İzak korkulu bir efsaneye bürünen adını temize çıkarmak için çöp bayırlarının ileri gelen konducularına haber yolladı. Konducularla fabrikasında üst üste toplantılar yaptı. Buzdolabı gazından boğulan kondulara süt dağıtacağını açıkladı. Konducuların ağızına süt akıtıp yoğurt çaldı. Ardından fabrikasının yanı başına konducular için cami kurdu. Konducuların kabaran öfkeleri Bay İzak’ın bir yıl boyunca her gün kondulara dağıttığı birer kilo sütün kabaran köpükleri gibi söndü. Bay İzak adının üstü ağır ağıt kaymak bağlayınca konduculara süt yerine dirseğini gösterdi. Kurduğu caminin altını buzdolabı deposu yaptı. Depoyu tünellerle fabrikasına bağladı. Yerin altında yeni yeni odalar açtı. Yeni odalara yeni işçiler aldı. Buzdolabının yanında çamaşır makinesi, radyo, fırın yapmaya başladı. İşçilerin çalıştığı odaları mezarlardan ayırmak için tavanlarına floresan lambalar taktı.” (s. 76)

“Çiçektepe” halkının; devlet merkezine dâhil olma arzusu, kapitalizmin gelişmesi ve devlet hafızasının gecekondü bölgesindeki etkisinin artmaya başlamasıyla daha şiddetli bir hale gelir. Gecekondü halkı; fabrikadan yükselen devlet dumanının kokusuna maruz kaldıkça, merkezî politikanın çekimine kapılarak belirli bir kimlik dairesinin radarına girer. Devlet merkezinin gecekondü bölgesinde fabrika inşa etmesindeki amaç da zaten bununla alakalıdır. Özneler ne derece politize edilirse, onlar üzerinde uygulanacak iktidarın şiddeti de o derece yoğunlaşır. Dolayısıyla romanda, devlet merkezi tarafından inşa edilen fabrikalar,

yersiz-yurtsuz, göçebe bir mekân özelliği gösteren “Çiçektepe”yi, devlet kültürüne aktarmak ve merkez-dışı özneleri politize etmek amacıyla kurgulanan yapılar olarak değerlendirilmelidir. Zira “Çiçektepe”de fabrikaların art arda açılması ve devlet hafızasının gücünün yoğunlaşmasıyla birlikte gecekondulu halkı, merkezî devlet politikasına katılmak için ciddi bir çaba içerisine girer. Romanda; Naylon Mustafa, Ciğerci ve Çöp Bakkal’ın muhtarlık seçimlerine aday olması, Çöp Bakkal’ın bürokrasi kavramını diline pelesenk ederek “Çiçektepe”yi bürokratikleştireceğinden, modernleştireceğinden, aydınlatacağından bahsetmesi, - ki muhtar olduğunda “Çiçektepe” mahallesinde devletin ideolojik aygıtı olarak görülebilecek bir okul inşa edecektir.- Kürt Cemal’in Belediye Meclisi’ne girme arzusu, merkez-dışı öznelerin devlet merkezine eklenerek nasıl politize edildiklerinin önemli yansıma alanlarıdır:

“Çiçektepeliler Naylon Mustafa’nın dünyayı anlamak için soruşturduğunu söylediği bir dolu şeyle karışan kafalarını Ciğerci’nin masallarıyla uykuya yatırırken Çöp Bakkal tenhalarda Çöp Ağası’yla ağız ağıza verdi. Bir süre sonra da elinde Çiçektepe’nin yerleşim planlarıyla konducuların arasına girdi. Dilinin altından “bürokrasi” diye bir laf çıkardı. Çiçektepe’ye muhtar olunca bürokrasiye gireceğini açıkladı. Partiden, bayraktan söz edip kondulara tapu dağıtacağını yaydı. Konduların içinde parıldayacak sapsarı musluklardan laf açtı. Çiçektepe’yi ışığa boğacağını söyledi. Konduları elektrik kablolarıyla sarıp sarmalayacağına söz verdi. Bürokrasi üstüne söyledikleri ve elindeki mor kâğıtlara çizili yerleşim planlarıyla Çiçektepe’yi ayağa kaldırdı.” (s. 64)

“Kürt Cemal gösteriş için dövüşen kadınları alkışladı. Çiçektepe’nin bir an önce sapsarı musluklara kavuşmasını diledi. Belediyede, fabrikada işe koyması için önüne atılan erkeklere, Belediye Meclisi’ne girer girmez iş bulacağına söz verdi.” (s. 68)

Devlet merkezi tarafından “Çiçektepe” halkının politize edilmesi, özneler üzerindeki merkezî tahakkümü güçlendirirken aynı zamanda bu durumun devletin -merkezin- arzu etmediği bir neticenin de oluşmasına sebebiyet verir. Artan politik bilinç çerçevesinde, devletin kapitalist ve modern kimliğinin tecessüm ettiği yer olan fabrikada, proleter bir bilinç ortaya çıkar. Kapitalizmin giderek bir makineyi andırarak işçiler arasında hız kültürünü yaygınlaştırması, işçilerin çalışma saatlerine ve verimliliğine göre çeşitli ayırım pratiklerine tabi tutulması, işçiler arasındaki huzursuzluğu hızlandırır ve merkezî kimlik mekânı olarak

görülen fabrikada periferik bir direniş hareketi ortaya çıkar. Özellikle Bay İzak'ın buzdolabı fabrikasındaki işçilerin; “*muntaazam, muntaazam olmayan, çok muntaazam, az muntaazam*” gibi bir takım linguistik damgalama kodlarına maruz kalması, Gülbey Usta'nın devrimci önderliğiyle birleşince devlet kapitalizmine karşı ciddi bir başkaldırı ortaya konulur. Romanda Latife Tekin; sendika fişleriyle dolaşan, “*Plastik Pres İşgali*” olarak bilinen işçi yürüyüşünü organize eden Gülbey Usta'yı devrimci bir özne olarak takdim eder. Fabrika patronu olan Bay İzak'ın, fabrikasında meydana gelen işçi direnişinden korkması nedeniyle Gülbey Usta'yı tazminatını vermeden işten çıkartması ve onun kendisini prese zincirlemesi sonucunda, fabrikada neredeyse bütün işçilerin katıldığı bir grev peyda olur. Bu grevin başlamasından sonra Bay İzak, romanda önemli bir direnişçi olarak sunulan Dursune Nine'nin kendisine silah çekmesi nedeniyle can güvenliğinin kalmadığını düşünerek kondu fabrikasının yönetimini müdürlere, gece ve gündüz amirlerine bırakarak kaçar:

“Gülbey Usta koynunda sendika fişleriyle geceleri kondu kondu dolanıp buzdolabına sendikayı soka ustalardandı. Bay İzak'ın onu durdurabilmek için önüne bavul dolusu iki buçuk lira deste sürdüğünü Çöp Yolu'nda bilmeyen yoktu. Gülbey Usta'nın para destelerini çözmesi, makinelerin başında sessiz bekleyen işçilerin üstüne gelin pulu gibi savurması fabrikalarda keyifle konuşulurdu. Marifetleri arasında, buzdolabı işçisini gelin etmesinden başka, buzdolabının sendikalaşma tarihine “plastik pres işgali” diye geçen ve daha sonra Çöp Yolu'ndaki fabrikalara yayılan tek kişilik bir direniş icadı vardı. (s. 81)

“Gece Bay İzak'ın fabrikasının üstüne kopkoyu bir karanlık oturdu. Bay İzak bir an fabrikasının karanlığa karışıp ağır ağır dağılacağını, sabah elinden uçup gideceğini sandı. “Kurtarın fabrikamı!” diye bağırdı. Çelpeşik dindi, içeride işçilerin nabızları Gülbey Usta'nın elinde, dışarıda kamyonlar tetikteydi. Kopkoyu karanlık işçileri dışarı çağırın cereyanlı bir sesle bir kez daha yırtıldı. Gülbey Usta cama yaslanıp Bay İzak'ın yırtık yırtık ettiği geceye baktı. Sigarasından bir nefes çekti. Dumanla bir ağzının dolusu karanlık yuttu, işçileri başına toplayıp bant sehпасına oturdu. “Plastikleri eritip bomba gibi top yapacağız,” dedi. Sesi işçilerin kulaklarında patladı, işçilerin içini kulaktan tırnağa korku kapladı. Gülbey Usta gözlerini arkadaşlarının gölgelenmiş yüzlerinde gezdirdi. “Kandıracağız lan onları,” dedi. Üç işçiyi nöbet tutan plastikçilerin yerine nöbete gönderdi. Plastikçiler plastikleri eritip on beyaz top yaptılar. Eriyen plastikler yapışıp ellerinin etiyle kaydadı.

Kaynayan yerlere soğuk demir basıldı. Karanlığı yırtan çığlıklar, “Üstünüze bomba salarız,” diye karşılandı.” (s. 83)

“Bay İzak, Dursune Nine’nin direniş boyunca tabancalı şalvarını yayıp oturduğu yerleri daha sonra asfaltla örttü. Konducu kadınların kızların çığlıklarının üstüne zift çektii. Fabrikasının iki ana kapısını bu meydana açtı. İşçiler Dursune Nine’nin Bay İzak’a tabanca çektiği yeri ayaklarıyla tahminleyip buldular.” (s. 86)

Latife Tekin romanda, küresel kapitalizmin devlet tekeliyle “Çiçektepe”deki uygulama alanlarını teşhir ederken Türkiye’nin 70’li 80’li yıllardaki politik konjonktürüne yönelik okuyucunun önemli çıkarımlar yapmasını sağlayacak bir tematik arka plan kullanır. Türkiye’de kapitalizm ve sanayileşme gelişmeye başladıkça, taşradan gelen kitleler kent dinamiği içerisinde ciddi oranda sömürü koşullarına maruz kalmaya başlamıştır. Bu sömürü koşullarında işçiler, ontolojik olarak merkeze muhtaç olduklarından dolayı kendilerine verilen iş imkânlarını, teknik, modern birtakım pratikleri kapitalist devlet merkezinin kendilerine sunduğu bir ödül olarak görmüşlerdir. Bu noktada politik bilinç eksikliğinden mustarip olan yığınlar, merkezî devlet aygıtına ve küresel kapitalizmin çarkına son derece kolay bir biçimde eklemlenmiştir. Bunun tam tersinde ise, özellikle 60’lı yıllardan sonra ortaya çıkan, TİP bünyesindeki bir grup aydının önderliğinde ortaya konulan ve Türkiye işçi sınıfının proleter bir bilinç kazanması için çaba gösteren bir anlayışın yansıma alanı olarak Türkiye’de 70’li 80’li yıllarda artan işçi hareketi, işçilerin politik anlamda haklarını arama yolunda ortaya koydukları aktivist mücadele alanı mevcuttur. Yazar; git gide sanayileşmeye başlayan ve kapitalizm güdümlü İstanbul’un içerisinde yarattığı farklı etno-dinsel kimliklere açık, mikro alt kültürlerden müteşekkil “Çiçektepe”de, proleter bir direniş hareketi ortaya koyarak merkezî devlet aygıtının kimlik üretme ve periferik özneleri kontrol etme noktası olan fabrika imgesini, yani merkez düşüncesini parçalamak istemiş, bunu yaparken de romanın sınırlarını tarihsel, politik bir bağlama doğru genişletme başarısı göstermiştir.

Devlet merkezi ve “Çiçektepe” halkı arasında mekânsal düzlemde yaşanan ve belirli tarihsel, kültürel zemine oturan merkez-çevre çatışması, romanın sonunda; merkezin “Çiçektepe”yi vakıflaştırarak mahallenin ismini “Vakıf Çiçektepe” olarak değiştirmesiyle birlikte merkez lehine kaymaya başlar. Devletin “Çiçektepe”nin ismini değiştirmesi sonucunda gecekondulu halkı, daha önce dümdüz bir tepenin başında kurdukları Birlik

Mahalle'sinin adını değiştirerek buraya “Birlik iektepe” adını verir. Böylelikle “Çiçektepe”, “Vakıf iektepe” ve “Birlik iektepe” olmak üzere ikiye bölünür. Devlet merkezi, “Çiçektepe”yi vakıflaştırıp ikiye bölerek oradaki antropolojik direnci kırma yolunda önemli bir adım atmış olur. Zira mahallede bulunan ve oradaki insanları merkeze karşı güçlü bir direniş alanı içerisinde tutan en önemli unsur, varoş-oluşun gücünden temellenen ve devlet merkezinin cebri karşısında ontolojik çığlıklarla dolu olan bir karşı kolektivizmdir. Dolayısıyla, devlet merkezinin “Çiçektepe”deki antropolojik hafızayı, mahalledeki kolektif dokuyu parçalayarak ortadan kaldırması, gecekondulu halkının periferik direniş gücünü kırmış ve devlet; kapitalizmin ve ulus devlet felsefesinin sembolü olan homojen, modern bir kent peyzajı için önemli bir adım atmıştır. Bunun neticesinde, “Çiçektepe”deki kolektif direniş hareketi ortadan kalkmış ve mahalle içerisinde dejenere bir kültür ortaya çıkmıştır. Devlet tarafından bu dejenere kültür; “Çiçektepe Esrar Zulası”, “Çiçektepe Fuhuş Yuvası” gibi linguistik birtakım sylemlerle damgalanmış ve mezkûr alan kültürel yozlaşma motifi altında depolitize edilmiştir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, söylenenlere ait önemli örneklerdir.

“iektepeliler harita üstünde mahallelerinin adı değiştikten sonra aralarındaki birlikten yola çıkararak dmdzlek bir tepenin başını ölçüp biçip kurdukları yeni mahallelerine koydukları “Birlik Mahallesi” adını değiştirdiler. Birlik Mahallesi adının yerine “Çiçektepe” adının verilmesini kararlaştırdılar. iektepe, Vakıf iektepe ve Birlik iektepe olarak ikiye ayrıldı.” (s. 138)

“iektepeliler iki mahalle arasında akıl oynatırken makineleri sesli, işçileri sessiz çalışan p Yolu fabrikalarından çok sayıda erkek işçi çıkarıldı. iektepeli kadınların kulağına erkek işçilerin yerine kadın işçiler alınacağı alındı. Fabrikaların kapısında toplaşan iektepeli kızlara nişanlanıp nişanlanmayacakları, kadınlara doğurup doğurmayacakları soruldu. Nişanlanmayacak ve doğurmayacaklar seçilip işe alındı. Fabrikalarda iş bulmak umuduyla nişan atanlar, karnında yuvalanan bebeklerini aldırma için ebeye koşanlar ıktı. Kadınların ayaklarınının p Yolu'na bağlanmasıyla Birlik iektepe yaşlılara ve erkeklere kaldı. Kadınların oğu Vakıf iektepe'de, erkeklerin çoğu da Birlik iektepe'de işe güce dalınca aile faciası diye bir şey ortaya başını çıkardı.” (s. 139)

“Birlik Çiçektepe adıyla bin yıl yaşadı. Gözden ve gönülden düşen Vakıf Çiçektepe’ye yeni adı bir yıl dayanmadı. “Çiçektepe Esrar Zulası”, “Çiçektepe Fuhuş Yuvası” diye başka başka isimler aldı.” (s. 138)

Latife Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanında, Türkiye’nin 70’li, 80’li yıllardan sonra yaşadığı sosyo-kültürel dönüşüme odaklanarak Türk romanının tarihsel gelişim çizgisi içerisinde kendine önemli bir hafıza alanı yaratır. Yazar, romanda küresel anlamda Türkiye’nin devlet merkezli bir düşünce yardımıyla kapitalist dünya ekonomisine eklemleme sürecini; Türkiye’nin kendi iç dinamikleri olarak görülebilecek taşradan kente doğru artmakta olan mobilizasyon ve bunun neden olduğu gecekondulaşma problemi çerçevesinde ve roman estetiğine, fantastiğin gücüne müracaat ederek aktarma başarısı göstermiştir. Türk romanında ifade edilen yıllarda kalem oynatan birçok yazar, Latife Tekin’in Türk romanında başarıyla kullandığı ve bir müddet sonra bir leitmotive dönüşecek olan “kentleşme, gecekondulaşma, merkez-taşra” çatışması vb. gibi kültürel, politik, sosyal anlam alanlarıyla yüklü temaları kullanmaktan çekinmeyeceklerdir. Bu durum, basit bir tercihten ziyade, Türkiye’nin tarihsel mirasının yazarlarını yönlendirdiği zorunlu bir rota olarak görülmelidir. Zira Türk muharrirleri, Türkiye politik girdapların tozuyla çevriliyken ve sosyo-kültürel bir dönüşüm yaşarken, olanları erotik bir hazla değil, entelektüel kimliklerinin onlara biçtiği politik işlevle takip ettikleri için, ekseriyetle müdahil bir roman anlayışı üretmişlerdir.

Metin Kaçan tarafından 1990 yılında yayımlanan “*Ağır Roman*”¹¹¹⁸, Türk romanının tarihsel gelişim seyri içerisinde, adından sıkça söz ettirmiş ve yazıldığı zamandan bugüne değin üzerinde birçok tartışma yapılmış bir romandır. Yazar romanda, 1990’lı yılların İstanbul’unda bir varoş alan olarak görülebilecek “*Kolera Sokağı*”na projeksiyon tutarak mekân üzerinden hafızalara kazınan bir eser kaleme alma başarısı göstermiştir. “*Kolera Sokağı*”, 1970’li yıllardan itibaren merkezî dokusunu kaybetmeye başlayan ve heterojen kimliklere açık hale gelen yersiz-yurtsuz, göçebe mekânların belki de Türk romanı içerisindeki en güzel örneklerinden birisidir. Sokağa ismini veren ve henüz romanın başında kendine yer bulan “*Kolera*” imgesi, aslında okuyucuya romanda ne tarz bir manzarayla

¹¹¹⁸ Metin Kaçan, *Ağır Roman*, Everest Yayınları, İstanbul 2020, 5. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

karşılaşacağı konusunda verilmiş bir ipucu gibidir. Metin Kaçan, “*Kolera*” imajını kullanarak mekânı baştan başa patolojik bir atmosferle donatır. Tıbbi epistemolojinin hastalıkları teşhis ve tedavi edici iktidarını ve merkez düşüncesine kaynaklık eden biyolojik darwinizmi, tasarladığı “*Kolera Sokağı*” imgesiyle ters-yüz eden yazar, tıbbi sterilizasyonun uğramadığı bir mekândan hareketle merkez düşüncesine ve merkezî kimlik mekânlarına karşıt bir söylem üretir. “*Kolera Sokağı*”; pis-oluşla, anti-steril oluşla, kriminal-oluşla karakterize olan ve tamamen hastalıklı imajlarla tasvir edilen patolojik bir alandır. Bilhassa yazar, mezkûr alanı; pornografik, anti-steril bir çerçeveden değerlendirerek “*genital*” bir düşünce yapısı ortaya koyar. Bu genital düşünce, yasa-dışı olandan (*fuhuş, ot, uyuşturucu vb. kriminal pratikler*) beslendiği için tıbbi epistemolojinin ve güvenlik söyleminin kabuğunu kıran bir pornografi üretir. Bu bağlamda romanın ismine yansıyan “*ağırlık*” imgesi de yazarın pornografik imajların dozajını artırması ve genital bir düşünce üretmesiyle alakalıdır. Yazar; modern burjuva merkezi tarafından steril bir estetiğin çekim alanına girmiş devlet odaklı kimlik mekânlarını, eserde pornografik imajları okuyucuya mide spazmı geçirecek derecede yoğunlaştırıp kullanarak parçalamak ister. Öyle ki romanın girişi; okuyucuyu, bir tür kusma kulübüne, yani “*Kolera Sokağı*”nın merkez-dışı doğasına davet eden cüretkâr bir girişim olarak okunabilir:

“Kolera Sokağı’nın en kral kevaşesi Edâ, yatıştan sonra apış arasını yıkadığı suyu, hurdaya çıkmış metal artıklarından yapılmış kerhanenin pencere iskeletinden şık bir figürle boşluğa saldı. Sahte ipek gömleklerini rüzgârın asaletine satmış olan pezolar, yuttukları hapların patlamasını beklerken, Edâ’nın vizite suyuyla ıslanan Gili Gili Salih’e, “Ulan artık hayatın boyunca karı derdin olmaz, bütün mitralar ayaklarına kapanıp tapacaklar sana,” diyerek balinalar gibi gülüştiler. Bu esnada bir konsomatris yıldız güpegündüz mahalleyi yalayarak geçti.” (s. 11)

Romanda pornografik imajların yoğun bir biçimde kullanmayı tercih eden yazar, bu tercihiyle “*Kolera Sokağı*”nı yersiz-yurtsuz mekân tasarımlarına yaklaştırır. Zira modern düşünce; pornografiyi, yasa-dışı olanın alanında konumlandırır. Modern kent imgesinin içerisinde pornografi yer almaz. Bu aslında, bir ulus devlet formu olarak modern devlet aygıtının, cinselliği mahremiyet bölgesine aktarmasıyla alakalıdır. Zira modern devlet merkezi için, toplumsal ve kültürel anlamda en önemli merkezî kod üretim alanı aile, yani

“yuva”dır. Modern düşüncenin aileyi, bir mekân formu içerisinde sembolize etmesi, pornografiden ziyade romantik bir kültürü önceler. Anthony Giddens; “*Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*” adlı çalışmasında bu durumla ilgili önemli tespitlerde bulunur. Ona göre romantik aşk; mahremiyeti eve doğru kaydırır, anne-çocuk ilişkisi bağlamında kamusal bir alan yaratır.¹¹¹⁹ “*Ağır Roman*”da, burjuva ethosunun merkezî kimlik mekânı olan “*aile yuva*”sına dair neredeyse hiçbir iz görülmez. Metin Kaçan; kamusal alanın, mahrem olanın sınırlarını paralize ederek pornografik bir teşhirciliğe yönelir ve “yuva” metaforunun kimlik üreten söylemini paramparça eder. Romanda bu durum, “*Kolera Sokağı*”nın bitirimsinden Gaftici Fethi’nin Fil Hamit’in arabasını aldığı anda, teybe seks kaseti takması ve mahallede pornografik bir tınının yükselmesi örneklerinde ortaya çıkar. Yazar, bu örnekleri kullanarak “*Kolera Sokağı*”ndaki pornografik melodiyi güçlendirip mekânı; devlet hafızasının, yasal olanın alanından uzaklaştırır:

“Aniden ortalıkta beliren Gaftici Fethi, Fil Hamit’in arabasını şanına yakışır biçimde tavladı. Gaftici’nin hünerli ellerine kapılan araba, kapı ve pencerelerini cömertçe açtı. Fethi yatakta dostuyla beraber doldurduğu seks kasetini de teybe sürdü. Teypten çıkan seksi çığlıklar, inlemeler Kolera Sokağı’nu kapladı. Köylü kadınlar başörtülerinin uçlarını ağızlarının önüne çekip içi gözükken tül perdelerin gerisine devrildiler. Âlemci kadınlar ve tamirhanede çalışanlar Gaftici Fethi’ye “Helal olsun usta sana bu yollar,” dercesine baktılar. Helal olsun çekmelerinin tabii ki haklı sebepleri vardı. Romantik bir otomobil hırsız olan Fethi, mahalledeki bütün mitraları incitmeden ayıklamıştı.” (s. 12-13)

Metin Kaçan, “*Ağır Roman*”da, özellikle kriminal oluşun ve pis-oluşun gücünden faydalanarak merkez düşüncesinin koordinatlarını bozmaya çalışır. Modernleşme hareketleri ile birlikte, merkezî düşünce ulusal güvenlik söylemi ve hijyenik olan üzerindeki vurguyu artırınca, mekâna dair güvenlik kodları hiç olmadığı kadar ön plana çıkmaya başlar. Mekân, merkezî iktidar tarafından uygar bir misyonla ulusal değerler çevresinde donatılması gereken bir alan olarak görülür. İşte bu noktada devlet, hukukun yarattığı iktidar alanından da faydalanarak yasal olan ile yasa-dışı olan arasındaki sınırları belirleyerek mekân üzerindeki

¹¹¹⁹ Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, İstanbul 2018, s. 50, 52.

tahakkümünü güçlendirir. Yasal olanın sınırları mekân üzerinde belirli kimlik kodları üreterek devlet merkezli düşüncenin izleklerini taşıırken, yasa-dışı olan; devlet merkezi tarafından damgalanan, kriminal, patolojik bir alan olarak görülür. “*Kolera Sokağı*” bu anlamda, içinde bitirimler (*uyuşturucu alım-satım işinde tecrübeli olan kişiler*), papikçiler (*uyuşturucu kullananlar*), imparatorlar (*uyuşturucu baronları*), hırsızlar bulunan; esrarın yaşamsal bir maddeye döndüğü, cinsel sınırların kamusal hayatta kahramanların bedenlerinde sergilendiği, kriminal kültürün egemenliğinde, anti-steril bir yer altı mekânıdır. Yazarın, romanın ana karakterlerinden birisi olan Gili Gili Salih’in bedenini tasvir ederken kullandığı sperm imajı; oto tamircilerinin, marangozların, tornacıların ot içerek keyif çatması; askerliğini yaparken gördüğü mahalleden kopamayan Yıkıkköprülü Ali’nin “*Kolera Sokağı*”nın kriminal dokusu içerisindeki yaşam kavgası, ifade edilen durumun romandaki önemli yansıma alanlarıdır:

“Kolera’nın çalgıcıları Fil Hamit’in tamirhanesinin yanında koftisine taksim atarak aletlerinin tansiyonunu ölçüyorlardı. Parke taşlarının arasındaki nemli topraklardan çıkan buharlar, Gili Gili Salih’in saçlarındaki pis su ve spermle birleşti.” (s. 11)

“Güneş buluttan sıyrılırken Kolera’nın âlemci kadınları bir omuz darbesiyle yıkılacakmış gibi duran evlerinin önünde oto tamircileriyle, marangozlarla, tornacılarla aslanlar gibi muhabbete koyuldular. Bir yandan da kaynak yaparken elleri titreyen ustalara, esrarı daha kallavi içmeleri için zıvana hazırlamaya başladılar. Köylü kadınlar, kocalarının mahalle hakkında anlattıkları korku hikâyelerinden tıstıklarından mahkûmlar gibi camdan bakıyorlardı.” (s.12)

“On üç yıldır aynı mekânda berberlik yapan Yıkıkköprülü Ali, yakışıklılığı ve zarif kavgalarıyla en korkunç adamları bile yıldırmaştı. Heybeye racon kesmediğinden covinolarla bitirimlerin arasında kendisine demir gibi hava yaratmıştı. Askerliği sırasında gördüğü bu mahalleden bir daha kopamamış, hemşehrilerinden uzaklaşıp karısıyla beraber Kolera’ya yerleşmişti. Papikçilerden, psikopatlardan ve heybeci kabadayılardan korunmak için, aynı zamanda Kolera’da tutunabilmek için kelle koltukta çarpışıyordu. Bu da Kolera’da yaşamının cabasıydı.” (s. 15-16)

“*Ağır Roman*”da kurgulanan kriminal kültür, büyük ölçüde madde kullanımına dayanmaktadır. Mahallede, neredeyse tüm karakterler kriminal olarak addedilebilecek

maddeler kullanırlar. Yazar bunu, mekândaki gerçeklik algısını ortadan kaldırmak, mekânı şizo-oluşun dünyasına yakınlaştırmak için yapar. Merkezin; mekân üzerindeki politik amaçlarından birisi, özneleri koordinatları belirli olan bir düzlemde tutmaktır. Devlet merkezi, öznelerin merkeze karşı politik bir tehdit oluşturmalarını engellemek için onları mekânsal düzlemde; tarihsel, kolektif bir hafıza yardımıyla resmî politikanın sınırları içerisine angaje eder. Çünkü kolektif hafıza ve gelenekten gelen ulusal kodlar, öznenin şiraze kaybını engelleyen tutunma mekânlarıdır. Oysa şizo-oluşun dünyasında, mekâna dair geliştirilen ve belirli bir koordinat oluşturan kolektif miras ortadan kalkar. Kafa yapıcı maddelerin tarih-ötesi performansı ile kolektif hafızalarını boşaltan “*Kolera Sokağı*” özneleri, herhangi bir geleneksel unsura ve köke bağlı olmadıklarından dolayı mezkûr mekân merkez nezdinde tehlikeli bir hale gelir. Yazar, “*Kolera Sokağı*”nı; uyuşturucu müptelalarının, oje çekenlerin, hapçıkların, tinercilerin, ot kullananların kriminal kültürüyle bezeyerek merkez-dışı bir mekân yaratır. Romanda; Gili Gili Salih oje koklayıp, eczaneden aldığı ve bir tür anti-depresan olan “*roj haptı*”nı kafa bulmak için kullanırken; romanın bir diğer karakteri olan Berber Ali’nin karısı İmine, oğlu Gili Gili Salih evi terk edince hapa alışıp zamana ve mekâna dair koordinatlarını kaybederek oğlunun evi terk etmesinden duyduğu üzüntüyü unutmaya çalışır. Bütün bu örnekler; yazarın, “*Kolera Sokağı*” öznelerine kriminal madde kullandırarak onların zamana ve mekâna dair kimliklerini, koordinatlarını kaybetmesi için bilinçli olarak kurguladığı olay halkalarıdır:

“Aşağıda on, on beş çıplak kadının panter gibi koştuğunu, arkalarından gelen zarbo arabasının siren çalarak kadınları son gaz kovaladığını, tek şahit olarak gördü. Geceye yayılan yanık insan kokusundan mahmurlaşan Gili Gili, duygularını yumuşatmak için balkondaki kırık kiremitlerin arasına sakladığı ojesini çıkarıp defalarca soludu. Oje kokusu ruhuna yayıldıkça gövdesi hafifledi. Halının üzerine tüy gibi düştüğünde, hayat kadınlarının çılgınlıkları ve zarboların cop sesleri, hızlı şoförlerin acı patinaj seslerine karıştı.” (s. 20)

“Gili, evin kapısını öfkeyle çekip Kolera’nın darbuka sesi gelen sokaklarına doğru voltaladı. Darbuka dinleyip ağır roman havası oynasa da öfkesinden kurtulamadı. Eczaneye girip bir kutu Roj alıp eve döndü. Reco’nun tatlı esprilerini, Tilki’nin her şeyi makaraya saran konuşmalarını, Şenol’un gözüne saplanan oku çıkarışını hatırlayıp yumuşamaya çalıştı. Babasının, annesine yaptığı çirkinlikleri, Kolera’daki yaşamının aptallığını düşünüp

karamsarlık arasında kaldığı an hapları yuttu. Bir süre sonra dünya ters tarafa doğru dönmeye başladı. Issız vadilere geçti. Sık ormanlarda dolaştı. Kaptan oldu. Pilot oldu. Melek oldu. Çikolata denizini yüzerek geçip tuz dağlarına çarptı. Karikatürlerdeki Azrail'le bağırarak tartışmaya başladı. Azrail elindeki orağın sapıyla, Gili'nin kafasına vurup bayılttı.” (s. 68)

“İmine, Gili'nin de evi terk etmesinin verdiği üzüntüyle şoka girdi. Eski ağırbaşlı, yumuşak kişiliğinden çıkıp saldırgan bir kadın oldu. Berber Ali, İmine'yi eski haline kavuşturmak için çeşitli kenar mahalle numaraları yapsa da işi kıvıramadı. Büyüler, tütsüler, okutmalar, yazdırmalar, kıllar, tüyler hepsi hava cıvaydı. Ali, son çare olarak İmine'yi hapa alıştırdı. Hapı alan İmine etrafı kırıp dökmekten, komşulara bağırmaktan vazgeçip bulunduğu yer neresi olursa olsun orada, aynı şekilde uyuyordu. Komşular ve Kolera'nın sakinleri İmine'deki bu değişikliği çeşitli yorumlarla tırmalıyorlardı. Sadece Puma Zehra, İmine'deki psikopatik hareketlerin asıl sebebini çakıyordu. Ancak İmine'yle girdili çıktılı bir samimiyeti olmadığından ne yazık ki olaya el koyamıyordu. Ali'nin verdiği haplarla papikçinin babası olan İmine, sert ve kırıcı davranışlardan vazgeçip ruh gibi evde dolaşmaya, düşünerek kafayı yemeye devam etti. İmine, yer ve zaman duygusunu kaybettiğinden evin içinde bile kayboluyordu. Geçmişin içine bir battaniye atıp orada uyuyordu. Gili'yse her an vuran saniyelerin peşindeydi!” (s. 73-74)

“Kolera Sokağı” farklı etnik kimliklere ev sahipliği yapan yersiz-yurtsuz, göçebe bir mekân konumundadır. Burada, Çingeneler, Rumlar, Ermeniler, Süryaniler vb. olmak üzere birçok etnik kimliğe ait izler görmek mümkündür. Metin Kaçan, mezkûr alanı, farklı etnik kimliklerle doldurarak kültürlerarası bir perspektife yaslanır. Bunu yaparken, modern devlet merkezine tarafından ötekileştirilen, sistem dışına itilen etnik kimlikleri kullanır. Böylelikle “Kolera Sokağı”, merkezî kimlik mekânlarının sınırları içerisine dâhil edilmeyen, marjinal kimlikler için kucaklayıcı bir mekâna dönüşür. Burada; çan sesinden, ezan sesine, darbuka tıngırtısından, esrar kokusuna, muhafazakâr adetlerden, patolojik reflekslere varıncaya kadar birçok farklı kültürel temelden kaynaklanan uygulamaları bir arada görmek mümkün hale gelir. Yazar; farklı etnik kimliklerden dayanak alarak kurguladığı heterojen kültürel öğelerini, romanın içerisinde bir arada kullanarak aslında, modern devlet merkezine ait olan homojen, tikel düşünce yapısını ortadan kaldırmak ister, bir diğer ifadeyle; merkezin

ağırlığını. Bunu yaparken de romanda bir tür sinestezi kullanarak işitme duyusunu; koku duyusuna aktarır ve dine ait temel kültürel normların kimlik mekânı olan kilise, cami gibi yapılardaki kutsal merkezi parçalar. Romanda; Metin Kaçan'ın Çingene kültürü, esrar kokusu, ezan ve çan sesini bir arada kullanarak yarattığı atmosfer; “*Kolera Sokağı*”nın göçebe, yersiz-yurtsuz bir mekân profiline sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir:

“Ancak kurnaz sokak delikanlılarının uyanabileceği bir büyü oluştuğunda, klarnetler parladi. Çalgıcılar darbukalarını gerip kemanlarına inceden ayar geçtikten sonra ağır roman havası çalarak yampiri adımlarla Çitki Düğün Salonu’na uzadılar. Gili Gili Salih, taş binaları inleyen, boşluğu okşayan darbuka sesleri kaybolana kadar buğulu ela gözleriyle kara şoparların peşinden baktı.” (s. 12)

“Kısılan yağmurla beraber gökkuşağının birtakım renkleri kara şoparların sadece tahtadan ve ipten yapılmış barakalarının üstünde sevişti. Kiliselerden gelen çan sesleri, kısa bir zaman sonra hafif esrar kokusu ve ezan sesiyle karışıp havayı kapladı.” (s. 15)

“*Kolera Sokağı*” heterojen etnik kimliklere ev sahipliği yapmasının yanında, aynı zamanda farklı ekonomik sermayelere sahip olan grupları da içerisinde barındırır. Yazar bu noktada, sınıfsal bir perspektiften hareket ederek etnik problemlerle, ekonomik ayırım pratiklerini aynı perspektiften değerlendirir. “*Kolera Sokağı*” her ne kadar varoş bir alan olarak kurgulansa da burada modern burjuva merkezine ait olan bir sınıfın da varlığından söz etmek olası. Metin Kaçan'ın bir anlamda 90'lı yıllar Türkiye'sinde yükselmekte olan ve ekonomik sermayeyi eline geçirmeye başlayan “*İslami Burjuvazi*”nin; heterojen etnik kimliklerle yaşadığı kültürel çatışmayı romanda konumlandırmaya çabaladığı görülüyor. Mezkûr yıllarda, Türkiye'deki en büyük politik çatışmalardan birisi; Siyasal İslam'ın dayandığı arkaik kodlarla, farklı etnik kimliklerin ürettiği seküler kültür arasında yaşanmıştır. Böylelikle Türkiye'de 90'lı yıllarda; “*İslami Burjuvazi*”nin ekonomik ve politik merkeze eklenmesi sonucunda, mekânsal düzlemde; bir arada yaşamanın zorlukları daha çok hissedilir hale gelmiştir. Romanda İstanbul çerçevesinde vurgulanan durum da tamamen bununla alakalı. Yazar; “*Kolera Sokağı*”nda salt varoşa, kriminal kültüre değil; burjuvaziye, İslami kesime de yer açıp mekânı ekonomik ve kültürel anlamda iyice heterojenleştirerek merkezî kimlik mekânı olarak görülebilecek İstanbul'un nasıl bir kültürel parçalanma süreci içerisine girdiğini ve göçebe, yersiz-yurtsuz mekân konumuna evrildiğini göstermek istiyor.

Özellikle, 80’li yıllardan sonra bizatihi devlet merkezi tarafından ulusal, modern değerlerle donatılan kimlik mekânlarında ciddi kültürel fragmantasyonlar meydana gelmiştir. Kent, artık modern düşünceye özgü tikel kimliklerden değil; birçok farklı etnik, dinî kimliğin ontoloji kazandığı bir çatışma alanına dönüşmüştür. Romanda, “*Kolera*”daki her şeye müdahil olan zengin ve softa takımının; çocukları kışkırtarak Rumların üzerine saldırtması ve Rum Kilisesi’ne yönelik gerçekleştirilen provakatif eylem ile Gaftici Fethi mahalleye televizyon getirdiğinde, softaların televizyona kâfir icadı diyerek onu imha etme isteğini aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar söylenenleri kanıtlar niteliktedir:

“Kolera’da olup biten her şeye karışan zengin ve softa takımı, hiç aksatmadan tertemiz giyinip kiliselerinde Rumlara bir pislik yapmadan rahat edemiyorlardı. Bu defa, çocukların ellerindeki okların ucuna teneke sarıp okların ucunu sivri ve saplanır vaziyete getirerek, ahenkli adımlarla kiliseye gitmekte olan Rumların üzerine saldırttılar. Çocuklar, savaş baltalarının topraktan çıktığına inanıp “Hoka hey” ve “Allah Allah” naraları atarak kiliseye girmekte olan Rumlara oklarını çekip çekip bıraktılar.” (s. 17)

“Gaftici Fethi, zengin semtlerin birinden arakladığı aletle mahallede gözükünce, Kolera’da günün adamı ilan edildi. Bu alet; Televizi-Aptal kutusu-Beyaz camdı. Fethi, Kolera’nın en geniş çıkmaz sokağına koyduğu bu aleti para karşılığı millete seyrettiriyordu. Müşteriler çoğalınca Fethi ara sokağa bir perde çekip Televizi seyretmek isteyenleri biletle içeri almaya başladı. Softalar Gaftici’nin getirdiği bu alete “Şeytan Kutusu” dediler. “Günahtır kardeşim, ayıptır evladım, al şu Televizi’yi de götür bir yere fırlat,” dedilerse de, Fethi’ye dinletemediler. Bunun üzerine, Şeytan Kutusu’na karşı imha planları hazırladılar.” (s. 56-57)

Modern merkezin dine ait kolektif değerlerle yüklü kimlik mekânlarını ters-yüz eden yazar, “*Kolera Sokağı*”nda bütün marjinaleri, sistem-dışı olanları, merkez tarafından belirli bir toprağa ve yurda ait kılınamayanları toplamak için büyük çaba gösterir. Bu anlamda, eğitim sermayesi de yazarın çekim alanına girer. Modern düşünceyle birlikte devlet merkezinin en önemli kimlik üretim mekânı olan ve devlet hafızasının, ulusal hafızanın öğrencilere enjekte edildiği okul, romanda merkez-çevre diyalektiği açısından önemli bir konuma yükselir. Merkezî devlet, iktidar alanını konsolide edecek ve ulusal belleği taşıyabilecek zeki, çalışkan ve disiplinli öğrenciler talep ederken, bu değerlerle yüklü

olmayan öğrenciler, devletin radarında öteki olarak konumlanır. Bir anlamda okulun sınırları içerisinde normal olanla, anormal olan arasındaki ayırım pratikleri öğrencilere aktarılarak, belirli bir iktidar kipi yaratılır. Normalliğin sınırlarını belirleyen de bu çerçevede, devlet merkezinin koordinatlarını oluşturan davranışsal kalıplar, modern yatkınlıklar ve ulusal kodlardır. Yazar bu düşünceden hareket ederek devlet kültürünün temel mekânı olan ve normalin öğretildiği okul ile anormalin sınırına girilen sokak arasında dikotomik bir ilişki yakalar. Sistemin dışında konumlanan, “gerizekali” olarak damgalanan bireyler, yazarın irin ve dışkı ile çevrili “*Kolera Sokağı*” adlı merkez-dışı okulunun tedrisatından geçerek farklı bir habitus üretirler. Okulun bireylerden beklediği davranışsal kalıplarla, “*Kolera Sokağı*”nın anti-steril, kriminal kültürünün merkez-dışı hafıza üreten habitusu arasındaki keskin çatışma, romanda parodik olarak aktarılır. Gülü Gülü Salih’in ağabeyi Reco’nun; okulda galetadan ve sandviçten kaplumbağa yapması sonucu, müdürün onu geri zekâlılar sınıfına atması, “*Kolera Sokağı*”nın içerisinde bulunan anormal, kriminal alan ile okulun normallik kalıpları arasındaki çatışmayı gösteren güzel bir örnektir:

“Reco, okulda teneffüse çıktığı zaman kantinden aldığı galeta ve sandviçten kaplumbağa yapmıştı. Okul müdürü çocuğun bu hareketini görmüş ve Reco’yu yaratıcı kabiliyetinden dolayı geri zekâlılar sınıfına atmıştı! Ancak sınıf öğretmeni Perrin Hanım, ruh hastası ve hafif denyo olduğundan, ders bitene kadar geri zekâlılar sınıfına roket ateşleme antremanı yaptırmıştı. Perrin Hanım her gün bu dersi tekrarladığından, haşarı, aynı zamanda da hakikaten geri zekâlı çocuklar, tamirhanelerin önünde topladıkları metal parçalarını tahtaya saplamaya başlamışlar, bazıları da kâğıttan yaptıkları uçakları tahtaya saplı metaller arasından geçirip okulun bahçesine uçurmuşlardı. Berber Ali okul müdürüyle sert ve acıklı bir pazarlık yaptıktan sonra, oğlu eski sınıfına dönmüştü.” (s. 14)

“*Kolera Sokağı*”nı yersiz-yurtsuz, göçebe mekân tasarımlarına yaklaştıran bir diğer önemli faktör, burada her türlü cinsel yönelimin bir arada bulunmasıdır. Başlangıçta da ifade edildiği üzere yazar tarafından romanda, oldukça yoğun bir argonun, pornografik dilin kullanılması, romanın bütününde merkez tarafından anormal olarak nitelendirilen cinsel yönelimlerin de bir anlam alanı oluşturmasına neden olur. Türkçenin argo literatürüne hâkim olan Metin Kaçan, romanda ürettiği argo söylemle, mekâna yönelik ulaşmak istediği göçebe anlam alanına daha rahat giriş yapar. Çünkü argo, merkez-dışı mekânın, yani sokağın

terminolojisi. Romanın isminde yer alan “*sokak*” imgesinin kullanımı da bu bağlamda bir rastlantı olmasa gerek. Eserde temel mekân olarak konumlanan “*Kolera Sokağı*”; argodan, heterojen cinsel yönelimlerin (*homo-oluş, travesti-oluş*) ayrıksı doğasından güç üreten bir yersiz-yurtsuz alan olarak sembolize edilir. Romanda; tamirci olan Tilki Orhan’ın, yanında çalışan Gili Gili Salih’e duyduğu ilgi ve “*Kolera*” erkekleri arasında kırk yaşından sonra eşcinselliğin bulaşıcı bir hastalık derecesinde yaygın oluşu, yazarın homo-oluşun periferik gücünü romanda konumlandığına bir göstergesidir:

“Tilki ışık alan yere geçip üzerindeki atleti çıkardı. Küçücük memeleri, balık etli vücudu ve boyalı turnaklarıyla Gili Gili’nin karşısına masum bir heykel gibi dikildi. Ses tonunu kızlardan daha güzel kullanıp Gili’ye, “Benimle sevişir misin?” diye sordu. Gili, gözlerini hayretle ovuştururken, Tilki çırılçıplak kalmış, adaleli kalçalarını da arkadaşına dönerek seyrettiriyordu. Salih, Tilki’ye sevişecekmiş gibi yaklaşıp cebinden çıkardığı tornavidayı kalçasına sapladı.” (s. 55)

“Kolera’nın, yaşı kırkı geçmiş tüm erkeklerinin vazgeçemedikleri hastalık! Kıvrımlı yollarda direksiyon sallayan şoförler, ibne hikâyelerinin en ustalarıydı. Onların aralarındaki salgın ibne muhabbetleri, bir gram yumuşaklığa özenen veya inceliğe olan tutkusundan söz açan delikanlılara, “çekirdek ibne” lakabı takmakla başlıyordu. Tilki, cinselliğini saklamayan zavallı harbici ibne! Sürüklendiği zehir hayat, kalleşlik yapıp kanını emiyordu. Tam karnını doyuracak bir iş bulmuşken, dışardan bakılınca melek yüzlü görünen, dillerinin altında şehvet yatan kulampara şoförlerin eline düşmüştü.” (s.120)

Romanda merkez-dışı cinsel yönelimler; bazı noktalarda, patolojik bir özellik gösterir. “*Kolera Sokağı*”nın adının, bulaşıcı bir hastalık çerçevesinde kurgulanması, hastalıklı bir kültürün ağırlığının romanda hissedilmesine neden olur. Yazar bu çerçevede, romanda nekrofiliyi, pedofiliyi de kullanarak anormal, merkez-dışı olanın uç noktalarında dolaşmaya başlar. “*Kolera Sokağı*”nın bütün erkeklerini doyuran ünlü mitrasının (*fahişesinin*) ölmesinden üzüntü duyan Koleralı gençler, kadını mezardan çıkartıp onunla cinsel ilişki kurmaya devam ederler. Yine romanda, eşcinsel olarak tanıtılan Tilki Orhan, genelevde sokak çocuklarıyla ilişkiye girer. Yazar; “*Ağır Roman*”da, nekrofiliyi ve pedofiliyi konumlandırarak tiksiniç-oluşun, iğrenç oluşun alanına girer. Zaten onun güç aldığı ana nokta da tam olarak budur. Metin Kaçan, merkez düşüncesine karşı geliştirdiği

obsesyonu, patolojik olarak dışa vurarak merkeze ait olan, belirli bir köke ve sınıra bağlı olan her şeyi parçalamaya çalışır. Bir tür rizomatik düşüncenin yardımıyla ortaya konan bu reaksiyon, “*Kolera Sokağı*”nı köksüz bir mekâna çevirir. Burada belirli bir kimliğe, köke, bağlı olan hiçbir şey yoktur. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda görülen pedofilik, nekrofilik tını, mekânın devlete uzanan bütün köklerini toprağın altından söker.

“Gece daha ceset soğumadan mezarın başında Kolera’nın azgın gençleri derin nefesler alarak turlamaya başladılar. Mahalleli hicranlı bir uykudayken, mezarı turnaklarıyla köstebek gibi kazıp mitrayı dışarı çıkardılar. Ölü mitranın üzerindeki kefeni özenle ve korkusuzca çıkarıp yere çarşaf yaptılar. Dört kafadar sabahın ilk ışıkları çıkana kadar mitrayla önlü arkalı, sağlı sollu seviştiler. Mitra bir ara gözlerini açıp “Aslanlarım benim size helal olsun,” deyip tekrar gözlerini kapattı. Azgın gençler sabah postasını da atıp mezarı kapattılar.” (s. 88)

“Tilki, azgın kulampara şoförlere köşebaşlarında sıkıştırılarak vereceğine, sokak çocuklarına Kolera’nın dökülen kerhanesinde vermeyi daha uygun buldu. Üstelik emeğinin karşılığını tecavüze uğramadan, isteyerek alacaktı. Kolera’da yaşanan katı erkeklik hayatında zevk almayanlar, Vazgeçmişler Kerhanesi’ne yerleşerek çıldırtıcı güzellikteki kalçalarını delikanlılara emdiriyorlardı. Tilki, gündüzleri suratının faça eksikliğinden iş yapamazdı. Ama bütün geceler onu bir hasılat rekortmeni olarak bekliyordu.” (s. 121)

“Ağır Roman”da, pis-oluşun ve kriminal-oluşun gücünden faydalanan yazar, “Kolera Sokağı”nı; “bataklık” imgesiyle değerlendirilebilecek bir yer-altı kültürü çerçevesinde dizayn eder. Merkez-dışı cinsel kimlikleri ve yönelimleri romanda konumlandırmasının yanında, fuhuş da yazara üretmek istediği yersiz-yurtsuz, göçebe mekân tasarımı için önemli bir malzeme vermektedir. Romanın geneli incelendiğinde, karakterlerin birçoğu, hayata tutunmakta zorlanan, belirli problemleri olan, “düşmüş” özneler olarak tanıtılırlar. Ekseriyetle, hapın ve esrarın yardımıyla hayatlarında yaşadıkları trajediyi dindirmeye çalışan roman karakterleri; merkez düşüncesine karşı kriminal olan fuhşun gücünden destek alırlar. Bir tür yer altı ontolojisi olarak görülebilecek bu durum, merkeze karşı politik direnç üretemeyen öznelerin, pasif bir direnç üretme biçimidir. Zira hayatın hızı pasifize edildiğinde, özneler merkezî mekânların kimlik üretim motorlarının dışında, yani yer altı mekânında, bataklıkta konumlanırlar. Hız kültü ve yaşamsal dinamizm, merkezin

ürettiği mekânlarda işlevselken, “*Kolera Sokağı*”; otun, hapın ve fuhuşun transandantal etkisiyle yavaşlatılmış bir tempoya sahiptir. Romanda, bu bağlamda yazar tarafından fuhuş bataklığına düşmüş özneler kullanılır. Yirmi yıldır konsomatrislik görevini yerine getiren Puma Zehra ve Gıli Gıli Salih’e mesleğinde edindiği deneyimlerle kriminal hazlar vererek onun “*Kolera Sokağı*”ndaki zorlu varoluş koşullarını unutmamasını sağlayan Tina, bunların başında gelmektedir:

“Puma Zehra, haftada bir gün zevk için gittiği pavyon işine, ayların mekâna dadanmasından rahatsız olup son verdi. Zehra, yirmi senelik konsomatrislik yaşamından sonra kendisini Kolera’nın cahil kadınlarına adadı.” (s. 58)

“Tina, mesleğinin verdiği tecrübeyle Gıli’yi okşamaya başladı. Pamaklarını Gıli’nin el değmemiş bölgelerine dolaştırdıkça odaya sihirli bir koku yayıldı. Bu koku Tina’nın Gıli’yi okşarken dirseğiyle devirdiği oje kokusuydu. Gıli çocukluğunun en güzel günlerinden hatırladığı kokuyu teneffüs edince şehvet defterini açmaya karar verdi. Gıli, çılgınlar gibi Tina’yı öpüp okşadıkça tül perdeler ve çarşafalar dalgalandı. Yaşanması gereken müthiş bir andı!” (s. 95)

Metin Kaçan; “*Kolera Sokağı*”nı, romanda kullandığı çeşitli imgelerle bir korku/vahşet kültürüne bağlar. Bu durum, merkezî kimlik mekânlarının güvenliği ön plana çıkartan yapısına karşıt bir mekân tasarımı kurgulamak için tercih edilir. Bilindiği gibi merkezî devlet aygıtı için, modern burjuva merkezi olan kentte, güvenlik ve huzur oldukça önemlidir. Devletin en temel görevlerinden birisi, kentteki huzuru sağlamak, mekâna yönelik gerçekleştirilebilecek tehditleri bertaraf etmektir. Oysa “*Kolera Sokağı*”; İstanbul içerisinde bulunan bir mikro mekân anlamında; tehlikenin, korkunun, hatta daha ileri boyutlarda vahşetin tecessüm ettiği bir alandır. Yazar mezkûr mekânı, bir takım korku unsurlarıyla çevreleyerek modern kent imajına ait güvenlik söylemini ters-yüz etmek ister. “*Kolera Sokağı*”nın İstanbul kent merkezinde; cinayetlerin, kriminal ticaretin kol gezdiği bir bölge olarak tasvir edilmesi, mikro bir korku kültürü yaratır ve kente ait büyük dinginlik söylemi ortadan kalkar. 1990’ların İstanbul’u, artık devlet merkezinin sandığı kadar huzurlu bir alan değildir. Merkez-dışı unsurların kalabalıklaştığı, mikro parçalara bölünmüş, korku ve vahşetin devlet merkezi için sinsi bir düşman konumunda bulunduğu bir kent imajı sunarak yazar; merkez tarafından mekâna yönelik kurgulanan “*büyük anlatı*”yı dağıtmaya başlar.

Modern düşüncenin, merkezî düşüncenin, insan üzerinden politik bir malzeme haline getirdiği hümaniter söylemin esamesi bulunmaz “*Kolera Sokağı*”nda. Burası; devlet elitlerinin burunlarını spreylemek zorunda kalacakları cinsten tıkayıcı; yanık insan kokularıyla dolu bir mekân konumundadır:

“Geceye yayılan yanık insan kokusundan mahmurlaşan Gili Gili, duygularını yumuşatmak için balkondaki kırık kiremitlerin arasına sakladığı ojesini çıkarıp defalarca soludu.” (s. 20)

Yazar, romanda öylesine ekstremist bir korku kültü yaratır ki okuyucu bazı noktalarda tabiri caizse aşırı doz korkuya maruz kalır. Bir tür pornografik vahşet atmosferini okuyucuya aktararak onun merkezî koordinatlarını yerinden sökmek isteyen Metin Kaçan, okuyucusuna merkez-dışının dünyasından ulaşmaya çalışır. Böylelikle “*Kolera Sokağı*”; ürperti verici bir mekâna dönüşür. Romanda; Tina’nın pezevengi tarafından bıçaklanması, yolda bir çöp poşetinin içerisinde insan cesedinin bulunması, “*Kolera Sokağı*”ndaki vahşeti yansıtan örneklerden sadece birkaçıdır. Özellikle çöp poşetinin içerisinde bulunan cesedin paramparça edilmesi ve bu parçaların “*Kolera Sokağı*”nın kriminal bireyleri tarafından birleştirilerek cesedin Puma Zehra’ya ait olduğunun tespit edildiği satırlar vahşetin ve yaratılan korku kültürünün ne derece yoğun yaşandığını göstermektedir. Ayrıca yazar romanda vahşeti; pornografik bir imgeleme karakterize eder ve Puma Zehra’nın cinsel organı, “*Kolera Sokağı*”nda “*canavar*” olarak bilinen Taner’in cebinden çıkar. Katilin tespiti sonrasında, Gili Gili Salih; Taner’in kulaklarını keser ve Gili Gili; lakabını bu olaydan sonra alır:

“Adam kesme zamanı, eğlence vakti, sevişme sırası; yani akşam olunca üçüncü sınıf köhne bir diskoteğin kapısını görebileceği şekilde sotaya yattı. Tina’ya faça açan pezo buraya takılıyordu; beceriksiz hayat kadınları, harbi ibneler ve zamalifkayı kestirmiş dönmeler ufak ufak diskoya düşmeye başladı.” (s. 101)

“Softa, çöp poşetini yoklayınca, ne olduğu tam anlaşılmayan kokular beynini zorladı. İnsan eti! Bu koku softayı pek tırsıtmadı.” (s. 107)

“Feci kokulu bir manzara; sarkık damarlar! Birleşme işlemi hızla tamamlandı. Olmaz böyle bir şey. Puma Zehra en korkunç durumda Koleralıların karşısında yatmaktaydı!

Kolera'nın hassas burunlu bitirimlerinin ve iyi niyetli çöpçülerinin bütün çabalarına rağmen Puma Zehra'nın "elmas madeni" bulunamadı. Şans belki de köpeklerden yanaydı!" (s. 107-108)

"Kokmuş bir et parçasını niye cebinde taşıdığına bir anlam veremeyen Gili, eti incelemeye alınca acı gerçeği anladı. Puma Zehra'nın cinsel organı, yani "elmas madeni" Taner'in cebinden çıkmıştı!" (s. 114)

"Gili, sol elindeki bilekliğe zulaladığı küçük ama iş bitirici sustalayı çıkarıp Taner'in kulak dibine yaklaştırdı. El çabukluğu denen meret Taner'e hiç şans tanımıyordu! Küçük emanet Taner'in iki kulağını indirdi. Kolera canavarının kulaklarını uçuran Gili, ebediyen yaşayacak bir hareket yapmanın sevincini sonsuzluğa kadar duyacaktı." (s. 114)

"Kolera Sokağı"ndaki vahşeti ve korku atmosferini artıran bir diğer unsur; mahalledeki eşkıyalık düzenidir. Bir anlamda kabadayılık kültüründen izler taşıyan ve mikro-mafyaların bulunduğu mahallede, sistem dışına itilmiş merkez-dışı özneler, zorlu varoluş koşullarında hayatta kalmaya çalışırlar. "Kolera Sokağı"; şiddetin, çatışmanın hüküm sürdüğü bir yer-altı mekân konumundadır. Bu bağlamda romanda kullanılan argonun şiddeti de mahalledeki sokak kültürünü, kabalığı imgelemek için tercih edilen linguistik bir metafor olarak telakki edilebilir. Zira Bourdieu'ye göre üslup, sınıfın ayrıcalıklı işaretlerinden biri olmakla birlikte aynı zamanda bir ayırım stratejisi işlevi de görür.¹¹²⁰ Böyle bir tercihle yazar, merkezî burjuva kültürüne yönelik incelikleri parçalar ve mekân üzerinden kaba bir kültür atmosferi yaratarak, alt sınıfın, dışlanmış dünyasına girer. Buradaki kabalık; merkezî kimlik mekânlarında, kentte karşımıza çıkan estetiğe, entelektüel kibarlığa tazyikli bir su sıkır. "Kolera Sokağı"; fakir-oluşun, kaba-oluşun, mafya-oluşun, eşkıya oluşun alanı olarak sokağa ait bir ampirik kültürü ön plana çıkarır ve bu kültür, merkez düşüncesinin şemsiyesi altında bulunan bütün teorik, entelektüel, modern inceliklerin iktidarını paramparça eder.

Metin Kaçan; Yaşar Kemal ve Kemal Tahir romanlarında görülen "eşkıyalık mitos" unu, postmodern bir çerçevede yeniden kurgulayarak devlet merkezi tarafından dışlanmış eşkıyalara mahallede varlık alanı yaratır. Romanda, devlet merkezi nezdinde kalemleri

¹¹²⁰ Pierre Bourdieu, *Ayırım*, Ankara 2021, s. 112, 113.

kırılmış ve “*Kolera Sokağı*”nın yersiz-yurtsuz öznelerine yardım etmekle mükellef olan en ünlü kabadayı Arap Sado’dur. O; “*Kolera Sokağı’nda*”, haraç keserek, şiddet uygulayarak kabadayılığın şerefini yerler bir edenlerin tersine; *Horoz Mustafa, Jilet Niyazi, Kör Beko* vb. gibi namları çevreye yayılmış eşkıyaların izinden giden bir kabadayıdır. “*Kolera Sokağı*”ndaki merkez-dışı öznelerin; yoksulluğuna, sıkıntılarına çere bulmaya çalışan Arap Sado, mahalle nezdinde mitik bir kahraman olarak görüldüğü için “*Kolera Sokağı*”nı ele geçirmeye çalışan “*Yengeçler*” tarafından öldürüldüğünde, mahalle halkı büyük bir yıkım yaşar. Aslında bu yıkım, periferik önderlerini kaybeden bir halkın devlet merkezi karşısında savunmasız kalışı nedeniyle verdiği trajik bir reflektir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar ifade edilenlere uygun bir epistemolojik rota çerçevesinde okunmalıdır.

“Yolda yürümesinden yapacağı icraatın seçimine kadar harbici olmayı, zenginden alıp fakire vermeyi, hapistekine, hastanedekine, düşmüşse, dula, yetime yardım etmeyi Jilet Baba’dan öğrenmişti.

Hükümette kalemleri kırılmış, defterleri dürülüp bir rafa konmuş olan bu insanlar, Kolera’nın soluk kesen muhabbetlerinin ölmeyen devleriydiler.” (s. 26)

“Arap Sado her ne kadar yalnızlık çekmese de, yine de tek başınaydı. Boşa bilet kesen haraççı, yeniyetme heybeciler, kabadayılığın şerefini beş paralık ederken, sadece o, Kolera’da geçmiş yılların en güzel güneşleri gibi parlamaktaydı. Horoz Mustafa, Jilet Niyazi, Kör Beko ve Sepetçi Şair’den bugüne kalan canlı bir hayaldi. Lakabı, onu kara bir büyüye benzeten, doğuştan yetenekli, haysiyetli bir kabadayı olarak kalbinde beslediği Jilet Niyazi’den hatıraydı.” (s. 25)

“Arap Sado’yu öldüren yengeç herifler, mahalleyi savunacak bir kabadayı olmadığından, Koleralıların analarından emdikleri sütü burunlarından getirmeye başladılar. Kolera’da canlı cansız ne varsa her şey onların emrindeydi.” (s.39-40)

“*Kolera Sokağı*”nda yaratılan eşkıyalık kültürü ve bunun Arap Sado ekseninde kahramanlık mitine bağlanması, antropolojik olanın gücünü ortaya çıkartır. Devlet merkezinden dışlanmışların dünyasında, merkeze karşı kullanılabilecek en güçlü silah; içerisinde saf bir tehlike barındıran ve bir tür primitif kültüre yaslanan anti-modern kahramanlık kültürüdür. Bu nedenle Metin Kaçan, romanda; merkez düşüncesine ve merkezî

kimlik mekânlarına karşıt bir söylem kullanırken, yersiz-yurtsuz bir mekân konumunda bulunan “*Kolera Sokağı*”nda; mahallenin dışlanmış, öteki, marjinal, varoş, kriminal kültürünü koruyacak, savunacak kahramanlar yaratmak zorundadır. Zira sokağın dünyasında, varoşun alanında, merkez düşüncesi ters-yüz edildiği için, modern düşünceye ait olan kahramanlık mitinin tersine çevrilmesi, bir anti-kahramanlık mitosunun yaratılması büyük önem taşımaktadır. Zira merkezî devlet aygıtının en önemli “*modus operandi*”si kahramanlık kültüne dayanmaktadır. Merkez, belirli kentler üzerinden, ulusal kimlik kodlarını da devreye sokarak kahramanlık mitosunu yaratır. Bu mitos; o kenti tarihi zaferlerle, kolektif hafızayla donatır ve mekân yüceltime tabi tutulur. İtalya’da Roma’nın; Fransa’da Paris’in, Türkiye’de İstanbul ve Ankara’nın tarihsel süreçte benzer yüceltmelerle merkezî bir konuma getirilmeleri, bu durumu açıklayan önemli örneklerdir. Oysa “*Kolera Sokağı*” yüceltilecek, kahramanlık mitosuyla donatılacak bir tarihsel belleğe sahip değildir. Bu nedenle yazar; merkezî kimlik mekânlarına ait kolektif dokuyu parçalayabilmek için varoş, kriminal, anti-steril olanı yüceltmek, mitleştirmek ister.

“*Kolera Sokağı*”nın merkez-dışı kahramanı Arap Sado’nun ölümünden sonra, mahalle kendi değerleriyle yüklü bir kahraman yaratmakta gecikmeyecektir. Romanın başkarakteri olan ve romanın başlarında yazar tarafından “*Cumbalı ve desenli binaların, taş binaların işlemeli demir kapılarına bakıp hayale dalmak onun işiydi. O farklı bir zamanın, başka bir boyutun çocuğuydu.*” (s. 36) şeklinde tanıtilan Gıli Gıli Salih; oldukça kırılğan ve naif bir karakterdir. Babasının tahakkümü altında yetişen, ısrarla belirli bir meslekî formasyona kavuşturulmak istenilen Gıli Gıli Salih, “*Kolera Sokağı*”ndaki diğer erkekler gibi sokağın, kavganın tozuyla büyümüş, çapkınlık yapan bitirim bir karakter değildir. Ağabeyi Reco evden gittiğinde, onun kitaplarına dalan, hayal aleminde dolaşan bir karakter olarak Gıli Gıli’yi tasvir eden yazar; “*Kolera Sokağı*”ndaki kavga alanının, kahraman üzerinde nasıl bir mutasyona neden olduğunu göstermek için böyle bir tasvire müracaat eder. Zira realitenin, kavganın sınırları içerisinde yaşamakta zorlanan Gıli Gıli Salih, intihar edip kurtulduktan sonra bambaşka bir karakter hüviyetine bürünür. O, Ciğerci Tıbbi’den bitirim olmak için ders alır ve akabinde katiller, esrarkeşler, satırcılar ve psikolarla arkadaş olmaya başlar ve nihayetinde “*Kolera Sokağı*”nın ontolojik kodları olarak görülebilecek kriminal, anti-steril değerlerini sembolize edecek bir merkez-dışı kahramana dönüşür. Bu dönüşüm vasıtasıyla “*Kolera Sokağı*”nda, merkezî burjuva ethosuna ait değerlerin var olamayacağı

bir kez daha anlaşılır. Burası; hayalleri, estetiği, naifliği sembolize eden modern kahramanların değil; kavganın, mücadelenin, kriminal-oluşun alanına cesurca girebilecek, devlet aygıtı tarafından dışlanmış kahramanların alanıdır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar Gili Gili Salih'in peyderpey periferik bir kahramana dönüşümün sürecini yansıtan önemli bir örnektir.

“Kafasında çözemediği düşüncelerle bozuşan Gili, kızların kendisine ilgi duyduğunun farkında bile değildi. Atölyede ve berber dükkânında kadın mevzularında veya ahlaki hikâyeler hakkında anlatılanlar, Gili'nin kitap bilgisiyle karışınca çok farklı bir açı meydana çıkıyordu; ne yazık ki bu açının farkında olan sadece Gili Gili Salih'ti. Arkadaşlarıyla bu kadar ince detayları konuşmadığından, kahvede kâğıt oynarken bile uzaklara bakıyordu. Sık sık bu hallere düştüğünden arkadaşları, “Derinlere dalmışken birkaç tane midye çıkar da yiyelim,” diye, bin sene evvelki esprileri yapıyorlardı. Ne yazık ki Gili bu düzeysiz esprilere, hafif tebessüm ederek karşılık vermek zorundaydı. Çünkü Kolera'da arkadaşsız yaşamak ölümdü!” (s. 66)

“Gili Gili Salih o akşamdan itibaren Reco'nun teras katındaki odasında kalmaya başladı. Atölyedeki işi bitince sağda solda oyalanmadan teras katına çıkıp Kolera'ya kuşbakışı seyrediyordu. Reco'nun kitaplarına o kadar alışmıştı ki, her gece mutlaka bir tane okuyup öyle yatıyordu. Gili, kitaplardan ve Reco'nun dünyasıyla ilgili kurduğu hayallerden Kolera'daki yaşama ve atölyedeki hayatına, başka bir gözle bakar olmuştu.” (s. 66)

“Gili Gili Salih, Orso'nun kahvesindeki bitirimele fiyakalı pozisyonlar çizerek, yıllardır bu âlemin içinde kavrulduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Gili'nin bundan sonra en kallavi arkadaşları katiller, esrarkeşler, satırcılar ve psikolar olacaktı. Satırcılar, dilenci yapmak için kaçırdıkları çocukların parmaklarını acıtmadan kestiklerinden, aralarında nazik satırcılar ve kaba satırcılar diye ikiye ayrılmışlardı. Gili'nin arkadaşları nazik satırcılardı.” (s. 74)

“Gili, bitiriminin mekânında krallar gibi karşılandı. Hızlı bitirimler arasında, “Allahüekber,” diyip Gili'nin ayağına kapananlar bile vardı.” (s. 79)

“Ağır Roman”, Türk edebiyatında periferinin sesinin en fazla duyulduğu romanlardan birisi olmuştur. Yazar romanda kurguladığı “Kolera Sokağı”nı merkez-çevre

diyalektiği çerçevesinde; kültürel, politik, edebî, felsefi düzlemlerde problematize etme başarısı göstermiştir. 1990 yılında yayımlanan roman, aslında 80’li yıllardan günümüze gelinceye kadar merkez olarak addedilen alanların küreselleşme sonrasında nasıl bir dönüşüm yaşadığını göstermesiyle nedeniyle dikkate alınmak zorunda. Metin Kaçan’ın eserinin, edebiyat kamuoyunda önemli tartışmaların odak noktasında yer almasının aslında tek sebebi var: Yazar okuyucuya, şimdiye kadar gerek devlet gerek aile merkezi tarafından uzak durulması gereken bir alan olarak gösterilen kriminalin, varoşun, bağımlılığın dünyasını gösterir. Bu dünya, aslında hepimizin içinde yaşadığı, ama gündelik hayatın içerisinde, habitusumuzun bize verdiği yatkınlıklar çerçevesinde öteki olarak telakki ettiğimiz bir alan olduğu için, pek dikkat çekmez.

Yazar, “*Ağır Roman*”da okuyucuya 90’lı yıllarda ortaya çıkan ve Dünya’daki birçok bölgeye yayılan üçüncü dünya kültürünün, damgalananın, kriminal ilan edenin haykırışını aktararak küresel bir perspektife de yöneliyor. Bu Türk romanı açısından da kayda değer bir dönüşüm olarak görülmeli. Zira 2022 yılının Dünya Sistemi’ne bakıldığında; Arap coğrafyasında, Afrika’da, Orta Doğu’da, Latin Amerika’da, Asya’da, neredeyse Dünya’nın her bölgesinde, her millet kendi içerisinde öteki olarak gördüğü kültürel hareketlere yönelik daha fazla bir dikkat içerisinde olmaya başladı. Bu dikkat, Batı’da roman estetiği çok daha erken yıllarda olgunlaştığından dolayı çok daha önceleri ortaya çıkarken, Türk romanı 80’lerden sonra ancak belirtilen alana yoğunlaşmaya başladı. Tabii ki 1980’lerden sonra merkez düşüncesinin parçalanmasının ve Türkiye’deki politik merkezin mikro parçalara ayrılmasının bundaki etkisi yadsınamaz. Geç bir dikkat de olsa her şeye rağmen Metin Kaçan’ın “*Ağır Roman*” da tasarladığı “*Kolera Sokağı*”; devlet merkezli kimlik mekânlarının ulusal, tarihi, kolektif hafızasını parçalayışıyla; göçebe, yersiz-yurtsuz bir mekân profiline sahip oluşuyla, Türk romanı içerisindeki mekân örnekleri arasında hâlâ daha en marjinali!

Bilge Karasu korpusunun en değerli romanlarından birisi olan “*Gece*”¹¹²¹, 1985 yılında yayımlanmıştır. Eser, çok katmanlı yapısıyla ve postmodern teoriden yoğun izler taşımasıyla gerek okuyucu tarafından gerekse de edebiyat eleştirmenleri tarafından farklı yorumlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Romanda; Bilge Karasu’nun, hangi temayı

¹¹²¹ Bilge Karasu, *Gece*, Metis Yayınları, İstanbul 2020, 13. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

işlediği veya metnin nasıl bir epistemolojik bağlama sahip olduğuyula ilgili kuşkusuz ki çok farklı değerlendirmeler yapmak mümkün. Yazar, postmodern düşüncenin temelinde bulunan parçalanma imgesinden hareketle metni fragmantasyona uğratmıştır. Bu minvalde kurgulanan “*Gece*”, dört bölümden ve yüz on adet anlatıdan müteşekkil yapısıyla oldukça parçalı bir görünüm sergiler. Metnin anlaşılmasını, anlamlandırılmasını okur nezdinde zor kılan husus da doğrudan bununla alakalıdır. Çünkü romanda kullanılan şahıs kadrosu, mekân, zaman, olay örgüsü vb. gibi yapısal öğeler bir bütünlüğe sahip değildir. Çeşitli edebî, felsefi, anlayışlardan kolajlanmış birtakım yapısal unsurları bütünlük kaygısı gütmeyen romanda konumlandırılan yazar; bu seçimiyle merkez düşüncesine ait tikel, homojen düşünceyi; yani merkezî alana ait tahakkümü, iktidarı parçalamak istemiştir. Kuşkusuz ki böyle bir istek; Bilge Karasu’nun modern düşünceye ve moderniteye ait kimlik üretim merkezleri olarak görülebilecek zaman, mekân vb. gibi unsurları mikro parçalara bölmesine zemin hazırlamıştır.

Romanda; merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde mekânsal yapılara dair karşılaşılan en önemli dikotomik ilişki, felsefi düzlemde görülür. Yazar eserinde kullandığı mekânlarla Aydınlanma düşüncesine ait belirli kimlik kodları üreten mekânlardaki; koordinasyonu, bütüncül algıyı mikro parçalara bölerek kurmacanın dünyasından hareketle bir tür modernite eleştirisini ortaya koyar. Bunu yaparken postmodernizmin gücünden faydalanarak mekânı postmodern bir “*merkezsizleştirme*” sürecine tabi tutar. Romanda kurgulanan mekânlar; bu paralelde merkezi olmayan, iç içe geçmiş, perspektifin yitirildiği yapılar olarak takdim edilir. Bilge Karasu’nun ortaya koyduğu modernite eleştirisi bu noktada, büyük oranda mekânı çepeçevre saran “*perspektivizm*” düşüncesine yönelik gerçekleştirilir. David Harvey; “*Postmodernliğin Durumu*” adlı çalışmasının “*Aydınlanma Projesinin Zamanı ve Mekânı*” adlı bölümünde, perspektivizmin kartezyen rasyonalite ilkeleri için bir temel oluşturduğunu ve mekâna yönelik gerçekleştirilen algılamının böylelikle dinî ve mitik bağlamdan gerçeklik düzlemine aktarıldığını belirterek aslında, Bilge Karasu’nun parçalamak istediği mekânsal düzleme yönelik önemli bir tespitte bulunur.¹¹²²

Bilge Karasu; “*Gece*”de mekânsal yapıları merkez yitimine uğratarken mezkûr tarihsel, felsefi bağlamdan hareket eder. O; Aydınlanmacı merkez tarafından dizayn edilen

¹¹²² D. Harvey, “*age.*”, s. 275.

rasyonel öznenin, kendini belirli bir zamanda ve mekânda koordine ediş sürecini tamamıyla yıkıma uğratan merkez-dışı, postmodern mekân tasarımlarıyla çıkar okuyucusunun karşısına. Yine David Harvey'e müracaat edersek: “Rönesansın mekân ve zaman kavramlarında yarattığı devrim birçok bakımdan Aydınlanma projesinin kavramsal temellerini atıyordu. Şimdilerde birçok insanın modernist düşüncenin ilk atılımı olarak gördüğü hareket doğa üzerinde hâkimiyeti insanın özgürleşmesinin ilk gerekli koşulu olarak kabul ediyordu. Mekân doğal bir “olgu” olduğuna göre, mekânın fethi ve rasyonel biçimde düzenlenmesi modernleşme projesinin ayrılmaz bir parçası haline geliyordu.”¹¹²³ Mekânın; Harvey'in belirttiği üzerine rasyonel bir düşünce yardımıyla düzenlenmesi, Descartesçı rasyonel öznenin; mekân üzerinden kendini koordine ederek belirli bir kimlik edinme süreciyle ilişkilidir. Rönesansın; bilginin tahakkümü ile donatılmış kartezyen öznesi, mekânı; Aydınlanmacı, rasyonel değerlerle kavrar ve bu çerçevede kendini ulusal, modern koordinatlar düzlemine yerleştirir, bir anlamda kolektif bir değere bağlanır. Oysa postmodern merkez-dışı özne; mekânsal koordinatlarını kaybettiğinden dolayı, kendisini zamanın içerisinde anlamlandıracağı politik, kültürel değerlere sahip bir mekâna tutunmakta zorlanır. Çünkü anlam ortadan kalkmış, rasyonel epistemoloji parçalanmış, koordinat üreten kökler, “rizom” a (*köksapa*) dönüşmüştür. Bu anlamda, Bilge Karasu'nun “Gece” sinde; “aydınlık”, belirli bir kimliğe dayanan, koordineli bir mekân bulmak neredeyse imkânsız hale gelir. “Gece”nin dünyası; Aydınlanma felsefesinin tedrisatından geçemeyenlerin, rasyonel düşüncenin girdabında boğulanların merkez-dışı mekânıdır.

“Gece” romanında mekân, “aydınlık-karanlık” dikotomisi olarak ifade edilebilecek temel bir izlekten hareketle kurgulanır. Yazar tarafından romanda “gecenin işçileri” olarak tanımlanan bir grup mevcuttur. Bunlar; gece ortaya çıkan ve aydınlıkla, gündüzle problemleri olan insanlardır. Onlar, bir anlamda mekâna dair koordinatlarını kaybetmiş merkez-dışı özneler olarak konumlandırılır romanın içerisinde. Bilge Karasu “gece” imgesinin kullanarak Aydınlanma düşüncesinin ürettiği ve belirli dinamizme sahip mekân yapılarına yönelik merkezî algının gücünü kırmak ister. Zira modern düşünce tarafından dizayn edilen kimlik mekânlarındaki koordinasyonu sağlayan bizatihi dinamizm ve hızdır. Burada bahsedilen hız; küresel dünyada mevcut olan ve tüketim kültürü çerçevesinde karakterize

¹¹²³ D. Harvey, “age.”, s. 279.

edilen akışkanlıkla, kitsch ile bağıntılı değil. Modern düşüncenin dinamizmi; kimlik üretmek için gerekli olan yatkınlıklar sistemini, politik aktivizmi içerir. Bu açıdan bakıldığında gecenin işçileri; modern merkezin onlardan beklediği aktivizmin, yani aydınlığa ait mekân tasarımlarının oldukça dışında yer alan, koordinasyonları bozulmuş bireyler olarak görülmelidir. Bilge Karasu'nun bir savaş atmosferiyle donatarak aktardığı üzere onlar; koşturulmuş atların, boyun eğdirilmiş düşmanların, ancak kanla yıkanıp silinebilen öfkelerin düşünün yaşadığı ve merkez-dışı bir mekân olarak görülebilecek “gece”nin içerisinde, merkezî alanın sınırları içerisindeyken yaptıklarından arta kalanlarla yaşamaktadırlar. Yazarın; gecenin işçilerini tasvir ederken kullandığı militarist imgelem, bizatihi Aydınlanmacı merkezi, ulusal pratikleri, modern düşünceyi parodi etmek için kullanılmıştır. Çünkü mezkûr imgelem, ulus kavramıyla birlikte gelişen modern düşüncenin ürettiği şiddeti ve aksiyonu sembolize etmektedir. Oysa “gece”nin alanında, merkezî hız kültüründen ziyade dinginlik ve ağırlık vardır. Gecenin işçileri herhangi bir kimliğe sahip olmayan ve militarist değerlerden ari bir mekânda, gecenin erotik hazzını deneyimleyen insanlardır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj bu hazzın nasıl bir merkez-karşıtı doku ürettiğini gözler önüne sermektedir.

“Gecenin işçileri gündüz saatlerinden tedirgin olurlar. Günün gerisinde duran karanlık onların gözünde saltık bir mutluluktur. Mut ülkesi, onlar için, masalsı bir geçmiştedir; kendilerini sarıp sarmalamış, kuşatıp beslemiştir bir zamanlar bu güneş sızmaz bahçe. Ortalık ağarır gibi olduğu an ellerinden -bir daha ulaşamamacasına- kaçırmış oldukları bir dingin karanlığın anısıdır, usanmak bilmeden taşıdıkları. Koşturulmuş atların, boyun eğdirilmiş düşmanların, ancak kanla yıkanıp silinebilmiş öfkelerin, evreni kucaklamış sınırsız benliklerin düşü alabildiğine yaşar bu dinginlik, bu alacakaranlık içinde. Başka hiçbir şeyi yaşatmamacasına.” (s.37)

Bir merkez-dışı mekân olarak “gece”, ontolojik bir anlam alanına sahiptir. Burası; devlet merkezi tarafından dışlanmışların, sistem tarafından damgalanmışların, merkezini kaybetmişlerin mekânıdır. Gecenin işçileri için “gece”; Aydınlanmacı merkezin, devlet kültürünün alanından uzak bir mekân olmasıyla yaşanılabilecek tek alandır. Yazar burada, süt imgesini kullanarak aslında mekâna bir varoluş katıyor. Gecenin işçileri, kurumaz bir memeden karanlık sütü emerek mutlu olan özneler olarak tasvir ediliyor. Böylelikle merkez-

dışı mekân “gece”, öznelere yaşamsal besinleri veren bir tür ontolojik alana dönüşüyor. Karanlık, yazarın roman boyunca kullanacağı temel bir imgelem. Karanlığın mekâna sirayet ettiği bir ortamda, perspektif olabildiğince daraldığından dolayı, öznenin herhangi bir kimlik üretmesi imkânsız hale gelir ve modernitenin mekân üzerinden aktardığı rasyonel kültürün ağırlığı hafifler. “Gece”; modern düşüncenin, devlet merkezli düşüncenin değerlerine sahip olamayan ve bu nedenle de sistem dışına itilen özneler üzerinde morfin etkisi yaratır. Burada; modern düşünceye ait merkezî mekânların kolektif, kültürel, ahlaki değerlerinin sorumluluğunun neden olduğu bir kültürel ağrı hissedilmez. Bilge Karasu, “gece”yi ontolojik bir mekân haline getirerek gecenin işçilerinin; aydınlığın, gündüzün alanında var olamayacaklarını göstermek istiyor. Çünkü onların, merkezî değerlere yönelik bütün perspektifleri dağılmıştır. Postmodern düşüncenin alanında yeni bir ontoloji türer: Kartezyen felsefenin meşhur düsturu olan ve rasyonel öznenin mekânsal koordinatlarının gerçekliğine gönderme yapan “*cogito ergo sum*”un yerine bir tür kozmolojik hiçlik geçer. Bu hiçlik merkez-dışı bir mekân olan “gece” nin, hiçbir gücünü üretmesine neden olur, yani bir tip periferik gücü. O yüzden gecenin işçileri; sadece “gece” nin içerisinde var olurlar, onlar için gündüz, modern düşüncenin yaralarını kanıttığı ve hafızalarının içlerini acıyla dolduran bir mekândır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj ifade edilenler kapsamında okunmalıdır.

“Gecenin işçileri için mutluluk, gün battığında kendini bu toprağın ortasında at koşturur görmektir, koşan atlara bakmakta olmaktır. Penceresinden, penceresinin karanlığından ayrılmadan. Tükenmez bir karanlık südü, kurumaz bir memeden emmektir. Düşünden çıkmaksızın, yitirmedicine inanmak istediği bir uçmaktan ayrı düşmeksizin, yüzerek, koşarak, uçarak yaşayıp gidebileceğine inanmaktır.” (s.39)

Gecenin işçileri; merkez-dışı mekân olarak görülebilecek “gece”nin içerisinde, bir tür sığınma alanı oluştururlar. “Gece”; uygarlık öncesine, modernite öncesine dönüşle eş değer olarak görülür. Yazar bu durumu; “*Ancak, gece, ine dönüştür; ılık sulara yüzüş, yalanlardan pek çoğunun gerisine, öncesine dönüştür.*” (s. 194) ifadeleriyle ortaya koyar. Merkez-dışı bir dünyada; postmodern dalga, kimlik mekânlarını yersiz-yurtsuzlaştırıp değer yitimine uğrattırken merkez-dışı özneler, belirli bir koordinat alanına tutunmak isterler. Bir nevi koordinatlarını kaybetmiş merkez-dışı öznelerin trajik refleksi olarak görülebilecek bu durum, onları çocukluklarına döndürür. Romanda, mekânın içerisinde koordine olmakta

zorlanan gecenin işçileri; antropolojik olana dönerek bir kimlik mekânı üretmek isterler. Fakat bu dönüş onlar tarafından parçalanmanın, dağılmanın bilincine varılmasıyla yani bir başka trajediyle sonuçlanacaktır. Zira çocukluklarında yaşadıkları mekân; artık onların kollektif belleğine ait değil, ötekine aittir. Gecenin işçileri; çocukluklarına, Otto Rankçı perspektifte söylenirse anne karnının güvenli alanına dönüp merkezî bir mekâna tutunmaya çalışıyorlar ama bu da yeterli olmuyor.¹¹²⁴ Çünkü Bilge Karasu; antropolojik olanın, anneye ait olanın mekânındaki perspektifi de yitime uğratarak mekâna dair kolektif hafızayı boşaltarak romanda herhangi bir kimlik merkezinin oluşmasına müsaade etmiyor ve gecenin işçilerini merkez-dışı mekân olan “gece”ye mahkûm ediyor ve mekâna dair geliştirilen kolektif, bütüncül imgelemi paramparça ederek postmodern merkezsizleşmenin güzel bir örneğini sergiliyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj; periferik öznelerin topografik düzlemde yaşadıkları “*ontolojik mahkûmiyeti*” bütün çıplaklığıyla yansıtmaktadır.

“Gecenin bir yerinde, bir düşün loş sularına dalıp yüzmeye başladıklarında kendilerini taşıyan ellerin üzerinde, bir çocukluk evine dönenler gibidir, gecenin işçileri... O evin penceresinden bakınca, bildikleri, anımsadıkları şehrin yerinde uçsuz bucaksız uzanan bir ettopraklıkla karşılaşanlar gibidirler... Bildikleri, anımsadıkları oyun alanlarının, kışlaların, bahçelerle parkların, mahallelerle sokakların yerinde, başka insanların

(bu “başka insan” deyimini, kaypak bir anlam taşır onlar için; özlerinden başkası da demektir, kendileriyle bir tuttıkları ya da kendilerinin bir yansıması saydıklarından başkası da demektir)” (s. 37-38)

Bilge Karasu, “gece” imgesini dönüştürüp bir mekân konumunda kullanırken postmodern romanlarda sıkça görülen polisiyenin gücünden faydalanır. Romanda, gecenin işçileri olarak bilinen ve karakter özellikleri bulanık bırakılan özneler; oldukça yoğun bir gizemi içerisinde barındırırlar. Yazar; postmodern bir merkezsizleştirme tekniği ile mekânı parçalarken, romandaki polisiye gerilimi de arttırarak okuyucuyu çıkışı olmayan bir labirentte; yolunu, merkezini bulmaya davet eder gibi görünüyor. Romanda; gecenin işçileri

¹¹²⁴ Hatırlanacağı üzere Ferit Edgü’nün romanı “*Hâkkari’de Bir Mevsim*”de, kahraman “O”, merkez-dışı mekân konumunda bulunan Hâkkari içerisinde bir kimlik mekânı üretebiliyordu. “*Gece*”de ise böyle bir durumla karşılaşılmaz. Bu, aslında Edgü’nün romanındaki modernist perspektif ile “*Gece*”deki postmodern tını arasındaki keskin ayrımla alakalıdır. Nitekim postmodern düşüncenin alanına girildiğinde kimliğini ve hafızasını kaybetmemiş, yani parçalanmamış neredeyse hiçbir şey kalmayacaktır.

terörize-oluşun alanına girerek sokakta insanlara korku yayarlar ve korkudan, vahşetten beslenen bir merkez-dışı distopik alan oluşarak polisiyenin dozajı artar. Onlar; kenti ele geçirmeye çalışan, kentin bütün zerrelere dehşet saçan, cinayet işleyen, insanlara şiddet uygulayan; korku, yıldı, usanç yaratan bireyler olarak tanıtılırlar:

“Gecenin işçileri attıkları dayaklar, yaptıkları deneylerle, işledikleri cinayetler, ya da, şu yoldaki baskılarıyla korku, yıldı, usanç yaratmakla kalmadılar. Kurnazca davrandılar; ele geçirilecek kapıları, su başlarını gürültüsüzce, ya da pek az gürültü çıkararak, adım adım ele geçirdiler.” (s. 187)

Gecenin işçileri, mekânsal düzlemde kendilerini koordine edemezler ve Deleuzien anlamda şizo-özneler dönüşürler. Gerçekliğin ve rasyonel değerlerin yittiği bir mekânda, öznelerin yaşadıkları perspektif kaybı, periferik bir şiddetin ortaya çıkmasına neden olur. Bir anlamda şiddet eylemleri vasıtasıyla mekân yıkıma uğratılır ve yazar “*Kafkaesk*” bir korku atmosferini eserde görünür kılar. Onların, “gece”nin içerisinde mikro bir yaşam alanı oluşturmaları da bununla alakalıdır. Gecenin işçileri; kendi ontolojilerini yansıtan karanlık, belirsiz, koordinatları parçalanmış bir mekân içerisinde, şizofrenik bir şiddet üretirler ve böylelikle modern düşüncenin onları çepeçevre saran merkezî şiddetine, karşı bir ontoloji oluşturarak yanıt verirler. Merkez-dışının doğasından beslenen bu ontoloji, tabii ki terörize-oluşa meyillidir. Zira her şeyin dağıldığı ve merkezin etkisinin hafiflediği bir dünyada, mekânın üzerine saf bir anarşi çökerken, artık mekâna yönelik herhangi bir tutunma refleksine sahip olamayan şizo-özneler; bir tür hiçlik hıncıyla zamanında koordine edebildikleri alanları paralize etmeye başlarlar. Romanda gecenin işçilerinin, Balıkçılar Sokağı’nda bir genci nedensiz yere öldürmeleri ifade edilen durumu açıklayan önemli bir örnektir:

“Balıkçılar sokağındaki olay herkesi üzdü, ama kimseyi şaşırtmadı.

Şehrin ana caddesine açılan en geniş yan sokaklardan birinde, Bakkallar sokağı köşesinden üç adım beride, Balıkçılar sokağının en civcivli saatinde, gecenin işçileri o gence niçin saldırdılar, bilinmiyor.

Söylentilere bakılırsa, elinde götürmekte olduğu ekmek dörtköşe değilmiş; saçının rengi kara değilmiş; ya da aksayarak yürüyormuş... Söylenti elbet, bütün bunlar. Doğrusunu

kimse bilmiyor. Ayrıca, bilinecek bir doğru var mı? O bile bilinmiyor. Bilinebilen, görülebilen ise, işçilerin, ansızın duvarlardan, köşelerden, kapı ağızlarından sıyrılarak o genci kalabalığın içinden çekip ortalarına aldıkları, bir daha dağılıp gözden yittiklerindeyse ortada kanlı, tanınmaz bir et yığını kalmış olduğu.” (s. 30-31)

Romanda, “gece” yi bir tür ontolojik mekân olarak algılayanlar sadece gecenin işçileri değildir. Bilge Karasu’nun yarattığı kahramanların birçoğu, “gece” nin dünyasında yaşarlar. Onlar da gecenin işçileri gibi; aydınlığın dünyasından, kimlik üretebilme kapasitesine sahip mekânlardan kaçan merkez-dışı öznelerdir. Yazar, romandaki diğer kahramanları tasvir ederken de gecenin işçilerini anlatırken yaptığı gibi benzer bir perspektiften hareket ediyor. Merkez-dışı özneler için gündüz; düzenle temsil edilen bir tür kimlik mekânı, “gece” ise; dağınık, çukur, kuytu yapısıyla yersiz-yurtsuz, göçebe bir mekân olarak algılanır. Gündüzün dünyasında; koordinatlar sistemine giriş sağlanır, ışığın vurduğu mekânlar; sağaltımı, mutluluğu, canlılığı, aktivizmi sembolize ederken karanlık ve gece; hastalığı, pasfizmi, koordinatsızlığı sembolize etmektedir. Romanın dördüncü bölümünde, kimin ağzından anlatıldığı belli olmayan satırlarda, roman kahramanı; sokakta yürürken bir adamla karşılaşır. Adam onu kolundan tutarak bir kahve masasının yanına götürür. Kahraman hastaneden yeni çıktığı için *-bir saldırı sonucunda bıçaklanmıştı-* ayakta zor dururken, bir anda ışıktan rahatsız olmaya başlar ve gölgeye sığınmak ister. Böylelikle bir otel odasına giderek “gece” nin dünyasına sığınır. “Gece”, onun için merkezî kimlik mekânlarının tahakkümünden kaçmasını sağlayan; sığınılacak bir kucak, kuytu, sıcak bir mekân olarak merkez-dışı bir alandır:

“Sonra sokakta buluyorum kendimi. Rasgele yürür gibiyim. Ortalık ışık içinde. Biri koluma giriyor. Şöyle oturun diyor, beni bir kahve masasının yanına götürerek. Kahve geliyor. Ben sizi korumakla görevliyim, diyor adam. Az kalsın düşecektiniz. Gerçekte çok ağır yaraladılar sizi. Yaşamanız hepimizi sevindirdi. Şimdi ne yapmağı düşünüyorsunuz?

Bir şey düşündüğüm yok. Birileriyle görüşmek ister miydiniz? Kimlerle, diyorum. Hem bu adam kim? Kimseyle görüşmek istediğim de yok. Işık çok. Gölgeye girelim, diyorum. Zaten gölgedeyiz, diyor adam. Gidip yatmak istediğimi söylüyorum. Hay hay, diyor. Gittiğimiz otel odası, çok iyi bildiğim oda.” (s. 175)

“Geceyi ne kadar tiksiniç bulduğunuzu, gördüğünüzü anlatmak için yırtındıktan sonra, ışığın sizi ne kadar tedirgin ettiğini anladığınız gün, gölgeyi-giderek, karanlığı-nasıl da sığınılacak bir kucak, kuytu, sıcak bir koyun diye gördüğünüzün kafanıza dank ettiği gün, bu duruma düşebilirsiniz.” (s. 177)

“Gece” romanında yazar, mekânı bir korku kültürüyle donatır ve mekân bir labirente dönüşür. Kente ait merkezî alanlar tamamıyla ortadan kalkar ve yollar, mahalleler, çıkmaz sokaklara dönüşür. Bilindiği gibi modern kent mimarisinde, en önemli unsurlardan birisi yol yardımıyla bir koordinat düzlemine ulaşmaktır. Rönesansın ve Aydınlanma’nın modern öznesi; yolunu bulmak, belirli bir hedefe ulaşmak zorundadır. Bu; politik hedeflerden, kültürel eklemlenmelere kadar oldukça geniş bir bağlamda düşünülebilir. O yüzden devlet merkezi tarafından kent mimarisi, olabildiğince işlevsel olarak dizayn edilir. Kentin içerisindeki yapılar, ulusun ve kolektif kodların sembolleriyle tezyin edilir ve sokaklar olabildiğince işlevsel bir temelde merkezî alana açılır. Paris’te on iki caddenin Charles de Gaulle Meydanı’na açılması bu açıdan bir tesadüf değildir. Devlet merkezi; ulusal bir kahraman olarak görülen “Charles de Gaulle” ün hatıratını sembolize eden kent meydanına, şehrin bütün sokaklarını bağlayarak aslında bir tür merkez simgeciliği yapar. O yüzden modern devlet merkezinin ve modernitenin mimari üzerindeki en temel hedefi, modern özneye ulusal pratiklerle dizayn edilmiş bir çıkış yolu sunmaktır. Oysa “Gece” romanına geldiğinde; caddeler, yollar; herhangi bir merkezî alana çıkmayan, sonsuz seçeneklerden oluşan, her yolun bir diğer yola açıldığı merkezini kaybetmiş mekânlar olarak sunulur. Burada merkezî kimlik mekânlarının kolektif değerlerle yüklü mekân tasarımları paramparça olmuş, mekân ulusal koordinat düzleminden uzaklaşmıştır. Tutunulacak bir değer olmadığından mekân değer yitimine uğramış, bir tür labirente dönüşmüştür. Romanın ilk bölümünde yazar tarafından “N.” adıyla tanıtılan kahramanın, Sevinç tarafından bir mekâna götürülmesi ve kapıdan girildiğinde sonsuz koridorlarla karşılaşılması; yine “N.”nin mahallede yürürken bitimsiz yollardan geçmesi, ifade edilen durumla alakalı önemli örneklerdir:

“Çantam hep koltuğumun altındaydı. Sonu gelmeyen geçeneklere daldık o küçük, dar arka kapıdan girdikten sonra.” (s. 40)

“Arkadaşımın gözden yittiği noktada durdum, “olsa olsa buradan gitmiştir,” diye düşünerek baktığım yana sırtımı çevirdim, yürümeğe başladım. Öteden dolanacak, mahalle içlerine daha ileriden girecektim, yeniden. Önce, birkaç evin pencereleri önünden geçtim. Pek çoğunun perdeleri kapalıydı. Yolak herhangi bir yana sapmıyordu ama evler, biraz sonra, epey aşağıda kaldı. Durmadan büyüyen şehrin, bu noktada, niye on-on beş yıl önceki sınırdaki kaldığını anlayamadım. Az ötede beni yeniden mahalle içlerine götürecekti yol, belli belirsiz bir çığır, seçilmeğe başlıyordu. Ama gene o noktada, daha belirgin, daha çok çiğneniyor gibi görünen bir yol başlıyordu; mahallelere doğru değil, tam tersine, bir tepeciğe doğru giden bir yol.” (s. 63-64)

Bilge Karasu; mekânın merkez-dışı konumunu, öznelerin koordinat kaybıyla ortak bir zeminde düşünür. Mekân; özneler tarafından koordine edilen, anlamlandırılan bir yapı olduğu için, mekânın parçalanması; aynı zamanda öznenin de ciddi oranda parçalanmasıyla koşuttur. Mekân kör bir noktaya bağlandıkça özneler, mekâna dair bilinçlerini yitirmeye başlarlar. Bütünlük ortadan kalktığı anda, parçalı bir mekân algısı ön plana çıkar ve özneler merkezî kimlik mekânlarında görülen hafıza alanından uzaklaşırlar. Bilge Karasu romanda kullandığı anlatıcı tekniğiyle öznelerin mekânsal koordinatlarını dağıtır. “Gece”de; “N.”, “O.”, “Sevim” ya da “Sevinç”-ki gerçekten var olup olmadığı net değildir- adlı kahraman anlatıcılar vardır. Bunlar; romanın farklı bölümlerinde yazar tarafından kahraman anlatıcı pozisyonuna getirilirler. Fakat romanın genelinde yazar; anlatıcıları paramparça ettiği ve farklı benliklere böldüğünden dolayı okuyucu, hangi bölümü hangi kahraman anlatıcının anlattığını çözümlenebilmek için büyük bir çaba sarfetmek durumundadır. Romanın sonunda; kim olduğu bilinmeyen kahraman anlatıcı, bir kapıdan karanlığa doğru itilir ve karanlığın içerisinde beliren ışıpta bir yüz görür. Bu yüzü anlamlandırmaya çalışırken, mekâna ve kendi benliğine dair yaşadığı parçalanmanın farkına varır. Çünkü bu yüz; romanda kullanılan “N.”, “O.”, “Sevim-Sevinç” adlı kahraman anlatıcıların benliklerinden birer parça taşımaktadır. Yani; okur anlatı boyunca kahraman anlatıcının (yazarın) benliğini; farklı benliklerin perspektifinden takip etmiştir. Böyle olunca da mekâna dair ulaşılması gereken nihai erek ortadan kalkar, parçalanır. Çünkü “gece”nin içerisindeki “ben”; farklı benliklere bölünmüş, mekânı algılayan göz parçalanmıştır. Aydınlıkla birlikte başlayan “benlik” bulma çabası; ışığın azalmasıyla birlikte sonlanır. Kahraman; karanlığın ortaya

çıkmasından sonra içinde taşıdığı farklı “benlik”lerle birlikte tıpkı kendisi gibi koordinatlarını yitirerek dağılan “gece” in periferik oyuğuna gömülür:

“Bir kapıdan içeri itileceğim. Karanlığın içine. Gözlerimin karanlığa alışmasını beklemem boş belki de; herhangi bir ışık damlası, tozunu yok bu karanlığın içinde. Nedenini bilmeden, ardımdan biri hafifçe dürtmüş gibi, yürümem, bir yerlere doğru gitmem gerektiğini düşünerek, sakıntıyla, ağır ağır, bir ayağımı neredeyse ötekinin burnuna dayayarak ilerlemeğe başlayacağım. Bana pek uzun gibi görünecek bir süre boyunca yürüyeceğim böyle. Sonra, birden, kör olduğumu sanacağım; ancak birkaç saniye geçince, gözlerimin kamaştığını, ileride, uzakça bir yerde, yukarılarda, pek güçlü bir ışığın yanmakta olduğunu anlayacağım. Beni kapıdan içeri iterken, O., istediğini şimdi göreceksin, diyordu; karşıdan, uzaktan, bildiğim bir yüzün bana doğru gelmekte olduğunu göreceğim. Bildiğim ama gene de çıkaramadığım bir yüz. Tanıyamamanın, bildiğini çıkaramama, bir yere yerleştirememenin sıkıntısıyla kıvranacağım. Bana doğru gelmekte olan yüzü, epey yaklaşıncaya, O.’nun yüzüne benzeteceğim bir ara. Vazgeçeceğim sonra. Yaklaştıkça, O.’dan çok Sevim adlı kadının yüzü gibi görünecek bana. Erkek kılığında da olsa. Sonunda bileceğim o yüzü. Sevinç’in yüzü olduğunu bilecek, bütün bunların, kamaşan gözlerimin bana oynadığı bir oyun olduğunu anlayacağım. Sevinç bana biraz alaycı bir gülümsemeye bakmakta olacak. Birden boğmak isteyeceğim onu. Deli gibi atılacağım boynuna doğru. Yıldırıcı bir acı, her yanım kesiliyormuş gibi bir acı duyarken korkunç bir şangirtti içerisinde yere düşeceğim. Parçalanmış ışıkların yanı sıra O., Sevinç, Sevim, sağır bir sarışın çocuk, bir tek yüzde toplanmış, kanlar içinde, gülerek bakmakta olacaklar bana, aynalarda sanki, ya da yerde, belki de kafamda... Her yanımda yapış yapış bir acı, çok eski, koyu bir koku. Işık yavaş yavaş kararırken ben, benim artık, kırılmış her parçanın içerisinde. Aynada tanıyamadığım ben. Binlerce parça. Artık ben de olmayan yüzbinlerce parça.” (s. 231-232)

Merkez; mekân üzerinde, öznelere ötekinden farklılaştıracak kimlik kodları üretmek zorundadır. Bir diğer ifadeyle merkez ile taşra arasında, hatta merkezi alanlar arasında bile; söz gelimi varoş ile burjuva kültürü arasında üretilen mekânsal ayırım normları, modern burjuva öznesi için; koordinatını bulma yolunda önemli bir farklılık sembolüdür. Oysa “Gece”de yazar; mekân çerçevesinde bir tahakküm alanı üretmekten ziyade, mekânsal benzerliği ön plana çıkarıyor. Böylelikle de mekânlar arasındaki ayırım sıfır noktasına

indiriliyor ve merkez-dışı özneler; mekânlardaki ayniyeti gördükçe koordinatlarını yitirip büyük bir girdabın, boşluğun içerisine girerek mekâna dair nihai erekten, hedeften uzaklaşmaya başlıyorlar. Romanda ifade edilen durum; “N.”in, yürürken kendini kırsal bir alanda bulması, fakat şehre dönmek istediğinde, hangi doğrultuda yürümesi gerektiğini bilmemesi ile Bilgiler Sarayı’nın içerisine girdiğinde mekâna dair hissettiği boşluk duygusunun aktarıldığı aşağıdaki pasajlarda somutlaşır:

“Yeşillikler içindeki söbe alandan, birbirlerini vuran oyunculardan kaçarken, şehirden daha da uzaklaştım. Havanın güzelliği, ışığın duruluğu, inanılmayacak gibiydi. Gide gide, geniş bir asfalt yola çıktım. Şehri çevreleyen ana karayollarından biri olmalıydı bu. Nerede olduğumu bilmiyordum. Şehre dönmek için hangi doğrultuda yürümem gerektiğini bile doğru dürüst kestiremiyordum.” (s. 67)

“Her şeyi unutmuş gibiydim. Bilgiler Sarayı’na doğru yürüdüm. Yapının bitirilip bitirilmediği kestirelemiyordu dışarıdan bakılınca. Bitmiş görünen bölümleri vardı, yer yer ise sıvası bile vurulmamıştı. Kapıdan içeri girip loşça geçeneklere hiç sapsmadan ilerideki büyük aydınlığa doğru yürüdüm. Yapının orta yeri olmalıydı bu uçsuz bucaksız, güneşli alan... Dışarıyı daha aydınlık olmasa gerekti. Durduğum yerden yukarıya doğru dört kat sayabiliyordum kamaşmış gözlerimle. Kat sahanlıklarının yüksek parmaklıkları pırl pırl bir ışık şeridi halinde çevreliyordu boşluğu. Yanlarda, aşağıya inen merdivenler seçebildim, gözlerimi yumarak biraz dinlendirdikten sonra. Merdivenlerden birinin başına vardım, inmeğe başladım. Bir kat kadar indikten sonra merdiven bitti. Ortalık iyice aydınlıktı hâlâ. Havada asılı durur gibiydim bu son basamak üzerinde... Önümdeki boşluk aşağılarda kararıyordu.” (s. 68)

Yazar mekânda yarattığı boşluk duygusuyla gerçeklik algısını ters-yüz eder. Mekân, rasyonel düzlemden çıkartılır ve romanda gerçeklik ile düş arasındaki sınırlar belirsiz hale getirilir. Bilge Karasu; gerçeklik yitimini aktarmak isterken mekânı da fizikî perspektiften uzaklaştırır. Mekân artık; fizikî değerleriyle, istatistiğin, matematiğin koordinatlarıyla kavranacak bir alan olmanın çok ötesine geçmiştir. Aydınlanma felsefesine ait mekânsal rasyonelleştirme sürecinin sonuna gelinmiştir. Postmodern mekân algısının sınırlarında, us işlevini kaybeder. Özne; usuyla mekânı kavrayamadığından, mekân düşün sınırlarına yaklaşır, poetikleşmeye başlar. Böyle bir poetik algıda, geometrinin sınırları geçersiz kılınır

ve labirente has o mitik imgeleme giriş sağlanır. Mekândaki merkezî kimlik kodları ortadan kalktığında, mekân iktidarın çekim alanının dışında konumlanır. Romanda “N.”; Bilgiler Sarayı’nın merdivenlerinde, birbiriyle kesişen, bitmemiş merdivenleri gördüğünde; mekânı usuyla kavrayamadığının bilincine varır ve bir düş içerisinde olduğunu düşünür. Yine romanda yazar tarafından “O.” adıyla kodlanan karakter, Bilgiler Sarayı’nı algılamak mekândaki büyük boşluğun, yarılmanın farkına varır:

“Merdivenin son basamağı üzerinde, havada asılı kalmış gibi durduğum yerden bir iki adım kadar ötede başka bir merdivenin son basamağı vardı. Oraya geçtim bir sıçrayışta. Hemen hemen sırtıma degecek kadar yakın bir üst-merdivenin basamaklarına başımı çarpmamak için neredeyse emekleyerek çıkmağa çalıştım yukarı doğru. Üstteki merdiven gitgide yaklaşır gibiydi. Gibi değil, yaklaşıyordu düpedüz; iki üç basamak daha çıksam sıkışıp kalacaktım. İki merdivenin kesiştiğini anladım az sonra. Kesişme noktasında basamakların arası daha geniş olduğu için üste çıkabildim, güçlük de olsa. İlk vardığım sahanlıkta da kapıya götüren yolu kestirmeğe çalışıp atıldım o yana. Kapıyı bulabildiğime şaşıtm doğrusu. Hâlâ uyanmadığıma göre düş içinde olduğumu pek düşünemezdim.

Usum almıyordu bu kesişen, bitmemiş merdivenleri. Bunca yıldır, başka başka kişiler, başka başka tasarımlarla yürütmüşlerdi herhalde yapı işini. Her gelen bir merdiven ekleyip işi bırakmış olacaktı bu son yıllarda.” (s. 69-70)

“Onu bugün Bilgiler Sarayı’nın büyük boşlukları içerisinde, yolunu şaşırılmış çocukların alıkça, handiyse ağlamaklı bakışıyla gezinirken gördüğümü bilmiyor elbet.” (s. 93)

Bilge Karasu’nun “Gece”si; Türk romanı içerisinde, mekânsal dağılmayı, parçalanmayı gösteren en önemli örneklerden birisidir. Yazar, 1985 yılında yazdığı romanında; doğrudan politik, kültürel bir perspektiften hareket etmeden postmodern bir edebî manifesto biçimi yaratma başarısı göstermiştir. Romanın genelinde, yazarın neredeyse Türkiye’nin siyasal iklimine, kültürel tarihine yönelik hiçbir gönderme yapmadığı görülür. O daha çok felsefî açıdan, küresel edebiyat alanına yönelmeyi tercih etmiştir. Eserde kullandığı fragmantasyon; Batı’da 70’li, 80’li, 90’lı yıllara damga vurmuş bir roman tekniğiydi. Yazar bunu Türk roman sahasına taşıırken belki de kendinden sonraki kuşak üzerinde de önemli bir etki bırakıyor. Çünkü “Gece”, postmodern anlatının en uç noktalarda

dolaşan örneklerinden birisi. Onun dünyasında; mekân, zaman, özneler dâhil olmak üzere parçalanmayan hiçbir şey kalmıyor. Yazar; bilhassa “gece” imgesinden hareketle kartezyen felsefenin tahakkümünün en önemli silahlarından olan fen bilimlerinin sınırlarıyla ölçülebilen kimlik mekânları üzerindeki rasyonel kalıpları ters-yüz ederek poetik, fragmante, dağınık, labirentvari bir mekân tasarımı üretiyor edebî olanın sınırları içerisinde.

Yazarın “Gece”sini okuyanlar; postmodern tarihsizleştirmenin girdabına kapılarak romanda tarihsel, politik bir malzeme bulmakta zorlanıyorlar. Bu noktada; Terry Eagleton, Fredric Jameson vb. gibi Marksist edebiyat eleştirmenlerinin postmodern düşünceye yönelik ortaya koyduğu popüler kültür eleştirisi de tabii ki çok büyük bir etken. Zira onların nezdinde postmodernizmin gelişim süreci; beraberinde bir tarih yitimi, tarihsel amnezi getiriyor. Fakat her şeye rağmen “Gece”nin; politik, kültürel bir kayıtsızlık içerisinde olduğu söylenemez. Yazar romanda, mekânı merkez-çevre diyalektiği üzerine oturarak gerek Aydınlanma felsefesini gerekse de bu felsefe çerçevesinde kurgulanan mekânsal yapıları parçalamak istiyor. Kuşkusuz ki bunun Türkiye ayağı da var. Zira 80 sonrasında, Türkiye’deki mekânsal parçalanma ampirik düzlemde de kolayca tespit edilebilir. Küreselleşmenin girdabındaki Türkiye’de bugün birçok mekânın kimlik üretme kapasitesi ciddi oranda zedelenmiştir. Çünkü mekânsal yapılar arasındaki analogi; tıpkı “Gece” romanında olduğu gibi oldukça yoğun bir düzlemde hissedilir hale geldi. O yüzden yazarın romandaki mekânsal yapıları postmodern bir merkezsizleştirme sürecine tabi tutması; tarih yitimi olarak değil, bilakis yazarın estetik bir çerçeveden mevcut tarihi dönüştürerek problematize etme girişimi olarak okunmalı. Zira postmodern düşünce, tarihe karşı savaş açtığı andan itibaren tarihsel bir epistemoloji üretmeye başlar. Onun çalışma prensibi; tarihi doğrudan kullanmak değil, onunla hesaplaşarak, oyun oynayarak, yani yıkarak nesneleştirmek üzerine kuruludur. “Gece” böyle bir perspektif yardımıyla değerlendirilmeli. Bilge Karasu romanda; mekânı postmodern düzlemde kullanırken, mekânı dikotomik bir perspektiften hareketle tarihselleştirme başarısı gösteriyor. Bunu yaparken de Türk romanında, bilhassa 1990 sonrasında yoğun olarak görülecek olan mekânsal parçalanmaya; göçebe, yersiz-yurtsuz mekân tasarımlarına yönelik önemli tespitlerde bulunuyor.

Elif Şafak'ın ilk romanı olan “*Pinhan*”¹¹²⁵ (1997), yayımlandığı günden itibaren edebiyat kamuoyunda büyük yankılar uyandırmış bir eserdir. Eser, temel anlamda İslam Tasavvufu çerçevesinde kurgulanmıştır. İslam dini ile ilgili onun farklı yorumlarını bilecek kadar oldukça yoğun bir bilgi birikimine sahip olan Elif Şafak; “*Pinhan*”da özellikle ortodoks İslam ile heteredoks İslam arasındaki kültürel, sosyal çatlakları işleme başarısı göstermiştir. Onun romanında tasavvuf; her zaman için önemli bir epistemolojik alan üretmiş, yazar tasavvuf yardımıyla kültürel, politik, tarihî olaylara periferik bir dikkatle bakarak elde ettiği çıkarımları estetik öncüllerle romanlarında somutlaştırmıştır. Yazarın “*Aşk*”, “*Ustam ve Ben*”, “*Mahrem*”, “*Şehrin Aynaları*” romanları başta olmak üzere birçok romanında tasavvufun ve mistisizmin ana eksen olarak konumlandığı görülür.

1980 sonrası Türk romanında, tasavvufun önemli bir tema olarak ortaya çıkması ve yazarların tasavvufla ilgili yazdığı romanların sayısındaki görülür artış, aslında birkaç temel faktörle ilişkilidir. İlk olarak postmodern düşüncenin; gelenek ve geleneğe ait çeşitli kolektif kodlara, dışlanmışın bir söylemi olarak yönelmesine ve böylelikle tasavvufî söylemin tekrar tarihsel, kültürel bir nesne olarak inşa edilme sürecine bakmak lazım. Bilindiği gibi modern düşünce ve uygarlık merkezi tarafından anti-steril olarak algılanan dinî alan, devlet merkezinin ve bürokrasinin dışına itilmiştir. Özellikle taşranın içerisinde ve merkezî alanlarda bir yer altı hareketi olarak varlığını sürdüren ve oldukça köklü bir gelenekten hareket eden İslam tasavvufu; bu açıdan postmodern söylemin, devlet merkezli düşüncüyü sorgulaması ve var olan iktidar kalıplarını paralize etmesiyle tekrar yönelmesi gereken bir alan pozisyonuna evrilmiştir. Postmodern anlatı; geleneği ve dini, öznelere enjekte edilmesi gereken malzemeler olarak yani angaje roman alanının sınırları içerisinde değil, daha çok devlet merkezli bir düşüncenin tahakkümü altında damgalanmış bir alan olarak görür ve bu çerçevede her iki kavramı; marjinalin, merkez-dışının koordinatlarında görerek edebî olanın içerisinde sorunsallaştırmak ister. Postmodern düşüncenin; modernitenin iktidarı ve tahakkümü altında acı çeken, ontolojileri tanınmayan gruplara, ekollere yönelik celbettiği bu dikkat; İslam tasavvufunun ve heteredoks İslam'ın, romanlarda ciddi bir malzeme olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

¹¹²⁵ Elif Şafak, *Pinhan*, Doğan Kitap, İstanbul 2020, 45. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

Heteredoks İslam'ın roman alanında kullanılmasına kaynaklık eden bir diğer durum ise; Türk romanında 1980 sonrasında devlet merkezli düşüncenin tam anlamıyla olmasa da kırılmaya başlaması ve Türk muharrirlerinin devlet karşıtı bir söylem üretebilmeleriyle alakalıdır. Belirli bir döneme kadar Türk entelektüelinin, devlet düşüncesini aktarmak için bir araç olarak kullandığı Türk romanı, Türkiye'deki merkezin dağılmasıyla birlikte merkez dışına açılma başarısı göstermiştir. Bu noktada heteredoks İslam; devlet merkezli bir düşüncenin kalkını olarak görülebilecek ortodoks İslam karşısında, devlete başkaldırmanın bir aracı olarak düşünülmüştür. Bu durumla ilgili önemli tespitlerde bulunan Ahmet Yaşar Ocak "*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*" adlı çalışmasında; Türkiye'deki akademik tarihçiliğe değinirken 15.'yyda Osmanlı devlet merkezi karşısında, geliştirdiği heteredoks dinî söylemle oldukça ciddi bir tahribat yapan Şeyh Bedreddin meselesinin 1960'lı yıllardan sonra Türkiye'deki siyasal kutuplaşma neticesinde, Marksist toplumcu tarih çerçevesinde ve militan sol gruplar arasında bir tür mitik sembol haline getirildiğini ifade eder.¹¹²⁶ Bir anlamda Türkiye'de devlet karşıtı bir söylem üretebilme noktasında, en başarılı grup olarak görülebilecek ve 1960'dan sonra gerek silahlı faaliyetlerle gerekse de teorik öncüllerle Türkiye'deki devlet geleneğini ciddi oranda sorgulayan Türkiye solunun; Şeyh Bedrettin imajından, yani bizatihi Marksist tarih görüşü çerçevesinde karşı oldukları dinî bir alandan faydalanmaları, oldukça paradoksal görünmesine rağmen, aslında bir o kadar da rasyonel bir anlam alanına sahiptir. Osmanlı devlet geleneğinin kültürel ve politik kodlarına karşıt bir düşünce geliştiren heteredoks İslam; bazı noktalarda yanlış bir dikkatin ürünü olsa da devlet merkezli düşüncenin gücünü kırmak için geliştirilen en önemli silahlardan birisi olmuştur.

Heteredoks İslam'ın devlet karşıtı bir söyleme angaje edilerek politikleştirilmesi, mistisizm ile çok yakından ilişkilidir. Sufiye kültürünün en önemli tarikatlarından olan Bektaşilik ve farklı öncüllerle karşılaşılın Alevilik; sahip olduğu mistik doku ve ritüelistik arka plan nedeniyle gerek Osmanlı Devleti zamanında gerekse de Türkiye tarihinde her zaman için tehlikeli bir alan olarak görülmüştür. Ahmet Yaşar Ocak; Fuat Köprülü'ye referans verdiği açıklamalarında "*Mehdici (mesiyanik) dinî-sosyal halk hareketleri ve bunları sahneye koyan Türkmen çevrelerinin- Osmanlı merkezî yönetiminin Râfizîlik olarak*

¹¹²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, XV-XVII. Yüzyıllar*, İstanbul 2020, s. 195.

adlandırdığı- heteredoks İslâm anlayışı, bilindiği üzere temelde aynı ortak kökten gelir. Her ikisi de, Babaî akımını temsil etmekte olan Rum Abdalları'nın mistik geleneğiyle çok yakından bağlantılıdır."¹¹²⁷ diyerek devlet karşıtı bir söyleme sahip heteredoks oluşumların tabanında bulunan mistik geleneğinin tarihsel öncüllerine gönderme yapar. İşbu tarihsel çerçeve; Osmanlı Devleti zamanında, devlet merkezli düşüncenin sınırlarını zorlayan bir antropolojik kültür üretmiş ve devlet merkezi kendi otoritesine karşı çıkış olarak algıladığı mezkûr mehdîci hareketleri; "zındık" ve "mülhid" sıfatlarıyla damgalamıştır.¹¹²⁸

Osmanlı Devlet merkezi, ortodoks İslam'ı devlet geleneğinin güçlü şemsiyesi altında konumlandırmış ve merkez-dışı dinî hareketlere yönelik neredeyse tavizsiz davranarak oldukça sert politikalar tatbik etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra ise İslam gerek ortodoks gerekse de heteredoks yorumlarıyla oldukça dikkat edilmesi gereken bir alan olarak görülmüştür. Kemalizm; dini, laiklik ilkesi çerçevesinde devlet tekeline alarak kamusal alanda onu kontrol etme yoluna gitmiştir. Kemalizm'in seküler prensipleri için arkaik bir alan olarak görülen İslami epistemoloji, hem Osmanlı devlet merkezinden türevlenen geleneksel bir zırh olarak hem de hem merkez-dışı bir fenomen olarak yani ritüelistik tarafıyla tehlike arz etmiştir. Bu nedenle Kemalizm; İslamî değerleri salt bireysel vicdan muhasebesine indirerek onun bütün politik, kültürel görünümüne kuşkuyla yaklaşmıştır. Böyle olunca da devlet merkezi; kendi mekanizması için tehlikeli görülen İslami değerleri eğitim kurumlarından, devlet dairelerinden temizlemiş; ayrıca merkez-dışı bir hareket olarak değerlendirilen İslami heteredoksi de çeşitli veçheleriyle yer altına itilmiştir. Kemalizm'in özellikle tarikatlara yönelik huzursuzluğunun arkasında, böyle bir perspektif mevcuttur. Nakşibendilik, Nurculuk, hatta Alevilik bile *-salt ritüel boyutuyla bir tehlike arz eder-* zaman zaman Kemalist elitlerce tasfiye edilmesi gereken alanlar olarak görülmüştür.

Kemalizm döneminde; İslam mistisizminden beslenen ve heteredoks İslami anlayışın tecessüm ettiği tarikatlar, tıpkı Osmanlı Devlet merkezi zamanında olduğu gibi merkez-dışının alanında konumlanmışlardır. Fakat burada son derece önemli bir farklılık var; Osmanlı zamanında mezkûr oluşumlar zındıklıkla itham ediliyordu, yani bir tip dinden

¹¹²⁷ Fuad Köprülü'den akt., A. Y. Ocak, "age.", s. 178.

¹¹²⁸ A. Y. Ocak, "age.", s. 9.

çıkmaıyla, dine karşı gelmeyle; oysa Kemalizm, merkez-dışında bulunan tarikatları, uygarlık projesi için önemli antropolojik engeller olarak görüyordu, yani onları dinî ritüelleriyle, batıl inançlarıyla anti-çağdaş bir alan olarak tahayyül ediyordu. Bu temel farklılık, Kemalizm'in rijit laisizm projesinin de karakteristiği olarak belirir. Dinî alan; devlet tarafından dönüştürülmek, uygarlaştırılmak istenir, buna karşı gelenler ise devlet merkezinin cebri tarafından dizayn edilir. Bu noktada, tabii ki Türk ordusunun etkisi de yadsınamaz. Türkiye'de dinî alan üzerinde; ortodoks, heteredoks anlam kümeleri fark etmeksizin uygulanan kontrolün en önemli kanalı ordudur. Türk ordusu; devlet merkezinin seküler doğası tehlikeye girdiği an, Türkiye politik alanına müdahale etmekten çekinmemiş ve siyasi partiler ile onlara kaynaklık eden merkez-dışı dinî oluşumları şiddetle bastırmıştır. Böyle bir ortamda İslami söylemin, merkez-dışı bir alanda konumlanması oldukça tabiidir.

Türkiye'de heteredoks İslam, 1950'li yıllardan sonra tekrar ön plana çıkmaya başlar. Özellikle Demokrat Parti'nin siyaset sahnesinde; merkez-dışı dinî alanın söylemini üstlenmesi ve belirli tarikatlara yakın politikalar izlemesi, mezkûr oluşumu harekete geçirir. İlerleyen dönemlerde de yine Türk politikasının önemli isimleri olan Süleyman Demirel, Turgut Özal, Necmettin Erbakan gibi liderlerin; çeşitli tarikatların *-Nurculuk, Nakşibendilik, Süleymancılık vb.-* desteğini alarak siyasi merkezde konumlandıkları bilinen bir gerçektir. Ancak bütün bu ifade edilenler; Türkiye'deki İslami düşüncenin, heteredoks İslam'ın, merkez-dışı konumundan kurtulduğu savını ileri süremez. Zira ordu; 2000'li yılların başına kadar *-ki 2000'li yıllardan sonra da Türk ordusunun siyasal İslam üzerinde ve çeşitli heretik İslami örgütler üzerindeki denetimi azalmasına rağmen devam edecektir.-* politikleşmiş merkez-dışı dinî hareketler karşısındaki tavizsiz tavrını sürdürecektir ve heteredoks oluşumlar tehlikeli hale geldiğinde, askerî darbelerle devlet merkezini konsolide edecektir. Bu durum aslında; Osmanlı Devleti zamanında merkez-dışı bir hareket olarak devletin varlığı için tehlikeli görülen heretik dinî grupların, tam anlamıyla politikleştiğinin de bir kanıtıdır. Bir zamanlar salt kültürel ontolojileriyle tehlikeli görülenler; 1950'li yıllardan sonra politik ontolojileriyle de tehlikeli hale gelmeye başlamışlardır.

Türkiye'de İslam'ın; Kemalizm ile birlikte hem ortodoks hem de heteredoks veçhelerinin kültürel ve politik anlamda periferide konumlandığı yadsınamaz bir gerçektir. Merkez; ulus devlet formu içerisinde sekülerleştikçe dinî alan, popülist politiklardan

beslenen umut nedeniyle işlevi salt politik anlamda devlet merkezine eklemli bir vaziyette kalacak şekilde periferik bir oyuğun içerisine hapsedilmiştir. İslami hareket; girdiği oyuğun içerisinden, kâh politik popülizm rüzgârları nedeniyle çıkararak bir heyula olarak Türk siyaset sahnesinin üzerinde dolaşmış; kâh ise mevcut siyasi elitlerce ve ordu tarafından politik bir günah keçisi ilan edilerek girdiği oyuğun içerisine iyice hapsedilmiştir. Onu girdiği bu oyuktan çıkartarak kültürel, politik, ekonomik boyutlarıyla kavrama başarısı gösterip ona hem Türkiye şartlarında politik bir ontoloji kazandıran hem de Dünya sistemi konjonktüründe alan açan; 1980’li yıllardan sonra Türkiye’de etkileri iyice hissedilmeye başlayan ve 2000’li yıllardan sonra neredeyse kaçınılmaz bir akım haline gelen küreselleşme ve postmodernizmdir. Her iki akımın Türkiye’de etkisinin artmasıyla birlikte İslami olana yönelik kültürel, edebî bir ilgi peyda olmuştur. Akademik anlamda ve edebî anlamda ortaya çıkan bu ilgiyle birlikte İslami epistemoloji, ulus devlet formunu ve merkezî düşüncüyü parçalamak için bir araç haline getirilmiştir. Bilhassa edebiyatın en temel formlarından birisi olan roman alanında; Eliasçı bir terminolojiyle söylemek gerekirse İslami olan, uygarlığın tekel oluşum mekanizmaları ve seküler davranış kalıplarıyla hesaplaşmak adına kültürel ve politik bir odak olmuştur. Türk yazarları; İslam’ı odak noktalarına alırken daha çok onun mistik tarafıyla, yani tasavvuf boyutuyla ilgilenmişler ve tasavvufun hümanist bir söylem üretme noktasında, içerisinde bulundurduğu heterojen söylemi, Türkiye’deki merkez düşüncesini ve tikel politik perspektifi; aynı zamanda da seküler zaman algısını, cinsel homojenliği, merkez tarafından dizayn edilen kimlik mekânlarını parçalamak adına işlevsel olarak kullanmışlardır. Böylelikle, kökleri çok eskiye dayanan İslam tasavvufu ve merkez-dışı İslami hareketler; edebî olanın alanı içerisinde politik bir malzeme haline getirilmiş, bu bağlamda da merkez düşüncesi ve onun ürettiği tahakküm; hümanist bir perspektiften hareketle yıkılmaya çalışılmıştır.

Elif Şafak; “*Pinhan*”da mezkûr tarihsel çerçeveden hareket ederek ulus devlet ve uygarlık merkezi tarafından merkez-dışına itilmiş İslami kültürü; ortodoks ve heteredoks boyutlarıyla roman alanına taşıyıp baskılanmışın, sindirilmişin dünyasına yöneliyor. İslam mistisizminin hümanist anlam alanını okuyucuya göstererek uygarlık merkezinin anti-hümaniter karakterini gözler önüne seriyor. Bunu ortaya koyarken de romanda kullanılan mekânlar merkez-çevre diyalektiğinin sınırları içerisine giriyor. Elif Şafak romanda, mekânsal yapılar olarak mahalleyi ve tekkeyi kurgunun odak noktasında konumlandırarak

ortodoks İslam ile heteredoks İslam arasındaki kültürel, sosyal çatlaklıkları yansıtma başarısı gösteriyor. Bilindiği gibi mahalle; İslami kalıntıların, geleneğin en önemli mekânsal sembolüdür. Şerif Mardin bunu “*mahalle baskısı*” kavramı üzerinden, kültürel bir bağlamda kavramsallaştırmıştı. Özellikle geleneksel mahalle imgesi; ortodoks İslam’ın temel değerleriyle yüklü bir mekân olarak tamamıyla İslami pratiklerle donatılmış bir gündelik hayat portföyüne sahiptir. Mekânın içerisinde ikame eden öznel de bu bağlamda; modern pratiklere eklememeyen, geleneksel değerlerin ağırlığı altında yaşamaya alışmış bireylerdir. Bu durum taşrada, günümüzün sınırları içerisinde dahi geçerliliğini yitirmemiştir. Mahalle; içerisinde geleneksel değerleri barındıran mikro bir İslami alan olarak hâlâ daha devlet refleksinin gücünün yoğun olarak hissedildiği mekânların başında gelmektedir. Devlet merkezi, mahalledeki arkaik doku nedeniyle mezkûr alanı uygarlaştırılması gereken bir mekân olarak görmüş ve tarihsel süreç içerisinde mahalleyi kontrol altına almış, buradaki antropolojik kültürün devlet merkezini tehdit edecek bir hareket haline gelmesini çeşitli pratiklerle engellemiştir. Bu nedenle mahalle; merkez tarafından, devlet tedrisatının yansıtıldığı bir kimlik mekânı olarak tasarlanmış ve ortodoks İslami değerler devlet kontrolü altında mezkûr alanın sınırlarında, belirli bir koordinat düzleminde yıllarca yaşamaya devam etmiştir.

Yazarın; “*Pinhan*”da, merkezî bir kimlik mekânı olarak konumlandığı mahallenin karşısında ise; “*tekke/ler*” yer almaktadır. Elif Şafak; tasavvufun, heteredoks İslamiyet’in gücünü kullanarak tekkeden hareketle merkez-dışı bir mekân yaratma başarısı gösteriyor. Tekkeye; kimliksiz, göçebe, yersiz-yurtsuz bir mekân özelliğini veren ise kuşkusuz ki İslam tasavvufunun parçalı, heterojen yapısıdır. Burası; devlet merkezi tarafından sapkınlıkla, zındıklıkla suçlanan bir merkez-dışı kültürü içermesi nedeniyle tehlikeli bir alan olarak görülür. Romanda devlet merkezi tekkeyi; zındıklıkla itham edilen bir kitabı saklayan, halkı ortodoks İslam’dan saptıran, dine karşı gelen kafirlerin bulunduğu, namaz kılınmayan, saz ve söz eşliğinde eğlencelerin tertip edildiği heretik bir mekân olarak algılar. Ortodoks İslam’a angaje olan Osmanlı devlet merkezi; kuşkusuz ki taşrada gelişen ve kendi ontolojisi için büyük bir risk oluşturan, Ahmet Yaşar Ocak’ın düşünce sistematiğine temas ederek aktarmak gerekirse mezkûr “*zındık*” ve “*mülhid*” yuvası karşısında, devlet geleneğini korumaktan yana tavır alacaktır. Elif Şafak; “*Pinhan*”da, Osmanlı Devleti zamanında taşrada bulunan bir tekkeye odaklanarak ortodoks İslam ile heteredoks İslam arasındaki çatlakları mekân

üzerinden tarihsel bir zemine oturtuyor. Bu açıdan bakıldığında, yazarın romanın sonlarında kullandığı ifadeler; şu ana kadar ortaya konulan tarihsel çerçeveyi kanıtlar niteliktedir:

“Denizli Kadısı ’na hükmüm ki,

Denizli kazasında Dürri Baba tekkesinde toplanmış olan Hikâyeciler tâifesi duyduk ki, sapkınlık ve dalâlet ve memleketi dinden saptırmak üzere olup, İstanbul’dan kaçırılan zındık kitabı saklamakta, şer-i şeriften sapmakta, küfr ü ilhâd içinde olmakta, saz ve söz ile fisk-u fücür edip, namaz kılmamış.

Hakikatin açığa çıkması için, tebdil-i kıyafet edip Dürri Baba tekkesine varıp Hikâyeciler tâifesine isnâd edilen sapkınlık, mülhidlik ve dalâletin aslı var mıdır, nicedir göresin. Zındık kitabı bulasın, Sapkınlıkları sabit olanları hepsedup, tekkenin faaliyetlerini tez zamanda durdurasın.” (s. 225)

Tekkenin heterojen yapısı; romanın başlarında musikinin ve dansın ontolojisiyle şekillenen, raksın ve cezbenin egemen olduğu “*Dionysos*”cu yıkıcı bir esrik güç ile imlenir. Bilindiği üzere etrafa arkaik kokular yayan musikiler eşliğinde yapılan danslar ve bunun oluşturduğu kültürel doku, merkez-dışı dinî oluşumların, İslam tasavvufunun en önemli kültürel ontolojilerinden birisi olması nedeniyle doğrudan periferik bir güce sahiptir. İşbu periferik güç romanda; Pinhan’ın Denizli civarındaki “*Dürri Baba*” tekkesine gelmesiyle birlikte ortaya çıkmaya başlar. Elif Şafak; Pinhan’ın tekkeyle ilk karşılaşmasını oldukça mistik bir bağlamda kurgular. Pinhan; tekkenin elma ağaçlarına bakan odasında, eşyanın raks yardımıyla kendinden geçişine tanıklık eder ve mekânın merkez-dışı büyüdü dünyasına giriş yapar:

“Oraya buraya yerleştirilmiş kandillerin titrek alevleri devasa gölgeler doğuruyordu tekkenin en kuytu, elma ağaçlarına nazır odasında. Nicedir bu mekânda hüküm süren envai çeşit eşya, duvarlarda büyüyor, genişliyor, arsızlaşıyordu. Eşyalar gün ağarınca kadar bu mestane meclisin tadını çıkarıyor, duvarların pürüzlü yüzeylerinde kendilerinden geçinceye kadar raks ediyor, ve her şafak vakti, gecenin karanlığı hamam lifi gibi dağılırken, hiç itirazsız eski kisvelerine bürünüyorlardı. İçlerinde boyundan fazlasına soyunmayan, bir tek, oymalı, cevizden bir sandıktı. Dört kenarında Kûfi yazıyla yazılmış dört ayrı ibare göze çarpardı. Bir tek o, gece meclislerinin dışında kalıyor; ne daha küçük ne daha büyük, her

neyse o olarak duvarlara yansımaya yeğliyordu. Sandık, gölge oyunlarının sırnaşık çağrılarına kulaklarını tıkıyor; omuzdaşlarının laubali ve mürai tavırlarından hiç mi hiç hazzetmediğini her fırsatta beyan ediyordu.” (s. 10-11)

Elif Şafak romanda; Dürri Baba tekkesinin göçebe, yersiz-yurtsuz, kimliksiz profilini; Bachelardien bir fenomenoloji çerçevesinde aktarır. Dürri Baba tekkesi, “su” metaforu ile imgelenir ve suyun fenomenolojisinden hareketle mekândaki heterojenlik vurgulanır. Su imgesi; psikanalitik düzlemde kimlik öncesine dönüşle, yani anne karnına dönüşle koştur bir anlam alanına sahip olduğundan dolayı; yersiz-yurtsuzluğu, şekilsizliği imlemektedir. Toprak ise bilakis; belirli bir mekân üzerinde öznenin kendini koordine edişini, belirli bir kimlik dairesi içerisine girişini, yerli-yurtlu oluşu çağrıştırmaktadır. Nitekim “vatan” kelimesinin anlam dairesi oluşturulurken; kelimenin somut bir toprak parçası içerisinde, müşterek değerler kümesi etrafında toplanan insanlara gönderme yapması, aslında “toprak” imajının kimlik üretim gücüyle alakalıdır.

Psikanalitik perspektifin yardımına başvurulacak olursa; anne karnının içerisi su ile dolu bir mikro yaşam alanı olarak kimliksizlikle eş değer bir alandır ve burada toprağa ait kimlik duygusu gelişmediği için herhangi bir kültürel tehlike bulunmazken; toprağın dünyasına, yani kültürel alana giriş giriş sağlandığında; kimliğin ve kültürel tahakkümün ötekileştirici mekanizmaları devreye girer, bu da hayatı bir savaş alanına çevirir. Romanda ifade edilen durum; Pinhan’ın gördüğü rüyada somutlaşır. O, rüyasında uçsuz bucaksız bir denizin ortasında bir eşiğin/kara parçasının üzerinde durmaktadır. Bu eşiğe/kara parçasına basmanın bir sığılık olduğunu bilmesine rağmen, suda boğulmaktan korktuğu için kıpırdayamaz. Denizin içerisinde bir anda hafızasını yitiren Pinhan, gideceği yönü kestiremediği için öylece o eşiğin/kara parçasının üzerinde dururken mekândaki parçalanmanın farkına varır: Yeri yurdu olanlar için eşik önemli bir kimlik mekânıyken, yersiz-yurtsuz olanlar için eşikte durmak büyük bir azaptır. Pinhan; bu düşüncelerle meşgulken eşiğin/kara parçasının etrafında tekkeden tanıdığı; afyona, badeye müptela zevk erbabı Dulhani Hasan ile masmavi gözleriyle denizi imgeleyen Dürri Baba belirir:

“Rüyasında Pinhan, üzerine ayak basılmaması lâzım gelen bir eşikte öylece durmaktaydı. Eşik, uçsuz bucaksız bir denizin üzerindeki ufacık bir kara parçasıydı. Orada duramayacağını, eşiğe basmanın çiğlik olduğunu gayet iyi bilmekte, lâkin suda batmaktan,

boğulmaktan korktuğu için kıpırdayamamaktaydı. Sanki, sakin sakin, doğru bellediği yolda yürürken, birdenbire her şeyi, kim olduğunu dahi unutmuş, hafızasını boşaltmış, yönünü şaşırmişti. Şimdi, kuzeye ya da güneye mi, doğuya yahut batıya doğru mu adım atması gerektiğini bilemiyordu. Bilemediği için de basmaması gereken eşiğe olanca ağırlığıyla basıyordu. “Büyük haksızlık bu” diye düşündü. Eşikler, varacak yeri, gidecek yuvası olanlar, yüreğinde sıla hasreti taşıyanlar için yapılmıştı. Yeri yurdu olmayanlar, yönünü şaşırınlar içinse, eşik dediğin, ne bir eksik ne bir fazla, tam bir azaptı. Çaresizlik içinde kıvrılırken, eşiğin her iki yanında, yakından tanıdığı, gönülden sevdiği iki dost yüzü belirdi. Onları gördüğüne sevindi.

Eşiğin bir yanında, en okkalı küfürleri, kulak çınlatan kahkahaları, itinayla burulmuş bıyıkları, kızıl siyah sakalı ile Dulhani Hasan duruyordu. Her zamanki gibi gözüpek ve heybetli görünüyordu. Denizin üzerine serdiği bir Acem halısında oturuyor; Pinhan’a el ediyor, göz kırpyordu. Afyon çubuğu, bâdesi, sagarı, mangalı, cezvesi ve nargilesi halının köşelerine özenle konulmuştu. Eşiğin öte yanında, Dürri Baba vardı. Mavi bulutlu gözleriyle, güleç ve ıslıl ıslıl yüzüyle, her zamanki gibi hayranlık uyandırıyor, soluk kesiyordu. Dalgaların üzerine koyduğu işlemeli bir minderde bağdaş kurmuş, baş kesmiş, çit çıkarmadan Pinhan’ı seyrediyordu. Titrek alevli kandilleri, el yazması kitapları, toprak boyaları, tabirnameleri, kamış kalemleri ve mürekkep hokkaları, hemen arkasında, havada, rafta diziliymişçesine derli toplu durmaktaydılar.” (s. 30)

Yazar mezkûr rüya yardımıyla su/toprak dikotomisini mekân üzerinden kurgulayarak tekkeyi ve tekke kültürünü su imajıyla kimliksizleştirip, yersiz-yurtsuzlaştırıyor. Rüyadaki eşik/kara parçası imgesi de bu bağlamda merkezî kimlik mekânlarıyla, yersiz-yurtsuz mekânlar arasındaki ayrım pratiklerini vurgulayan bir metafora dönüşüyor. Su; şekilsizliğiyle anne karnının güvenli alanını sembolize etmesiyle, dişil bir anlama bürünürken toprak; devlet merkezli bir düşüncenin eril tahakkümünü imler hale geliyor. Hatırlanacağı üzere Deleuze ve Guattari felsefesinde; bütün majör anlamlandırma biçimlerine karşın dişil-oluşun gücü ön plana çıkarılıyordu, zira bu; onların merkez düşüncesinin en önemli gücü olarak gördükleri eril tahakküm biçimlerini ve bu çerçevede üretilen eril kalıpları parçalamak için ön plana çıkarttıkları devrimci bir oluş biçimiydi. Elif Şafak’ın bu bağlamda bakılacak olursa “su” imajını romanda ısrarla kullanması basit bir rastlantı olmasa gerek. Zira rüyanın ilerleyen

bölümlerinde; Dulhani Hasan ve Dürri Baba, Pinhan'ın kıyafetlerini soyarak onu suyun içerisinde çırılçıplak bırakırlar ve Pinhan; çift başlılığı, yani dişil yönü ortaya çıktığı için bundan büyük bir hicap duyar. Yazar “*hermofrodit*” mitostan hareket ederek Pinhan'ın kimliğini parçalıyor ve bunu merkez-dışı bir mekân olan tekkenin heteredoks kültürü, periferik anlam alanı üzerinden ortaya koyuyor. Bir anlamda heteredoks İslami alanın sembolü olan yersiz-yurtsuz mekân konumunda bulunan tekke, Pinhan'ın çift cinsiyetliliği ile merkez-dışı bir mekân hâline geliyor. Su imi de akışkan heterojen anlam alanıyla mekânın merkez dışı, göçebe kimliğini güçlendirmek ve Pinhan'ın merkez-dışı kimliğini/kimliksizliğini vurgulamak için yazar tarafından kullanılmış fenomenolojik, psikanalitik bir im olarak işlev kazanıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj ifade edilenlerin kanıtı niteliğindedir.

“Pinhan hangisine yönelirse, öteki ona mâni oluyordu. O da çaresiz arada kalıyor, beyhude debeleniyordu.

Eşik üste durmak olmazdı.

Eşik üste durmak yakışık almazdı.

Pinhan naçar kalmıştı.

Haykırmaya, yardım istemeye başladı. O, çığlık çığlığa bağıırken, Dulhani Hasan ile Dürri Baba, evvelki cazip hallerinden tamamıyla sıyrılarak bayağılaşmış, küstahlaşmışlardı. İkisinin de suratına yılışık bir tebessüm oturmuştu. İşi daha da azıtarak, Pinhan'ın giysilerini çekiştirmeye hatta yırtmaya koyulmuşlardı. Yırtılan parçaları, eşiğin iki yanında uzanan kahverengi deniz ile mavi deniz oracıkta yutuyor, mideye indiriyorlardı. Sonunda Pinhan tam orta yerde çırılçıplak kaldı. Hava soğudu, kar yağmaya başladı. Pinhan telaşla bir kartopu yapıp, önünü onunla kapadı. Ama ne fayda; birazdan güneş çıkacak, soğuktan morarmış sırrını eleverecekti. Utanç evvela boynunu, daha sonra dudaklarını ve en nihayetinde bütün vücudunu yaladı. Oysa Dulhani Hasan ile Dürri Baba güneşin çıkmasını beklemeye dahi lüzum görmediler. Ortada çekiştirip yırtarak kendi denizlerine kurban edecek giysi parçası kaldığını idrak ettiklerinde, aynı anda, Pinhan'ın ikibaşlılığına yapıştılar. İkisi birden, olanca güçleriyle asıldılar.

Koptu. Kan akmadan, acı bırakmadan, ne olup bittiği anlaşılmadan koptu ve billur bir şişe gibi ses çıkartarak eşik üstüne yuvarlandı.

Pinhan elleriyle yüzünü kapadı.

Ağlayamadı.” (s.31)

Romanda; tekkenin sınırları içerisinde kullanılan su imgesi, mitik bir anlam alanını da içerisinde barındırır. Elif Şafak tekkeyi “anne” imajıyla koşut bir biçimde kullanarak aslında mekânı, içleme/dışlama diyalektiği çerçevesinde kurguluyor. Pinhan; tekkenin dışında, merkezî kimlik mekânlarının içerisinde, çift başlılığı nedeniyle damgalanır ve kendi bedenindeki farklılığı ifşa edecek bir mekanizma geliştirmekte zorlanır. Oysa; tekke yazar tarafından kullanılan anaç imgelemele, Pinhan’ı ayrıksı doğasını kabul edebilecek bir merkez-dışı mekândır. Burada kullanılan su imajı; toprağın tersine, ayrıksılığı kabul eden tekkenin heterojen yapısını vurgulayan dişil bir imgelem olarak tasarlanıyor. Romanda Pinhan; tekkenin yanında bulunan dereye gittiğinde, dere konuşmaya başlar ve Pinhan ayrıksı bedeni nedeniyle yaşadığı azabı dereye anlatır. Bir anlamda Elif Şafak su imgesini, anne imajının içerisine aktarıp kullanarak dereyi bir tür merkez-dışı psikanalitik bir yansıtma nesnesi olarak konumlandırıyor. Su imgesiyle imlenen tekke; farklılığın ön plana çıkartıldığı, ayırım pratiklerinin sıfırlandığı, kültür ve uygarlık merkezine ait ahlaki/sosyal normların parçalandığı, dışlamayan; içermeyen, kucaklayıcı bir mekândır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajı anlatılanlar çerçevesinde okuyalım.

“Uyandığında gördüklerini unutmak, ömür boyu hatırlamamaktı tek dileği. Yüzünü yıkamadan kalktı, giyindi ve dışarı çıktı. Tekkenin yakınlarında akan dereye kadar dilini, dudağını ısırtıp, ağlamamaya gayret ederek yürüdü. Dere, onu görünce şahlandı, selâm verdi. “Hoşgeldin ya Pinhan. Ne iyi ettin gelmekle,” dedi. Sesi incecikti; görücüye çıkmış bir kızın utangaç sesiydi. “Anlat bana,” dedi. “Karabasanlarını bir bir anlat bana ki, topunu birden alıp götüreyim uzaklara, gözden irak gönüller içre diyarlara. Bırak yükünü ben taşıyayım. Çekinmeden, sakınmadan, saklamadan anlat ki ferahlasın yüreğin; sen kuşlar gibi hafifledikçe, senin yerine ben ağırlaşayım. Yalanım yok, inan ki bunu seve seve yaparım. Her kâbusun sabahında, kapımı çalanları ellerimle yuğar, sularıyla pür ü pak eder, tek bir sözümle elemelerinden arındırırım.” (s. 31-32)

“*Pinhan*”da tekkenin; yersiz-yurtsuz, göçebe bir mekân profiline sahip olarak ayrıksı olanı içermesi; doğrudan heteredoks İslam’ın politik yapısıyla alakalıdır. Elif Şafak, bir Mevlevi tekkesi içerisinde, modernitenin insan söylemini kullanarak ürettiği şiddeti parçalamak istiyor. Modern devlet merkezi; ulus kimliği çerçevesinde bireyleri belirli bir kimlik dairesi içerisinde toplarken, dâhil ediyormuş gibi gözükmesine rağmen aslında hariç bırakır. Bu; ulus devletin ve modern devlet merkezinin en önemli “*modus operandi*”sidir. Kimlik üretildikçe; o kimlik dairesine dâhil edilmeyenler/olamayanlar merkez-dışının alanında konumlanırlar. Mekân üzerinden de aynı izlek kolaylıkla tespit edilebilir. Devlet merkezi uygarlaşma neticesinde, ulusun değerleriyle donatılacak olan kimlik mekânları inşa ederken, özellikle merkezi alanlarda kendi ideolojisi için tehdit oluşturacak grupları ya ihya etmek ya da koordinat düzleminden çıkartmak zorundadır. Türkiye konjonktüründe Kemalizm’in kurumsallaşmasından sonra hem Sünni İslam hem de heteredoks İslam, devlet merkezinin mekânsal koordinasyonundan çıkartılmıştır. Bu bağlamda tekkeler ve dergahlar devlet merkezi tarafından tasfiye edilmiş ve Türkiye’deki mekânsal düzlem homojenleştirilmiştir. Elif Şafak “*Pinhan*”da, devlet merkezi tarafından koordinat düzleminden çıkartılan tekkeyi, merkez-dışı bir mekân olarak tasarlayarak modernitenin mekân üzerinden uyguladığı dışlama, hariç bırakma pratiklerine eleştirel bir mesafeden yaklaşıyor ve merkezi kimlik mekânları karşısında, tekkenin bütün kültürel, politik farklılıkları içeren sarmalayıcı yapısını konumlandırıyor. Romanda bu durum, “*halka*” imajı üzerinden aktarılır. *Pinhan* tekkenin bahçesinde serçe parmağını ısırarak akan kanı toprağa damlatır. Toprakta bir nokta peyda olur ve *Pinhan* onun etrafına halkalar çizer. İşte bu halka, merkez-dışı bir mekân olan tekkenin; bütün söylemlere, kimliklere, gruplara yönelik sahip olduğu içsel refleksidir:

*“Kerpiç duvarı aşarak, bir hırsız gibi bahçeye süzüldü. Bağdaş kurarak oturdu; gene o ağacın altında. Bir zamanlar dallarına tünediği, elma aşırırken enselendiği ve mavi bulutlarla ilk defa gözgöze geldiği ağacın altında. Ürperdi; çünkü hatırladı. Eski adı, eski hali dalda oturmakta, çit çıkarmadan ne yapacağını gözetlemekteydi sanki. Serçe parmağını dudaklarına götürdü. Öpmeye, emmeye başladı. Yaladı. Sonra ısırıldı. Hafifçe canı yandı, hepsi o kadar. “Kerem eyle!” Sözler döküldü ağızından; derinden kopan bir feryat, umutsuz bir yardım çığılığıydı. Ardından olanca gücüyle ısırıldı serçe parmağını. Yakaladığı deri parçasını kopardı, tattı, tükürdü. Kan önce usul usul, ardından hızla akmaya başladı. *Pinhan**

çıkan kanı damla yapıp toprağa damlattı. Bir nokta oluştu toprağın bağrında; kırmızı şiddet ve şehvet kokan bir nokta. Onu gözden irak kılmak istedi Pinhan. Çevresine bir halka çizerek etrafını ördü. Yetmedi; bir halka daha, sonra bir halka daha. Kale içinde kale, duvar içinde duvar, sırlar içre sırlar inşa etmişti. Uzaktan bakan göremezdi ortadaki noktayı. İlk duvarı geçebilen, ikincisine takılır, o da olmadı bir üçüncüsüne zebani gibi dikilerek geçit vermez, sır saklardı.” (s. 33-34)

Dürri Baba tekkesi; gündelik hayatın içerisinde birçok macera yaşamış, sıkıntılarla boğuşmuş, sisteme tutunamamış insanların mekânıdır. Hayattan istediklerini elde edemeyenlerin, devlet merkezinin sınırları içerisinde ayrıksı doğalarıyla barınamayanların toplandığı bir alan olarak tekke, bir sığınma mekânı olarak algılanabilir. Merkez-dışı özneler; buraya hafızlarında bulunan merkezî acılarla gelirler ve zaman içerisinde tasavvufun büyüdü dünyasıyla tanışarak kimliklerini kaybederler. Tekke merkezî değerlerle yüklü olan hafızanın yitime uğratıldığı bir mekândır. Romanda; bu açıdan bakıldığında tekkenin sınırları içerisinde bulunan birçok karakterin geçmişte, merkezî alan içerisinde acı verici deneyimler yaşadıkları görülür. Bunların en başında; Dertli Hagopik gelmektedir. O; kuyumcudaca çalışırken, ondan yüzük yapmasını isteyen Müslüman bir kadına âşık olur. Kadın, yüzüğün içerisine bir kutu koymasını ister. Zira bu kutunun içerisine zehir koyara zifaf gecesinde kocasına cansız bedenini sunacaktır. Bir anlamda Dertli Hagopik, âşık olduğu kadının ölümüne vesile olmuş olur. Tipik bir burjuva değerleri olarak görülebilecek aşkın ve cinayetin neden olduğu vicdan azabıyla yaşayan Dertli Hagopik, tekkeye gelerek merkezî burjuva değerlerinden ayıklanmış bir “aşk”ın sınırları içerisine dâhil olur:

“İşte böyle Pinhan, o kadın benden bir yüzük yapmamı, yüzüğün içine kimselerin fark edemeyeceği bir kutu kondurmamı, kutunun kapağının kolay açılacak sûrette hazırlanmasını istedi.” (s. 39)

“O firuze yüzüğü kapaklı, kutulu, sırlı istiyordu çünkü içine zehir koyacaktı. Zifaf gecesinde bu zehiri bir dikişti içecek, kocasına cansız bedenini sunacaktı.” (s. 43)

“Ben o Müslüman kadına âşık olmuştum Pinhan. Kim olduğunu, nereden geldiğini, hangi surat yoksunua yar edilmek istendiğini ve bu işlere neden kalkıştığını hiç bilmiyordum. Onun hakkında hiçbir şey bilmiyordum. Yüreğim kafesini parçalıyor, kanıyordu. Aşkımı, uğruna canımı vereceğim aşkımı, kendi ellerimle öldürecektim. Benim ellerimde hayat bulan

firuze ona ölüm getirecekti. Bir feryat koptu bağrımdan. Hiç kimse, hiçbir şey umrumda değildi. O feryada bütün çarşı esnafı padişah efendimizin cellatları gelse, ipi boylasam, boynum vurulsa umrumda değildi. Sevdiğim ölüme gidiyordu ve ben gafil, ben ahmak herif buna sebep oluyordum.”” (s. 43-44)

Romanın ana karakteri olan Pinhan; tekke içerisindeki en spesifik hafıza yüküne sahip bireydir. Çift cinsiyetli olması nedeniyle modern burjuva merkezinin ahlaki normlarının ağırlığı altında ezilen Pinhan; tekkeye, onun homojen söylemi parçalayan merkez-dışı dokusu içerisinde bir tür “içsel katarsis” yaşamak, yani kendi ontolojisini kabul etmek adına gelir. Fakat Pinhan’ın hikâyesi, tekkedekiler tarafından bilinmediği için o, sadece senede iki defa yapılan “Ruz-ı Muhabbet”e dâhil edilmez. Ruz-ı Muhabbet; hafızaların yere serildiği, hayallerin ortaya konulduğu, hikâyelerin falına bakıldığı bir tür ayindir. Elif Şafak; mezkûr ayini, içsel katarsis mekanizmasının bir parçası olarak düşünür ve bu ayinin ontolojisine içkin olan hayal-hafıza çatışmasını, “su” ve “ateş” imajları üzerinden aktarır: Hayal; hafızayı boğmak, hafıza da hayali yakmak ister... Ayrıca; hayal ve hafıza arasındaki çatışma, yazar tarafından zamansal bir perspektifle Bergsonvari bir “dureè” fikrine de bağlanır. Zira hafıza; belirli bir kimliğe atıf yapıp ve geçmiş zamanın yükünü imlerken, hayal kimliksizliğe gönderme yaparak geleceğe yönelik beslenen merkezî değerlerden uzak iyimser bir umudu/ütopyayı çağrıştırmaktadır. Elif Şafak, Rûz-ı Muhabbet’te tekke içerisinde bulunan kahramanların hikâyelerini “an” kavramı çerçevesinde kurgulayarak tarihsel zamanın ötesine geçmek, hafızayı parçalamak ister. Çünkü hikâye; hudutsuz bir andır. Onun; başı ve sonu yoktur, o hiçbir hafıza, kimlik kalıbıyla çevrelenecek bir yüzeyselliği içerisinde barındırmaz. Yazar bir anlamda; romanda Deleuzien bir “ortadan başlamak” fikrinden hareket ediyor ve tekkedeki öznelerin hafızalarını merkezsizleştirme sürecine tabi tutuyor. Böylelikle Ruz-ı Muhabbet çerçevesinde tekke de hafızanın yükünün hafiflediği, kimliksiz, yersiz-yurtsuz bir mekâna dönüşüyor. Dertli Hagopik ile Pinhan arasında gerçekleşen romandan alıntılanmış aşağıdaki diyalog; ifade edilenleri yansıtan önemli bir örnektir.

““Peki ya Ruz-ı Muhabbet? O yüzden mi yerim yok orada?”

“Doğrudur,” dedi Hagopik başını sallayarak. “Elbet ya. Bu yüzden Ruz-ı Muhabbet’e alınmaz, çağrılmazsın Pinhan. Senin iki günü, sadece iki günü biliriz ki bize

benzemezsin. Bu yüzdendir ki o meclise giremezsin. O mecliste biz hafızalarımızı yere serer, hayallerimizi ortaya koyar, hikâyelerimizin falına bakarız. Hayalle hafıza ateşle su gibidir. Her biri ister ki bir tek kendi kalsın orta yerde, öteki kaybolsun. Hayal dediğin hafızayı boğmak, hafıza dediğin de hayali yakmak ister. Onlar didişirken, biz de deriz ki 'bu yaptığınız gaflettir. Zira sade bu demde değil başka başka demlerde yaşamışlığımız var. Aslında siz karındaşsınız.' O vakit onlar kavgayı keser. Anlarlar ki hatırlamak için hayal kurmaya, hayal edebilmek için de hatırlamaya muhtacız. Hikâye dediğin de budur zaten. Bu andır. İçinde geçmiş ve gelecek, hafıza ve hayal barınır. Her hikâye, ezeli evveli olmayan, alabildiğine hudutsuz bir andır. Ne başta, ne sonda; tam da ortadadır." (s.46)

Tekke; birbirini hiç tanımayan, kimlikleri yitime uğramış, yerini yurdunu kaybetmiş merkez-dışı öznelerin toplandığı bir mekândır. Burada; merkez tarafından insanlara biçilen kimlik kodları işlevini kaybeder, insanlar arasındaki ayırım pratikleri nötralize olur. Tekke; "baş"ın ve "son"un değil "orta"nın dünyası olarak sıfır noktasına yakındır. Sıfır noktasına yakın olmak, aslında bir tür ölüm çağrısını ortaya çıkartır. Doğum ile birlikte oluşan kimliksel kodlar ancak ölüme yakın bir deneyimle parçalanabilir. Heteredoks İslam'ın gücü de zaten tam olarak bu noktadan kaynaklanır. Tasavvuf; bireylere ölüme yakın bir deneyim kapısı açarak onların üzerindeki kimliksel kirliliği, iktidar kiplerini temizlemeye çalışır. Elif Şafak; romanda bahsi edilen durumu gösterebilmek için "kapı" ve "mezarlık" imajlarını kullanır. Pinhan; tekkede yalnızlıktan bunaldığı ve gitmeyi düşündüğü günlerden birisinde, tekkenin içerisinde bulunan ve açılmayan gizemli bir kapının karşısında durarak onunla konuşmaya karar verir. Kapı açılmak için, ondan vücudundaki bütün kılları yolmasını ister. Pinhan, tasavvufun dünyasına, merkez-dışının alanına geçmek için; vücuduna yapışmış kıllardan, kıyafetlerden, yani ona bir kimlik biçen her şeyden kurtulmak zorundadır. Bu nedenle soyunup çıplak kalır ve kapı mezarlığa açılarak ona geçit verir. Mezarlıkta ilk dikkat çeken nokta; kimliksiz mezarların oluşudur. Başları, ayakları olmadan gömülmüş birçok Melami aynı mezarlığın içerisinde yatmaktadır. Elif Şafak, bir sufi hareketi olan Melamiliğin, heteredoks İslam'ın merkez-dışı gücünü kullanarak Pinhan'ı yersiz-yurtsuz, göçebe bir mekânın içerisine yönlendiriyor ve Pinhan, anne karnına dönmüş gibi bütün çıplaklığıyla, iki başlılığıyla, ayrık doğasıyla onu kabul edebilecek merkez-dışı mekân olan tekkenin ölüme yakın, kimliksiz tasavvufi dünyasına giriş sağlıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu girişin yazarın kalemine yansımış görüntüleridir.

“De bana, kapu hakkı ne dilersin?” diye sordu.

Kapı, deminden beri yüksekte uçan, kibirinden yanına varılmayan, dorukları karlı bir dağ gibi olanca heybetiyle önünde dikilen ve geçit vermeyen kapı, biraz olsun gevşedi. “Kıllarını ver,” dedi.

Pinhan, soyunmaya başladı. Üzerinde ne var ne yoksa çıkardı, bir kenara fırlattı. Elifi şalvarı, deve yününden gömleği, tennuresi birer birer uzaklaştılar. Üzerinde teninin kokusunu, derisinin rengini taşıyan ne varsa eksiksiz bir bir çıkardı. Sonunda kapının karşısında çırılçıplak kalmıştı. Senelerdir üzerinde titrediği, kimselerin görmemesi, duymaması için boyunca uğraş verdiği sırrı bu kibirli kapının bilmesinden en ufak bir endişe duymadığını hayretle fark etti.” (s. 51)

“Usul usul ilerleyerek, mezar taşlarına baktı. Her biri bir başka âlem, her biri farklıydı. İrili ufaklı, hüsrevâne ya da alabildiğine sade, destarlı ya da dal sikkeli, mukarnesli, dört, yedi ya da on iki dilimli, kitabeli veyahut yazısız, tasvirli tasvirsiz, seyfi külahlı, kalenderi taçlı, rûmî tezyinatlı, serpuşlu, hotozlu... türlü türlü mermerden mezar taşlarının yanı sıra bir de başsız taşlar vardır. Pinhan bunları görünce hafifçe ürperdi; biliyordu zira. Başları vurularak öldürüldükleri için mezarlarına baş koymayan Melamileri gayet iyi biliyordu. Hem başsız hem ayaksız, bi ser ü pa.” (s. 54)

Tekkeyi; merkez-dışı, kimliksiz mekân tasarımlarına yaklaştıran bir diğer faktör, ritüel kavramıyla ilişkilidir. Burada; salt tekke ahalsinin kurallarını bildiği bir tür ritüel- *rûz-ı muhabbet*- icra edilir. Bilindiği gibi heteredoks İslam’ın en önemli özelliklerinden birisi; folklorik bir kültürü içerisinde barındırmasıdır. Merkez nezdinde, İslami alanın folklorik doğası bazı durumlarda tehlikeli görülür. Çünkü burada; modern devlet merkezinin seküler yapısını tehdit edecek “ritüelist bir kir” üretilir. Özellikle taşra, devlet merkezi için bu açıdan dikkat edilmesi gereken bir alandır. Çünkü taşradaki heteredoks İslam; yıllarca yer altında bulunmanın getirdiği bir sonuç olarak güçlü bir sözlü kültür geleneğine, mitik anlam alanlarına sahiptir. İşte bu sözlü gelenek; merkezî alanın kontrolü dışında geliştiğinden ve merkezdeki elitlerin sahip olduğu kültürel kodlara tezat teşkil ettiğinden dolayı devlet merkezi tarafından efsunlu bir alan olarak görülür ve mezkûr alan merkez tarafından bir korku ve hınç nesnesi haline dönüştürülür. Merkez; kendi ulusal prensiplerinin aktarıldığı

dinî ritüellere, devlet çatısı altında kontrollü bir biçimde izin verirken, bunun dışında kalan ve haricî özellikler gösteren ritüeller karşısında pek hoşnut olmaz.

Elif Şafak romanda, taşrada bulunan bir Mevlevi tekkesinde, musiki *-ney ve kudüm-* yardımıyla icra edilen bir ritüeli okuyucuya aktararak tekkeyi kimliksiz, göçebe, yersiz-yurtsuz bir mekân haline getiriyor.¹¹²⁹ Pinhan; kendisine yol veren kapıdan geçtikten sonra mezarlık içerisinde ancak çıplakken görebileceği bir ayine tanıklık eder. Bu ayinde; tekke ahalisi bir halka oluşturur ve meydana gelen halka içindeki halkalardaki merkez-dışı özneler, “*hu*” çekerek dönmeye başlarlar. Klasik bir sema gösterisini andıran bu ayin sırasında; özneleri koordinat düzlemine bağlayan herhangi bir hafıza izi kalmaz. Mekânın ve zamanın sınırları olabildiğince genişler ve merkezî kimlik kalıpları ortadan kalkar. Halkalar; bütün insanlığı şumulüne alabilecek bir vasfa sahiptir. Böylelikle mekân tamamıyla kimliksizleşir ve tekke, yazarın ifadeleriyle “*lâ-mekân/bî-mekân*” bir alan görünümüne bürünerek fizikî düzlemden çıkartılır. Mekânın kimliksizleşmesi sonucunda; Pinhan’ın ağacın altında çizmiş olduğu nokta, Dürri Baba’nın alnında belirir ve Pinhan’ın yıllardır merkezî ahlaki kalıpların tahakkümü altında gizlediği, sakladığı, utandığı çift başlılığı ortaya çıkar. Böylelikle tekke; merkezî kimlik mekânlarının aksine, Pinhan’ın ayrık doğasını kabul edebilecek, onu çarpık ontolojisiyle içerebilecek yersiz-yurtsuz bir mekâna dönüşür. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar mezkûr dönüşümü bütün çıplaklığıyla yansıtmaktadır.

“Ben dönerim o döner halka döner/öyle bir halkadır ki bu kimsecikleri bırakmaz dışında/haber salın börtü böceğe, kurda kuşa/yedi iklim, köşe bucağa/ve burnumuzun dibinde gizlenen Kaf dağına/kardeşiz cümle mahlûka/madem ki âlem adem, adem de âlem içindedir/yetmiş iki millete bakarız aynı nazarla/ballar balını bulmak için/kolkola girip bir öne bir arkaya/kovanımızı yağma etmek için/”hu” çekmek her nefes alışta/la-mekânız, bî-mekânız/kâh orada kâh burda/el, ayak, baş; suret ile kaş değil/adem mânâya derler/mânâ ki noktada saklıdır/nokta ki kadrince kadirdir/ve dahi dört kitabın elifbasıdır/dervişlik davası güdene/rıza lokmasını zoraki sindirene bir çift lafımız vardır/Hızlanır nokta/döner nokta/bir feryat kopar bağrından/kül oluruz yana yana/ben sen gider/Can canan gider/âşık maşuk

¹¹²⁹ Mevlevilik ve Mevlevi tekkeleri; Türkiye politik sahasında, birçok siyasi lider tarafından hümanist bir çerçeveden devlet merkezine eklemli bir söylem olarak kullanıldığı için bazı açılardan ortodoks İslam’a yaklaşıyor. Fakat yazar tarafından “*Pinhan*”da; Mevleviliğin içerisinde bulunan ritüelistik doku ve tasavvuf kültürü; merkez-dışı bir anlam alanıyla çevreleniyor. Bu yüzden Elif Şafak’ın Mevlevi kültürüne yönelik celbettiği dikkatin, heteredoks İslami boyutunun daha baskın olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

biter/nokta halkaya devreder/öyleyse ne başlangıç, ne son/sadece bir orta nokta.../adını ne koyarsan koy/ister elma/ister nokta/ister hafıza/ister halka...” (S.59)

“Dürri Baba aniden durdu. Kaldırdı başını, kaldırdı mavi bulutlu gözlerini. Dosdoğru Pinhan’a baktı. Kaşlarının arasında kıpkırmızı bir nokta vardı. Pinhan, eli ayağına dolaşmış, kalbi küt küt atan Pinhan, noktayı görür görmez donakaldı. O gece, elma ağacının dibinde, halka içre halkalarla koruduğu, duvar içre duvarlarla ördüğü o kıpkırmızı noktayı görür görmez tanımişti. Buram buram şehvet ve şiddet koktuğunu sandığı için saklamaya karar verdiği o nokta, şimdi Dürri Baba’nın iki kaşının arasındaydı. Ama nasıl olur, nasıl böyle birdenbire, böyle destursuz, pervasız...? Çizdiği sınırlar, ördüğü duvarlar, sakladığı sırlar içre sırlar, ve yaptığı kapı içre kapılar birdenbire aşılmış, toprağa çizdiği o kıpkırmızı nokta, parmağından, bağından kopardığı damla açığa çıkmış, çırılçıplak kalmıştı. Çırılçıplak kalması demek, ikibaşlılığının açığa çıkması demektir. İkibaşlılığının ortaya çıkması demek, senelerdir bir kendine sakladığı, çocukluğunda arkadaşlarının arsız bakışlarından, sırnaşık gülüşlerinden koruduğu ve biraz evvel, nasıl olsa buralardan çekip gideceğini düşündüğü için o kibirli kapıyla paylaşmaktan hiç gocunmadığı, lâkin şu anda herhangi bir insanın, hele hele Dürri Baba’nın bilmesini hiç mi hiç arzu etmediği sırrının faş edilmesi demektir ki, işte Pinhan buna dayanamazdı.” (s. 60-61)

Romanda tekke ile birlikte kurgulanan bir diğer merkez-dışı mekân ise, yine tasavvuf kültüründen devşirilmiş bir anlam alanıyla dönüştürülen meyhanedir. Pinhan; Dürri Baba’nın ona verdiği incinin çalınması üzerine başlayan olaylar zinciri çerçevesinde kendisini Meyhaneci Manol’un mekânında bulur. O; burada şamdanları yakmakla görevli olan “ateş oğlanı”na âşık olur ve Dürri Baba’nın masmavi gözlerinde hissettiği aşk duygusunu tekrardan tadar. Bachelardien bir “mum” imajı çerçevesinde, “ateş”in ve “su”yun birlikteliğinden oluşan “alkol”ün fenomenolojik gücünden hareketle mekân, tasavvufi bir aşk kültürü üzerinden yersiz-yurtsuz, kimliksiz, göçebe bir dokuya sahip olur. Pinhan, Karanfil Yorgaki’nin -ateş oğlanı- güzelliğinden öylesine etkilenir ki; şarabı dudaklarına sürer, bir cezbe haline tutulur, “göz”ü onu görür, fakat “el”i tutamaz. “Tasavvufi göz”; aşkın merkez-dışı alanında koordinatların ötesine geçtikçe; mekândaki ontoloji fizikî sınırların dışına taşar. Meyhane; hem “an”ın, hem de geçmiş ve gelecekteki bütün çağların içerisinde var olmuş/olacak merkez-dışı bir mekân konumuna bürünür. Pinhan’ın kimliksizliği mekâna

sirayet eder ve o; Karanfil Yorgaki'nin varlığını mekânın sınırlarının ötesine uzanan bir anlam alanıyla kavramaya başlar. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar meyhanenin nasıl bir periferik kültürle donatıldığını kanıtlar niteliktedir.

“Sakız Adalı ateşoğlanı saz heyetine yakın kurulan itibarlı sofranın müşterilerine baktı. Birini gayet iyi tanıyordu. Ama ya öteki... Bu saçsız, sakalsız, tepeden tırnağa siyahlar giyinmiş dervişi daha evvel görmüşlüğü yoktu. Rüyalarında bile. Ona bakarken ellerinin titremesine mâni olamadı. Sonra kendini toparlayıp sofraya şamdanını yaktı. Mumum alevinde baktılar birbirlerine. Alevin bir tarafında doğuştan sürmeli, iri, siyah gözler; alevin öbür tarafında yemyeşil, uzun kirpikli gözler. Hiç kıpırdamadan, soluk dahi almadan birbirlerine baktılar. Pinhan'ın gözleri “gör beni!” diye fısıldadı. Fısıltı bir çığlık oldu; derinlerden kopan, beraberinde et ve kemik parçaları sürükleyen bir çığlık.” (s. 157)

“Arada bir şarabı dudaklarına götürüp, o buruk tatla dudaklarını ıslatmakla yetinmesine rağmen, testi testi şarabı devirmiş gibi dönüyordu başı. Öyle ki ayağa kalksa yürüyebileceğinden dahi emin değildi. Her şeyi görüyor ama hiçbir şey hissetmiyordu. Sabah aklına takılan suali hatırladı; görüp de bir parçası olmamak mümkün mü? Mümkün olsa gerek; zira, işte bu ateşoğlanı bunu her nasılsa başarıyordu. Hem buradaydı, bu kalabalığın, uğultunun ortasında; hem de uzaklardaydı. Gözle görülüyor ama elle tutulmuyordu. Ne kimseler ona değiyordu, ne de o başkalarına. Bir sûret gibiydi.” (s. 158-159)

Romanın ikinci bölümü; Dürri Baba'nın Pinhan'a vücudunun şehrine git tavsiyesi vermesi üzerine, Pinhan'ın Dürri Baba'nın ona verdiği inci ile birlikte İstanbul'a gelmesiyle başlar. Bu bölümde Elif Şafak; eski adı “*Akrep Arif*” olan, fakat daha sonra zengin bir paşa kızının -*Nakş-ı Nigâr*- mahalleye hamam yaptırması üzerine, mahalle ahvalinin ona olan minnet borçlarını ifade etmek için “*Nakş-ı Nigâr*” ismini verdikleri geleneksel bir mahallenin üzerine odaklanır. Nakş-ı Nigâr mahallesi; Dürri Baba tekkesinin tasavvuftan beslenen derinlikli merkez-dışı kültürünün aksine, son derece sığ bir perspektife sahip olan, batıl inançların, kocakarı kültürünün egemenliğinde bulunan ve oldukça keskin ahlaki kalıpların bulunduğu bir merkezî kimlik mekânıdır. Yazar; mezkûr mahalleyi, ortodoks İslam'ın anlam alanıyla çevreleyerek güçlü bir İslami kültür üretir. Fakat buradaki İslami alan, daha çok gündelik hayat pratiklerine yönelik bir arkaizmi içerisinde barındırır. Nakş-ı Nigâr mahallesinde İslam'ın temel dinamiği, sokak ampirizmi çerçevesinde düşünülebilecek

olan bir antropolojik kültüre yöneliktir. Mahalledeki özneler; çeşitli batıl inançlarla, antropolojik adetlerle kendilerini hayatın içerisinde koordine edecek bir kolektif sistem üretmek isterler. Bu kolektif sistem; klasik anlamda “*mahalle düzeni*”nin ve “*mahalle ahlakı*”nın sağlanması noktasında büyük öneme sahiptir. Bu nedenle Nakş-ı Nigâr mahallesinde; heteredoks İslam’ın anlam alanında bulunan, gündelik hayatın, mekânın ve zamanın ötesine geçişi sağlayan mistisizmden ziyade, bu dünyayı koordine etmeyi sağlayan, kimlik üretmeye imkân veren bir İslami ampirizm mevcuttur.

Nakş-ı Nigâr mahallesi romanda; çok uzak diyarlardan gelen ve mahallenin yedi kocakarisinin elinde yoğrulan dört rüzgârın etkisi altında bulunur. Bunlar sırasıyla; “*bâd-ı pîçân, bâd-ı şahbaz, bâd-ı berin, bâd-ı pürgu*”dur. Mahalleye, geleneksel dokusunu veren de bu rüzgârlarla birlikte gelen ve mahalledeki öznelerin üzerine sinmiş bir takım değer yargılarıdır. Bâd-ı pîçân; güzelliği, bâd-ı şahbaz; kabadayı/kahramanlık kültürünü, bâd-ı berin; ahlaki normları, bâd-ı pürgu; küfür alışkanlığını/ağız bozukluğunu mahalleye getirmiştir. Böylelikle Nakş-ı Nigâr mahallesi; klasik mahalle kültürüne ait olan bir takım gündelik değerler etrafında toplanmış ve mekân bir kimlik dairesinin alanına girmiştir. Bütün bu değerler; mezkûr alana kimlik atfetmek için ve onu homojen/tikel bir ahlaki perspektife bağlamak için tasarlanmıştır. Zira güzellik, iyi ahlak, kahramanlık vb. gibi bir takım değer yargıları, merkezin kimlik üretmek için kullandığı enstrümanlar olarak belirli kültürel, estetik ayırım pratikleri üretir. Mahallenin alanında mevcut olan dikotomik düşünme alışkanlığı bu nedenle biz ve öteki arasındaki farka yoğunlaşır ve burada; belirtilen değer yargılarına uygun habitusa sahip olmayan bireyler, merkez-dışı bir mekân olan tekkenin içirme pratikleri yerine, damgalama pratiklerine maruz kalırlar. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar mezkûr damgalama pratiklerini üreten rüzgârlarla ilgili muhtelif bilgiler içermektedir.

“Bâd-ı pîçân’ın taşıdığı güzellik pek müstesna bir güzellikti. Onun sayesinde Akrep Arif mahallesinin güzeli boldu.” (s. 86)

“Mahalle evlatları, mehpare çehreleriyle olduğu kadar serbazlıklarıyla da yedi düvele nâm salabilmiş olmalarını, kuzeydeki demir kapıdan giren ve mütemadiyen soğuk esen bâd-ı şahbaz’a borçluydular. Akrep Arif mahallesinin delikanlıları kabadayılığı ustalarından öğrenir; icazet alana değin de ustalarının sözünden bir adım olsun dışarı çıkmazlardı.” (s. 87)

“Mahallenin şöhretini şehir-i İstanbul’un surlarından aşırıp yedi düvele gümbür gümbür duyuran bir başka husus da, sıcak esen bâd-ı berin’in taşıdığı hüsn-i adabı. Karıncayı incitmemek için toprağa yumuşak basmaktan, densize haddini en münasip zamanda, em münasip şekilde bildirmeye; zayıfın omzuna çıkmamaktan, uzatılan her eli öpmemeye kadar envai çeşit hususta en isabetli tavrı takınmayı şart koşan hüsn-i adabın kaideleri, bir bir saptandıktan sonra, her yeni doğan bebeğin kundağına yazılırdı.” (s. 89)

“Akrep Arif mahallesinin dört ayaklı meşhur cevherinin dördüncü ayağı ise, gümüşe kesmiş doğu kapısının içeri buyur ettiği bâd-ı pürgü’nun marifeti olan sivridillilik ve küfürbazlık idi.” (s. 90)

Nakş-ı Nigar mahallesindeki öznelerin habitusu; mahallede söz sahibi olan bir “kocakarı” grubu tarafından dizayn edilir. Bunlar; sahip oldukları ve inandıkları batıl inanışlarla mahalledeki ahlaki düzeni sağlamaya çalışan, mahalledeki ayıksılıkları, çarpıklıkları izleyip teşhir eden “yedi çift göz”dür. Bir anlamda mahallenin üzerinde, Jeremy Bentham’ın “panoptikon”unu andıran bir gözün iktidarı, kimlik üretici gücü hissedilir. Bolca sahip oldukları boş zamanlarını klasik mahalle kültürünü yansıtan bir fenomen olarak “dedikodu” yaparak geçiren bu kadınlar; macun yapıp şifa dağıtan, kurşun döküp nazar duaları okuyan, rüyalarda yaşayan, cinlerle konuşan, musibet avcıları kişiler olarak tanıtılırlar. Elif şafak romanda, Nakş-ı Nigâr mahallesini spiritüalist özellikler gösteren bir arkaizmle donatarak mahalleyi merkezî bir kimlik mekânı olarak tasarlıyor. Zira üretilen bu spiritüalizm; mahallede, ahlaki olanla/olmayan arasındaki sınırları son derece keskin bir biçimde belirterek belirli ayırım pratiklerine neden olur. Böylelikle mahalleye musallat olan ve uğursuzluk nişanesi sayılan “Erda” adlı karıncanın mahallede görünmesinin arkasındaki ahlaki problem araştırılır. “Kevser Nine”; mahallede peyda olan uğursuzluğu, mahallenin isminin Nakş-ı Nigâr olarak değiştirilmesine bağlar. Zira ona göre bu değişim; mahalle tarafından kahramanlık payesine verilen Akrep Arif’in ruhuna saygısızlık olmakla birlikte aynı zamanda Nigâr Hanım’ın fattan ve şuh karakterinin neden olduğu bir ahlaksızlığı mahalleye taşımıştır:

“İşin aslı, Kevser nine nicedir bir nişan bekliyordu. Sittinsenenin Akrep Arif mahallesi, Nakş-ı Nigâr diye anılmaya başlandığında buna şiddetle karşı çıkmış, ama belki de ömründe ilk defa sözünü dinletememişti. Ta, Nida hamamının temelini atılmasından bu

yana, elini kolunu bağlayan ve gittikçe derinleşen bir kaygı batağına saplanarak bekliyordu. İlk zamanlar mahalle sâkinleri sık sık kapısını çalıp, cebrî bir incelikle hamamın ne kadar faydeli olduğunu, Akrep Arif gibi bir gönül adamının mezarında rahat rahat uyduğunu ve olan bitenden gocunması için kavî bir sebep bulunmadığını dilleri döndüğünce anlatmışlardı. Belli ki bu yaşlı kadının inadını kıramadıkça içleri rahat etmeyecekti. Kevser nine ise ne vakit laf dönüp dolaşıp bu mevzuya varsa, meşhur sabrını taşıyarak onları bir güzel paylaşmış; emanete hıyanet etmenin vebalinin büyük olduğunu kaşlarını çatarak haykırmişti. Mahalledeki pek çok kimse bu meselenin böylesine dilhıraş mânâlara çekilmesini yaşlı kadının mübalağa sanatındaki ustalığına verirken, o, her geçen gün, korkularında ne kadar haklı olduğunu görerek, mahallenin betinin bereketinin azalmasını kendi köşesinden, içi kan ağlayarak izlemişti. Sonunda, işte onlar da dediğine gelmişlerdi. Gelmişlerdi ama ne fayda.” (s. 106)

Nakş-ı Nigâr mahallesi; barındırdığı arkaizm nedeniyle musibetlere ve felaketlere karşı oldukça dikkatlidir. Burada, asıl olan mahalledeki ahlaki kanonun ve öznelerin ürettikleri kimliksel kalıpların muhafaza edilmesidir. Zira içerisinde barındırdığı kodlarla bir mikro-alan olarak görülebilecek mahalle, üyelerinden kendi belirlediği oyun kurallarına tam riayet bekler. Bu oyun alanının dışında konumlanan ve mahallenin ahlaki yapısını/iktidarını bozabilecek heretik davranışlar damgalanır. Romanda; mahallede uğursuzluk sembolü sayılan Erda adlı karıncanın peyda olmasından sonra, mahalledeki ahlaki normalle uyuşmayan birçok anormal olay ortaya çıkmaya başlar. Bayram sabahı gökten karınca yağar, İsmihan Kadın’ın seneler önce yakaladığı cin “Kepoz” tekrar ortaya çıkar, altı parmaklı çocuklar doğar... Bütün bunlar aslında Elif Şafak’ın mahalleyi merkezî kimlik mekânı olarak konumlandırma çabalarının ürünleri olarak görülmeli. Nitekim Nakş-ı Nigâr mahallesinin özneleri; başlarına gelen felaketleri, mahallede meydana gelen anormal olayları, bir tür antropolojik/mitik bilinçle rasyonelize etmeye çalışırlar. Bu rasyonelleştirme, modern burjuva merkezinin ahlaki normları çerçevesinde dizayn edilir ve tabii olarak öteki/eşcinsel olana yönelir. Nakş-ı Nigâr mahallesi; anormal/ayrıkçı olanı, merkezî kimlik kalıplarının ve ortodoks İslam’ın ahlaki normlarından hareketle algıladığı için, merkez-dışı bir mekân konumunda bulunan tekkedeki tasavvufi özneler gibi anormal olana yönelik bir kabul mekanizması değil; daha çok bir tür hınç/yıkım mekanizması geliştirir. Romanda; kocası öldükten sonra hemcinslerine meyleden ve evinde eşcinsel eğlenceler tertip eden

“Hokkagülü İfakat”ın mahalle tarafından günah keçisi ilan edilerek evinin talan edilmeye çalışılması, ifade edilen durumu kanıtlayan önemli bir örnektir:

“Hokkagülü İfakat’ın evi mahallenin en büyük evi idi. Murdar sokağı’nın Zebella sokağı ile bitiştigi yerde, her iki sokağı da rahatlıkla görecektir şekilde yayılmıştı. Bu ev, Akrep Arif mahallesindeki tek boyalı evdi. Tepeden tırnağa camgöbeğine kesmişti. Esmer güzeli, ateşin mizaçlı İfakat, bundan seneler evvel, daha henüz körpe bir fidanken bu eve gelin gelmişti. Yaşça kendinden bir hayli büyük olan kocası eşraftan epey zengin ve itibarlı bir kimseydi. Adam, daha evliliklerinin ilk senesi bile dolmadan göçüp gittiğinde, genç karısına yüklü bir servet bırakmıştı. İfakat da adamcağızın kırkının dolmasını beklemeye dahi lüzum görmeden, mirasını çatır çatır yemeye, gününü gün etmeye başlamıştı. Adının başına Hokkagülü’nün eklenmesi işte o günlere rastlardı. O zamandan bu yana da evinde ahlâka mugayir işler çevirdiği yolundaki şaibeler katmerlene katmerlene artmıştı. Akrep Arif mahalleliler bunca zamandır huyunu suyunu gayet iyi bildikleri, arkasından bol bol dedikodusunu yapıp yüzüne tebessüm ettikleri İfakat’a şimdi düşman kesilmişlerdi. Onların nazarında bütün bu uğursuzluklara sebep, her akşam evine lebleri nergis gencecik kadınları doluşturup âlem yapan, kocası vefat ettiğinden bu yana, bir bakışına müştak olan erkek kısmına yüzvermeyip hemcinslerine meyleden, kırdığı cevizlerin haddi hesabı olmayan Hokkagülü İfakat’tan başkası değildi.” (s. 201-202)

“Peşpeşe gelen suskunlukların acısını çıkarmak istercesine, ayyuka çıkan bir gümbürtü koşturmuştu akşamın geç saatlerinde. Mahalleliler başlarına gelen felâketlere adayacak bir kurban bulmuşlardı en nihayetinde. O namussuz, o bî-edep, o zelil kadının evini basacaklardı. Meşhud cürmünü öyle sert bir tokatla yüzüne vuracaklardı ki, pıllını pırtısını toplayıp bir daha avdet etmemek üzere bu mahalleden gitmekten başka çare bulamayacaktı.” (s. 201)

Nakş-ı Nigâr mahallesi; ortaya çıkan felaketler neticesinde kültürel, ahlaki bir parçalanma sürecinin içerisine girer. Mahallede; eşcinsel eğilimler, fuhuş, spiritüalist inançlar, ortodoks İslam’ın geleneksel değerleri olmak üzere birbiriyle çatışma içerisinde bulunan birçok değer yargısı bir arada yaşamaya başlar. Aslında bu durum; Akrep Arif ile Nakş-ı Nigâr isimleri üzerinden kurgulanan bir düalite olarak okunabilir. Mahalledeki İslami kültürü ve geleneksel ahlaki normları temsil eden Akrep Arif ismi yerine, merkez-dışı

normları, sapkın bir kültürü imgeleyen Nakş-ı Nigâr isminin mahalleye verilmesiyle birlikte mahallede bir çift başlılık/çatışma ortaya çıkar. Mahallenin muhafazakâr değer yargılarıyla donatılmış özneleri; ahlaki olanla ahlaki olmayan arasında yaşanan ve mekân üzerinden kurgulanan mezkûr çatışmayı; mahalledeki düzenin ve ortodoksinin korunması için çözmek isterler. Normal olmayana/heretik olana yönelik mevcut damgalama pratikleri işe yaramayınca çare; tıpkı Nakş-ı Nigâr mahallesi gibi iki farklı kimliği içerisinde barındıran birinin mahalleye gelmesinde bulunur. Mahallede bulunan kocakarı kültürünün önemli temsilcilerinden olan “İsmihan Kadın” bu durumu fark eden ilk kişidir:

“İki cini, Karakura ile Kişniş yaşlı kadının omuzbaşlarına çökmüş; dikkatle, merakla ona bakmaktaydılar. Kepoz ise ortalıkta görünmüyordu. İsmihan Kadın’ın içinde korkunç bir sıkıntı vardı. Kepoz’un yokluğu bu sıkıntıyı daha da artırmaktaydı. Vaktinin azaldığını bildiği için hızla düşünmeye devam etti. Belki de öfkeyi öfke ile dindirmek demek, mahallenin parçalanmışlığını parçalanmışlıkla dindirmek demektir. Zehirin de, panzehirin de masdarı, aynı yabani otun köklerine yürüyen yağmur sularıydı.

Eğer bu tespit doğru ise mahalleye öyle biri lâzımdı ki, yaradılıştan parçalanmış olsun; içtekini dışa çıkarsın, dıştakini içine alsın. Öyle biri olmalı ki halden anlasın, bu derdi daha evvel tatmış olsun; ve elini çabuk tutsun, tez vakitte gelsin.

Demek öfke dediğin

öfke ile diniyor.

Mahallenin ikibaşlılığı

ikibaşlılıkta deva buluyor.” (s. 207)

Mahalledeki çarpıklığı sonlandırmak için iki başlı bir bireye ihtiyaç duyan Nakş-ı Nigâr mahallesi sakinlerinin imdadına Pinhan yetişir. O; bir taraftan Dürri Baba tekkesine dönmek, bir taraftan da Karanfil Yorgaki’ye duyduğu aşk nedeniyle İstanbul’da kalmak ister ve nihayetinde içindeki sesi dinleyerek mahallenin sınırları içerisinde belirir. Onun çift başlı olduğunu öğrenen kocakarılar; mahalleye, kaybolan merkezî kimliğini tekrar kazandırmak için Pinhan’ın çift başlılığının ortadan kaldırılması gerektiğinin bilincinde olarak ona bir kimlik vermeye, yani bir kadına dönüştürmeye çalışırlar ve bu nedenle onu hamama getirirler. Pinhan’ın kadın oluşu ve bir kimlik kazanması, Nakş-ı Nigâr mahallesine egemen

olan merkez-dışı kültürü tasfiye etmek için tek çözüm yolu olarak sunulur. Bir nevi mahallenin muhafazakâr değer yargılarıyla donatılmış öznelere, mahalledeki ahlaki yozlaşmayı, anormal olanın yükselişini, Pinhan'ın kimliksizliğine, ayrık kişiliğine bağlarlar. Böylelikle de onun hermofrodit karakterinin neden olduğu ayrıksılığı, kadın-oluş çerçevesinde dengelenmek istenir ve git gide heterojen, göçebe, yersiz-yurtsuz özellikler göstermeye başlayan Nakş-ı Nigâr mahallesi; tekrar merkezî kimlik mekânlarının alanına dâhil edilmeye çalışılır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu çabanın ürünleridir.

“Derdimizin dermanı sendedir. Çünkü yaradılıştan hüsnâ gelmişsin bu âleme. Mahalle de tıpkı senin gibi iki başlıdır. Hem Akrep Arif'tir bir adımız, hem Nakş-ı Nigâr'dır. Bunda bir kötülük yok elbet. Lâkin ikisi de yekdiğerinden hazzetmez. Aralarında husumet var; adavet var.” (s. 214)

“Eğer ki senin ikibaşlılığın bu hamamda tamamına ererse, mahallenin dört hıltı yatıştır; kavga durulur. Eski huzurumuza kavuşuruz. Emanete hıyanet etmek dengeleri bozmuşsa eğer, biz yaradılıştan hüsnâ birinin dengesini bu hamamda bularak hıyanetimizi temizleriz. Madem ki bu hamam buraya yapılaberi böldü parçaladı bizi, şimdi bize parçalanmış biri lâzım. Yani madem ki rüya dediğin zıddıyla tâbir olunur, derdimizin dermanı sendedir. Hasil-ı kelâm, biz tek iken çok olduk; sen çok iken tek olursan salâha kavuşuruz. Marûzâtımız bundan ibarettir. Gayri düşün taşın, kararını ver. Ama çabuk tut elini; mahallemiz zordadır bilesin. Dervişlik sıfatın var. Senden yardım bekleriz, sana yardım etmek üzre.” (s.214- 215)

Pinhan'a homojen bir kimlik kazandırma konusunda kararlı olan kocakarılar, onun kadına dönüşebilmesi için bir büyü uygularlar. Büyünün uygulanma aşamasında, birtakım aksaklıklar meydana gelir ve Pinhan'ın kadına dönüşüm süreci kocakarıların beklediği kadar sancısız geçmez. O; bu dönüşüm esnasında, bedeni üzerindeki kontrolünü kaybederek titremelerle, üşümelerle karakterize olan bir histerik nöbet geçirir, bir yılan tarafından sokularak zehirlenir ve bu zehir onun vücudunu peyder pey tüketirken, bütün şehre yayılmaya başlar. Pinhan'ın kadın oluşu, Nakş-ı Nigâr mahallesinin muhafazakâr kimliğini mahalleye tevdi eder etmesine ama aynı zamanda Pinhan, merkezî kimlik kalıplarının, homojen düşüncenin alanına girer. Böylelikle yazarın romanın başından beri tekke üzerinden aktardığı tasavvufi derinlik bir tür periferik direnç üretmiş olur. Elif Şafak bu dönüşümü,

mitik bir çerçeve üzerinden kurguluyor. “Zehir” imajını da bu çerçevede düşünmek lazım. Kimlik kazanmaya başlayan hermofrodit özne; erginlenme ritüellerindeki ayinler gibi kimlik edinmenin, statü kazanmanın haklı gururunu yaşayacağına, trajik bir durumun içerisine girerek kadın oluşun, kimlik edinmenin çığlığını üretiyor. Yazar, erginlenme mitini ters-yüz edip kahramanın kimlik edinim sürecini, zehir imgesine aktararak Pinhan’ın salt kimliksizliği içerisinde, yani heteredoks İslam’ın alanında ontolojik bir gerçekliği olduğunu göstermek istiyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu isteğin muhtelif tezahürleridir.

“Pinhan terden sırlıklam olmuştu; ama üşüyor, titriyordu. Buz gibiydi elleri, ayakları. Siyah halelerle çevrilmiş doğuştan sürmeli gözlerinin önünde, sapsarı başı, yemyeşil gözleri, ışıltılı çehresiyle Karanfil Yorgaki duruyordu. Çehre giderek bulanıklaşıyor, en nihayetinde Dürri Baba’nın incecik, masmavi bulutları yeri göğü kaplıyordu. Sapanlar, elmalar, keşküller, inciler, şarap kadehleri, fısıltılar, çığlıklar, geceler ve gündüzler birbirine karışıyor; her şeyi hatırlama çabası içinde hiçbir şeyi tam olarak hatırlayamıyordu. Hafıza ile hayal, geçmiş ve gelecek karındaş olduklarından anladıklarından olsa gerek, içiçe girmiş, kucaklaşmış, birbirlerinin içinde erimeye başlamışlardı.” (s.223)

“Yılanın akıttığı zehir, onlar çekişirken bir fırsatını kollayıp, silahını çekerek sokakları bastı. Şehrin nabzı hızla atmaya başladı. Pinhan, son bir gayretle atıldı. Pirinç çeşme ve mermer çukur korkuyla geri çekildiler. O hengâmede hangisinin ağzını kapattığını, soluğunu kestiğini anlayamadı. Külçe gibi yere yığılırken, boğuk bir inleme çıktı dudaklarının arasından.” (s. 223)

“O tufan dinip de zehirli sular çekildiğinde, toz duman dindiğinde, geride, yıkıntıların arasında baygın yatan uzun saçlı bir kadın kaldı.” (s. 224)

Dönüşüm ritüelinin trajedisini hissederek kızıl saçlı bir kadın olan Pinhan; romanın sonlarında ait olduğu yere, yani Dürri Baba tekkesine gider. Fakat; bir zamanlar çift başlı/kimliksiz bir karakter olarak geldiği tekkeye, artık bir kimlik edinerek dönmüştür. Pinhan’ın kimlik edinme süreci, mekândaki dönüşümü de gözler önüne serer. O; tekkeye gittiğinde Dürri Baba’nın dergâhının yıkıldığını, tarumar edildiğini görür. Bu durum, Elif Şafak tarafından bilinçli olarak kurgulanır. Yazar, Pinhan’ın kimlik edinmesi ve merkezî düşüncenin alanına girmesiyle senkronize olarak tekkenin merkez-dışı efsununu da yitime uğrattırıyor. Zira dikkat edildiğinde tekke, mezkûr dönüşümden sonra devlet merkezi

tarafından içerisinde birtakım sapkınlıklar barındırdığı gerekçesiyle kapatılmıştır. Roman boyunca Dürri Baba tekkesindeki göçebe, yersiz-yurtsuz peyzaja, romanın baş karakteri Pinhan'ın kimliksizliğinin anlam verdiği düşünüldüğünde, her iki olay arasındaki ilişki daha sağlam bir zemine oturtulabilir. Pinhan; modernitenin kurguladığı kadın/erkek dikotomisinde somutlaşan kimliksel tahakkümün alanına girdiğinde, tekkenin temel epistemolojisinin yersiz-yurtsuzluğa, kimliksizliğe dayanan bir heteredoks İslam'a dayandığı göz önüne alınırsa, tekkenin tasavvufun beslenen merkez-dışı kültürüne değil, Nakş-ı Nigâr mahallesinin ortodoks İslam tarafından dizayn edilen merkezî alanına ait olarak tasavvufa dair derinliği kaybediyor. Tekkede, bu derinlik kaybının farkına varan Pinhan; esas parçalanmayı Dürri Baba tekkesinden ayrıldığında, bir kimlik edindiğinde yaşadığını anlıyor.-*ki zaten Pinhan'ın ontolojisi tekkenin merkez-dışı kültürüne dayandığı için o, belirli bir kimlik dairesine girdiğinde, merkez-dışı ontolojisini de kaybediyor ve romanın sonunda vücudundaki zehrin etkisiyle hayatını kaybediyor.*- Çünkü Nakş-ı Nigâr mahallesinde, merkezî kimlik mekânlarına has olan ayırım pratikleri, kültürel tahakküm üreten bir mekanizma vardır. Burada farklılık, ayrıksılık, hünsa oluş; tekkedeki gibi tasavvufi bir merkez-dışı derinlikle değil, ortodoks İslam'ın ahlaki normlarıyla kavranır ve böylelikle farklı-oluş, mahalle düzenini bozan bir anormal davranış pratiği olarak görülerek normleştirilmeye çalışılır. Oysa tekke, bütün farklılıkları kabul edebilecek bir mekân olarak kimlik kodlarının geçersiz kılındığı bir merkez-dışı alandır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajları bu perspektif kapsamında okumak elzem.

“Dağ, tepe/bayır, ova/su ve toprak/ateş ve hava/senin kokunla yoğrulmuş/buram buram sen kokmakta/her nefeste/her iç çekişte/ve her özlemde/seni/sade seni/soluyorum/senin karşında utanmaktan değil/seni utandırmaktan/korkuyorum/öyle bir sapa yola/soktun ki/beni/öyle bir yolda rehberlik ettin ki/hep ışığı görmemek için/görüp de/gün ortasında çırılçıplak kalmamak için/yalvardım durdum/en nihayetinde/dönüp dolaşıp vardığım yerde/senden/bir senden/uzak düştüm/ayrı düştüm/belki de ilk kez/o zaman bölündüm...” (s. 226)

“Kızıl saçlı kadın, tekkeye vardığında bir harabe buldu karşısında. Dürri Baba tekkesi yıkılmış, tarumar edilmişti. O canım bahçeyi yabani otlar bürümüş; toprağın üzeri, kararıp çürümüş meyvelerle kaplanmıştı. Bir zamanlar o füsunkâr kuşun dallarında içli içli

öttüğü elma ağacının yapraklarını böcekler kemirip delik deşik etmişti. Bahçenin bu metrük ve mahzûn halini kendi haline benzetirken, buruk bir gülümseme yerleşti dudaklarına. Remizler ve harfler topladı topraktan; remizler ve harfler saçtı ortalığa. Bir başka baharda gelip derecekti onları. Bir başka baharda...” (s. 228)

Elif Şafak “*Pinhan*”da; Dürri Baba tekkesi ve Nakş-ı Nigâr mahallesinden hareket ederek okuyucuya, ortodoks İslam ile heteredoks İslam arasındaki kültürel, politik ayırım pratiklerinin panoramasını sunuyor. Merkezî kimlik mekânı olarak tasarladığı “*Nakş-ı Nigâr*” mahallesini; ortodoks İslam’ın ahlaki normlarıyla, kültürel değer yargılarıyla arkaik bir temele oturtan yazar; Dürri Baba tekkesini ise göçebe, yersiz-yurtsuz kimliksiz bir mekân olarak heteredoks İslam’ın anlam alanıyla çevreliyor. Böylelikle romanda mekân, merkez-çevre diyalektiğinin çerçevesi içerisine giriyor. Aslında yazar mekâna, belirli bir dikotomik ilişki üzerinden yaklaşarak Türkiye’nin tarihsel, politik bağlamına da temas ediyor. Elif Şafak; devlet merkezi tarafından tarihsel süreçte yer altına itilmiş heteredoks İslam’ın heretik gücünü, tekkenin mistik atmosferiyle harmanlayarak merkez düşüncesini ve merkezin mekânlar üzerindeki tahakkümünü parçalamak istiyor. Bu nedenle “*Pinhan*”ı salt tasavvuf kültürünün, mistik olanın anlatıldığı bir roman olarak değerlendirmek doğru değil. “*Pinhan*”; Türkiye’de 1980 sonrasındaki süreçte, Türk muharririnin kendi konjonktüründeki antropolojik alanı keşfetmesi sonucunda meydana gelen bir merkez-dışı ilginin, heteredoks İslam özelinde ortaya konulmuş bir edebî söylemi olarak yorumlanmalı. Zira yazarın da romandaki temel problematiği bununla alakalı. O; postmodern düşüncenin ürettiği roman tekniğinin sınırlarında dolaşarak merkez ile çevre arasında cereyan eden mekânsal parçalanmayı, ihtilafı ortaya koyuyor. Mezkûr parçalanma da romanda, Osmanlı’dan günümüz Türkiye’sine kadar İslami alanın mekân üzerinden teşekkülüne dair oldukça ciddi politik, kültürel manzaralar sunuyor.

Türk romanında mekânsal yapılar; incelenen bütün romanlarda görüldüğü üzere bir iktidar kipi olarak kullanılmış ve bu çerçevede bazı mekânlar merkezde, bazılarıysa çevrede konumlanmıştır. Modern devlet merkezinin ulusal, seküler pratikler çerçevesinde dizayn ettiği merkezî mekânlar; bu açıdan güçlü bir devlet hafızasıyla, tarihsel hafızayla donatılmıştır. Ayrıca devlet merkezi; kendi felsefesine uygun merkezî mekânlar üretirken küresel kapitalizme eklenmek de istemiştir. Böylelikle merkezî mekânlarda homojen,

bütüncül, estetik bir kültür üretilmiş ve devlet; öznelere mekân vasıtasıyla politikleştirilmiştir. Merkez-dışı mekânlar ise ifade edilen tarihsel bağlamın dışında konumlanmış ve bir tür arkaik/antropolojik dokuyla karakterize olarak devlete ait kolektif hafızanın yitirildiği yapılar olarak sunulmuştur.

Genelde; taşrada veya kent içerisinde bulunan mikro alanlarda/mahallelerde karşılaşılan merkez-dışı mekânlar; devletin dönüştürmek istediği, ihya etmek istediği yapılar olması nedeniyle her zaman için kültürel, estetik bir şiddete maruz kalmıştır. Türk romanında mekânsal yapılar; 1970'den sonra yaşanan sosyo-kültürel dönüşüm dalgası çerçevesinde parçalanmaya başlamış ve merkez ile çevre arasındaki çatışma mekânlarda daha yoğun hissedilmeye başlanmıştır. Özellikle taşradan merkeze gelen kitlelerin merkezî kimlik mekânlarında oluşturduğu gecekondu kültürü/varoş kültürü; kent estetiğine uygun steril değerlere sahip olan burjuva öznelere anti steril taşra öznelere arasında çok ciddi kültürel çatışmaların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Böylelikle devlet merkezi; 70'li yıllardan sonra kent içerisinde ortaya çıkan ve üçüncü dünya kültüründen izler taşıyan heteredoks oluşumlar karşısında belirli önlem paketleri hazırlamıştır. Devlet merkezinin ulusal ve modern kodlarının merkezî alanlarda git gide parçalanmaya başlaması ve mekânın heterojen kültürlere açılması kuşkusuz ki merkez için belirli bir tehlike arz ederken; çevre için ise merkeze ve modern pratiklere eklemlenebilmek için önemli bir adımdır.

Tarihsel ve sosyolojik bağlamdan ciddi şekilde beslenen Türk romanında kullanılan mekân tasarımları; Türkiye'nin sosyo-kültürel dönüşümünden, devlet merkezli düşünceden ve buna muhalif olan merkez-dışı kültürden önemli izler taşımaktadır. Genelde romanda kullanılan mekânlar incelenirken, mekânlara fizikî perspektiften yaklaşılarak iç mekân/dış mekân, açık mekân/kapalı mekân gibi belirli dikotomilerin dışına çıkılmamaktadır. Oysa; büyük oranda politik ve kültürel değerler çerçevesinde şekillenen mekânlar, hele ki söz konusu Türkiye konjonktürü olduğunda, mutlaka ve mutlaka sosyolojik bir çerçeveden değerlendirilmelidir. Zira Türk romanı içerisinde kullanılan mekânlar hem Türkiye'nin kültürel dönüşümünü yansıtan hem de küresel sisteme Türkiye'nin ne derece adapte olup/olmadığını gösteren önemli örneklerin başında gelmektedir.

3.2. Öznenin Parçalanması: Merkezî-Tutunan Öznen; Merkez-Dışı, Parçalanmış, Tutunamayan Özneye

Türk romanında özne algısı; Tanzimat'tan günümüze gelinceye kadar belirli tarihsel, sosyal, kültürel şartlar eşliğinde şekillenmiştir. 1839 yılından sonraki süreçte, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma çabaları sonucunda gelişmeye başlayan Türk romanı, kuşkusuz ki içerdiği karakterlerin birçoğu ile önemli tipolojiler üretme başarısı göstermiştir. Bugün Türk romanı üzerine kalem oynatan, konuşan birçok eleştirmen, belirli dönemlerde yazılmış temel metinleri incelerken hep bilindik tipler üzerinden hareket etmektedirler. Örnek vermek gerekirse Tanzimat romanı; Araba Sevdası'nın "*Bihruz Bey*"i, Servet-i Fünûn romanı; Aşk-ı Memnu'nun "*Bihter*"i, Millî Edebiyat; Çalıkuşu'nun "*Feride*"si üzerinden ve onlara yüklenen bir takım değer yargıları çerçevesinde sembolleştirilmiştir.

Türk romanının; Tanzimat'tan özellikle 1950'li yıllara kadar hep belirli tipler çerçevesinde değerlendirilmesi, araştırmacıların bir tip "*töz*" çukuruna düşmelerine neden olmuştur. Herhangi bir ilişkisel yaklaşımdan iz taşımadan kurgulanan bu tözcülük; kuşkusuz ki roman alanındaki basit bir realiteyle ilişkilidir. Türk romanı; Tanzimat'tan itibaren şekillenmeye başlayan modernleşme hareketleri neticesinde, aslında devlet merkezli düşüncenin aktarıldığı bir angaje alan konumuna bürünmüştür. Türk aydını; Osmanlı Devlet geleneğinin paralize olmasından duyduğu endişeyi, Batı'nın fennine yönelerek çözmeye çalışırken, aynı zamanda hafızalarına işlemiş olan apriorist İslami köklerin ağırlığı altında kalmış, böylelikle histerik bir "*refleksivite*" üretmiştir. Bu nedenle Türk aydını; edebiyatı politik bir araç olarak kullanmış, özellikle romanı hem Batı fenninin hem de İslami epistemolojinin aktarıldığı bir alan olarak görerek bir tip "*Doğu-Batı*" senteziyle; çökmekte olan geleneği ihya etmeye çalışmıştır. Böylelikle ilk dönem romanları; yazarların hep belirli tipler üzerinden konuştuğu, devlet merkezli düşünceyi, ahlaki kanonu aktardıkları bir yapıyı içerisinde barındırmıştır. Bu durum; genellikle "*teknik kusur*" söylemi üzerinden basit bir epistemolojik eksikliğe bağlanmış, yazarların halkı bilgilendirmek için böyle bir seçim yaptıkları ifade edilmiştir. Oysa, Batı edebiyatlarıyla uzun süre hem-hal olmuş ve ailelerinden aldıkları güçlü kültürel sermayenin etkisiyle birçok roman okumuş Türk yazarının, mezkûr kusurun üstesinden gelemeyecek bir durumda olduğu iddia edilemez. Bu; bilinçli bir seçimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türk yazarları; teknik kusur söyleminin

arkasındaki kaleye sığınarak romanlarda güçlü bir devlet söylemi üretmiş ve bu bağlamda romanlarda kendilerini birer politik özne olarak konumlandırmışlardır. Dolayısıyla Türk romanının tarihsel gelişim sürecinde, özellikle 1950'ye kadar olan süreçte, belirli tipolojilerin ön plana çıkartılmasında şaşırtıcı olan bir şey yoktur. Çünkü romanlarda; teknik kusur olarak görülen aslında, Türk aydınının roman alanını kullanarak devlet merkezli düşünceye bağlı bir politik özne yaratmak için, kendisini bir özne olarak konumlandırmasıdır. O yüzden Tanzimat döneminden itibaren Türk romanında merkez düşüncesine bağlı bir özne algısının oluşmaya başladığı ve bunun ilk örnekleri bizatihi yazarların kendileri olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Tanzimat romanı, bir taraftan Batılı değer yargılarıyla donatılmak istenen bir taraftan da İslami düşüncenin kültürel kodlarından kopamayan “*prematüre özne*”lerle doludur. Yazarlar; Batılılaşma meselesine eleştirel bir mesafeden yaklaşarak Osmanlı Devlet geleneğinin güçlü ahlaki merkezinin ve devlet düşüncesinin, Batı düşüncesinin dejeneratif söylemi karşısında, yıkıma uğramasını istemezler. Onlar; güçlü “*baba*” imgesinin evlatları olarak bir tür devlet muhafızlığı görevine soyunurlar. O yüzden yazdıkları romanlarda; Osmanlı hafızasının Batı kültürü içerisinde amneziye uğrayacağına yönelik güçlü bir endişenin izleri hissedilir. Türk yazarları; bir taraftan devletin, Batı uygarlığına dâhil olarak güçlü bir konum kazanmasını, bir taraftan da mevcut Osmanlı devlet geleneğinin/merkez düşüncesinin devamlılığını arzuladıkları için arafta kalırlar. Aslında her iki arzu da gücünü git gide kaybetmekte olan merkezî devlet aygıtının konsolide edilmesine ilişkindir. Dolayısıyla erken dönem Türk romanı örneklerinde karşılaşılan “*Bihruz Bey*”, “*Felatun Bey*” vb. gibi öznelerin trajikomik oluşu; yazarların merkezî devlet aygıtını güçlendirmek için hem Batı'yı hem de var olan güçlü İslami geleneği absorbe eden bir söylem üretme istekleri neticesinde ortaya çıkmıştır.

Servet-i Fünûn romanlarındaki özneler, Tanzimat romanında oluşmaya başlayan bir tür “*politik ontoloji*” çerçevesinde dizayn edilmeye devam edilir. Fakat bu dönemin politik konjonktürü; İslami merkeze bağlı olmaktan ziyade, daha çok Batı merkezine açık olmaya başlamıştır. Osmanlı Devlet merkezi gücünü kaybettiğçe, Türk modernleşme hareketi daha da şiddetlendiğinden, 1800'lü yılların sonu ile 1900'lü yılların başında, çok daha radikal modernleşme pratikleri ile karşılaşılır. Her ne kadar İslamcı padişah Abdülhamit'in iktidarı

dönemine rastlasa da Osmanlı modernleşmesinin, en hareketli dönemlerinden birisi mezkûr tarihlerde yaşanmıştır. Böyle olunca Türk romanı alanında, özellikle de Abdülhamit'in tahakkümü altında; daha çok “Batılı” öznelerle karşılaşmaya başlanır. Yazarlar; bu dönemde bir tür Batı kompleksi olarak görülebilecek muhafazakâr obsesyondan uzaklaşarak Batı’yı hem davranışsal düzlemde hem de kültürel düzlemde içselleştirmişler, bu nedenle de eserlerde kendilerini kahramanlarla özdeşleştirerek birer özne pozisyonunda konumlandırmamışlardır. Bilhassa Jön Türk ve İttihat Terakki pozitivist düşüncesinin aktivizmini artırması, Batı’nın neredeyse mitleştirilmesine neden olduğu için; Türk yazarları kültürel alanın en önemli formu olarak görülebilecek edebiyat sahasında, Batı söylemine angaje olarak çok daha donanımlı özneler üretmişlerdir. Bu dönem romanlarında; ileriki dönem Türk romanının karakteristiğini belirleyecek olan “burjuva özne”nin üretim sürecine şahitlik edilir. Müsiki, resim, edebiyat, aşk ve cinselliğin büyüyle dizayn edilen modern burjuva özne; millî ve politik söylemden uzakmış gibi gözükmesine rağmen, aslında 1910’lu yıllardan sonra oluşacak ve 1950’ye kadarki roman metinlerinde görülecek olan Kemalist öznenin bir prototipini oluşturur. Bu bağlamda Mehmet Rauf’un Eylül romanındaki “Suat” ve “Necip”; Halit Ziya Uşaklıgil’in Mai ve Siyah’ındaki “Ahmet Cemil”; Millî edebiyat romanında ve Cumhuriyet romanının ilk evrelerinde karşılaşılacak olan pozitivist/idealist burjuva öznenin erken dönem yansıma alanları olarak değerlendirilebilir.

Millî edebiyat dönemine gelindiğinde; ifade edilen çerçeve etkisinde bir roman anlayışının oluşmaya başladığı görülür. Millî Mücadele’nin zorlu şartlarında Türk yazarları; tarihten aldıkları köklü şuurla roman alanını, devlet merkezli bir düşüncenin etkisiyle dizayn etmeye devam ederler. O dönem romanlarında bu bağlamda kurgulanan özneler; vatanına bağlı, millî şuur taşıyan, sorumluluk ahlakına sahip bireyler olarak birer kahramanlık miti çerçevesinde tanıtılırlar. Halide Edip Adivar’ın Ateşten Gömlek romanındaki fedakâr kadın tipolojisi “Ayşe”, buna verilecek en önemli örnektir. Bu kahramanlık miti; Millî Mücadele sonucunda yeni kurulacak Türkiye Cumhuriyeti’ni kalkındıracak, seküler, millî öznenin de tabanında bulunur. Nitekim yeni rejimin oluşmasıyla birlikte, ulus devletin temel prensibi olarak yazarlar, devlet düşüncesini romanlarda aktarmaya devam edecekler ve buna uygun özneler yaratacaklardır. Yeni doğan bu özneler; dinî bağnazlıkla mücadele eden, Anadolu’yu ihya etmeye çabalayan kişiler olarak seküler, Türkçü karakter özellikleriyle Kemalizm’in resmî ideolojisinin sözcüleri olarak tomurcuklanacaklardır. Reşat Nuri Güntekin’in Çalıkuşu

ve Yeşil Gece romanlarındaki “*Feride*”, “*Şahin*”; Halide Edip Adıvar’ın *Vurun Kahpeye* romanındaki “*Aliye*”, hep bu ifade edilen bağlam çerçevesinde kurgulanmış eğitim neferleridir. Kemalist devletin ideolojisini yansıtan ve devlet merkezinin sözcüleri olan mezkûr öğretmenler; neredeyse 1950’ye kadar Türk romanının temel karakteristiğini belirleyecektir. Ayrıca bu dönemde, Kemalizm’in seküler değer yargılarının sözcüsü olan bir “*steril özne*” ortaya çıkar. Daha çok popüler Türk romanı olarak bilinen ve Muazzez Tahsin Berkand, Kerime Nadir, Esat Mahmut Karakurt vb. gibi isimlerin kalem oynattığı bu alanda; seküler davranış pratikleri ile gündelik hayatın pozitivist bir şekilde düzenlenmesine yönelik bir ilgi mevcuttur.

1950’li yıllarda; köy romanı olarak bilinen sahada, Kemalist özne birtakım toplumsal değer yargıları çerçevesinde dönüşüme uğrar ama yine romanların ağırlık merkezinde bulunur. Bu bağlamda Anadolu taşrası, muhafazakâr/dinî değerlerden oluşan arkeolojik bir alan olarak görüldüğünden; Fakir Baykurt, Talip Apaydın, İlhan Tarus vb. gibi yazarlar bir anlamda modern Kemalist öznenin devraldıkları bir tür genetik düşünce ile tasarladıkları “*Aydınlanmacı özne*”lerle, köyü, köy halkını modern değerler çerçevesinde dönüştürmek isterler. Dolayısıyla Kemalist kanona bağlı köy romanında; devlet merkezine bağlı modern burjuva öznenin hakimiyeti devam eder. Bunun haricinde bu dönemde, devlet merkezli roman geleneğinin dışında bulunan ve Türk romanındaki klasik tipolojilerin dışında özneler üretebilmiş yazarlar da vardır. Özellikle 1955’ten sonra; Kemal Tahir, Orhan Kemal ve Yaşar Kemal’in öncülük ettiği ve 1970’li yıllara kadarki dönemi biçimlendirecek olan sosyalist gerçekçi roman içerisinde; “*proleter özne*” nin doğuşuna tanıklık edilir. Marksist değerlerle çevrelenmiş bu özneler, devlet merkezinin sözcülüğünü üstlenmek yerine bizatihi merkez tarafından dışarıda bırakılmış kişiler olarak tasvir edilirler. Mezkûr roman anlayışı içerisinde ortaya çıkan proleter özne; Türkiye’deki siyasal konjonktürün kutuplaşması sonucunda özellikle 1970-1980 yılları arasında politik bir bilinç kazanarak “*militan özne*”ye dönüşür.

1970’li yıllardan itibaren, Türk romanındaki özne algısı çok farklı bir bağlama evrilmeye başlar. Özellikle İkinci Dünya Savaşı’nın yıkıcı etkileri, Egzistansiyalizm, Sürrealizm; Freud’un ve Nietzsche’nin düşüncelerinin etkileriyle “*modernist roman*” olarak bilinen bir alan ortaya çıkar. Bu alan; “*Albert Camus, Jean Paul-Sartre, Virginia Woolf*” vb. gibi isimlerin ortaya koyduğu roman anlayışının etkisi altında gelişir ve modern burjuva

öznesinin; rasyonel, pozitivist tahakkümü bir nebze de olsa kırılır. Artık; Türk romanında, belirli tipolojiler yerine daha özgün, hafızalara kazınan “*karakterler*” ortaya çıkar. Çünkü modernist özne; belirli toplumsal, ahlaki değerleri sembolize edebilecek bir aktivizmden uzaklaşır, o; modern devlet merkezine, modern burjuva değerlerine karşı derin bir güvensizlik hisseder ve ciddi bir yabancılaşma duygusunun içerisine girer. Dolayısıyla bu dönem romanlarında; ekseriyetle “*yabancılaşmış özne*” nin bilinçaltındaki sancıları hissedilir. Artık Türk romanında, merkezî değerleri yansıtan; millî, seküler, rasyonel öznenin ziyade merkez-dışı, yabancılaşmış bir özne ön plana çıkar. Tanzimat romanından beri ortaya konulan devlet merkezli düşünce, bu dönem romanlarında tahrip edilir ve romanlardaki özneler; tıpkı Thomas Bernhard’ın “*Eski Ustalar*” romanında yaptığı gibi geçmişteki bütün ustalarla hesaplaşan, “*baba*” nın tahakkümüne pasif bir biçimde başkaldıran, benliklerini topluma ve ahlaki değerlere adamak yerine intiharı seçerek farklı bir ontoloji üreten, devlet-karşıtı anti-kahramanlara bürünürler. Yusuf Atılgan’ın, Oğuz Atay’ın romanları bu minvalde; modern burjuva değerlerine, Kemalist merkeze, devlet odaklı düşünce sistematiğine yabancılaşmış özneleri ihtiva eden eserler konumundadır.

1980 sonrası Türk romanına gelindiğinde; yabancılaşmış öznenin, “*parçalanmış özne*”ye doğru bir geçiş yaşanır. Özne; artık modern burjuva yaşantısının anlam alanında bulunan iktidar kiplerinden arınmış ve tamamıyla merkez-dışı bir görünüme bürünmüştür. Bu durumun ortaya çıkmasında, tabii ki postmodern düşüncenin etkisi oldukça önemlidir. Postmodernizm, modern burjuva merkezini karakterize eden iktidar ve devlet düşüncesine başkaldırmak adına modernitenin rasyonel öznesini parçalamak ister. Çünkü postmodern düşünceye göre moderniteye has rasyonel, ulusal, ahlaki değerlerin tekmihi ortadan kalkmış böylelikle de öznenin tutunabileceği merkezî alan dağılmıştır. Tutunabilecek bir merkez kalmayınca, merkez dağılmaya başlayınca, “*postmodern özne*”; merkez-dışının alanında konumlanarak fragmente olmuştur.

Postmodern düşünceyle birlikte; devlet merkezini imgeleyen “*eril özne*”nin iktidar alanı yıkılmış ve dişil/devrimci bir düşünce dünyasından beslenen, eril merkeze bağlı olmayan “*merkez-dışı özne*”ler ortaya çıkmıştır. Hutcheon terminolojisiyle söylenirse merkez-dışının sınırları içerisinde konumlanan ve siyahiler, feministler, eşcinseller vb. olmak üzere son derece parçalı grupları kapsayan bu merkez-dışı özneler; modern burjuva

merkezinin değer yargılarına karşı güçlü; politik, tarihsel söylemler üretme başarısı göstermişlerdir. Foucault'un da belirttiği üzere özne desantralizasyonu sonucunda; mevcut iktidar kipleri dağılmış ve böylelikle merkez düşüncesine yönelik güven yitimine uğrayan merkez-dışı özneler, periferik bir direnç geliştirerek iktidar/devlet alanına ait bütün tikel düşünce kalıplarına karşı savaş açmışlardır.

Merkez-dışı özne algısının ortaya çıkışında ve biçimlendirilmesinde; kapitalizm ve küreselleşmenin de önemli bir etkisi vardır. Küreselleşme ile birlikte belirginlik kazanan global iletişim ağları; tüketim kültürünü tetikleyerek bir popülizm üretmiş ve modern burjuva özne, merkeze dair duyduğu o derin ideallerden uzaklaşıp Jameson'un vurguladığı üzere merkezleşmiş global ağların içerisine girmiştir. Bunun neticesinde de özne, değer yitimine uğrayarak kimliksizleşmiştir. Bu değer yitimi/kimliksizleşme; postmodern özneyi, “şizo - özne”ye dönüştürmüştür. Merkezî kültürel normlar, ahlaki doneler, iktidar tertipleri ortadan kalktığında; özne tutunacak bir merkez bulamadığında, kuşkusuz ki zamana ve mekâna dair koordinatlarını yitirir ve böylelikle de tutunamayan şizo-öznenin dünyasına giriş yapılır. Şizo-özneler; özellikle postmodern düşüncenin etkilerinin ciddi oranda hissedilmeye başlandığı 1970’li yıllardan sonra roman metinlerinde oldukça sık görülmeye başlanmıştır.

Yusuf Atılgan tarafından yazılan ve ilk baskısı 1973 yılında yapılan “*Anayurt Otel*”¹¹³⁰, Türk romanının en önemli metinlerinden birisidir. Özellikle modernist romanın kayda değer bir örneği olarak görülebilecek eser, “*Zebercet*” adlı başkarakterin adıyla hafızalara kazınmıştır. Bir anlamda “*Anayurt Otel*”, bir merkez-dışı öznenin romanıdır. Okuyucuya, romanın bütünü göz önüne alındığında hiçbir olay *Zebercet*’in anlamsızlığı kadar anlamlı gelmez. O; modern burjuva değerlerine yabancılaşmış, toplumdan kendisini soyutlamış, dışlanmış, devlet merkezi ve iktidarın alanından uzak bir merkez-dışı öznedir. Yani, *Zebercet* klasik tipolojilerde somutlaşan ve Kemalizm’in bürokratik kültüründen izler taşıyan modern burjuva öznenin hilafında konumlanır. Romanın genelinde yazar, bu temel dikotomiden hareket ederek merkez-dışı özne pozisyonunda bulunan *Zebercet*’in iç dünyasına yöneliyor.

¹¹³⁰ Yusuf Atılgan, *Anayurt Otel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, 30. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

Yusuf Atılgan ilk olarak romanda; Zebercet'i, modern burjuva düşüncesinin en önemli sembolü olan aile merkezinin genetik kod sisteminden dışlar. Bu dışsallaştırma basitçe onun kimsesizliğini, yersiz-yurtsuzluğunu vurgulamakla birlikte aynı zamanda onun modern burjuva öznenin sınırlarından ne derece uzakta konumlandığını da gösterir. Bilindiği üzere modern devlet merkezinin en temel dinamiklerinden birisi ailedir. Aile; bir kimlik üretim merkezi olarak içerdiği genetik kodlarla, devlet merkezi tarafından oluşturulmak istenen modern burjuva özneler için bir tampon alandır. Çünkü merkez; kendi ulusal, modern pratiklerini ve bu çerçevede kurguladığı ahlaki kalıpları, çekirdek aileler üzerinden toplumun geneline yayar. Böylelikle de kamusal alanda, iktidarın tabiiyeti altında bulunan bütün öznelerin riayet etmesi gereken bir takım burjuva değer yargıları üretilir. Bunlar, aile merkezi tarafından kültürel sermayeyle gelecek nesillere aktarılır ve böylelikle kolektif bir ahlaki çerçeve üretilir. İşbu kolektif çerçeve; bireyleri modern devlet merkezine bağlarken, aynı zamanda belirli ayırım pratikleri üreterek onları modern burjuva özne statüsüne yükseltir. Bourdieu sosyolojisine temas ederek söylemek gerekirse aile; genetik sermaye olarak görülebilecek kültürel yatırımlarla, kontrolü altındaki özneleri hem ekonomik hem de kültürel anlamda ideal değerlerle donatmaya çalışır. Bu, modern burjuva özne için bir tip kutsallıktır. *"Anayurt Oteli"* nin kahramanı Zebercet; küçük yaşta annesini ve babasını kaybetmiş, eğitim hayatına devam edememiş bir birey olarak bu kutsallığın dışında yer alıyor. O; modern burjuva merkezinin sembol iki alanı olan ailenin ve okulun tedrisatından geçememiş bir birey olmasıyla ulusun kolektif değer yargılarının dışında bulunan merkez-dışı bir öznedir:

"İlkokulu bitirdiği yaz sünnet oldu. Gene o yaz anası öldü. Ortaokula göndermedi babası; askere gidinceye değin sekiz yıl birlikte çekip çevirdiler oteli. Askerliğini bitirip geldikten iki ay sonra öldü babası; otel başka ellere düşmesin diye onun dönüşünü bekleyip de ölmüştü sanki. Altmış üç yaşındaydı. Bir ilk yaz sabahı yarımdaymış yüksek masanın arkasındaki koltukta otururken öldü. Ölü kaldırıncılar bulundu. Avluda yıkadılar. Gömüldükten sonra imam ninesinin adını sordu. Bilmiyordu. Aşağıda ya da yukarıda bir karışıklık olmasın diye uydurma bir ad vermedi. Başını eğdi, kızardı. 'Zarar yok oğlum, hepimizin anası bir' dedi imam." (s. 14)

Zebercet'in; toplumsal alanın en önemli kimlik üretim merkezleri olarak değerlendirilebilecek okul ve ailenin devlet merkezli kültürünün dışında yer alması, onu merkezî alana ait davranışsal pratiklerden uzaklaştırır. Çünkü okul ve aile; devletin terbiye merkezleri olduğu için burada, merkezî burjuva özne kendisini toplumun genelinden ayıracak bir “*edep*” kültürü edinir. Bu edep kültürü; bilhassa toplumsal bir iktidar aracı olan bedene yönelik gerçekleştirilir ve beden, temsili anlamda hijyenik kılınarak estetize edilir. Bu nedenle modern burjuva özne için en önemli dikkat noktalarından birisinin bir ayırım nesnesi olarak beden olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira beden; aile ve okul tarafından bir yatırım nesnesi olarak görüldüğünden dolayı, burjuva kültürüne has davranışlarla, estetik öncüllerle donatılmak zorundadır. O nedenle burjuva özne; bedenini toplumsal alana açıp teşhir edeceği için ona iyi bakmakla mükelleftir. Bourdieu'nün “*hexis*” kavramı üzerinden açıkladığı ve bir tip bedenselleşmiş toplum algısına gönderme yapan bu durum, devlet merkezi için özneleri politize etmenin önemli yollarından birisidir. Bundan dolayı devlet merkezi; modern burjuva öznenin, bedenine işlemiş yatkınlıklar sistemi üzerinde doğrudan söz sahibi olur ve ısrarla burjuva değerleri olarak lanse edilebilecek temiz, iyi, güzel, çekici, simetrik olana yönelik bir steril bakım kültürü kurgular. “*Anayurt Oteli*”nde Zebercet; kendi bedeni üzerindeki kontrolünü kaybetmiş, dikkatini bedeninden ziyade iç dünyasındaki sancılara yöneltmiş bir birey olarak tanıtılıyor. Bir tip toplumsal yabancılaşma olarak da görülebilecek bu durum, depresyon toplumuna has bir ataleti ortaya çıkartır. Burjuva öznenin tersine merkez-dışı özne; beden üzerindeki self kontrolünü yitirir, onunla ilgilenmez. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj, mezkûr yitimi, ilgisizliği yansıtan önemli bir örnektir.

“Çarşıya yakın büyük caddedeki berberlerden birine gidecekti. Otelden pek seyrek çıkardı. Şimdiki gibi olağanüstü bir durum olmazsa yılda ya da iki yılda bir terziye, altı ayda bir keselenmek için hamama, dört haftada bir saç tıraşına, ayda bir otelin paralarını İstanbul'a yerleşen Faruk Keçeci'ye göndermek için postaneye giderdi. “ (s. 21)

Modern burjuva özne; toplumsal alanda, yoğun bir dikkat içerisinde bulunur. Onun en önemli özelliği çevresindeki olaylara ve kültürel pratiklere gösterdiği ilgi ve dikkattir. Merkez, “*gözü açık*” özneler yaratarak devlet kodlarını kamusal alanda güvenli bir hale getirir. Bilhassa ulus devlet formunun oluşumundan sonra üretilen modern burjuva özne;

devlet merkezinin ontolojisini tehdit edebilecek bir takım kültürel, sosyal pratiklere karşı dikkatli olmak zorundadır. Hatırlanacağı üzere Kemalizm'in ortaya çıkışıyla birlikte modern öznenin; güçlü, zeki, dinamik ve çalışkan olması isteniyordu. Bir nevi bütüncül perspektifle, rasyonel değerlerle toplumu algılayan burjuva özne; o nedenle daima aktivisttir. Oysa merkez-dışı özne; toplumsal değerlerle, burjuva yaşantısına/kültürüne yabancılaştığı için "gözü kapalı" dolaşır ve pasif bir kimliğe bürünür. Onun toplumsal alana yönelik dikkati, parçalanmış benliği nedeniyle oldukça düşük bir seviyededir. Romanda Zebercet bir merkez-dışı özne olarak, burjuva öznelerle ait toplumsal değerlerle karakterize edilen dış dünyanın aktivizmi altında her an ezilme tehlikesi içerisinde bulunan bir karakter olarak resmedilir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj bu resme ait bir parçadır.

"Ayağına iyi gelmişti; çıkarmadı. Eski kahverengi ayakkabılarını sardırды; parasını ödeyip çıktı. Kucağında paketlerle kaldırımdan inip karşıya geçerken bir gıcırtyla ürperdi. Az ötesinde durmuştu araba. Sürücü başını salladı; gülümsedi. O da gülümsedi; 'Özür dilerim' dedi. Kaldırımdan geçenler de durmuş gülümsüyorlardı. Hızlı hızlı yürüdü. Tatlı bir kazaydı bu; ama insanın ölmesi nasıl da kolaydı." (s. 22-23)

Modern burjuva özne; spektrumu oldukça geniş bir mekân düzleminde dolaşarak toplumsal dinamizm çerçevesinde güçlü sosyal ilişki ağları üretir. Merkez; bilhassa kamusal alandaki öznelerinden, kolektif bir ilişki sistemi kurmasını ister. O yüzden, burjuva öznelerin birçoğu devlet merkezine eklenilebilmek için gerek kamusal alanda gerekse de bürokratik alanda farklı maskeler takarak belirli kliklerin içerisine girerler. Halbuki merkez-dışı özne, bürokratik/kamusal alandan dışlanması nedeniyle herhangi bir maskeye ihtiyaç duymaz. Onun sosyal sermayesi zayıf olduğu için devlet içerisindeki maskesi düşmüştür. Dolayısıyla merkez-dışı öznenin; topluma ve kültüre yönelik yaşadığı yabancılaşma, onu bir tür konfor alanı olarak görülebilecek kapalı bir mekâna yönlendirir. Bu kapalı mekân, tembellik kültürünün kibriyle karakterize olan ve merkez-dışı özneyi toplumun gürültüsünden yalıtın bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda romanda Zebercet'in otel ile bütünleşmiş bir karakter olarak konumlandığı görülüyor. O; kendi konfor alanı içerisinde, bir takım anti-steril davranışlarla (*burun karıştırmak, osurmak vb. gibi*) meşgul olan bir "Oblomov"dur aslında. Dolayısıyla o; konfor alanını bozabilecek bütün eylemlerden, davranışlardan, her türlü sosyal kırımdan

rahatsızlık duyar. Öyle ki romanda Zebercet; otele gelen emekli subayın sık sık ortalıkta dolaşmasından, kendi konfor alanı daraldığı için ciddi derecede huzursuz olur:

“Saat beşe doğru duvardaki düğmeye uzandı, ışıkları yaktı. Emekli Subay kıpırdadı; elindeki gazeteyi masaya bıraktı, kitabını aldı. Adamın öğle sonları, geceleri salonda oturduğu Zebercet’i tedirgin ediyor, yalnızlığının rahatlıklarına, sözgelimi eskiden olduğu gibi arada kalkıp salonda dolaşmasına, seyrek de olsa gerektiğinde burnunu karıştırmaya, hafifçe bir yanına eğilerek yüksek sesle osurmasına, ya da oturmaktan kıcı terlemeye başlayınca doğrulup iki eliyle kalçalarının üstünden pantolonunu sallayarak kıcı havalandırmasına engel oluyordu.” (s.23-24)

Zebercet, sosyal ilişkiler sisteminden dışlanmış bir merkez-dışı özne olarak pasif-oluşun alanı içerisindedir. O; dış dünyanın gürültüsünden, burjuva alışkanlıkları olarak görülebilecek çalışkanlıktan, koşuşturmacadan ve buna benzer birçok gündelik hayat pratiğinden uzakta konumlanan bir karakterdir. Sosyallik, onun kendi kabuğu içerisinde inşa ettiği merkez-dışı dünyasını zedeleyebilecek en önemli unsurdur. Bu bağlamda romanda; parçalanmış bir benliğe sahip olan Zebercet’in, dış dünyanın aktivizmi karşısında bir tür fobi geliştirdiği görülüyor. Bir tip “agorafobi” olan bu durum; kahramanın kamusal alanlardan, sosyal mekânlardan (*sinema, tiyatro, restoran vb. gibi*) kaçmasına neden olur. Oysa modern burjuva özne, temel anlamda bir kamu fetişizmi ile donatılmıştır. O ne kadar kamusal, sosyal olursa o kadar yüceltilir. Çünkü ondan, dış dünyanın içerisinde bir anlam üretmesi beklenir; merkez dışı-özne ise tutunacak bir anlam alanına sahip olamadığından dolayı, toplumsal alandaki aktivizm karşısında bir tür kaçınma refleksi geliştirir. Romanda ifade edilen durumu çeşitli örnekler üzerinden okumak mümkündür: Zebercet, on yılı aşkın bir süreden sonra ilk defa sinemaya ve meyhaneye gider. On yıldır geliştirdiği sosyal yoksunluk; mezkûr mekânlara gittiğinde adaptasyon probleminde neden olur ve o bir an önce içerisinde bulunduğu sosyallik dairesini terk etmek ister. Aslında bu durum, bir tip benlik farkındalığı olarak düşünülebilir. Zira meyhane çıkışında, dış dünyadaki insanların/burjuva öznelerin aktivizmi ile kendi benliğinin pasifizmi arasındaki derin oyuğun ayırımına varacaktır. Yine Zebercet; farklı bir sosyallik alanı olan horoz dövüşünü izlemeye gittiğinde, mekâna sinen şiddet ve aktivizm karşısında ürperir ve başı döner. Bütün bu örnekler; kahramanın sosyal/kamusal alana yönelik geliştirdiği fobinin; merkez-dışı oluşun önemli göstergeleridir:

“On yıl geçmişti sinemaya gelmeyeli; otelin sorumluluğunu yüklendikten sonra unutmuş gibiydi.” (s. 51)

“On yıldır ilk defa çarşıya yakın bir içkili aşevinde yemeğini yerken bir tek rakı istedi; bitirmeden çıktı. Hükümet konağı önündeki büyük alanda bayram gecesi şenliği vardı: hava fişekleri, çalgılar, oynayanlar. Alanın çevresi kalabalıktı. Eskiden beri dışarının insanlarını pek anlayamazdı; otele gelenlerden değillerdi sanki.” (s. 43)

“Kimse girmedi alana. Dövüş sürüyordu. Kısa ibikli horoz kaçmıyordu. Sıçrayayım derken yıkıldı; kalktı, sendeledi. Öteki horoz son gücüyle iki kanat vurunca yıkıldı; boynunu uzattı, kalkmadı. Upuzun yatıyordu. Horoz sahipleri iki yandan alanın ortasına yürüdüler. Bitkin ama ayakta kalan horozu sahibi kucağına alıp çekildi. Kalın kaşlı adam sarılı kırmızılı karalı horozu iki bacağından kaldırdı yere vurdu; kubbelerden yana fırlattı. Havada giderken boynu daha bir uzadı horozun; iki kubbe arasına düştü. Zebercet gözlerini kapadı: omzunu oğlaninkinden çekti. Kolu tutulmuş gibiydi; sağ eli ceketinin cebinde sımsıkıydı; gevşetti, avcundaki anahtarı bıraktı. Eli acıyordu.

-Başın mı döndü abi? diye sordu bir ses.

Gözlerini açtı: uzun kirpikliydi; burnunun ucu az kalkık, alnı dardı.

-Evet.” (s. 49)

Yusuf Atılgan romanda; inşa ettiği konfor alanı içerisinde, Zebercet’i dış dünyadan soyutlarken aynı zamanda onun modernitenin, modern öznenin steril davranış örgülerinin dışında yer aldığını göstermek istiyor. Zebercet; otel içerisinde hijyen kültüründen uzak, pis oluşun sınırları içerisinde yaşayan bir karakter olarak kendine ait bir antropolojik bölge yaratır. Tembellikten; kendi bedenini temizleyecek vakti bile bulamayan kahraman, böylelikle modern burjuva öznesinin steril davranış pratiklerinin oldukça uzağında konumlanır. Bilindiği gibi uygarlık merkezi için steril davranış kalıpları ve hijyen oldukça önemlidir. Aileden ve okuldan başlayarak verilen bu eğitim, bireyi hijyen kalıplarıyla çevreledikçe aslında toplumsal alan da belirli davranışsal kalıplarla düzenlenir. Devlet merkezi; kendi ulusunu, uygarlığa ve küresel sisteme adapte etmeye çalışırken özellikle modern burjuva öznenin hijyen kalıplarına dikkat etmesini arzular. Bilhassa Aydınlanma ile ortaya çıkan uygarlık söylemi, burjuva özneyi “*arkaik özne*”den ayırmak için steril olan

üzerindeki vurguyu artırmıştır. Elias'ın analizinde uygarlık ile birlikte “*pis, iğrenç*” olarak nitelendirilen davranışların sahnenin arkasına aktarıldığı gösterilmişti. Oysa merkez-dışı özne için sahne arkası diye bir alan yoktur; o zaten sahnenin dışında, uygarlık merkezinin arka odasında yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında romanda Zebercet; uygarlık-dışı bir mekân olarak görülebilecek otelde/sahne arkasında, parçalanmış bir merkez-dışı özne olarak yaşayan, merkezî alana dair kültürel, estetik perspektifini kaybetmiş, merkezin terminolojisiyle “*eğreti, pis*” bir karakterdir. Romanda bu durum, Zebercet'in burnunu karıştırması ve ejakülasyon sonucunda vücuduna bulaşan “*cinsel kir*”i tam anlamıyla temizlememesi örneklerinde ortaya çıkar:

“Sol elinin küçük parmağıyla burnunun sol deliğini karıştırdı; çıkardığı bir parça kuru sümüşe baktı, parmağını koltuğunun altına sildi; yüzünü buruşturdu.” (s. 26)

“Beşinci geceydi. Yatakta dizleri üstüne kalkıp havluyu ovuşturdu; kuru yeriyle önündeki, karnındaki yapışkan ıslaklığı iyice sildi; karyola demirine astı. Bir günde kuruyordu. Yatağa girmeden silkeliyor, kalanları tırnaklarıyla kazıyıp düşürüyordu. Gene de, özellikle ortasında, sarı çizgiler koyulaşmaya başlamıştı. Yastığı başucuna itti, düzeltti; yorganı üstüne çekip uzandı.” (s. 42)

Merkez-dışı özne Zebercet'in konfor alanı için en önemli tehdidi oluşturan burjuva öznelerdir. Yazar; romanda özne problemine merkez-çevre diyalektiği çerçevesinden yaklaşırken bazı burjuva özneler de kurgular. Zebercet'in oteli; dış dünyaya açık bir mekân olduğundan dolayı, buraya gelen müşteriler ekseriyetle devlet merkezinin/bürokrasinin alanına mensup kişilerdir. Her biri kamusal hayatta bir takım ideal görevler ifa eden bu özneler; genelde öğretmenler, avukatlar ve askerlerden oluşur. Yusuf Atılgan dikkatle incelendiğinde, Türkiye'deki resmî devlet kültürünün oluşumunda önemli rol oynayan özneleri kullanıyor. Çünkü Zebercet'in romandaki konfor alanı, bizatihi resmî devlet kültüründen uzaktaki bir alanda yaşamasından kaynaklanır. Yani o; resmî söylemin, merkezî burjuva öznenin alanına girdiğinde; huzurunu, rahatlığını kaybediyor. Nitekim romanda kahraman, otele art arda gelen merkezî burjuva öznelerin mekâna yaydığı “*devlet koku*”sundan rahatsız olarak müşterileri; odalar dolu, otel kapalı diyerek geri çevirmeye başlar. Bu açıdan bakıldığında O; devlet hafızasına ait herhangi bir izin bulunmadığı, burjuva öznelerden, dış dünyadan soyutlanmış bir mekân içerisinde yaşamak isteyen; merkezî

değerlere tutunamayan bir birey olarak burjuva öznenin tam karşı kutbunda konumlanır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, ifade edilen çerçevenin önemli bir kanıtıdır.

“Çayı demleyip çıktı. İki adam girdi salona. Birini tanıyordu; bir ilçede avukattı. Yanındaki yaşlıca, iyi giyinmiş bir adamdı. Ellerinde çantalar vardı. Ankara’dan bir davadan geliyorlardı belki.” (s. 26)

“Üst üste iki bardak çay içti. Saat on buçuğu geçiyordu. On birden sonra o dışardayken oda ayırtan üç genç geldi. Adlarını yazdı; anahtarı verirken sordu. Askerlik için gelmişlerdi Afyon’dan; bu gece sinemaya gitmişlerdi. Merdiven altından bavullarını alıp çıktılar.” (s. 26)

“‘Odalar dolu’ dedi, sesi pürüzlüydü; öksürdü, ‘Odalar dolu efendim’ dedi. Bütün gün ilk gelendi bu; yüzü seçilmiyordu. Başlıyordu gene; saatlarca ‘odalar dolu’ ya da ‘yer yok’. Adam kapıdan çıkınca kalkıp ışıkları yaktı. Duvardan Kapı gece 12’de kapanır yazılı kartonu alıp masaya getirdi; arkasına kalın harflerle KAPALI yazdı. Otelin kapanışına temizlik, onarım gibi bir neden göstermek gereksizdi.” (s.44)

Romanda merkezî burjuva özneyi temsil eden en önemli kesimlerden birisi polislerdir. Yazar, eserde kısmi bir polisiye kurgu yaratarak Zebercet’i bir korku atmosferinin içerisine çekmek istiyor. Zira merkezî alanın içinde bulunan öznelere için devlet büyük bir güven kaynağıken, merkez-dışı özne için kolları dört bir yana uzanan bir “Leviathan”dır. İşte romanda bu Leviathan’ın kollarından birisi; gündelik hayattaki ahengi sağlamakla ve modern burjuva özneye risksiz, güvenilir bir alan yaratmakla mükellef olan kolluk kuvvetleri olarak takdim ediliyor. Bu açıdan bakılacak olursa hayata, topluma ve devlete olan güvenini kaybetmiş merkez-dışı öznenin; huzuru ve sükuneti sağlamakla görevli olan polisler karşısındaki tedirginliği daha iyi anlaşılır. Çünkü huzur, bir tip burjuva değeridir; oysa ki merkez-dışı özne merkeze dair tutunabileceği anlamları yitirdiği için huzursuzdur. Bu huzursuzluk; onun kriminal olanın alanından beslenmesine neden olur. Yani merkez-dışı özne; burjuva öznenin huzurunu sağlayan polislerin ürettiği sağaltım kültürü karşısında, ölüme ve öldürmeye yatkın bir birey olarak bir tehlike arz eder. Tehlikeli olmak, merkez-dışı olmak, aynı zamanda devlet merkezine yönelik bir yabancılaşma duygusuyla karakterize edildiğinden, merkez-dışı özne için güvenlik ve sükuneti çağrıştıracak bütün imler büyük bir korku nesnesi haline dönüşür. Romanda bu durum; öz kızını boğan emekli subayı bulmak

için otele gelen polislerin, Zebercet üzerinde yarattığı tedirginliğin aktarıldığı satırlarda somutlaşır. O; otelde çalışan ortalıkçı kadını öldürdüğü için, polisleri gördüğünde büyük bir korku duyar ve merdivenlerden inerken tökezler. Bu tökezleyiş aslında; devlet merkezinin alanında tutunamayan merkez-dışı öznenin yaşadığı bir aksaklık olarak onun merkezî imlerin sınırlarına ne derece yabancı olduğunun da bir yansımasıdır:

“Kapıyı kilitledi. İkinci katta 2 numaranın kapısını da kilitledi; elinde anahtarlar, merdiven dönemecini dönünce masanın önünde duran polisi gördü; ağırlaştı.

-Beni mi arıyorsunuz? dedi kayıtsızca.

-Otelci misin?

-Evet.

Merdivenin son basamağında, 1 numaranın önünde ayağı tökezledi. ‘Yavaş’ dedi polis.” (s. 67)

Merkezî burjuva özneleri toplumsal alanda koruyan, onlara güçlü bir zırh oluşturan bir diğer önemli unsur; hukuktur. Hukuk; devlet merkezi için modern burjuva özneye anayasal dayanak sağlayan en önemli güçtür. Merkez; bir takım hukuki normlarla kendi koordinatları içerisinde olan ve ulusal, seküler değer yargılarıyla mücehhez olan özneleri güvence altına alır. Devlet merkezine yabancılaşmış merkez-dışı özne için ise mezkûr alan; güvenlikten ziyade onun kriminal ağını tehdit edebilecek bir tahakküm alanıdır. Bu nedenle hukuk, merkez-dışı özne üzerinde müthiş bir korku duygusu yaratır. Yazar da romanda bunu kullanıyor. Kafka'nın “Dava”sına benzer bir distopik kültürün ağırlığı satır aralarında hissediliyor. Merkez-dışı özne; girdiği yabancılık duygusu neticesinde merkezî alanın politik, hukuki enstrümanlarına karşı müthiş bir tedirginlik hissediyor. Zebercet; bir “flanör” gibi kendi merkez-dışı yuvası olan otelden dışarı çıkıp yaptığı anlamsız yürüyüşlerin birisinde, kendisini bir mahkeme salonunda bulur ve bir duruşmaya tanıklık eder. Devletin kolluk kuvvetleri olan jandarmalar vasıtasıyla duruşma salonuna getirilen sanıklar; mahkemenin verdiği erteleme kararı neticesinde kelepçelenip götürülünce, Zebercet derin bir ürperti duyar. Bu ürperti; merkez-dışı öznenin, burjuva özneyi çevreleyen merkezî değerler karşısındaki yabancılığını, korkusunu gösteren önemli bir örnektir:

“Karşıda iki kanadı açık kapının yukarısında AĞIRCEZA yazılıydı. Yavaşça girip soldaki arka sıraya otururken birkaç dinleyici dönüp baktılar.

-Hangisi? diye bağırdı kırmızı yakalı kara cüppeleriyle kürsünün ardında oturan üç yargıçtan ortadaki kır saçlı, kalın kaşlı, alnı kırışık, ince dudaklı başkan.

-Sağdaki efendim, Nail Bey, dedi tanık yerindeki kara bıyıklı adam; tahta parmaklıklı sanık bölmesinde oturan üç adamdan birini eliyle gösterdi. Arkalarında süngülü üç candarma duruyordu.” (s. 71)

“-Yaz!-Ayağa kalktılar-... gelmediğinden....yazılmasına... Perşembe gününe... karar verildi. Götürün şunları!

Zebercet titredi. Candarmalar kelepçeleri takarken dinleyicilerden ikisi dışarı çıktı. O da çıktı arkalarından; duvar dibindeki sıralardan birine oturup bir sigara yaktı. Solundaki uzun geçitten, sıralarda oturanların, kapı önlerinde birikenlerin, gelip geçenlerin kalabalığından gelen basık, boğuk, derin uğultuda, ara sıra, üstüste iki kere bağırılan bir davalı, bir davacı, bir tanık, bir avukat adı duyuluyordu. Büyük kapıdan girip çıkanlar vardı. Salondan gelen seslerden anladığına göre başka bir duruşma başlamıştı. Sanıkları buradan getirip götürmüyorlardı anlaşılın; arkada, cezaevinden yana bir kapı olacaktı.” (s. 72)

Modern burjuva özne, devletin ulusal kod sistemi içerisinde bulunur ve millî değerler sistemine yatkındır. Devlet merkezi; öznelere üzerindeki politik tahakkümünü sağlayabilmek adına onları belirli ulusal kodlar çerçevesinde bir araya getirir. Bir tip cemaat bilincini oluşturan bu durum nedeniyle burjuva özne, kendini bulunduğu toprak parçasına ait hisseder ve ulusa ait bütün ritüellere katılır. Özellikle Türkiye’de, Kemalizm’in kurumsallaşmasından sonra, bahsi edilen durum daha sık görülmeye başlanmıştır. Kemalist merkez; inşa ettiği burjuva öznenin, toplumsal alanda; ulusal değerleri yansıtan eylemlere ve pratiklere katılım noktasında aktif olmasını bekler. Çünkü burjuva öznenin görevi, devletin ulusal ritmini tanzim etmek üzerine kuruludur. Bunun aksine merkez-dışı özne ise, millî olan her şeye yabancılaşmıştır. Burjuva öznenin hilafına o, kendini ulus denen hayali cemaate ait hissetmez. Merkez-dışı öznenin vatana ve devlete olan aidiyet bilinci ortadan kalktığı için o, ulusal ritüellere ve eylemlere karşı kayıtsızlık içerisinde. Bir tür pasif-oluşu çağrıştıran bu durum romanda, Zebercet’in Kemalist düşünceye ve devletin resmî kültürüne yabancılaşmış

bir karakter olarak tanıtıldığı satırlarda somutlaşıyor. Yusuf Atılgan Kemalist modern burjuva özne tipolojisini ters-yüz ederek Zebercet'in ulusal hafızasını amneziye uğrattıyor. O; Cumhuriyet Bayramı'nı, sabah dışarıdan gelen boru, trampet sesleriyle hatırlayacak kadar devlet merkezinden, millî değerlerden uzaklaşmıştır:

“Ertesi sabah bunları deftere geçiriyor, topluyor, gazeteci gidince kasayı açıp kendi zarfından aldığı parayı otelin zarfına koyuyordu. Bu sabah gazeteciye de artık gazete getirmemesini, kimsenin okumadığını söyledi; yirmi dokuz günlük parayı verdi. Cumhuriyet bayramıydı; dokuzda doğru kapıyı açarken trampet, boru sesleri geliyordu dışarıdan; öğrenciler geçiyordu. Gazetede önemli bir haber vardı: Saatler bu gece bir saat geri alınacak. Unutmuştu.” (s. 42)

Merkeze ait tutunabileceği değer yargılarını yitiren merkez-dışı özne; iktidar tarafından bir tür patoloji olarak görülen “obsesyon”lara sahip olmaya başlar. Merkezî burjuva değerleri ortadan kalktığı anda; merkez-dışı özne, takıntıların anlam alanına sığınır ve kaybettiği değerleri telafi etmeye çalışır. Burjuva özneye ait ideal davranış kalıpları temelde belirli perspektife ve koordinasyona sahiptir. Koordinasyonunu kaybeden ve parçalanmaya başlayan merkez-dışı özne ise, dünyanı kendi iç dünyasından hareketle anlamlandırmaya başlar. Dolayısıyla böyle bir anlamlandırma, bireyin iç dünyasında belki de hiç olmayan bir hayali dünya yaratır ve birey şizo-öznenin sınırlarına yaklaşır. Modernist romanda; kahramanların sık sık böyle bir durumun içerisinde konumlandıkları bilinir. Romanda Zebercet' in en bilindik obsesyonu cinselliğe yöneliktir. Modern burjuva özne için önemli dinamiklerden birisi olan cinsellik; merkez-dışı özne için tamamıyla sorunlu bir alandır. Çünkü burjuva özne; dış dünyaya yönelik bir aktivizmden beslenirken, merkez-dışı özne pasif durumdadır. Bu pasiflik; korkunç bir yalnızlık duygusuna neden olur ve fragmente olmuş merkez-dışı özne, cinsel doyuma ulaşamaz. Romanda bir merkez-dışı özne olarak Zebercet; otelin altı numaralı odasında kalan çiftin kapısının önünde durup onların sevişirlerken çıkarttıkları sesleri dinler ve orgazma ulaşan çiftin mutluluğu karşısında kendi pasifliğini ver merkez-dışı konumunun farkına varır:

“Üçüncü katta 6 numaranın önünde durdu. Anahtar deliği karanlıktı; içeriden belli belirsiz sesler geliyordu. Başını uzatıp dinledi. Cumartesi gecesi de dinlemişti; dün gece ses yoktu. ‘Oh... bırakma...ooh’ dedi kadın. Erkeğin sesi boğuktu, anlayamadı. Yüzü gergin, ağzı

yarı açık, gözleri kısıktı. 'Evet, sabaha...oh, bırakma, hiç bırakma beni...ohh...nasıl seninim...' Bir gıcırta geldi içeriden; birden doğrulup yürüdü, merdiveni ağır ağır çıktı. Karşıda, yerde bir çift göz parlıyordu: otelin kedisiydi bu. Banyoya girerken bacağına süründü, bir tekme salladı ama tutturamadı. Musluğu açıp uzun uzun yüzünü yıkadı.” (s. 27)

“Giderlerken arkalarından baktı. Dün gece 'Nasıl seninim' demişti kadın. Yeryüzünde erkeğiyle böyle konuşan başka kadınlar da vardı elbet. Sigara paketini almak için elini sağ cebine soktu yanlılıkla.” (s. 29)

Cinsel obsesyona neden olan şey; merkezin sınırları dışında konumlanmak, bir tür pasif-oluşun içerisinde bulunmaktır. Romanın tamamında kahraman, topluma ve insanlara karşı derin bir güvensizlik içerisinde bulunur. Böyle olunca o, burjuva öznenin kurduğu güçlü sosyal ilişkiler sistemine giriş sağlayamaz. Çünkü merkezî özne gibi dâhil olacağı gruptaki insanlara ortak değerleri paylaşmaz, tabii olarak bu da güçlü bir içsel kapalılığa/otizme neden olur. İçine kapanan merkez-dışı özne; bedenini karşı cinse açamayınca bir tip oto-erotizm geliştirir. Bu oto-erotizm; aktif olana değil, pasif olana yönelik bir cinsel reflekse sebebiyet verir. Zira pasif olana yöneliş; parçalanmış, fragmente olana yönelişle koşuttur. Bu nedenle merkez-dışı özne; doğrudan insanlarla değil, insanlara ait izlere, kokulara veya nesneleşmiş pasif insanlara, yani parçalanmışın alanına yönelerek cinsel tatmin yaşamayı arzular. Romanda Zebercet'in; otele kısa süreliğine gelen ve bir obsesyon haline getirdiği Ankaralı kadın otelden ayrıldıktan sonra onun odasına giderek yatağına uzanması ve ondan arta kalanlarla cinsel tatmin yaşamaması ile ortalıkçı kadının pasif bedenini bir cinsel tatmin nesnesi olarak kullanması, bu bağlamda değerlendirilmesi gereken olaylardır:

“On ikiye doğru kalktı. Kapıyı demirledi, kilitledi; ışıkları söndürdü. İkinci katın ayakyoluna işeyip döndü; Ankara treniyle gelen kadının kaldığı odaya girdi. Sırtını kapıya dayayıp karanlıkta durdu. “Bir çay içebilir miyim acaba?” Çay yanmıştı. Işığı yaktı. Her şey yerindeydi; çay bardağı bile. Yatağın solunda duvara çakılı askıya mı asmıştı ince, kahverengi paltosunu? Tepsiyle girdiğinde yatağın üstündeydi. Belki sandalyeye koymuştu sonra; kazağını, eteğini... Yürüdü; yatağın yanında durdu. Doğduğu yataktı bu. Vişneçürüğü atlas yorgan, konağın yorganlarından biriydi. Çıplak mıydı altında? Gece lambasını yaktı; öteki ışığı söndürdü. Ayakkabılarını, çoraplarını çıkardı; terlikleri giydi. Soyundu; giysilerini askıya astı. Ayaklarını yıkadı; otelin havlusuyla kuruladı. Dönüp yatağa girdi,

yorganı üstüne çekti. Yastığı çevirdi, sarıldı; yüksek sesle ‘Gelmeseydin ölürdüm’ dedi. Yastığı kokladı, öptü. Erkeklik organı dimdikti. Sıcaktı içerisi; avuçları terliyordu.” (s. 41)

“Bir gece yatmışken kalktı, bitişik odaya girdi, ışığı yaktı. Sıcaktı, örtüsüz uyuyordu; gömleği sıyrılmış. Kapıyı kapadı, yaklaştı. Düğmelerini çözdü, memelerini avuçlarına aldı; dolgun, gergin. Sarstı. Kadın kıpırdamadı; ‘Geldin mi dayı?’ dedi uykusunda. Bir daha sarstı; ‘Uyansana kız!’ Gözlerini açıp doğruldu: ‘Kalkıyom ağa.’ ‘Kalkma, öte git biraz.’ Yatağın ötesine kayarken Zebercet’in çıplak göğsüne, kısa donunun önündeki kabarıklığa baktı; arkasını dönüp yattı. Yatağa girdi, sırtüstü çevirdi. Kadın gözlerini kapadı. Donunu güçlkle çıkardı, attı. Kolları gürdü. Üstüne abanıp soluya inleye aldı. Az sonra doğrulduğunda kadın upuzun yatıyordu. Eğilip dinledi: soluğu düzgündü.) (s. 15-16)

Romanda Zebercet’i merkez-dışı özne pozisyonunda konumlandıran bir diğer önemli husus, kontrol/bilinç kaybıdır. Modern burjuva merkezi, amentüsü rasyonel düşünceye dayandığı için kontrol/bilinç sahibi özneler yaratmak ister. Şuurlu olmak; toplumsal alanı düzenleyen, bireyler üzerindeki denetimi güçlendiren ve bu anlamda devletin de tahakkümünü artıran bir oluş biçimidir. Bu nedenle devlet merkezinin alanında “şuursuz, “deli, sapkın” olana yer yoktur. Onlar, Foucault ve Goffman’ın gösterdiği gibi bir takım damgalama pratikleriyle merkezî alanın dışarısında yer alırlar. Özellikle Goffman’a göre ortak değerleri paylaşan, belirli bir toplumsal normlar bütününe uyan gruplar düşünüldüğünde; bu gruplara bağlılık göstermeyen her birey “sapkın” olarak tanımlanabilir.¹¹³¹ Bu nedenle bilincini kaybetmiş, rasyonel değerlerden uzak sapkın davranış kalıplarına sahip olan merkez-dışı özneler; belirli toplumsal normlar çerçevesinde oluşmuş devlet merkezi için, bu normlara riayet etmediklerinden dolayı, her zaman için önemli birer tehdit kaynağı olmuşlardır. Oysa merkez-dışı öznenin temel ontolojisi buna dayanır. O; histeriğin, deliliğin, sapkınlığın alanında var olarak bir güç üretir. Bu güç; davranışlara da yansır ve merkez-dışı özne, merkezî alana ait tutunabileceği değerlerini kaybettiği için saldırganlaşır. Saldırgan oluş bu anlamda burjuva öznenin “incelikle, kibarlıkla” karakterize olan davranışlarının hilafında bir “kabalık” ortaya çıkartır. Bu anlamda; saldırganlaşan ve kabalaşan merkez-dışı özne, çevresindeki canlılara yönelik bir anarşi üretmeye başlar. Merkezî burjuva öznenin aksine; herhangi bir kaybedecek değeri

¹¹³¹ Erving Goffman, *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Ankara 2022, s. 195.

olmayan merkez-dışı öznenin patolojik tavrı, romanda Zebercet'in ortalıkçı kadını cinsel ilişki kurduğu esnada öldürmesi ve otelde gezen kediye şiddetle saldırması olaylarında ortaya çıkar:

“İki yanına kıpırdayıp onun da yardımıyla eteğini kışının altından kurtardı; gömleğini çıkardı, karyola demirine koydu. Yüzüne bakmıyor, sol koluyla göğsünü örtmeye çalışıyordu. Kolunu tutup indirdi; yüzünü göğsüne dayadı; birlikte düşerlerken somya gıcırdadı. Yatağın altından bir tıptırtı duydu, aldırmadı. Boynunu, memelerini öpüyordu. Kadın sessizdi. Orası kabarıyordu, bastırınca yumuşadı, girmede. Yüreği çarparak bir süre bekledi. Yokladı; elini çekip bastırınca yumuşadı gene, pörsüdü. Buz gibi oldu her yanı; dizleri üstüne doğruldu. Kadının gözleri kapalıydı. Birden abanıp iki eliyle boynunu sıktı. Kadın sıçrayıp gözlerini açarken o kapadı; dizi kasığına çarptı, can acısıyla sıktı. Başparmaklarının altındaki katılıkta bir kıpırdama oldu, bir hırıltı duydu. Kadın bileklerinden tutmuş asılıyordu; debelendi. Vargücüyle sıkıyordu; parmakları, yüzü kasılmıştı. Kulakları uğulduyordu. Derken bileklerindeki eller gevşedi; altındaki bedende kıpırtı durdu.” (s. 57-58)

“Yavaşça yürüyüp kapıyı açtı; kıyıya çekildi, ‘Pist!’ dedi. Yatağın altında bir tıptırtı oldu; kedi koşup sofaya kaçtı. Işığı söndürdü; çıkıp kapıyı kapadı. Köşeye pusuştı. Mutfaktan, duvara asılı üç tavanın küçüğünü aldı; arkasına saklayıp çıktı. Yumuşak bir sesle çağırdı. Kedi miyavladı. Diz çöküp gülümsedi; ‘Gel, gelsene, korkma’ dedi yavaşça; sol elini bir şey verecekmiş gibi uzattı. Kedi kalktı; ağır ağır geldi, eline sürtündü. Ne çabuk unutuluyordu hayvanlar. Tavanın sapını sıktı; boş eliyle sırtını okşarken kendini başını öteye çeviriyordu. Tavayı kaldırdı; boynundan elini çekip vurdu; fırlayıp kalktı. Kedi yerde kasıla gevşeye debeleniyordu. Bir daha vurdu başına; kuyruğu, bacakları gerildi, titredi, durdu.” (s. 59)

Obsesyonların ağırlığı altında ezilen merkez-dışı özne; bilincini kaybetmeye başlar ve tam anlamıyla şizo-özneye dönüşür. Bu; parçalanmış öznenin ulaşabileceği en son histerik mertebedir. Artık şizo-öznenin dünyasında; karabasanlar, geçmişe dair uğultular mevcuttur. Zamana ve mekâna dair bütün koordinatlardan çıkmaya başlayan şizo-özne; hayata dair bütün anlamlarını kaybetmiştir. Onu hayata bağlayan ve bir şekilde hayatını koordine etmesine neden olan obsesyonlar bile çaresizdir bu noktadan sonra. Yusuf Atılgan romanın

sonlarında, modernist eserlerin çoğunda görülen “*intihar*” motifinden hareket ediyor. Merkez-dışı özne için intihar; Albert Camus’un felsefesinde olduğu gibi bir “*başkaldırı ontolojisi*” üretiyor üretmesine ama bir anlamda bu durum beklenen bir son olarak da değerlendirilebilir. Zira merkezî alana dair tutunabilecek değerler yittiğinde, merkez-dışı özne; hayatın içerisinde tutunamadığında, zaten ölüme yakın bir deneyim ortaya çıkıyor. Şizo-özne olarak kavramsallaştırılan şey de bununla alakalı. Şizofren oluş; merkez-dışı özne için bu dünyanın aktivizmi, burjuva değerleri karşısında farklı bir dünya inşa etme tekniği olarak doğrudan intiharla/ölümle bağlantılıdır. Romanın sonunda Zebercet; burjuva öznenin temel dinamikleri olan hareketi, dinamizmi imleyen korna sesleri, fabrika ve tren düdüklüğü eşliğinde intihar ederken; okuyucu, onun pasif bir merkez-dışı özne oluşunun trajedisini daha derinden hissediyor:

“Tabağı yatağın başucuna attı. Kırılmadı. Masa ara sıra belli belirsiz titriyordu. İpi boynuna geçirdi; düzeltti. Tam o sıra dışarıdan birkaç arabanın korna seslerini duydu; başka araçlar da katıldılar buna; kornalar, tren düdüklüğü, fabrika düdüklüğü arasız, kesintisiz ötmeye başladılar. Neydi bu? Kulakları mı uğulduyordu? Yoksa dışarının, başkalarının bir çağrısı mıydı? Yüzünü buruşturdu. Sağdı daha, her şey elindeydi. İpi boynundan çıkarabilir, bir süre daha bekleyebilir, kaçabilir, karakola gidebilir, konağı yakabilirdi. Dayanılacak gibi değildi bu özgürlük. Ayaklarıyla masayı itip aşağıya yuvarladı; bir boşluğa düşerken durdu. Gözleri, ağzı açık, bacakları gerilerek, çırpınarak sallanırken kollarını kaldırıp başının üstünden ipi tutmaya uğraştı. (Ne oldu? Yapmayı unuttuğu bir şeyi mi anımsadı birden? Ya da yeryüzünde tek gerçek değer kendisine verilmiş bu olağanüstü yaşam armağanını korumak, her şeye karşın sağ kalmak, direnmek olduğunu mu anladı giderayak? Yoksa bilinçsiz canlı etin ölüme kendiliğinden bir tepkisi miydi bu?) Başını öne doğru eğiliyordu. Kolları iki yanına sarktı. Donunun sol paçasından fildişi renginde koyuca bir sıvı aktı uzaya uzaya; dizine yakın bacağındaki kıllara bulaşarak ardarda yatağın üstüne düştü, yayıldı. Yukarıdan, sallanırken tahtaya sürtündüğü yerden ip çitirdadı...” (s. 107-108)

Yusuf Atılğan; “*Anayurt Oteli*”nde güçlü bir merkez-dışı dünya inşa etme başarısı göstermiştir. O, yarattığı merkez-dışı özne Zebercet ile modernist Türk romanının önemli bir örneğini ortaya koymuştur. Bu eser, bir manifesto olarak düşünülebilir. Zira yazarın mezkûr eseri, birçok noktada Türk yazarlarına yol gösterecek ve 1970’den sonra Türk romanında

kullanılan merkez-dışı öznelerin sayısında artış meydana gelecektir. Özellikle; 1950 sonrasında Türkiye’de merkez düşüncesine yönelik gerçekleştirilen eleştiriler, yazarların burjuva özneyi bir sorgulama nesnesi haline getirmesine neden olmuş ve bu paralelde onlar; burjuva kültürünü imgeleyen millî/ulusal, modern değerlere eleştirel bir mesafeden bakabilmişlerdir. Böylelikle Türk romanı; küresel edebiyat alanında da belirli bir ontoloji kazanmıştır. Zira Batı’da; özellikle postmodern düşüncenin gelişimiyle koşut bir biçimde merkez düşüncesine yabancılaşmış, parçalı özneler çok daha erken yıllarda ortaya çıkmıştır. Türkiye’de ise; devlet merkezli düşüncenin ağırlığı 1950’li yıllara kadar bilhassa kurucu ideolojinin konsolide edilme dönemi olduğundan dolayı oldukça yoğun hissedildiği için, Türk yazarları daha çok devlet düşüncesine angaje olmuşlar ve merkezî alana yönelik kritik geliştirememişlerdir. O yüzden “*Anayurt Otel*”, Yusuf Atılgan’ın bir diğer romanı olan “*Aylak Adam*” ile birlikte Türk romanındaki merkezî kanonun kırılmasında mihenk taşları olarak görülebilir.

1959 yılında yayımlanan “*Aylak Adam*”¹¹³² romanı, modernist Türk romanının en önemli örneklerinden birisidir. Roman; yirmili yaşlarının sonunda bulunan “C.” adlı bir merkez-dışı özne çerçevesinde, flanör yaşam biçimi sonucu ortaya çıkan aylaklık temasını işler. Bu tema, modernist romanda sıklıkla kullanılır. Özellikle Robert Musil’in “*Niteliksiz Adam*” adlı dört ciltlik romanının başkarakteri “*Ulrich*”; “*aylak-özne*”nin Batı edebiyatlarındaki en önemli sembollerinden birisidir. Modernist romanın temel felsefesinin; modern yaşam biçimi ve modern insana ait anlam kümelerini parçalamak olduğu düşünüldüğünde, aylaklık temasının neden onun temel konu başlıklarından birisi olduğu daha iyi anlaşılır. Çünkü Batılı modern yaşam biçimi, temelde bir çalışma ve hız kültürü üzerinden anlam kazanır. Hatta Paul Virilio’ya göre “*Hız, Batı’nın umududur; orduların moralini yüksek tutan, “savaşa kullanım kolaylığı getiren” hızdır, taşımacılıktır.*”¹¹³³ Batı’nın hızı bir mit düzeyine yükseltmesi sonucunda özellikle İkinci Dünya Savaşı ile birlikte bir militarist hız kültürü ortaya çıkmış ve modern devletler dünya sistemindeki konumlarını güçlendirmek adına; burjuva öznelerden hem gündelik hayat rutinlerinde hem de ekonomik ve askerî alanlarda çağın temposuna ayak uydurmalarını istemiştir. O yüzden

¹¹³² Yusuf Atılgan, *Aylak Adam*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, 50. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

¹¹³³ Paul Virillio, *Hız ve Politika*, İstanbul 1998, s. 59.

modern hayatın en önemli sembollerinden birisi olan hızın, modernist romanda bir başkaldırı nesnesi olarak konumlanmasına şaşmamak gerek. Çünkü modernist merkez-dışı özneyi; topluma ve burjuva hayatının kültürel normlarına yabancılaştıran, onun parçalanmasına neden olan en önemli kanallardan birisi hız ve hızlanmadır.

Modern hayatta zaman; insan tarafından belirli bir ritim duygusuyla birlikte anlamlandırılır ve aylaklık teması çerçevesinde karakterize edilen boş zamanlar; burjuva öznenin yeni anlam üretme yollarıyla belirli bir köke ve merkeze bağlanır. Bu nedenle tempoyu, hızı ve dinamizmi imgeleyen modern kent hayatı içerisinde burjuva özne; devlet merkezi tarafından koordine edilmiş ve bizatihi merkezin kontrolündeki bir kamusal alanın sınırlarında; daima aktif bir tavır alır. Fakat “*modernist özne*”nin ve modernist toplumun alanına girildiğinde; bir tembellik, aylaklık kültürü ile karşılaşılır. Bu aylaklık; aslında merkez-dışı öznenin, modern burjuva yaşantısına dair yitirdiği anlamı, bir tür kimlik eksikliğini imleyen bir semboldür.¹¹³⁴

Aylak-oluş, bir derin düşünce biçimidir; tefekkürdür. Aylağın dünyasında; boş zaman fikri mevcuttur ve zamanın boşluğu, yani onun herhangi bir üretme ve çalışma faaliyetinden muaf tutulması; derin düşünce biçimine imkân tanıyan bir alan açar. Byung-Chul Han’a göre “*Theorein olarak, hakikati derin düşünceyle temaşa etme olarak düşünmenin temeli boş zamandır.*”¹¹³⁵Bu açıdan düşünüldüğünde; modern burjuva hayatına ait olan çalışma fikri, toplumsal alanın disiplinize edilmesine neden olur ve burjuva özneler böylelikle belirli “*dispositifler*”in içerisinde tahakküm uygulanan nesnelere dönüşerek iktidar/merkez karşıtı bir düşünce üretmezler. Bu durum; “*vita activa*” olarak bilinen ve daima çalışmayı, hareketi ve dinamizmi imleyen bir zaman biçiminin, modern yaşamın bütün mikro hücrelerine sirayet etmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Oysa ki, merkez-dışı öznenin dünyasında “*vita contemplativa*” egemendir; yani o, modern burjuva hayat biçimine ve devlet merkezli düşünceye yabancılaştığı için; bir tür pasif içsel düşünce biçimi geliştirir. Bu düşünce biçimi; modernist romanın merkez-dışı öznesi için Nietzschevari bir “*soyluluk*” anlamına gelir. Zira merkez-dışı özne; modern düşüncenin insanı çepeçevre saran bütün iktidar kiplerine

¹¹³⁴ Yunus Balcı, “The Loss of Value of Modern Human or Modernist Manifesto to Three Flaneurs: The Man Without Qualities, The Useless Man, The Idle Man”, *Modern Turkish Literature Researches*, 9/18, Aralık 2017, s. 38.

¹¹³⁵ Byung-Chul Han, “*age.*”, s. 95.

başkaldırdığı için, aylak bir dünyanın sınırlarından iktidarın tahakkümüne maruz kalmış insanlar adına konuşur. Byung-Chul Han'a kulak verelim:

“Çalışma yaşamın temel ihtiyaçlarıyla bağlantılıdır. Kendi içinde bir amaç değil araç, hatta zorunlu bir araçtır, gereksinimleri ters-yüz eden bir yaşama-aracıdır (Lebensmittel). Dolayısıyla, özgür bir adama layık değildir çalışmak. Soylu bir aileden gelen biri ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak zorunda bırakılsa, bunu gizlemek zorunda kalacaktır. Çalışma onun özgürlüğünü elinden alır. Boş zaman bütün kaygılardan, ihtiyaçlardan, zaruretlerden muaflıkta olma durumudur. Bir insan ancak bu durumda insan olur.”¹¹³⁶

Yusuf Atılgan, “Anayurt Otel”nde özne problemine yaklaşırken mezkûr perspektiften hareket ediyor. “C.” adlı merkez-dışı öznenin aylaklığı ile modern kent hayatındaki burjuva öznenin dinamizmi ve temposu arasında belirli bir diyalektik ilişki kurma başarısı gösteriyor. Romanın başkahramanı “C.”, tipik bir aylaktır. Babasından kalan miras ile, topladığı kira gelirleriyle geçinen ve herhangi bir işte çalışma mecburiyeti olmayan kahraman; bu nedenle bütün gününü sokaklarda, caddelerde, bulvarlarda gezerek geçirir. Onun flanör yaşantısı, çevresi ve arkadaşları tarafından yadırganır ve alay konusu olmaya başlar. Bir anlamda modern burjuva öznenin ve burjuva hayat biçiminin, merkez-dışı/aylak özne üzerindeki baskısıdır bu. Modern devlet merkezi “*vita activa*” üzerinden kamusal alanda bir “*çalışma kültürü*” kurgular ve burjuva özneleri; devlet karşıtı bir düşünce geliştirmemeleri adına, belirli ahlaki kalıplarla çevreler. Bu durum bir tür toplum baskısına neden olur ve aylak olan; çalışmadığı için burjuva özneler tarafından ötekileştirmeye tabi tutulur. Öyle ki romanda “C.”; toplum baskısı nedeniyle, şehirdeki sokak adlarını tek tek toplayıp bunlar üzerinde düşünmeye başlar. Yine; Güler ile tanıştığında, kadının ne iş yapıyorsun sorusu üzerine aylağım cevabını verirken, onun kendisini küçümseyeceğini düşünür:

“-Alay falan değil, dedi, dört gün önce bir sokak levhasında ‘İki Öksüzler Sokağı’ adını okuduğum zaman kendi kendimi bir işe atadım. Şehrin sokak adlarını toplayacak, bunlar üstüne düşünecektim. İspatı burda. (Eliyle defterinin bulunduğu cebi üstüne küt küt vurdu.) Üç gün çalıştım bu işte; dün öğlen bıraktım. Hangi sokağa gitsem ardında hep o bir omuzu düşük adam vardı. Şimdi yine aylakım. (Ayakkapılarına bakıyordu. Kimse

¹¹³⁶ Byung-Chul Han, “age.”, s. 95.

konuşmadı.) İçinizde 'İki Öksüzler Sokağı'ndan geçen olmuştur belki ama bilemezsiniz. Çoğu iki katlı, yeni ya da yeni görünen evler. Şarlo'nun 'Easy Street' dediği sokaklardan. Ben 'Eli Paketliler' sokağı diyorum. Komşusunun saygısını yitireceğinden başka sıkıntısı olmayanlar yaşar burda. Ama adı... Kimmiş bu iki öksüz? Adlarını sokağa verdirecek ne yapmışlar, nasıl yaşamışlar?" (s. 14)

"-Demek dört ay dayanabildin. Peki, şimdi ne yapıyorsun? Üç gündür bir türlü işini soramadım. Tahmin de edemiyorum..." "- Edemezsin. Çünkü aylakım ben." İşte böyle, gelirinden bahsedip onu hazırlamadan, birden söylemişti. Yüzüne bakıyordu. Gülmüş, "Ah, demişti, iyi dayanabiliyorsun!" Elbet şaşacaktı. Ama yüzünde, görmekten korktuğu o kırılma, o küçümseme ifadesi yoktu. El ele yürüdükleri zaman "-Sen Fındıklı Mehmet Ağa'nın tarihini okudun mu?" diye sormuştu. "-Hayır." "Ben de okumadım. Ama bu sıra bulup okuyacağım onu..." (s. 69)

Burjuva öznenin davranış kalıpları; belirli bir ahlaki çerçeveye donatılmıştır. Hayatın temposu içerisinde, özneler ampirik olarak belirli bazı yatkınlıklar sistemi geliştirirler. Bu yatkınlıklar sistemi; kültürel, ekonomik vb. bir takım sınıfsal, toplumsal ayırım pratiklerine neden olur. Devlet merkezi bu noktada burjuva öznenin yatkınlıklar sistemini kendi değerleri çerçevesinde koordine eder. Bu yüzden toplumsal alanda bireylerin uyması gereken belirli kalıplarla çevrili normal, ölçülü davranış mekanizmaları geliştirmek adına bir takım törel kurallar icat edilir. Bu kuralların kurgulanması noktasında; kent yaşamına özgü hızın, aktivizmin önemi büyüktür. Çünkü modern burjuva özne; belirli bir çalışma ritmi içerisinde anormal, heretik olana yönelecek fırsatı bulamaz, yani burjuva değerlerinden sapamaz. Bunun hilafına aylak ise hayat geç kalmış, çalışmayan bir merkez-dışı özne olarak mezkûr ritmin dışında yer alır ve merkezî alana dair tutunacak anlamlar kümesini yitirdiğinden dolayı sapmaya meyillidir. Hatta onun ontolojisinin ahlaki kalıplara, normal davranışlara başkaldırmak üzerine kurulu olduğu bile iddia edilebilir. Merkez-dışı özne; burjuva toplumu tarafından inşa edilen ölçülü davranışların, birey üzerinde yarattığı tahakkümün bilinciyle; bunlara karşı savaş açar. O nedenle; aylaklık, sokağın içerisinde yapılan tekinsiz bir yürüyüş olarak hep uygunsuz davranışlara meyillidir. Dolayısıyla onun davranışları burjuva özneler tarafından ölçüsüz, ahlaka mugayir, anormal olarak görülür. Romanda bu durum; "C."nin sokakta kendi kendine gülmesi nedeniyle burjuva öznelerin onun bu davranışını yadırgadığı

ve yine caddede yürürken bir Rum kızını öpmesine binaen kızın arkadaşının onu “sarhoş” sıfatıyla damgaladığı örneklerde somutlaşır:

“Sonra o Rum kızını öptüm. Harbiye’ye yakın caddenin ortası tenhaydı. İki kişiydiler; kol kola gülüşerek geliyorlardı. Yanımdan geçerlerken benden yana olanı tuttum, öptüm. Yüzü soğuktu. Bağıştılar. Öteki,

-Terbiyesiz, pis sarhoş, dedi.

Kafamı hınçla geriye attım gülerken. Gittiler. Ne yamansınız dökme kalıplarınızla; bir şeyi onlara uydurmadan rahat edemezsiniz. Oysa ben sarhoş falan değildim. Bir bardak şarap içmiştim yemekte. Hem onu öpmemiştim ki soluğumda şarap kokusu duysun. Bir sigara yaktım, yürüdüm.” (s. 10)

““Eve gidip okusam.” Durağa yürüdü. “Bunları kurtarmanın yolunu biliyorum. Kocaman sinemalar yapmalı. Kocaman sinemalar yapmalı. Bir gün dünyada yaşayanların tümünü sokmalı bunlara. İyi bir film görsünler. Sokağa hep birden çıksınlar...” Kafasından geçene güldü. Duraktakiler dönüp baktılar. Kadının biri kaşlarını çattı. Sokakta kendi kendine gülünemeyeceğini bilmeyen yoktu. “Ne adamlar be. Güldüysem güldüm, size ne?” Duramadı orda, yürüdü. Eve gitmeyecek. İçindeki ‘sinemadan çıkmış kişi’yi öldürdüler. Sağ kalan sıkıntılı, kızgın. Hep ölçülü-biçimli mi davranmak gerek? Kim demiş? Başkaları onu eve gidecek sanırken o gidip bir meyhanede içecek. Yolun çivisiz yerinden karşıya geçti. Kayıp giden otomobiller duraksadılar. Bir şoför sövdü. O duymadı.” (s. 18)

Modern kent yaşantısında aktif, çalışkan olmak; burjuva özneye bir gündelik hayat ritmi sağlar. Devlet merkezi; “*vita activa*” üzerinden öznelere belirli bir yaşamsal tempoya tabi tutar. Merkez; yaşamı hızlandırarak dinamik kılarak doğrudan insanların gündelik hayat pratikleri üzerinde kontrol sahibi olmayı arzular. Zira modern kent hayatının ortaya çıkışı, ulus devlet kavramıyla bağıntılı olduğu için özellikle, ulus devletlerin yükselişinden sonra gündelik hayat üzerindeki ritim daha da artırılır, hızlandırılır. Çünkü ulus; kendi tabiiyeti altında olan öznelere, devleti ve vatani muhafaza etmesini talep eder. Böyle bir muhafaza, kuşkusuz ki çalışkanlığın karakterize ettiği güçlü bir beden algısıyla sağlanır. Ayrıca; birçok ulusal modernleşme hareketi, öznelere hijyenik kılınması ve estetize edilmesi noktasında müşterektir. Batı’ya ve modern olana eklemlenme sürecinde, devlet merkezi öznelere “*kişisel bakım*” talep eder ve bu alanda çalışkan olmalarını bekler. Çünkü burjuva öznenin

bedeni; toplumsal alanda modern/uygar olana açılan bir temsildir. Fakat bunun tersine merkez-dışı öznenin, aylağın dünyasına gelindiğinde; gündelik hayatın ritmi neredeyse yok olmuştur. O; burjuva öznenin gündelik yaşam pratiklerinden uzakta yaşar ve bunların bir derin tefekkür biçimi olarak düşünülebilecek flanör-oluşa ket vurduğunu düşünür. Romanda “C.”nin tırnak kesmek, tıraş olmak vb. gibi kişisel bakım rutinlerini, burjuva özneye ait bir takım süfli alışkanlıklar olarak görmesi ve bir an önce sokağa çıkmak istemesi ifade edilenleri kanıtlayan önemli örneklerdir:

“Sigarayı küllüğe bastırıp üstünden battaniyeyi attı. Sedirden inerken ayak turnaklarını gördü: Büyümüştü. Işığı yakıp küçük bir makasla turnaklarını kesti. Kırpıntıları küllüğe attı. Tıraş oldu. İşte insanoğlunun bir yığın süfli işi vardı. Oysa bir an önce sokağa çıkmak istiyordu.” (s. 29-30)

“C.”nin gündelik hayatı düzenleyen ritmin dışında kalması, onu dış dünyaya karşı pasif kılar. Çünkü dış dünya, belirli bir akışkanlar dinamiğine sahiptir. Orada; burjuva özneler her gün işe gider, arabalar, toplu taşıma araçları durmadan çalışır, yani belirli bir hareketlilik mevcuttur. Devlet merkezi de bu hareketliliği bizatihi teşvik eder ki; bürokratik mekanizma ve devletin kolları çok daha geniş alanlara uzanabilsin. Bir anlamda gündelik yaşantıdaki tempo; merkezî alandaki düzeni ve hareketliliği de sağlayan en önemli unsurdur. Böylesine bir aktif tabanlı anlamla çevrelenmiş gündelik hayat karşısında “C”, modern hayata ve burjuva yaşantısına yabancılaştığı, gündelik hayatın ritmine adapte olamadığı için trajik bir durumun içerisine girer. Yani bir anlamda “kalabalıklar içinde bir öteki olur.”¹¹³⁷ Romanın sonlarına doğru “C.”, bütün habitusunu pasiflik ve aylaklık üzerine dizayn etmiş bir merkez-dışı özne olarak otobüse binen bir kadın görür ve ona yetişmeye çalışır. Kadını takip ederken, bir anda insanların hız çağında yaşadıklarını unuttuğunun farkına varır ve otobüsü yakalayamaz:

“Geçenler ona bakıyorlardı. Bir adama çarptı; sonra birine daha... Gittikçe uzaklaşan otobüse yetişemeyeceğine inanamıyordu. Bunun bir yolu olmalıydı. Otobüs ilerde, başka taşıtların arasında kayboldu. İnsanların hızlı yaşadıkları bir çağda olduğunu neden

¹¹³⁷ Y. Balcı, “agm.”, s. 37.

unutmuştu? Soluk soluğa durdu. Ötekiler ona bakıyorlardı. Önünden geçen taksiye el salladı.” (s. 154)

Modern kent hayatı; pasifliği ve aylaklığı cezalandıracak bir kod sistemini içerisinde barındırır. Burjuva özneler, hayatın içerisinde yaşadıkları her aksaklıkta, toplumsal norm sistemi çerçevesinde uyarıcı mekanizmalarına takılırlar. Bergson bu durumu, gülme kavramıyla açıklamıştı. Ona göre; öznelerin gündelik hayatın ritmi içerisinde yaptığı aksaklıklar, tökezlemeler, dalgınlıklar komik bulunur ve bu, düzeltilmesi gereken kolektif bir kusura işaret ettiği için insanların özel dalgınlığını ortaya çıkarıp bastıran ve bit tür toplumsal jest olan gülme eylemi ile düzeltilir, cezalandırılır.¹¹³⁸ Bu nedenle burjuva özne; hata yaptığında, en küçük dalgınlığında damgalanacağını bildiğinden bütün habitusunu, “*vita activa*”ya göre düzenler ve toplumsal hata marjını olabildiğince minimize eder. Oysa aylak; modern kent hayatına ve burjuva kültürüne yabancılaşmış bir birey olarak hata yapmaya meyillidir. Romanda “C.”, Sevgi ile buluştuğunda küçük bir çocuk yola kaçan topunu almaya gittiğinde; bir arabanın ani fren yapması sonucunda ezilmekten kurtulur. Bunun üzerine şoför oldukça sinirlenir ve küfür etmeye başlar. Nihayetinde çocuğun annesi gelir, çocuğu yaptığı hatadan, dalgınlığından dolayı döverek cezalandırır. “C.” bu olay sonrasında; modern kent yaşantısındaki aktivizmin, hızın farkına vararak en ufak dalgınlıkta büyük şehrin kornalar, çanlar, küfürler, gıcirtılar ve çarpmalarla insanı kendine getirdiğini, cezalandırdığını idrak eder. Bu idrak aslında, merkez-dışı bir özne olan “C.”nin aylaklığının, pasif oluşunun uzun zamandır bilinç düzeyinde algılanmış bir tezahürüdür:

“Birden arkalarındaki o korkunç fren gıcirtısıyla ürperdiler. Yüzü buruşurken dönüp baktı. Deminki çocuk tekerleklerin yanına eğilmiş topunu alıyordu. Arabanın ön penceresinden uzanmış surat bağıırıyordu. “-Katil olacağız be. Yok mu bu piçin anası?” Bıyıklıydı. Bu yüzü eskiden bir yerde görmüş gibiydi. Birkaç kişi koşuştular. Bir kadın çocuğu dövdü. Dayak yiye yiye bu şehirde yaşamayı öğrenecekti. Hep tetikte olacaktı. Yasaktı dalgınlık. Daldı mı, büyük şehir insanı kornalar, çanlar, küfürler, gıcirtılar, çarpmalarla kendine geliyordu. Güler’e baktı. Onlar da mı dalmıştı. Yoksa bu şehir onları da mı kendilerine getirecekti.” (s. 62)

¹¹³⁸ Henri Bergson, *Gülme, Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*, İstanbul 2015, s. 63.

“Aylak adam”, kalabalıklar içinde yalnızdır. Onun toplumsal alanda, burjuva kültürü tarafından dikte ettirilen sosyallik dairesi içerisinde mutlu olması beklenemez. O; bütün ahlaki kalıplara, sosyal ilişkilere, yani merkezî alana ait değer yargılarına yabancılaşmış bir merkez-dışı öznedir: Merkez-dışı özne; merkezî alana tutunamadığında, kendi kabuğuna çekilir ve kentin dinamizminden, gürültüsünden rahatsız olmaya başlar. Bu rahatsızlık ana ekseninde; kentteki retorik yarattığı tahakküme yöneliktir. İktidarın alanında, retorik en önemli zırhtır. Ulusal modernleşme hareketleri incelendiğinde, bütün bu hareketlerin güçlü bir retorik ile birlikte ontoloji kazandığı görülür. Tarihe ve ulusa mal olmuş önemli bir liderin karizmatik otoritesi ve retorisi; kentin hafızasına yayılır, böylelikle de “ethos” ve “pathos” üzerinden ülke içerisinde kuvvetli bir ulusal tını hissedilir. Bu tını; modern burjuva özneyi politize eder ve merkezin sınırları içerisinde konumlandırır. Modern devlet merkezi; retorik üzerinden kentteki ahengi sağlamaya çalışır, bireylerin gündelik hayat rutinlerini aktive eder. Bu nedenle de burjuva öznelerin birçoğu, gündelik hayatlarında sürekli bilgi aktarmaya çalışan kişiler olarak, iletişime yatkındırlar. Oysa romanda “C.”, bir tür “retorik yabancılaşma” içerisinde. O devlet merkezinin en önemli silahı olan retorik karşısında, burjuva öznelerine ait aktivizmin alanına dâhil olamadığı için sessizlikten yana tavır alır. Romanda “C.”; büyük şehir gıcirtısı dediği sesi duyduğunda, huzursuz olur; berbere gittiğinde sırf konuşmamak için İngilizce bir şeyler söyler, taksiye bindiğinde taksicinin sürekli konuşmasına katlanamaz:

“Birden o “büyük şehir gıcirtısı” dediği sesi duydu. Yüzü buruştu. Her duyuşunda böyle olurdu. Otomobillerden biri durmuş, arkasında bir şey -kedi- mi?- debeleniyordu. Sonra orayı yayalar sardılar. Göz ucuyla görüyordu bunları. Hep Güler’e bakıyordu. Gıcirtıyla birlik dönmüş, ötekiler toplanınca o da otomobilin arkasına yürümüştü. Şimdi Güler de onlardandı.” (s. 51)

“-Nerede tıraş olursunuz beyim?”

Tümü de bu dümeni kullanırdı. Hiçbiri ondan öncekini beğenmezdi. Bir kere salt konuşmaktan kurtulmak için İngilizce bir şeyler geveleyince, herif yarı Türkçe yarı el işareti acayip bir şaklabanlığa başlamış, sonunda fazladan iki buçuk lirasını almıştı. Pantolon cebinden bir lira çıkarıp masanın ucuna koydu.

-Tıraş bitinceye kadar konuşmazsan bu teklif senin olur; konuşursan geri alırım, dedi.” (s. 53)

“-Siz de gördünüz mü bayım? Diyordu.

-Neyi?

-Kediyi canım. Beş senedir kullanırım bunu. Hiç başıma gelmemişti. Bizimki hep ‘tahtaya vur’ der. Aldırmam ben. Demin o şiş enseli adam da diyordu. Kedi çiğnemek uğursuzluk getirirmiş. Ne dersiniz?

-Bilmem, dediç

Mirgün’e dek bu adamı dinleyecekti. Dayanamazdı. “Ne bok yemeğe bindim buna?” Osmanbey’de arabayı durdurup indi.” (s. 52)

“C.”nin; modern burjuva değerlerine yabancılaşması ve devlet merkezinin alanından uzak bir karakter oluşu, tutunma problemini ortaya çıkartır. Burjuva öznelerin birçoğu; merkezin ulusal ve modern değer yargılarına tutunabilen, yani hayatın içerisinde anlam üretebilen bireylerdir. Kamusal alandaki aktivizm ve “*vita activa*” çerçevesinde ortaya konulan çalışma kültürü; onları belirli kültürel, sosyal normlara rabitali bir konuma getirir. Tipik burjuva özne için; çalışmak, para kazanmak, ailesini geçindirmek, çocuklarıyla vakit geçirmek vb. gibi bir takım gündelik pratikler önemli anlam üretim mekanizmalarıdır. Zaten burjuva öznenin toplum içerisindeki statüsü de bu değer yargılarındaki başarısıyla doğru orantılı bir biçimde değerlendirilir. Böylelikle de toplumun içerisinde bir tür sıradanlık üretilir. Bu sıradanlık; burjuva öznenin gündelik davranışlarıyla şekillenir ve millî, ahlaki normlarla ilişkilidir. Oysa merkez-dışı öznenin, aylağın dünyasında tutunacak merkez ortadan kalkmıştır. O, ekonomik sermayesinin kendisine verdiği güçle “*sıradan*” olan burjuva davranış kalıplarından uzaklaşır ve böylelikle de hayatının merkezinde büyük bir yarıklık oluşur. Romanda “C.”, burjuva özneye ait davranış kalıplarına yabancılaşmış bir birey olarak; bir “*tutamak problemi*”nin içerisinde bulur kendini. Kimi zaman bir ressam olmasıyla sanatın kitapların dünyasına kaçar, yani entelektüel bir tutunma merkezi arar; kimi zaman da alkole sığınarak gündelik hayatın hızını, burjuva alışkanlıkların ritmini yavaşlatmak ister. Fakat “C.”nin romandaki esas arayışı; modern burjuva toplumundaki iki yüzlü, sahte, gülünç değerlerin ötesine geçecek bir sevgiyi bulmak ve ona tutunmak üzerine

kuruludur. O nedenle roman boyunca kahraman; modern burjuva özne statüsünün sınırları dışında, merkez-dışı bir kadın özneyi bulmak için yoğun bir çaba sarf edecektir. Romanda “C.”nin “Sadık” ile meyhanede arasında geçen aşağıdaki diyalog bu durumu kanıtlar niteliktedir.

“-Ben çoğu geceler içiyorum, dedi. Şakağımdaki ağrıyı duymamak için, iştah açmak için falan diyorum ama değil, biliyorum. Bir çeşit umutsuzluktan kurtulmak için içiyorum. Belki kendi kendimden. İki çeşit içen vardır. Biri, benim gibi, kurtuluşu içkiden beklemenin utancıyla içer. Bir de şu çevrendekilere bak. Bunlar neden içiyorlar? Toplum içinde yaşamanın baskısını, yükünü hafifletmek için. Çekinmeden bağırarak, yüksek sesle gülmek için. Dışarıda bağırarak, kahkaha atmak yasaktır. Sokakta hiç gülmemek için burda gülerler. Böylesi az içer. Ya ben? İçiyorum da kurtulabiliyor muyum? Belki yalnız baş ağrısından...”

-Ya içmediğin zamanlar?

-O zaman ararım.

-Hep arayacaksın sen. Ya resim, ya kitap...

-Tutamak sorunu. İnsanın bir tutamağı olmalı.

-Anlamadım.

-Tutamak sorunu dedim. Dünyada hepimiz sallantılı, korkuluksuz bir köprüde yürür gibiyiz. Tutunacak bir şey olmadı mı insan yuvarlanır. Tramvaylardaki tutamaklar gibi. Uzanır tutunurlar. Kimi zenginliğine tutunur; kimi müdürlüğüne; kimi işine, sanatına. Çocuklarına tutunanlar vardır. Herkes kendi tutamağının en iyi, en yüksek olduğuna inanır. Gülünçlüğüne fark etmez.” (s. 148)

“-Ben, toplumdaki değerlerin ikiyüzlülüğünü, sahteliğini, gülünçlüğüne göreliliğini, gülünç olmayan tek tutamağı arıyorum: Gerçek sevgiyi! Bir kadın. Birbirimize yeteceğimiz, benimle birlik düşünen, duyan, seven bir kadın!

Sadık, başını sol eline dayamış önüne bakıyordu. Bu elin iki parmağı arasındaki sigaranın külü uzamış, az bükülmüş, nerdeyse altında duran yarı dolu şarap bardağına düşecekti.

-Sigaranın külünü silk, dedi.

Daha elini oynatırken kül, bardağın yanına düştü. Sadık eğildi: üfledi.

-Senin aradığın kadın dünyada yok, dedi.

-Var! O olmasaydı ben olmazdım. Bu şehirde yaşıyor. Bir gül bulacam onu.

-Bulamazsın. Öyle kadın olmaz.” (s. 149)

Kahramanın; kaybettiği merkezini bulma noktasında, roman boyunca ısrarla bir kadını aramasının altında; bir tür psikanalitik epistemoloji mevcuttur. Yusuf Atılgan yarattığı merkez-dışı özne “C.”nin; burjuva toplumuna, modern hayata dair yaşadığı yabancılaşmayı anlatırken Freudien “*baba*” imgesini kullanıyor. Yazarın bu noktada iki amacı var: İlki; baba imgesini burjuva toplumuna, devlet merkezine ait bir sembol olarak kullanıp “C.” Üzerindeki merkezî tahakkümü serdetmek; ikincisi de mezkûr imge yardımıyla onun, burjuva öznenin yaşamsal dinamizminin en önemli tezahürü olan “*kadın-erkek*” ilişkileri noktasındaki yabancılığını, merkez-dışı konumunu okuyucuya göstermek. Zira “C.”nin babası; tipik bir burjuva öznedir. O; hayatını belirli ilkeler çerçevesinde dizayn eden, burjuva toplumuna, modern hayata ait bir güvenlik mekanizmasına bağlı olan bir karakterdir. Modern hayatın disiplinize edici toplum yapısından izler taşıyan “*baba*”, çocukluğundan itibaren “C.” üzerinde güçlü bir tahakküm uygulamış ve onun hayatında onulmaz yaralar açmıştır. Onun pasif, merkez-dışı oluşu ve burjuva toplumunun temel kültürel pratiklerine yabancılaşmasının arkasında bu nedenle babanın etkisi son derece önemlidir.

“C.”nin; babasından iğrenmesinin ve ona karşı büyük bir sevgisizlik beslemesinin en temel nedeni, babasının teyzesine tecavüz etmesi ve teyzesinin onun metresi olmasıdır. Kahraman; bir yaşında annesini kaybettiğinden dolayı, teyzesini bir sığınak olarak görmüş ve anne sevgisinden mahrum-oluşu, teyzesinin ona olan ilgisiyle, sevgisiyle aşmaya çalışmıştır. Fakat bu noktada baba; bu sevgiyi baltalayacak bir özne olarak ortaya çıkmış ve teyzesi ile arasında olan sevgi parçalanmış, üçüncü bir kişiye aktarılmıştır. Tipik bir Freudien “*oidipus kompleksi*” olarak görülebilecek bu durum; “C.”nin babaya yönelik bir obsesyon geliştirmesine neden olmuştur. Babanın alkolik olması, kadınlara aşırı ilgi göstermesi, histerik derecede iş disiplinine sahip olması, “C.”nin gündelik hayat pratiklerini bütünüyle burjuva değer yargılarına göre dizayn etmeye çalışması; babayı bir tür iktidar kipine

dönüştürmüştür. Lacancı bir terminolojiyle söylemek gerekirse “C.”nin babayı algılayışı; “*fallus*” imgesine dayanır. Babanın, kahraman üzerinde uyguladığı tahakkümün en önemli tezahürü beden üzerinde somutlaşır. “C.” ilkokulu yeni bitirdiğinde, evde babasıyla teyzesinin cinsel ilişki kurdukları bir ana tanıklık eder ve onların üzerine atlar. Babası bunun üzerine onun kulağını kopartır ve “C.” hayatı boyunca taşıyacağı bir bedensel sakatlığa sahip olur. Bu durum kahramanın merkez-dışı bir özne oluşunu etkileyen önemli faktörlerden birisidir. O; baba şiddetinin sebep olduğu bir bedensel damga ile, burjuva öznenin bir mit düzeyinde idrak ettiği estetik bedenin koordinatlarının dışında yer alır. Böylelikle “*fallus*”un gölgesi altında yetişen “C.”, bütünüyle aktivizmi, eril gücü imleyen bir merkezî alan içerisinde; pasif bir kimlik geliştirir ki roman boyunca ısrarla vurgulanan yabancılaşma teminin altındaki başat psikanalitik mekanizma bu durumla ilintilidir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj mezkûr mekanizmayı bütün trajikliğiyle teşhir etmektedir.

“İlkokulu bitirdiğim yaz, bir gün odada dergi okurken kapı çalındı. Açılıp kapanınca babamın sesini duydum. “-Hizmetçi nerde?” Teyzem, “-Dışarı çıktı,” dedi. “-Ya çocuk?” “-Ortalıkta yok. O da çıkmış olacak.” Sonra bir sessizlik... Eğilip aralık kapıdan baktım. Babam bir koluyla teyzemin etekliğini kaldırıp sarmış, öteki eliyle çıplak bacaklarını okşuyordu.” -Zehra, şu bacakların yok mu?” dedi. Çevrem kararır gibi oldu. Fırladım. Üstlerine atıldığımda bacaklar hâlâ çıplaktılar.” -Bırak onu, bırak!’ diye bağırdım... Elini ısırardım. “Uyy anam!” dedi. Dişlerim acıdı. Birden sol kulağıma yapıştı. Pis, yakıcı bir acı duydum. Teyzem, “Ah, ne yaptın?” diyordu. “Kulağı yırtıldı! Alçak, kulağını yırttın onun! Kulağı yırtıldı.” Ağlıyordu. Sonra düştüm. Kafamdaki ses durmadan, “Kulağı yırtıldı,” diyordu. Kulağı yırtıldı, kulağı yırtıldı, kulağı yırtıldı...” (s. 122)

Babanın tahakkümü; salt bireysel bir baskı mekanizması ortaya çıkarmaz. Romanda “*baba*” toplumsal bir imgedir de aynı zamanda. O, “C.” için modern burjuva öznenin nezdinde temsil edilen bir iktidar alanının yansımasıdır. Biraz daha zorlandığında; Yusuf Atılgan’ın bu imgeyle birlikte Türkiye’deki devlet kültürüne ve modern hayat standartlarına, yani burjuva yaşantısına bir eleştire yönelttiği bile iddia edilebilir. Bir anlamda yazar, romanda psikanalitik bir merkez yaratmak istiyor. “C.”nin parçalanmış benliği ve merkez-dışı özne konumunda bulunması; doğrudan baskıcı baba profiliyle ilişkilendirildiği için, aslında baba üzerinden devlet merkezli gelenek hedef alınmıyor. Çünkü “C.”nin romanda

kimlik yitimi nedeniyle geliştirdiği aylaklığı bununla alakalı. O; merkezî devlet aygıtına, burjuva öznelerle dolu olan toplumsal alana, millî kod sistemine yabancılaşmasını, “baba”sına bağlıyor, yani Türkiye’deki resmî kültüre. Böyle olunca da “baba” aşılması gereken bir engele dönüşüyor. Dikkatle incelendiğinde; romanda “C.”nin teyzesinin, annesinin yerine ikamet etmesi; bu gerçekle bağıntılı. “C.”; babadan, devlet tahakkümünden, burjuva öznelerin hayat standartlarından; dışıl olanın alanına sığınarak kurtulmak istiyor. Çünkü dışıl oluş; bizatihi merkez-dışıdır, sözlü kültürün büyümesine sahiptir; orada mevcut hiyerarşilerin, burjuva statükosunun, devlet merkezini imleyen yazılı kültürün etkisi hissedilmez. Onun için anne eksikliği, teyzeyle kompanse edilmeye çalışılıyor; fakat modern devlet merkezinin sembolü olan “baba”, teyzesini onun elinden alarak buna ket vuruyor. Bundan dolayı “C.”; babayı öldürerek merkezî alanın sınırlarından kurtulmak istiyor. Romanda bu durum; “C.”nin babasının teyzesini elinden alması sonucunda onu rüyalarında defalarca öldürmesi ve onun ölümüyle birlikte büyük bir mutluluk duyması örneklerinde somutlaşır.

“-On gün sonra başımdan sargıyı çıkardılar. Yara yeri günlerce kaşındı. Kimi geceler düşümde babamı korkunç ölümlerle birkaç kere öldürdüm. Kulağım için değil, Zehra teyzeme saldırdı diye. Bütün suçu ona yüklüyordum. Yanımdayken yüzümden kan çekilir; konuşmazdım. Korkuyordum ondan.” (s. 122)

“-Ertesi yıl kolejde boksa başladım. Ötekilerin benden yılğınlığı hoşuma gidiyordu. Kaskatı bir adam yapıyorlardı beni. Spor hocası, “- Sen gerçekmiş gibi dövüşüyorsun,” derdi. Bütün bunları yalnız yorulmak için yaptığımı anlamazlardı. Son sınıftayken babam öldü. Evde yüzünü açıp gösterdiler. İçimi saran kurtuluş rahatlığını hatırlıyorum. Okula döndüğüm gün bahçede bir şeye gülmüş olacağım ki yanımda duran Feyyaz, “-Yufulan! Dün babası öldü, bugün gülüyor,” dedi. Saldırdım. Elimden güç aldılar.” (s. 124)

İkinci olarak; “C.”nin baba tahakkümü altında büyümesi; özel hayatında bir takım problemlere neden olur. O; kadınlarla sağlıklı ilişkiler kuramaz ve burjuva öznenin hayatı anlamlandırma yolları olan evlilik, çalışmak, çocuk sahibi olmak vb. gibi değerlerin dünyasından uzakta yaşar, hatta bunlara başkaldırır. Kahraman için hayat, daha yüce anlamları olan bir alandır; o burjuva öznelerin sığ dünyasını ve gündelik hayat pratiklerini bu açıdan eleştirir. Bir anlamda “C.” bir merkez-dışı özne olarak, burjuva öznenin hayatına

ve resmî kültüre yabancılaştığı için; kendi üzerinde kurgulanacak olan bütün iktidar pratiklerini reddeder. Burada oldukça önemli bir noktaya temas etmek gerekiyor. Burjuva öznenin yaşantısı hem toplumdaki bireylere karşı hem de devlet merkezine karşı büyük bir sorumluluk duygusuyla karakterize edilmiştir. O, bir tür görev bilinciyle sorumluluklarına uygun bir hayat yaşamak zorundadır. Evlilik de bu açıdan bakıldığında, modern hayatın en önemli hukuksal normlarından birisi olarak; burjuva özneyi hem devletin talep ettiği konuma getirir hem de gündelik hayatın rutinini düzenleyerek belirli bir iktidar alanı yaratır. Oysa aylağın dünyasında, sorumluluk bilinci yoktur; o bütün ahlaki kalıplardan, görev bilincinden uzak yaşayan bir merkez-dışı özne olarak; yeri yurdu olan ve kendisini bir köke ait hissedeceği bütün sorumluluk formlarından kaçır. Evlilik ve aile hayatı da bu açıdan bir kök üretip belirli bir iktidar düşüncesine hizmet eden bir burjuva ritmi olarak değerlendirildiğinde, romanda “C.”nin evlilik fikrine karşı geliştirdiği reaksiyon daha iyi çözümlenebilir. O; pasif-oluşun dünyasında öyle kuvvetli bir merkez-dışı habitus geliştirir ki, merkezî alanı çağrıştıracak herhangi bir imin, kendi rahatını, aylaklığını zedelemesine izin vermek istemez. Çünkü kalabalıkların içerisinde yalnız olmak farklı bir direnç biçimidir; “C.” herkesin birbirine benzediği bir burjuva toplumunda, aylaklığın ayrıksılığının tadını çıkartan bir “yabancı”dır. Romanda, Güler’in arkadaşı “B.”ye yazdığı mektupta; “C.”nin kendisiyle evlenmeye soğuk bakmasının sebeplerini anlattığı satırlar ve “C.”nin sevgilisi Ayşe’nin mühendis ile arasında geçen diyalog ifade edilenleri kanıtlar niteliktedir.

“Bugün sinemadan çıkınca eski sokağımızdan geçtik. Ona evimi gösterdim. “Yarımdan tezi yok, seninle o evde oturmaya başlayalım” desin istiyordum. Ama demeyeceğini de biliyordum. Bir hafta önceki bir sözü aklıma geliyordu: “Erkek bıkip kaçsın, çocuklar kuşpalazı olsunlar diye mi?” demişti. (s. 78)

“Geçen gün Cavidan’ın evlenmesini anlatıyordum. “Sevişmiyorlarmış” demesin mi! Şaşıtm. “Sen hiç gerçekten sevişen iki kişinin evlendiklerini gördün mü? Ben görmedim” dedi. Sevişmek dediği acaba neydi? Tuhaf, değil mi? Onun ne istediğini anlayamıyorum. Nasıl olur da bir insan, küçük bir evi, bir eşi, iki çocuğu olsun istemez? Ah, buldum işte: Bu bakımdan o da sana benziyor. Sen, “Yetmez bunlar!” demez miydin?” (s. 78)

“-Ayşe, dur biraz!

Durdum.

-*Bunun sonu ne olacak? dedi.*

-*Neyin sonu?*

-*Sizin birlikte yaşamanızın.*

-*Sonu yok, dedim, sürüp gidecek.*

-*Çocuğun olabilir, dedi. Seninle evlenmez o; kimseyle evlenmez.*

Normal bir insan değil. Korkmuyor musun ondan?

-*Hayır, seviyorum. Normal insanlardan korkarım ben.*

-*Ya! Durumu babana yazmak zorundayım.*

Bunu sıkıla sıkıla söyledi.

-*Boşuna zahmet. Ben yazdım bile, dedim.*

Onlara bir kötülük mü ettik? Neden istediğimiz gibi yaşamamıza karışıyorlar? Babama kim bilir neler yazacak! Çocuğun olabilir, dedi. Bu ay üç gün gecikti. Gebelik tedirginliklerin öncüsü olabilir. Evlenmek! Can sıkıcı dairelerden birinde, tanımadığımız bir adamın bizi birleştirmek görevine boyun eğmek. Bu onun sözü. Yemekte olanları ona anlatmadım.”” (s. 116)

Kahramanın; kadınlarla olan iletişiminde ortaya çıkan bir diğer problem, onun pasifliğiyle alakalıdır. “C.” romanın başından itibaren hatırlanacağı üzere; insanlarla iletişime geçmekte zorlanan, toplumsal sorumluluklarının bilincinde olmayan ve bu nedenle merkezdeki kolektivizme yabancılaşmış bir merkez-dışı özne olarak tanıtılıyordu. Bu durum, kadınlarla olan ilişkilerinde de geçerliliğini korur; fakat tek bir farkla. O; romanda ilk defa teyzesinin kucağında tattığı merkez-dışı sevgiyi, farklı kadınlarda ararken histerik bir korkuya kapılır. Ayşe ile sevişirken onun kokusunu bir şeye benzetir, çıkaramaz; üçüncü bir kişinin varlığından tedirgin olur, benzetmek istemediği babasının zamanında hizmetçinin bacağını okşadığı an aklına gelir, performansın alanından uzaklaşır. Yine sinemanın önünde gördüğü bir hayat kadını eve getirir ve ondan tıpkı teyzesi gibi saçlarını okşamasını ister, bir anlamda yine çocukluğuna kaçar ve pasif oluşunu sürdürür. Burada “C.” nin tanıştığı kadınlarda teyzesini bulmak istemesi ve her fırsatta buna engel oluşturan bir üçüncü kişinin, yani sembolik anlamda “baba”nın engelleyici gücü nedeniyle ortaya çıkan çatışmanın izleri hissediliyor. Çünkü “C.” her yeni ilişkisinde, burjuva özneye ait çıkar ilişkilerinin yer almadığı bir merkez-dışı anaç sevgiyi ararken; bulamamanın getirdiği trajedi devreye giriyor, çocukluğunda ondan merkez-dışı sevgiyi çalan “baba”nın; yani burjuva öznenin silüetiyle.

“C”nin kadınlarla kurduğu ilişkilerde ortaya çıkan üçüncü kişi aslında; “dışarı”dakilerdir; onun yabancılaştığı modern toplumdaki burjuva özneler, merkezdir. İfade edilenler; “C.”nin Ayşe ve hayat kadını ile girdiği romandan alıntılanmış aşağıdaki diyaloglarda somutlaşmaktadır.

“Elini onun dizlerinden büyük bacaklarının ılık, gergin derisinde gezdirdi. “Bu koku şeye benziyor; bir...” Arkasını getiremedi. Başını kaldırdı. Dudaklarını onun yarı açık ağzına yaklaştırdı Ayşe doğruldu. Yataktan inmek istiyordu. Bırakmadı.

-Ne var, nereye?

-Perdeyi kapayacaktım.

Güler’i hatırladı. “-Pencere,” demişti. “Açık!” Kafasındaki uğultu dağıldı.

-Neden? Perde her zaman açık değil miydi? diye sordu.

-Pencerede Semra ’nın yüzünü görür gibi oldum. Sanki bizi seyrediyordu.

-Kimse yok orda; görüyorsun.

-Evet, ama kafama takıldı bir kere; bırakamıyorum kendimi. Dur, kapayıp geleyim.

-Gereksiz. Baksa bile bir şey göremeyecek.

İçinde kızgınlığa benzer bir duygu vardı. Önemli olan pencereden bakıp bakmadıkları değil, onun dudaklarına yaklaştığı zaman bunu düşünebilmesiydi. Yoksa kişi, dışardakilerden hiç mi kurtulamayacaktı? Elinin hâlâ onun bacağında durduğunu fark etti. Tam sırasıydı. Yüreği hızla çarparken kulağındaki eski kaşıntıyı bekledi. Gelmiyordu. Hizmetçinin eteklerini sıyrıp kalın, beyaz bacaklarını gösterirken, “-Korkma gel! Yemezler seni,” deyişini düşündü. Çekine çekine elinin altındaki ılık bacağı aşağı yukarı okşadı. Kaşınmıyordu işte! Birden, Ayşe ’yi titreten bir telaşla ona sarılıp öptü.

-Ötekiler yok! dedi. Unut hepsini. İkimiziz. Biz varız.

-Evet, evet!” (s. 119)

“Başı kucağındaiken teyzesi kaşıya, çeke saçlarını okşardı. Böylesi değildi. Dalgın bir elin yavaştan gezintisiydi bu. Kimi geceler komşu kadınlar olurdu. Bunlardan birinin bile yüzünü hatırlamayışı tuhaftı. Gözlerini açtıkça hep teyzesinin kıpırdayan dudaklarını görürdü.

-Hiç konuşmuyorsun, dedi. Bir şeyler anlatsana.

-Ne anlatayım istiyorsun?

-Ne bileyim, çocukluğunu falan...

Saçlarında gezinen el durdu. Başının altındaki bacak kıpırdadı.

-Tuhaf adamsın sen. Benim gibi bir kadına çocukluğunu soruyorsun. Başka erkekler nasıl baştan çıktığını merak ederler. İstersen beni nasıl baştan çıkardıklarını anlatayım sana.

-İstemem. Seni hep o sinemanın önünde görüyorum. Kovmuyorlar mı? Orda ne yaptığını bilmiyorlar mı?

-Bilmez olurlar mı hiç! Kazandığım paradan ordakilere de pay veriyorum. Gene de kovacaklar beni yakında, biliyorum. Yaşamak güç.” (s. 141)

Yusuf Atılğan; modernist romanın tipik teması olan aylaklığı, merkez-dışı özne konumunda bulunan “C.” üzerinden aktararak oldukça başarılı bir eser kaleme almış ve Türk romanı sahasındaki rüşünü ispat etmiştir. Bugün modernist Türk romanı denildiğinde akla gelen isimlerin başında Yusuf Atılğan’ın olması bu açıdan şaşırtıcı değildir. Zira o; Türk romanının gelişim seyri içerisinde, yazdığı eserlerle Türk romanını hem küresel edebiyat alanına kanalize etmiş hem de Türkiye’deki hâkim edebî anlayışın kırılmasında çığır açıcı bir yeniliğe imza atmıştır. Onun önemi bu anlamda; Türk romanı için bir güzergâh belirlemesinden ileri gelir. Bu güzergâh; 1950’li yıllarda Batı’da ortaya çıkan “*yeni roman anlayışı*” çerçevesinde dizayn edilmiş ve Türk romanında belirtilen tarihten sonra son derece nitelikli modernist romanlar kaleme alınmıştır.

Yusuf Atılğan’ın modernist Türk romanının tarihsel gelişimi açısından bakıldığında nispeten erken bir tarihte (1959) yazdığı “*Aylak Adam*” romanı, Batı edebiyatlarıyla senkronik bir süreci takip etmesi açısından ayrı bir parantezi hak ediyor. Çünkü o dönemlerde Türk roman sahasında; yazarlar özellikle Kemalist merkeze bağlı kalarak daha çok köy aydınlanması üzerine düşünüyorlardı. Bu düşün biçimi; neredeyse bir tabu olarak roman alanını biçimlendirdiğinden ve her zaman devlet merkeziyle bağıntılı olduğundan dolayı Türk yazarları; küresel anlamda ortaya çıkan ve büyük bir anlam yitimiyle karakterize edilen ontolojik sancıların sahasına girmekte zorlanmışlardır. Böylelikle; Dünya Savaşları sonrasında ortaya çıkan modernist edebiyatın anlatı düzlemine giriş ve merkez-dışı birey algılayışının yakalanması 1970’li yıllardan sonra ancak gerçekleşebilmiştir. O nedenle Yusuf Atılğan’ın Türkiye’deki politik merkezin konsolide edilmesine ramak kala;- *Türkiye’de*

Kemalist merkez 1960 askeri müdahalesiyle konsolide edilecektir.-“*Aylak Adam*” (1959) romanı ekseninde Batı edebiyatlarına yönelmesi ve farklı bir roman tekniği denemesi; Türk romanındaki epistemolojik çerçevenin dönüşümü açısından oldukça çığır açıcı olmuştur.

Onun modernist roman alanında ortaya koyduğu yenilikler, tarihsel hafızanın Türk romanından silinmesine anlamına gelmez. Yusuf Atılgan, modernist romanın sınırlarında dolaşıp küresel süreçteki “*anlam kaybı*”na odaklanarak farklı bir tarihsellik üretme başarısı gösteriyor aynı zamanda. O, bilhassa “*Aylak Adam*” romanında; merkeze yabancılaşmış, millî değerlerden, burjuva kültüründen, modern kent hayatından uzak bir merkez-dışı özneyi kaleminin odağında konumlandırarak; hem küresel anlamdaki değer yitimini aktarıyor hem de Türkiye’deki merkez düşüncesine ve resmî kültüre yönelik bir eleştiri yönelterek mezkûr değer yitimine etki eden politik, kültürel etkenleri prolematize ediyor. Bir anlamda o; Türk romanının Tanzimat’tan beri yücelttiği modern burjuva özneyi parçalayarak okuyucunun zihninde, içi tozlarla dolu olan oldukça derin bir oyuk açıyor. Bu derin oyuk, 1970’li yıllarda kalemiyle Türkiye’deki hâkim kanona yönelik önemli çözümlenmeler ortaya koyan Oğuz Atay tarafından iyice deşilecek ve oyuğun içindeki toz; bazı gözleri irrite edecektir.

Oğuz Atay’ın önemli irritasyonlarından birisi, 1973 yılında yayımlanan “*Tehlikeli Oyunlar*”¹¹³⁹ romanı ile başlar. Eser hem modernist hem de postmodern roman tekniğinden izler taşımasıyla ve kullandığı ironi, parodi, oyun, pastiş, metinlerarasılık vb. gibi tekniklerde oldukça özgül bir yapıya sahiptir. Atay; bilhassa ironi, parodi ve oyun tekniğini romanda kullanarak Türkiye’deki merkez düşüncesine yönelik önemli tespitlerde bulunur. Yazarın külliyatının en önemli romanlarından birisi olan “*Tehlikeli Oyunlar*”, postmodern bir perspektif çerçevesinde “*Hikmet Benol*” ile “*Hüsamettin Albay*” karakterlerine odaklanarak çeşitli temaları işler. Roman; genel anlamda eşinden yeni Boşanmış Hikmet’in, tıpkı onun gibi yalnız olan Hüsamettin Albay ile birlikte bir gecekondu dairesinde oynadığı oyunlar ekseninde kurgulanmıştır. Atay; roman boyunca mezkûr karakterleri bir kapalı mekânın içerisinde konumlandırarak onların dış dünyadan ve toplumsal değerlerden soyut, parçalanmış benliklerini okuyucuya yansıtmak istiyor. Hikmet ve Hüsamettin Albay; Türkiye’deki militarist kültüre, devlet ve iktidar düşüncesine, burjuva öznelerine ait kültürel,

¹¹³⁹ Oğuz Atay, *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, 41. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

sosyal değerlere yabancılaşmış, uygarlık merkezinin sınırlarının dışında konumlanan, sistem dışına itilmiş; beceriksiz, pısırık, pasif merkez-dışı öznelerdir. Bir çırpıda bakıldığında, Atay'ın *“Tehlikeli Oyunlar”*da, modernist romanın kanonik teması olan yabancılaşmayı işlediği söylenebilir; fakat yazar romanda bunun ötesine geçme başarısı gösteriyor. *“Tehlikeli Oyunlar”*da, gerek Hikmet gerekse de Hüsametdin Albay; yabancılaşmanın ötesinde, postmodern merkez-dışı özneler olarak hatta şizo-özneler olarak konumlanıyorlar. Yazarın bu noktada eserde kullandığı *“oyun”* metaforu devreye giriyor. Oyun ile birlikte gerçeklik ile hayal arasındaki sınır birbirine yaklaştırılıyor ve öznelerin; zamana, mekâna ve eşyaya dair yaşadıkları koordinat, bilinç kaybı; bir *“tutunamama”* problemine neden oluyor.

Oğuz Atay romanda, ilk olarak özne problemi üzerinden Türkiye'deki militarist ve Kemalist hafızayı bir oyun nesnesi haline getiriyor. *“Tehlikeli Oyunlar”*da özellikle bu bağlamda bir albayın konumlandırılması şaşırtıcı değil. Atay; militarist kültür içerisinde çıkmış bir albay üzerinden, Türkiye'deki merkezî pratiklere eleştirel bir perspektiften bakarak romandaki özne algısını merkez-çevre diyalektiğinin anlam alanına kanalize ediyor. Bu; bir tür postmodern tarihselleştirme olarak görülebilir. Yazar; Türkiye'deki devlet merkezli düşüncüyü sorgularken, postmodern *“palimpsest”*çi tarih anlayışından hareket ederek tarihle oyun oynamayı yeğliyor. Tabii olarak bu oyun; Kemalist öznenen/modern burjuva öznenen, merkez-dışı özneye geçişteki politik, kültürel etkileri serdetmek için bilinçli olarak kurgulanıyor. Özellikle romanın ana karakterleri olan Hikmet ve Hüsametdin Albay; bizatihi Kemalizm tarafından üretilen tarih anlayışının, resmî kültürün dışında konumlandıkları için devlet hafızasının ve kolektif belleğin ağırlığı altında ezilmiş bireyler olarak takdim ediliyor. Onlar; tarihi bir oyun formu içerisinde kullanarak merkez-dışı öznenin bir manifesto hüviyetindeki tarihini oluşturmak istiyorlar. Bu açıdan bakıldığında, Hikmet'in romanda Hüsametdin Albay'a söylediği aşağıdaki sözler; daha iyi anlamlandırılabilir.

“Ne olur albaylarım, biz tarihin kölesi olmayalım; gerekirse, dünya tarihini yeni baştan yazalım. Bütün olayların yeni yorumlarını yapalım. Bunun için neyiz eksik sanki? Bana kalırsa, gerçek hürriyeti ancak bizler duyabiliriz içimizde; Hüsametdin Beyin, bunca yıllık karısından ayrılmasının bir anlamı olmalı. Bizlere uygun görülen kadere her yerde

karşı çıkmalıyız. Küçük oyunlara gelmemek için bu gecekonduya taşındık, büyük oyunlar oynayacağız.” (s. 70-71)

Bilindiği gibi Türkiye’de ordu; Kemalizm ile birlikte inşa edilmek istenen millî burjuvazinin oluşumunda son derece önemli bir rol oynamıştır. Kemalizm’in modern ve millî değer yargılarını tesis edecek bir burjuva sınıfın yokluğu, ordunun İttihatçı gelenekten bu yana devam eden güçlü varlığı ile kompanse edilmiş ve Türk ordusu; Türkiye’de devlet merkezli düşüncenin ve millî, modern burjuva değerlerinin muhafızı konumuna yükselmiştir. Bir anlamda Türk devletinin kuruluşu noktasında ordu, kamusal alandaki davranış pratiklerini ve kültürel kodları tekeline alması beklenen hayali bir burjuva sınıfı yerine ikame ederek Türkiye’deki önemli realitelerden birisi haline gelmiştir. Böyle olunca Türkiye’de, 1950’ye kadarki süreçte; modernitenin bireysel özne algısından ziyade daha toplumcu/kolektivist bir özne algısıyla karşılaşılmaya başlanmıştır. O nedenle Türkiye’deki burjuva öznenin anlam alanının orduya içkin olduğu ve bizatihi bu realite tarafından dizayn edildiği rahatlıkla ifade edilebilir. Oğuz Atay da bu gerçekliğin farkında olarak burjuva özneye ait merkezî değerleri, burjuva ritmini ters-yüz etmek isterken öncelikle Türkiye’deki resmî tarih anlayışıyla, militarizmle hesaplaşmaya girişiyor ve oyun metaforu üzerinden merkezî özne algısının koordinatlarını bozuyor. Romanda, Hikmet’in gecekonduya taşındıktan sonra Hüsamettin Albay’dan kendisine teğmenim diye hitap etmesini talep etmesi ve gecekondu kışla hayatı kurarak oyun oynamak istemesi ile yine Hikmet’in askerlik anılarını anlatırken generalin ölen maymunu için düzenlenen törenden bahsetmesi; romanda militarist değerlerin nasıl bir oyun/parodi nesnesi haline getirildiğinin önemli göstergeleridir:

“Ne evlenirken, ne de bu eve taşınırken kimseye önceden haber vermedim albayım; alay ederler benimle diye korktum. Oysa, kolayı vardır: Herkesin yüzüne bakıp gülümsersin aptallar gibi. Onlar seninle alay mı ediyor, sen de kendinle alay ediyor...muş gibi yaparsın. Sonra bir yolunu bulup hemen albayına koşarsın: Albayım! Gene ne var Hikmet? ‘Gene’ değil albayım. Buraya yeni taşındım, daha bugün geldim. Peki öyle olsun Hikmet. Hikmet değil albayım. Artık siz de bana teğmenim dersiniz; ufak çapta bir kışla hayatı kurarız burada. Sabahları uyanırken boru filân çalarız. Savaş filmi gibi bir şey çeviririz. Siz tiyatroyu daha çok seversiniz tabii. Ben de sizin kahramanınız olurum.” (s. 28-29)

“Generalin maymununun öldüğünü haber verdiler, onu soğuk öldürmüştü, askerî tören yapılacaktı, avluya dizildik uzakta karargâh binalarının bittiği yerde, iki duvarın arasından görünen beyaz düzlükte biraz önce asılan casusu görüyordum, generalin maymununu getirdiler, üzerine kontraplak bir kapak çivilenmiş tahta bir kutunun içine koymuşlardı, hayalimdeki bir kalenin ucunu hayalimin tükürüğüyle ıslatarak kutunun üzerine yazdım: sayın şebek ailesi, balta girmemiş ormanlar, Afrika, ha-ha, ölüye sade bir tören yapacaktık.” (s. 49-50)

Merkezî burjuva öznenin dünyasında; kahramanlık miti önemli bir rol oynar. O; ulusal, modern değerleri sembolize edebilecek bir kahramanın önderliğinde hayatını anlamlandırarak belirli tutunma kanalları geliştirir. Toplum, millî ve modern değerlerle donatılmış bu kahramanın nezdinde bir araya gelerek kolektif bir sistem oluşturur. Çünkü kahramanlık miti; başarıyı ve statüyü imler, toplumsal alanda uygulanacak olan tahakkümü rasyonalize eder. Bu nedenle başarının ve performansın önemsendiği burjuva toplumunda özneler, kahramanlardan güç alarak hem geçmişlerindeki tarihi köklerle bağlantı kurarlar hem de bu tarihi bağlamın ürettiği “ben” merkezli bir yücelik duygusuyla geleceğe yöne vermek adına millî ve modern bir “umud” a sahip olurlar. Böylelikle toplumsal alanda bir iktidar mekanizması oluşur. Bu iktidar mekanizmasının oluşmasında, muhakkak ki militarist kültürün de etkisi azımsanmayacak kadar önemlidir. Ordu içerisinde bulunan devletçi kodlar; tarihsel hafıza etkisinde şekillenen bir kahramanlık mitinin etkisiyle kurumsallaştığı için ordu, toplum içerisindeki kahramanlık kültürünü geleceğe taşıyan en önemli araçtır. Buradan köklenen ve devlete içkin olan kahramanlık miti, işte bu nedenle gündelik hayatın içerisindeki bireylerden, burjuva öznelerden kahramanlara özgü bir yüksek performans bekler. O yüzden modern devlet merkezi, ordunun da desteğiyle toplumsal alandaki burjuva özneleri militarize eder ve bir anlamda “militarist özne” oluşturulur.

Devletin iktidar alanına rabitalı konumda bulunan militarist özne, toplumdaki ivmenin ve güvenliğin yegâne sorumlusu olarak sürekli aktif olmak zorundadır. Böylelikle dinamizme dayanan bir hız kültürü üretilir ve devlet merkezinin talep ettiği aktif, çalışkan, millî ve modern değerlere sahip olan bireyler; kahramanlık mitinin dairesi içerisine girerek toplumda belirli bir statü edinip merkezî konuma kavuşurlar. Bu değerlere yabancılaşmış bireyler ise; istenilen kahramanlık kodlarına sahip olamadıklarından dolayı devlet merkezi

tarafından merkez-dışına itilirler. Oğuz Atay; *“Tehlikeli Oyunlar”*da, özne problemine yaklaşırken bu çıkış noktasından hareket ediyor. O; Türk romanında bir dönem sıkça karşılaşılan -özellikle *Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edip Adivar vb. gibi isimlerin romanları incelendiğinde, birçok eserde asker kökenli öznelerle karşılaşılır-“militarist özne”*yi, *“burjuva özne”*yi parçalayıp, Türk romanında yeni bir özne tipi üretiyor: *“Tutunamayan”*, parçalanmış; merkez-dışı özne... Bu anlamda romanda; Hikmet’in ve Hüsamettin Albay’ın modern, millî değerlere yabancılaşmış; tutunamayan merkez-dışı özneler olarak anti-kahraman profiline sahip oldukları söylenebilir. Onlar; pasiflikleriyle, sıradanlıklarıyla, başarısızlıklarıyla toplumun onlardan riayet etmelerini beklediği kahramanlık mitinin büyüünün çok uzağında yer alırlar. Romanda Hikmet’in; Salim’in ödevlerine yardım ederken ülkedeki kahramanlık kültürü ile ilgili söylediklerinin, anlatılanlar çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

““Ülkemiz, büyük adamlar da yetiştirmiştir. Nokta çizgili sınırlardan, beyaz köpüklerle başlayarak tıpkı haritalardaki gibi rengi gittikçe koyulaşan denizlere kadar; derin deniz yaratıklarına benzeyen göllerden, üzerlerinde yükseklikleri yazılı beyaz dağ doruklarına kadar ülkemiz, bir zamanlar canlı ve yaşamış irili ufaklık büyük adamlarla doludur. Hemen hepsi bugün birer heykel olan bu büyükadamlar, ülkemizi bir baştan bir başa kaplar. Ne yazık ki, haritaların ölçekleri elverişli olmadığı için, bu heykelleri gerçek yerlerinde göstermek mümkün olmamıştır.” (s. 112-113)

Oğuz Atay, *“Tehlikeli Oyun”*larda burjuva öznenin parçalanış sürecine analiz ederken aynı zamanda Cumhuriyet düşüncesine odaklanıyor. Bilhassa yazar; Kemalizm’in konsolide edildiği dönemde ortaya konan ve halkçılık prensibine dayanan ulus devlet kavramına yoğunlaşarak içerme/dışsallaştırma diyalektiği üzerinden, özne problemini çözümlenmeye çalışıyor. Atay’ın ironik üslubunun lezzetiyle aktarılan satırlarda; temel olarak Hikmet ve Hüsamettin Albay’ın resmî kanon dışına çıkış süreçleri, politik ve tarihsel birtakım önermelerle açıklanıyor. Cumhuriyet’in aklı ve bilimi merkeze alan pozitivist kültürü, romandaki merkez-dışı özneler nezdinde geçerliliğini yitirdiği için onlar; anayasa, hukuk vb. bütün rasyonel pratiklere yabancılaşmış konumda bulunurlar. Bir anlamda Cumhuriyet düşüncesinin ürettiği *“pozitivist özne”*, onların oyunla bezenmiş dünyasına tamamen geçerliliğini yitirir. Hatırlanacağı üzere Kemalizm ile birlikte dizayn edilmek

istenen özne algısı; rasyonel, millî bir temele dayanıyordu; toplumun bütününe absorbe edebilecek bir halkçılık fikri üzerine bina ediliyordu. Oysa Kemalizm'in halkçılık prensibi, toplumun geneline yayılmaktan ziyade belirli bir kesim üzerinde; bilhassa burjuva özneler üzerinde tesir yaratabilmiş ve birçok özne halkçılık şemsiyesinin alanına dâhil olamamıştır. Romanda; Hikmet ve Hüsamet'in Albay'da bu cemaatte yer alıyorlar. Onlar; akla, bilime ve millî değerlere olan güvenlerini tamamen yitirmiş merkez-dışı özneler olarak inşa ettikleri "oyun"un dünyasında yaşamaya başlıyorlar. Romanda; Hikmet'in Salim'in ödevlerini yaparken Cumhuriyet'i, en ileri/gelişmiş idare biçimi olarak tanıtmaması ve yine Hüsamet'in Albay ile birlikte Cumhuriyet'in millî marşı olarak takdim edilen "*En Büyük Hazinemiz Aklımızdır*" marşını söylemeleri bu çerçevede düşünüldüğünde oldukça önemli örneklerdir. Atay; mezkûr örneklerden hareketle merkez düşüncesini ironik bir üslupla tiye alarak, pozitivist öznenin arka planında bulunan tarihsel öncüllere gönderme yapıp, öznenin parçalanış sürecini ortaya koyuyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajları okuyalım.

"Üç çeşit idare var, biliyorsun: Mutlakiyet, meşrutiyet, cumhuriyet. Biz en ilerdeyiz: Cumhuriyet. İngilizler, daha ikinci bölümde. Başlarında kiral var." (s. 110)

"Akıl sözünü duyunca heyecanlanıyordum. Aklı çok seviyordum. İkimiz de heyecanla ayağa kalkarak 'En büyük Hazinemiz Aklımızdır' marşını hep bir ağızdan söylemeğe başladık. Bu marş, Akıl Cumhuriyetinin millî marşıydı. Bu marş, bizim derinliklerimizden kopup gelen bir sestir. Albayım, zamanında askerî bandoda çalmış olduğu için müzikten anlıyordu. Marşı o bestelemiştir." (s. 418)

Modern burjuva özne, ulusuna güçlü bir aidiyet bilinciyle bağlıdır. Ulus devletin teşekkülünden sonra özneler, devlet merkezi tarafından ulusa rabıtalı hale getirilmişlerdir. Çünkü merkez, ulusal kimlik kodlarını kullanarak toplum içerisinde bulunan burjuva özneler arasındaki farklılıkları eritip tahakkümünü güçlendirmek ister. O yüzden kamusal alandaki özneler olabildiğince homojenleştirilir ve daha bütüncül bir kimlik tasarımı üretilir. İşte bu noktada, toplum içerisinde homojen hale getirilmeyen ve ulusal koordinatlara dâhil edilemeyen özneler, merkez-dışı bir konumda yer alırlar. Merkez-dışı özne; ulusal değer yargılarına yabancılaştığından, kimlik bilincini yitirdiğinden dolayı merkezin kolektif kod sistemine dâhil olamaz. Bu, tipik bir yersiz-yurtsuzluk formudur. Özne, toprak parçasına olan aidiyetini kaybedince kendisini boşlukta konumlandırır ve dünya vatandaşlığı söylemi ön

plana çıkar; yani farklı etnik, kültürel kimliklere açık kimlikler arası bir söylem. Romanda bu durum, Hikmet'in hayalinde yarattığı bir doktor ile diyalogunda somutlaşır. O; doktora, parçalanmış benliğinden bahsederken, içerisinde farklı ırkların, dillerin ve dinlerin bulunduğunu, kendisini bir dünya vatandaşı olarak hissettiğini ifade eder. Oğuz Atay bu noktada enternasyonal bir söylemden faydalanarak özneyi, yersiz-yurtsuz bir perspektife adapte ediyor ve merkezî alana ait homojen kimlik söylemini parçalayarak Hikmet'in, burjuva özne tipolojisinin karakteristiği olan ulusal değerlere ne derece yabancılaştığını gözler önüne seriyor:

“Ama nasıl olur doktor? Bir de içimdeki karışıklığı bilerseniz. Parçalarımı bir araya getirerek Hikmet olmakta çok zorluk çektim doktor. Denildiğine göre bu parçalar, aynı yüzyılda yaşamış insanlardan da alınmamıştı; üstelik ırk, dil ve din ayrılıkları da vardı aralarında. Bu yüzden değişik duygu ve düşünceler arasında bocaladım, kaderin oynacağı oldum. Ben dünya vatandaşıyım, hem de sembolik filân değil, resmen. Ha-ha. Şimdi anlıyorum doktor: Demek ki Doğudan alınan parçalarım Batıya isyan ediyor, bu yüzden ingilizleri sevmediğim anlar oluyor. Kalbim de bu çelişkilere dayanamıyor. Güm güm güm doktor.” (s. 336-337)

“Tehlikeli Oyunlar” romanının onulmaz merkez-dışı özneleri; Türkiye’deki devlet kültürüne ve millî değerlere yabancılaşırken aynı zamanda, gündelik hayat pratiklerinin de dışında konumlanırlar. Bir anlamda onlar; burjuva öznenin hayatında merkezî yer tutan bütün alışkanlıkların dünyasından muaftırlar. Burjuva öznenin “axis mundi”si; aktivizme, hıza ve bu minvalde teşekkül eden gündelik meşgalelere yöneliktir. O; hayatın ritmi içerisinde, milletine ve devletine faydalı olmaya çalışan pragmatik bir ahtapotdur. Bu nedenle; kollarını devlet merkezinin ve kamusal hayatın bütün dehlizlerine kadar uzatarak zamana, mekâna ve hayata hâkim olmak ister. Fakat merkez-dışı özne; hayatın koordinatlarından dışlanıp bir “atık” haline getirildiği için, gündelik hayatın ritmine adapte olamaz. Neticede, merkez-dışı öznenin dünyasında; gündelik hayata yönelik bir ampirik eksiklik ortaya çıkar. Romanda Hikmet; yazar tarafından yemek yapmayı, bulaşık/çamaşır yıkmayı bilmeyen hatta pijamasını bile katlayamayan aksak, sakar bir birey olarak tanıtılır. Bu eksikliğinin farkında olarak o; bir gündelik hayat ansiklopedisi yazmayı düşünür, bir anlamda hayata tutunmaya çalışır. Çünkü onun hayatın içerisindeki noksanlığı bununla alakalıdır. O; eşyanın boğucu

atmosferinde, gündelik hayatın basit pragmatizmi içerisinde, kendini bir yabancı olarak gördüğünden dolayı; mağdur olduğu bayağının alanında, en iyi bildiği şeyden yardım almak ister: Entelektüel konfordan, yani kitaplardan. Romanın çeşitli yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar bahsi edilen çerçevenin önemli tezahürleridir.

“Büyük bir ansiklopedi olmalı: Yüzlerce ciltlik bir eser, uçsuz bucaksız bir kitap dizisi. Her şehirde, belirli merkezlerde bir bina, bu kitaplara ayrılmış sadece. O zaman kimse delirmezdi. Bir hareketi mi unuttun, ne kadar basit olursa olsun, kitabın bir yerinde var. Pijama: Pijama altı, pijama çıkarma, pijama katlama, pijama üstü... Böyle küçük bir konu için bile, insanın aklına bütün ayrıntılar bir anda gelmez. Böyle bir kitaplığın varlığını bilmek-kullanılmasa bile- insanın içini rahatlatır. Bütün zaman boşlukları, bütün takılmalar önlenir. Ansiklopedinin tanımları arasında hiç boşluk yoktur. Meselâ ben, pijama üstünü katlamayı kesinlikle bilmem. Pijama üstünün kolları geriye doğru mu çekilir? ya da ceplerin hizasına gelmek üzere iki yana mı katlanır? Bu soruları da Bilge ile konuşmam ya. İnsan bir kadını severse, ona her şeyi sorar ya, neyse. Milyonlarca insan bu işi yanlış öğrenmiştir. Her şey, her şey bulunmalı bu kitapta.” (s. 324)

“Bu eser, çok büyük bir boşluğu dolduracak, hayat kadar büyük bir boşluğu. Birçoklarını kararsızlıktan kurtaracak. Evet, hazırlanması uzun zaman alacak; fakat, bir kere de bitince... Belki de insan o zaman, hareketlerini parçalara bölüp tekrar birleştirmek zorunda kalmaz. Çünkü o zaman insan bilir ki, bütün hareketler daha önce parçalara bölünmüş ve tekrar birleştirilmiştir. Hiç bir parça atlanmamıştır. Endişe gereksizdir. Son tarafını unuttuğum hareketlerin ortasında yalnız kalmak korkusuna kapılmam. Bir işi yaparken, birdenbire bilmediğim ayrıntılarla karşılaşmam. Eşyada kör bir inatla karşı koyamaz bana: Bütün inatları daha önceden tespit edilmiştir.” (s. 325)

““Bütün güçlük, bir tane Hikmet olmasından doğdu. Dün gece rüyamda bu Hikmetler kalabalığını ilk defa açıkça gördüm. Sonra, bir ansiklopedi yazmayı düşündüm.” Albay, “Ansiklopedi mi?” dedi, “Ne ansiklopedisi?” “Bayağı ansiklopedi işte, Hikmet Ansiklopedisi.” “Nasıl Hikmet?” Bildiğimiz Hikmet canım.” Durdu, “Öyle ya,” dedi, “Birçok Hikmet vardı değil mi? Hangisini yazacaklar?” “Kim yazacak?” dedi albay. “Önce ben yazacaktım, sonra da başkaları. Birbirimizden habersiz çalışacaktık.” (s. 334)

“Su taşı ve ocağı söndürdü. Neden? Ansiklopedisizlikten!” (s. 329)

“Bende hayat bilgisi zayıf albayım.” (s. 461)

Gündelik hayat pratiklerinden uzakta konumlanmak, merkez-dışı özneler için bir tür pasif-oluş biçimidir. Burjuva öznenin dünyasında merkezî önem taşıyan hız ve dinamizm, onun toplumsal alanda yeni anlamlar üretmesi ve belirli bir köke bağlanması noktasında biçilmiş kaftandır. Çünkü ritim ve tempo, belirli bir burjuva ethosu yaratır. Özne sürekli yorgun kılındığından; farklı anlamlara açık hale gelir ve anlamsızlıktan, köksüzlükten uzaklaşır. Oysa merkez-dışı öznenin dünyasında, ritimsizlik egemendir. O, ritmin olmadığı bir dünyadan güç alır. Merkez-dışı öznenin hayata dair tutunabileceği anlam ortadan kalkınca, o bizatihi hayattaki ivme tarafından sistem dışına itilir ve düzenin olmadığı bir alanda pasifleşir. Atay, bunu bilerek tasarlıyor ve bu paralelde bir tip entelektüel eleştiri geliştiriyor. Hikmet ve Hüsamettin Albay roman boyunca, Türkiye hakkında düşünen, okumaktan neredeyse bitap olmuş karakterle olarak takdim ediliyor. Fakat onların esas yorgunluğu bu düşünce süreciyle alakalı olmaktan ziyade; daha çok burjuva kültürünün temposuna adapte olamamanın getirdiği bir dışlanmışlıkla alakalı. Politik hızlanma ve burjuva dinamizmi, entelektüeli hariç bırakabilme kapasitesine sahip olan bir mekanizmadır. Çünkü entelektüel dinginlik, zihinsel bir derinliği imler; oysa burjuva öznenin gündelik yaşantısı basit bir ampirizmle çevrelenmiş yüzeysel pratiklerden oluşur. Bu nedenle merkez-dışı özne, gündelik hayattaki ampirik ritüellerin dünyasına giremeyince merkez tarafından hayat içerisinde “yoksun”laştırılır ve bu yoksunluk bir kaçışa neden olur. Özne; artık adapte olamadığı hızın egemenliğindeki gündelik hayatta yaşamak yerine, kendi entelektüel merkezine, yani “oyun”un içerisine dâhil olmak ister. Bu açıdan bakıldığında, Hikmet ve Hüsamettin Albay’ın romanın genelinde “oyun”un dünyasında yaşayan, dinamizmden, ivmeden kaçan; yavaşlıktan, ağırlıktan yana tavır alan karakterler olarak burjuva aktivizmine ait olan ait gündelik hayat pratiklerinin dışında yer aldıkları görülüyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, ifade edilenlerin önemli bir kanıtıdır.

“Uzun ve durgun bir yaşantı için aklımızı koruyalım. Çünkü Sevgiciğim, sen de biliyorsun ki, en büyük hazinemiz aklımızdır. Geliyorum Sevgi, yağmur dinsin geliyorum. İnsanların arasına sıkışmadan geleceğim, yavaş yavaş yürüyerek geleceğim.” (s. 399)

“Ben de yavaşlıktan yanayım Hikmet. Ben de yorulmamaktan yanayım.” (s. 400)

Hikmet'in modern burjuva değerlerine yönelik en ciddi tepkisi, evlilik ve kadın-erkek ilişkileri noktasında ortaya çıkar. Modern burjuva özne için evlilik bir toplumsal statü kaynağıdır. O; toplum içerisinde başarılı bir konuma erişmek, gelecek nesillere ulusunu koruyacak, onu ileri taşıyacak kişiler miras bırakmak istiyorsa mutlaka evlenmek zorundadır. Bu açıdan düşünüldüğünde, ulusal modernleşme hareketlerinin “anne” kavramını ön plana çıkartma nedeni daha iyi anlaşılır. Çünkü burjuva öznenin dünyasında miras fikri ön plandadır; o, narsistik bir nesne olarak gördüğü genlerini, hayatın içerisinde ürettiği anlamları, geleceğe aktarmakla mükelleftir. Kuşkusuz ki bu, bir iktidar kipinin sürekliliğine işaret eder. Devlet merkezi de bu sürekliliği teşvik ederek ulusun geleceğini koordine etmek ister. Merkez-dışı özne ise, herhangi bir genetik mirasa sahip olmadığı ve bir tip çürümüş bedene/genlere sahip olduğundan dolayı kadın-erkek ilişkileri söz konusu olduğunda çekimser davranır, evlilik ile arasındaki mesafeyi korur; koruyamadığı durumlarda ise çoğunlukla problem yaşar. Romanda bu durumu kurgunun içerisinde izlemek mümkün. Hikmet; Hüsamettin Albay, Nurhayat Hanım, Naciye Hanım başta olmak üzere; romanda konumlanan karakterlerin birçoğu sorunlu ilişkiler/evlilikler yaşamış kişiler olarak tanıtılıyor; ama bunların içerisine en detaylı betimleneni tabii ki Hikmet'tir. O; romanda kadınlarla kurduğu duygusal ve cinsel ilişkilerde, patolojik davranışlar içerisinde bulunan ve kendi deyimiyle “genç yaşta evlilikten çürüğe çıkmış bir adam”dır. (s. 29)

Hikmet; modern burjuva öznenin kutsal olan evliliğin dünyasına, bir tür toplumsal baskı sonucu giriş yapmıştır. O, toplum tarafından dizayn edilen ahlaki kodların/düzenin dışında kaldığı ve burjuva özneler tarafından alaya alındığı için bir savunma refleksi geliştirir ve netice itibarıyla toplumda belirli bir konum ve statü kazanmak adına evlenir. Çünkü evlilik; devlet merkezi tarafından, toplumsal alanda bir kültürel tahakküm yaratma noktasında kullanılan en işlevsel mekanizmalardan birisidir. Merkez, kültürel alanda belirli bir düzen tesis etmek ve özneleri homojen kılmak ister. Evlilik de neden olduğu noksanlık söylemiyle özneleri homojenleştiren en önemli toplumsal normların başında gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Hikmet'in roman boyunca en büyük yakınmalarının; insanlar tarafından ciddiye alınmamak, anlaşılmamak ve toplumda belirli bir yer edinmemek olduğu düşünüldüğünde, onu evliliğe götüren temel itkinin; toplum içerisindeki noksanlığını telafi etmeye yönelik bir istek olduğu ifade edilebilir. Fakat onun bu isteği, beklediği karşılığı bulmasına yardımcı olmayacaktır. Hikmet, Sevgi ile evlendikten sonra ilk etapta her şey

yolunda gider ve Sevgi, Hikmet’i kazanmak için oyunlarına izin verir. Fakat zamanla küçük burjuva alışkanlıkların dünyasına boğulmaya başlayan Sevgi, Hikmet’in oyun oynamasını yasaklar, onun üzerinde ciddi bir tahakküm kurmaya başlar; bütün sözleri ilk ona söyler ve daha sonra da söylediklerine katılmaz. Böylelikle kahramanın geliştirdiği merkez-dışı dünya; burjuva alışkanlıkları karşısında mağlup olur. Bu durum Hikmet’te travmatik bir etki yaratır ve o oyundan, merkez-dışından aldığı aurayı yitirdiğinden dolayı toplumsal alandaki hiçliğiyle daha trajik bir biçimde yüzleşir. Zira o; küçük burjuva yaşantısının gündelik sıkıntılarını, evliliğin boğucu dünyasını ancak oyunlar sayesinde hafifletebilmektedir. Oyunun olmadığı bir dünya, iktidarın boğucu etkisinin hissedildiği bir merkezî alandır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda ifade edilenler kapsamında okunmalıdır.

““Her şeyi bir düzene koymak gerekiyor Sermet Albayım. Ben bu yüzden evlendim ve bu yüzden ayrıldım.”” (s. 75-76)

““Karım, beni anlamadığı için, önceleri bana engel olacağı yerde, alabildiğine boş bıraktı beni. Çünkü, beni kazanmak istiyordu. Sonra da, herhalde beni kaybetmek için olacak, oyunlarıma hiç izin vermedi. Sonra, her yerde yasakladılar beni. İnsan içine çıkamadım.”” (s. 76)

““Derler ki tarla kuşu bütün gece öttüğü zaman, tarla faresi bütün ihtiyatı elden bırakır ve yuvasından çıkarmış. Ve beni deliliğimden sen çıkarmıştın. Ve sonra bütün hayallerimi yıktın. Yönetimi eline aldın.”” (s. 91)

Hikmet; Sevgi ile olan evliliğinde, küçük burjuva dünyasının bunaltıcı atmosferi nedeniyle ciddi bir trajedinin içerisine girer. Bu trajediden kurtulmak için Bilge’ye yönelir. Fakat Bilge de Batılı kurumlarda eğitim almış, ekonomik sermayesi yüksek, iyi derecede yabancı dil bilgisine sahip olan tipik bir küçük burjuvadır. Hikmet; burjuva hayatından büyük tiksinti duyan bir karakter olarak Bilge’yi kendi kurduğu merkez-dışı dünya olan “oyun”un alanına dâhil etmek istemez. Oyunun dünyası, merkez-dışında bulunan öznelere; yani ezilmişlerin, hor görülmüşlerin, aşağılanmışların, herhangi bir sınıfa ait olamayanların; yersiz-yurtsuzların mekânıdır. Burada; merkezî burjuva kültürüne ait olan kültürel tahakkümün, ekonomik ayırım pratiklerinin, statünün izi olabildiğince minimize edilir. Oğuz Atay’ın üzerinde Nietzsche’nin belirgin etkisi göz önüne alındığında, romandaki oyun imajının; bir tür anarşizmi imgelediği söylenebilir. Zira Hikmet ve Hüsamettin Albay;

oyunun sınırları içerisindeyken kendilerini merkezî burjuva kültürüne, burjuva öznelere karşı güvende hissederler. Oyun; hayattan kopartılmış, burjuva inceliklerine sahip olmayan, estetizmden uzak; kaba, merkez-dışı öznelerin ürettiği periferik direncin imgesidir; yani burjuva kültürüne karşı geliştirilen başkaldırının bir tür sembolü. Dikkatle incelendiğinde romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda; Hikmet'in, Bilge'nin oyuna dâhil olma isteği karşısında verdiği cevapta somutlaşan “düzen” endişesi bununla alakalıdır. Küçük burjuva öznenin; hayata tutunma kanallarından birisi olan toplumsal düzen fikri, merkez-dışı özne için tam anlamıyla bir kabustur. Zira o; aşağılık oluşun, yersiz-yurtsuz oluşun, kaba oluşun dünyasından filizlenen pasif bir anarşisttir:

“Hikmet, başını salladı: “Sen, giyimini de yumuşatırsın. Yalnız bir erkeğin giyinişindeki acımasız sertliği beceremezsin. Hitler’e bak, Musollini’ye bak: Kılıkları ne kadar beceriksiz ve zevksiz bir düzen içindedir. İhmalcilikeri ne kadar gerçektir. Elbiseleri üstlerinden sarkar. Evlerini bile ne vahşi bir görgüsüzlükle döşerler. Yalnızlığın görgüsüzlüğüdür bu. Sınıflarını bulamamış insanların derbederliği içindedirler. Birbirlerini sevmeyen evlilerin de görünüşü böyledir. Dağınık yaşantılarında hiç bir güzellik yoktur. Tek başına düşünme katılığı kokusu her tarafa sinmiştir. Ağır bir günün bunaltıcı, öfkelenirici yaşantısı bitince eve dönen evli ve yalnız bir erkek ne yapacağını bilemez; horgörölmelerin, aşağılanmaların intikamını alma susuzluğuyla yanarken çevresinde yatıştırıcı en küçük bir ayrıntıyla karşılaşamaz. Hırsıyla çekiştirerek çıkardığı elbiselerinden alır intikamını. Apokalipsin Dört Atlısı, dünyanın en kötü giyinen erkekleridir.” (s.148)

“Hikmet güldü: “Bizi daha başlangıçta birbirimize düşüreceksin. Olmaz. Sen bizi bir düzene sokarsın. Her istediğimizi, aradığımız yerde buluruz sonra. Sen bizi evde bekliyorsun diye, işimizde gevşeklik gösteririz. Belki canımız evden çıkmak istemez bile. Çekilmez bir tatlılık duygusu içimizi sarar. Eski öfkelerin acısını unuturuz. Sen de bu oyundan, günün birinde bıcarsın. Çünkü kadınlar uzun süre oyunlarla oyalanamazlar, çünkü gerçekçidirler. Bir gün bizi eski horgörölmelerimizle, aşağılanmalarımızla, hiçe sayılmalarımızla, adamdan sayılmamalarımızla, haklı ya da haksız küçük görölmelerimizle ve daha kötüsü bütün bunların intikamını alamamış olmamızla baş başa bırakıp gidersin. Üstelik senin, söküklerimizi dikip yaralarımızı sarar görünmen yüzünden biz bütün bunların intikamını almış olduğumuzu düşünürüz. Sen bizi bu durumda bırakıp gidersin. Afedersiniz yanlışlık

oldu, dersin. Özür dilerim: Öfke değil öksedir. Bunu da tam söylemezsin. Bir süre sonra aklımız başımıza gelir; Apokalipsin Dört Atlısı, yalnız bırakılmıştır. Çirkin kılıklarımızla, gözyaşlarının yüzümüze akıttığı boyalarımızla birer melodram oyuncusu olarak, kısa bacaklı zavallı atlarımızın üstünde öylece kalırız. Perde bile üstümüze kapanmaz: Bir arıza olmuştur.”” (s. 148-149)

Hikmet’in modern burjuva yaşantısına yönelik duyduğu tepkinin farklı saikleri mevcuttur. İlk olarak kahraman; ekonomik sermayesinin zayıflığı nedeniyle, burjuva kültüründen nefret etmeye başlar. O; ailesinden aldığı bir tür genetik zayıflık sonucunda, burjuva dünyasına ait ekonomik pratiklere yabancılaşır. Bir işçi ailesinde doğan ve oldukça yoksul bir çocukluk geçiren Hikmet, babasının ölümünden sonra, salt ona miras kalan bir ahşap evle birlikte, “mücadele alanı”na ekonomik gardı zayıf bir şekilde giriş yapar. Bu zayıflık, Bourdieu terminolojisiyle söylemek gerekirse onu toplumsal alanda alt tabakaya mensup kılar. Böyle olunca tabii ki onun, modern burjuva dünyasına yönelik duyduğu tepkinin alt yapısı daha iyi anlaşılır. Toplumsal mücadele alanında, sınıf atlamak isteyen ve arkadaşları gibi zengin olmak isteyen Hikmet, kendi ifadeleriyle aktarmak gerekirse oyunu kurallarına göre oynamak ister: “*Fakat Hikmet üzülüyordu: Onlar gibi zengin olmak istiyordu, oyunu kurallarına göre oynamak istiyordu.*” (s. 242) Ancak, genetik mirası nedeniyle sınıfsal hiyerarşide yükselemeyen ve mücadele alanında zayıf kalan kahraman; böylelikle burjuva öznelerden ve küçük burjuva yaşantısından bir tür toplumsal hınçla tiksinemeye başlar. Özellikle Bilge ile aralarındaki problemlerin kökeni, tamamıyla bununla alakalıdır. Bilge; son derece varlıklı, elit bir aileye mensupken Hikmet; proleter kimliğinin ona biçtiği bir ekonomik noksanlığa sahip olduğundan dolayı ilişkileri, sınıfsal ihtilafın radarına takılır:

“Ben, fakir bir işçi ailesinden geldiğim için, aslında Bilge’nin sınıfına karşıyım. Bütün anlaşmazlığımız da bundan ileri geliyor.”” (s. 302)

Hikmet’in küçük burjuva yaşantısından nefret etmesinin ikinci nedeni ise, uygarlık kavramı ile alakalıdır. O; uygarlığın ön plana çıkarttığı hümaniter söyleme olan bakış açısını, “*Nihayet insanlık da öldü. Haber aldığımızı göre, uzun zamandır amansız bir hastalıkla pençelesen insanlık, dün hayata gözlerini yummuştur.*” (s. 255) şeklinde gazeteye verdiği bir ilanla ortaya koyar. Foucaultvari bir çerçevede düşünüldüğünde; Aydınlanma felsefesine ve

onun rasyonel pratiklerine yönelik gerçekleştirilen bu karşı çıkış, temelde bir tip burjuva kinine yol açar. Çünkü Hikmet; bizatihi modernitenin steril, rasyonel kültürü tarafından merkez-dışına itilmiş bir karakterdir. O; Atay tarafından romanın birçok yerinde vurgulandığı üzere oldukça beceriksiz, sürekli alay edilen, sakarlıklarıyla damgalanmış bir merkez-dışı öznedir. Bütün bu sıfatların tersi düşünüldüğünde, bunların burjuva özneyi nitelendirmek için kullanıldıkları hemen idrak edilir. O halde yazarın; romanda böylesine bir terminolojiye başvurması, bizatihi Hikmet'i merkez-dışında konumlandırın uygarlık merkezinin ürettiği dışlayıcı mekanizmaları serdetmek isteğiyle bağıntılıdır. Romanda Hikmet, garsonlarla kavga ettiği bir anda kendini tamınlarken *“Kim bilir gene ne olmadık bir olay çıkarmıştım? Bu münasebetsiz böceğe haddini bildirmeğe geliyorlardı.”* (s. 261) derken uygarlık tarafından ezilmiş bir böcek statüsünde bulunduğu idrakindedir.

Böcek-oluş; antropolojik bir *“irin”* üretir. Uygarlık; steril edemediği insanlara, modern yaşamın konforlu binalarının huzurunu bozan bir *“hamam böceği”* muamelesi yapar. Bu manada yazar, böcek imgesini kullanırken aslında Kafka'nın modernist romana armağan ettiği *“Gregor Samsa”* karakterine yüklenen anlamdan faydalanıyor. Zira böcek-oluş; bir tür ezilmişliği, toplumsal norm sisteminden dışlanmışlığı imler. Hikmet; bir anlamda *“Beni çok ezdiler, çok horladılar albayım; onun için bir dul kadına, yani Nurhayat Hanıma ihtiyacım vardı.”* (s. 353) derken, okuyucuya toplumsal alandaki konumuna yönelik bir ipucu vermiş oluyor. O; hayatı boyunca horlanmış, anlayamamış, ezilmiş bir karakter portföyüyle insanlığa ait bütün anlamların dışında yer alan bir merkez-dışı öznedir. Tabii olarak böylesine bir dışlanmışlığın alt yapısında, uygarlık merkezi tarafından üretilen anti-steril damgalama motorları etkendir. Antropolojik olan; insanlığa, modern söyleme, burjuva dünyasına ait olmayan; kirlili ve tehlikeli ilan edilir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda Hikmet'in; oyun arkadaşlarını Bilge'ye anlatırken onları, antropolojik bir perspektiften şiddete meyilli uygarlık-dışı bireyler olarak tanıtmayı, ifade edilenleri kanıtlar niteliktedir.

““Aslında biz, herkesle birlikte, kendimizi de cezalandırmak istiyoruz. Bizim yaşamaya hakkımız yok, çünkü topluma bir katkımız yok; öldürmek istiyoruz. Derler ki, bu ülkede, büyüklerimizin yaptırdığı bir yağmada, ortalığa dökülen yaratıkları, vatandaşlarımız ilk defa görüyorlarmış. Onlar da vatandaşlarımızı ve vatandaşlarımızın yürüdükleri caddeleri ve vatandaşlarımızın seyrettikleri vitrinleri ve bu vitrinlerdeki eşyaları ilk defa

görmüşler. Eşyadan gözleri kamaşmış, düzgün yolda ayakları birbirine dolaşmış. Onlara alması öğretilmediği için, parçalayabilmişler ancak; vahşetten değil, görgüsüzlükten. Buz dolabı karları yağmış; kumaş selleri akmış sokaklardan. Sert kaplamalı caddeler ayaklarını acıtmış olmalı ki, sadece yeni ayakkabıları almayı akıl edebilmişler; ayaklarını saran paçavraları, dükkânların temiz mermerleri üzerine bıraktıkları gibi insanın ayağını okşayan ayakkabılar giymişler. Apokalipsin Dört Atlısı, o gece oldukça yorulmuş. Oysa şimdi sakın görünüyorlar ve sen de bu görüntüye kapılıyorsun.”” (s. 152)

“*Tehlikeli Oyunlar*”da yazar; modernitenin rasyonel söyleminin dışında yer alan merkez-dışı özneleri, “*ruh proleteryası*” kavramıyla tanımlar. Bu tanımlayış; Marksizm’den kotarılmış bir anlamla, aklın sınırlarından ötelenen merkez-dışı özneler ile burjuva özneler arasında yaşanan bir sınıfsal çatışmayı imler. Atay; burjuva öznenin kültürel kalıplarına adapte olamayan merkez-dışı özneleri, salt Hikmet ve Hüsamettin Albay karakterleri ile sınırlamıyor; aksine romandaki merkez-dışı özneleri, tarihsel bir çerçeve ile modernitenin başlangıcından itibaren aklın tahakkümüne maruz kalmış bütün insanları kapsayacak şekilde genişleterek mezkûr sınıfsal çatışmanın küresel dünyadaki ontolojisine ve yoğunluğuna gönderme yapıyor. Romanın en dikkat çekici bölümlerinden birisi olan “*Büyük Oyun*”da; Hikmet, oyunun alanına dünyadaki bütün merkez-dışı özneleri dâhil eder. Böylelikle de “*oyun*”; burjuva kültürüne, devlet merkezine ait olamayan bütün yersiz-yurtsuz, tutunamayan özneleri içermeye başlar ve Hikmet ruh proleteryasına seslenir. Yazar, Marksizm’i farklı bir tarihsellikte dönüştürerek ortaya koyduğu bu seslenişle merkez-dışı öznenin manifestosunu yaratır. Bu manifesto; kaybedecek hiçbir şeyi olmayanların, merkezi burjuva kültürüne ve akla karşı açtıkları savaşın bir temsilidir:

“İşte bu nedenle derim ki, oyunlarımıza onları almayalım! Ya da gerçek hayatta ezildiğimiz için oyunlarda onları rezil edelim! Yerin dibine batıralım! Ey ruh proleteryası! Bu uğurda gerekirse bütün gerçekleri çiğneyiniz! Bir oyunda bile gerçekleri dile getirmek gerektiği yalanına inanmayınız. Sizleri uyarıyorum! Gerçekler sizden yana değildir! Bu oyuna gelmeyiniz! Siz onları kendi oyununuza getiriniz. Onlarla, onların hükmünde olan akıl alanında boy ölçüşmeyiniz. Biraz da kendi sahanızda oynayın canım. Başka alan olmadığını söyleyenlere inanmayınız. Sizleri, sonunda aklınızı kaybetmek tehlikesiyle korkutanlara aldırmayınız. Kaybedecek hiç bir şeyimiz yoktur. Kendi gücümüzün nerede olduğunu

görmenin zamanı gelmiştir. Geleceğin yaratıcısı bizleriz! Size bütün samimiyetimle sesleniyorum!”” (s. 351-352)

Hikmet’in burjuva öznenin dünyasından dışlayan önemli etkenlerden birisi, bedensel pasifliktir. Bilindiği gibi modernleşme ile senkronize bir süreç sonucunda ortaya çıkan ulus devletler, öznelerin sıhhatli bir bedene sahip olmasını arzular. Bu arzu, doğrudan militarizmle bağlantılıdır. Çünkü devlet merkezi ve ulus, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı güçlü olmak zorunda olduğu için burjuva öznelerin sağlıkları bir politik malzeme haline getirilir. Bu noktada, spor yapmak ve sportif faaliyetler ön plana çıkartılır; hatta beden eğitimi dersleri, devlet okullarında zorunlu olarak okutulur ve özneler üzerinde bedensel tahakküm kurulur. Böylelikle spor kültürü, ulusal bir çerçeve içerisine oturtularak belirli bir iktidar alanı yaratılır. Malul olanlar, bedensel açıdan kusurlu olanlar ise mezkûr bağlamın dışında konumlanırlar ve bir anlamda ıskartaya çıkarılırlar. Türkiye’de de Kemalizm ile birlikte sportif faaliyetlerin, bedensel gücün nasıl bir politik malzeme haline getirildiği çalışmanın ikinci bölümünde gösterilmişti. Bu açıdan değerlendirilecek olursa Hikmet, Atay romanlarındaki birçok karakter gibi klasik bir temsile sahiptir: Beden eğitimi derslerinden duyulan nefret... O; uygarlık ve devlet merkezi tarafından inşa edilmek istenen sağlıklı, güçlü, steril burjuva özneye ait hiçbir bedensel niteliğe sahip olamadığı için, ondan belirli bir kalıba girmesini bekleyen burjuva kültürüne karşı bedensel pasifliğinin içerisinde güçlü bir hınç duygusu üretir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajda bu duygu bütün şiddetiyle açığa çıkmaktadır.

“Yok canım, beden eğitimi derslerinden nefret ederdim ve altı yıl her Perşembe bu münasebetsiz ders vardı. İsmi bile yazmak istemem bir daha bu sıkıcı dersin.” (s. 391)

“*Tehlikeli Oyunlar*” romanının merkez-dışı özneleri Hikmet ve Hüsamettin Albay, romanda burjuva değerlerinden uzaklaştıkça; hayata bağlanacak, tutunacak anlamları da yitirirler. Anlamın ortadan kalkması neticesinde merkez-dışı özne; şizo-özneye dönüşür ve zamana, mekâna yönelik koordinatlarını kaybeder. Oğuz Atay’ın romanın bütününe sirayet eden oyun metaforunu kullanması da bu paralelde düşünüldüğünde daha iyi çözümlenecektir. Çünkü, okuyucu romanın anlam alanına giriş sağlamak isterken realite ile hayal arasındaki sınırların farkına varamıyor. Romandaki karakterlerin varlığı/yokluğu bile bu açıdan bakıldığında oldukça gri bırakılıyor. Hatta Hikmet’in ““ *Şimdiye kadar nasıl oldu da sizin,*

daha önce kafamda yaşadığım olaylar gibi bir hayalden ibaret olduğunuzu düşünemedim? Oysa her şey ne kadar açıktı. Size ihtiyacım olduğu için yarattım emekli albayı.” (s. 353) söylemleri, romandaki şizofreninin boyutunu oldukça güzel bir biçimde özetliyor. Yazar romandaki kurguyu bir oyun haline getirerek rasyonel özne algısını parçalamak istiyor. Bir anlamda hayal ve oyunun anlam alanı, realitenin yerine geçiyor ve böylelikle moderniteye özgü bütüncül, rasyonel öznenin ortadan kalkışı haykırılıyor. Romanda Hikmet’in Nurhayat Hanım’ın oğlu Hidayet’e yazdığı mektupta geçen ifadeler bu açıdan oldukça kayda değerdir:

“Oğlum Hidayet. Biz burda gerçek, hayal ve anılarla birlikte gayet sıkışık bir vaziyetlerde bulunuyoruz.” (s. 44)

Romanda Hikmet’i realiteden kaçırın ve oyunun dünyasına sığdıran en önemli etken, eşyayı koordine edemeyişidir. Eşya; hafızanın ve zamanın izinin hissedildiği fenomenolojik bir nesne olarak tarihin, yaşanmışlıkların ağırlığıyla doludur. Bu nedenle burjuva özne, eşyayı koordine ederken aynı zamanda tarihsel bir köke de bağlanır. Bu, onun en önemli anlam üretme tekniklerinden birisidir. Modern kent hayatı ile birlikte kamusal alanın ve evin, boş alan kalmayacak şekilde eşyalarla donatılması şaşırtıcı değildir. Çünkü eşya; koordinat fikrini, düzeni ve tempoyu sembolize eder. Fakat merkez-dışı özne; ulusa ve moderniteye ait zaman ve mekân algısını yitirdiği için eşyayı koordine edememeye başlar, eşyaya hükmedemez; onun eşyayı koordine edebileceği tarihsel belleği boşalmıştır. Romanda Hikmet; *“Kafamda deliler dolaşıyor: Birbirlerini su birikintilerine itiyorlar, dillerinin ucuyla parmaklarını yalayarak koşuyorlar. Eşya insana inatçı bir direniş gösterdiği zaman hep birlikte üstüme çullanıyorlar: Delice bir şey yap! diye bağıryorlar vızılı seslerle. Eşya sana karşı mı geliyor, kır onu! Sana boyun eğmeyen otlara vur tekme! Her şeyi parçala.” (s. 35-36)* derken eşya karşısındaki çaresizliğini özetlemiş oluyor. Böyle olunca tabii ki bir boşluk duygusu ortaya çıkar. Çünkü merkez-dışı özne; anlam üretim merkezlerinden mahrum kaldıkça, eşyanın ontolojisi karşısında tedirgin olur ve boşlukta kalır. Bu nedenle eşyadan kaçır ve eşyanın olmadığı bir alanda yaşamaya başlar. Bu bağlamda bakıldığında, Hikmet ve Hüsamettin Albay’ın romanda gecekonduyu olabildiğince eşyanın yükünden arındırdıkları görülüyor. Onlar; belleğin iktidar üretici gücüne sahip olan ve burjuva özneye has bir düzen fikrini imleyen eşyanın içerisinde yaşamayı beceremeyen yersiz-yurtsuz özneler olduklarından dolayı oyun alanına, yani bir anlamda şizofreninin

dünyasına kaçmayı tercih ederler. Romanda; Hikmet'in Bilge'ye ulaşması için eşya denizinin boğucu alanından geçmesi gerektiğini fark etmesi sonucunda yaşadığı trajediyi özetleyen aşağıdaki pasajlar, ifade edilenleri açıklar niteliktedir.

“Sustu. Çevresine baktı. Hiç bir şey görmüyormuşum. Ne devetabanını, ne de koltukları. Yabancılar arasındayım. Eşya ile birlikte yaşamasını bilemiyorum. Bilge beni ne yapsın? Sehpa, perdeler, pencereler ve tavan yavaş yavaş yerlerini alıyordu odada. Daha kim bilir neleri görmüyorum? Geçici delilikler geçiriyorum. Korkarak koltuğun kenarına elini uzattı. (Ben oyun filân oynamıyorum galiba.) Eşyanın sürekliliğinden çekiniyorum. Bu sürekliliğin kendisine bulaşmasından korkuyordu. Yaklaş onlara, dokunmağa çalış. Onlarla uyuşmağa çalış. Hayır, kaybolurum sonra, eşyanın içine düşerim. Bilge de onların arasında. Bilge'ye ulaşmak için, onların arasından geçmek zorundasın. Olmaz, ben yalnız Bilge'yi istiyorum. Bilge her yere kök salmış, ayıramazsın Bilge'yi onlardan; sonra çok acı duyar.” (s. 155)

“Fakat ben eşya gibi olamam. Eşyanın belirli kuralları var: Ne zaman ne yapacağı belli. Ben, istesem de, bunu beceremem.” (s. 156)

Modern yaşama ve rasyonel değerlere yönelik ortaya çıkan anlam kaybı, öznenin parçalanmasına neden olur. Artık modernitenin burjuva öznesinin “ben”i mikro parçalara ayrılmıştır. Romanda Hikmet, bu parçalanmışlığın idrakinde olarak kafasında yarattığı doktora; *“Ayrıca, bu kadar çok parça içinde artık ‘Ben’ diye bir şey söz konusu olabilir mi?”* (s. 336) der. Onun bedeni, modernitenin fizyolojik bütünlüğünün tersine; mikro parçalara bölünmüş ve organlar arasındaki görev bilincinin kaybolduğu hastalık üreten bir makineye benzer. Bu, Deleuzien terminolojiyle söylemek gerekirse bir tür “organsız beden”dir. Merkez-dışı öznenin organsız bedeninde; modernitenin simge organı “beyin”, diğer organlara söz geçiremez ve böylelikle vücuttaki organların içerisinden farklı, parçalı benlikler türer. Bu tipik bir rizom, köksüzlük formu olarak merkez-dışı öznenin en önemli karakteristiğidir. Romanda bu durum, Hikmet'in doktora kendi benliğinin parçalanmışlığını anlattığı satırlarda somutlaşır. Yazar, özellikle “doktor” imgesini kullanarak modernitenin bütüncül, rasyonel değerleri tarafından dizayn edilen burjuva öznenin steril bedeni ile merkez-dışı öznenin koordinasyonunu kaybetmiş, organsız, parçalı bedeni arasında

diyalektik bir ilişki kurma başarısı göstererek öznenin parçalanış sürecine yönelik bir takım tarihsel, kültürel saiklere temas ediyor:

“Hastalıklı beynimin de oyunları var: Büyük hayaller kuruyor ve ne yazık ki beceriksiz organlarıma söz geçiremiyor. Onlar da aklımın yaşantısını rezil ediyorlar.

“Bu çekişmeler, işin başındaydı doktor. Şimdi her organım, kendine uygun eşler seçerek durumu kurtarıyor. Bütün organlarımla hayali iyi işliyor albayım: Beynim, dünyanın en yetenekli bedeniyle birlikte yaşıyor; ötekiler de cam kırıklarıyla dolu beynimden kurtuldular ve yerine bir şey koymadılar, böylece daha rahat yaşıyorlarmış, ha-ha. Fakat sonunda birbirleriyle uyuşmayan bir sürü Hikmet çıktı ortaya. Bilmem ki bu Hikmetleri bir arada size nasıl anlatsam?” (s. 337)

Oğuz Atay “*Tehlikeli Oyunlar*”da, Hikmet’in merkez-dışı özneye dönüşüm sürecinde yaşadığı parçalanmayı anlatırken, küresel edebiyat alanında ortaya çıkan özne probleminde oldukça hâkim gözükmüyor. Atay’ın okuma kaynaklarının genişliği göz önüne alındığında, bu durumun pek de şaşırılacak bir tarafı yok. O; romanın başkarakterine bizatihi “*Hikmet Benol*” ismini vererek zaten, bu durumu ortaya koyuyor. Zira “*benol*”, doğrudan kahramanın benlik arayışına işaret eder. O; mikro parçalara ayrılmış benliğinin, evrende toplumda yaşadığı koordinat kaybının idrakinde olan bir karakterdir. Aslında bu idraki; bizatihi yazarın modernist edebiyatın anlam alanına olan yatkınlığıyla ilişkisel bir çerçevede düşünmek lazım. Çünkü romanda Hikmet’in yaşadığı parçalanma; basit saiklerle geçiştirilmiyor, aksine son derece teferruatlı bir epistemolojik çerçeveden hareketle ortaya konuluyor. Bu açıdan bakıldığında Hikmet, kendi benliğindeki mikro parçaları romanda beşe ayırır. Oğuz Atay tarafından anne sıcaklığıyla yanan Hikmet I, Sevgi ile evlenen Hikmet II, akıl hastanesinde sürgünde olan ve Fransız İhtilali’ni yapmaya çalışan Hikmet III, Bilge’nin sevgilisi ve oyun yazarı Hikmet IV, şehvet düşkününü olan Hikmet V olarak takdim ediliyor. Fakat bu parçalı benlikler arasında bir geçişkenlik ve rabıta da söz konusu. Okuyucu; Hikmet’in farklı yönlerini temsil eden benlikleri arasında net bir ayırım yapmakta roman boyunca oldukça zorlanıyor ki Oğuz Atay’ın temel amaçlarından birisi de bununla alakalı. Yazar; romanda Hikmet’in parçalanmış benliğini olabildiğince giriftleştirip geçişken hale getirerek bir anlamda Hikmet’i yok ediyor. Artık o, farklı yerlere dağılan ve farklı anlamları temsil eden benlik parçalarına tutunamayan bir merkez-dışı özne olarak; basit bir

yabancılaşmadan değil, daha çok şizofreniye varan bir hiçlikten mustarıptır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, merkez-dışı bir öznenin -Hikmet-in- parçalanmış benliğinin nasıl bir şizofrenik hiçlik ürettiğini gözler önüne sermektedir.

“Bu arada bazı din ve ruhbilim kitaplarının etkisiyle Hikmet I, yeniden ortaya çıktı. Onu ölmüş sayıyorlardı (bir kuyuya atmışlardı). Hikmet I, bir anne sıcaklığının hasretiyle yandığı için Bilge ile ilgilenmemeğe başladı. Hikmetleri birbirine karıştırmaya başlayan Sevgi, hepsini birden evden kovdu. Sonra yanlışlık yaptığını anladı ve yalnız Hikmet I’i kendine ayırmak istedi.” (s. 347)

““Hikmet IV de Bilge’nin sevgilisi. Aynı zamanda gecekondü kralı ve oyun yazarı. Hikmet II evlendikten sonra. Hikmet IV’ü bir süre taşraya sürgüne gönderdi; Hikmet III’ü de akıl hastanesine kapatarak uzaktan işkence etti. (Bak. Hikmet III ve De Gaulle). Hikmet III’ün hayatında Kafka’nın kardeşi olarak geçen kimse, aslında bu Hikmet II’dir. Hikmet II, Sevgi ile evlenince bütün Hikmetlerden kurtulduğunu sandı ve bunları evinden (ve aklından) kovdu. Saltanat sürecekte yerde, kişiliğine bir bütünlük kazandırmak için gitti Sevgi’ye teslim oldu. İçkiyi bıraktı ve kendi adına para bastırıldı. Paranın bir yüzünde Sevgi’nin resmi vardı.” (s. 347)

““Hikmet III hastaneden kaçtıktan sonra bazı olaylara karşıtı; (bu olaylar ileride ayrıca verilecektir); sonunda Hikmet IV adıyla gecekondüya döndü. Bu arada, Bilge’nin kıskırtmaları sonucu bir Hikmet V de tarih sahnesinde görünür gibi olduysa da, bunun sülale ile bir ilişkisi olmadığı anlaşıldı. Şehvet düşkününü olan Hikmet V (Düzmece Hikmet), bir eve kapatılarak bütün ömrünce yazmağa mahkûm edildi. Bilge, bütün Hikmetlerin ayrı bölgelerde hüküm sürmesini teklif ettiyse de, ülkenin bölünmezliği ilkesine aykırı olduğu için bu teklifi kabul edilmedi. Bazı tarihçiler de, yazmağa mahkûm edilen Hikmet V ile hastaneden kaçan ve Fransız ihtilâlini yapmağa çalışan Hikmet III’ün aynı şahıs olduğunu ileri sürerler; fakat bu iddiayı doğrulayacak belgeler bugün ortada yoktur.” (s. 348)

Benliğin parçalanması, öznenin tutunabileceği anlamları da dağıttığı için romanın sonlarında Hikmet; akıl diyagramından tamamen çıkararak bir şizo-özneye dönüşür. Oğuz Atay; modernist romanın temel motifi olan intiharı, Hz. İsa mitosunu çerçevesinde kurgulayarak romanın son bölümü olan “düşüş”te, Hikmet’in “düşüş”ünü okuyucuya aktarır. Yazar; gecekondüya Bilge ve Sevgi başta olmak üzere Hikmet’in hayatında önemli

rol oynayan neredeyse romandaki bütün karakterleri toplayarak “*Son Akşam Yemeği*” imgesinden hareket eder. Mekândaki kümülasyon; yazarın Hikmet’in benlikleri içerisinde biriken enerjiyi patlatmak için kurguladığı bir teknik olarak okunabilir. Atay; Hz. İsa mitosunu, postmodern bir teknikle dönüşüme uğratarak Hikmet’in modernitenin rasyonel kodları altında yaşadığı tazyikin neticesini, yani aklın koordinatlarından çıkışını, intihara gidiş sürecini ortaya koymak istiyor. Nitekim Hikmet, “*Bilge gidiyor. Bilge, Bilge, neden yalnız bıraktın beni? Kimseyi görmek istemiyorum. Artık ölmek istiyorum. Her şey çok karıştı albayım. İstedğim gibi olmadı albayım. Yanlış zamanda sahneye çıktılar. Artık aklıma bile hükmedemiyorum. Beni dinleyen kalmadı albayım. Artık dayanamıyorum.*” (s. 459-460) diyerek bir nevi merkezî koordinatlara, akla tutunamayışını haykırır. Bu noktada merkez-dışı özne/Hikmet; intihar ederek kaybettiği anlamı ölümlle telafi etmeye çalışır. Küçük burjuva yaşantısının gündelik ritminin dışında kalmayla ve Türkiye’deki merkezî devlet kültürüne, ulusal pratiklere yabancılaşmayla başlayan hikâye; Nurhayat Hanım’ın Hikmet’in üzerine örttüğü beyaz çarşafı sonlanır. Bu beyaz çarşafın altı, modernitenin rasyonel öznesinin ve devlet merkezinin tahakkümü altında şirazesini kaybetmiş bir şizo öznenin sancularıyla doludur:

“*Nurhayat Hanım, sandığından, sandığın dibindeki çarşaflardan beyaz bir tanesini çıkararak Hikmet’in üstüne örtmüştü. Bu işi daha yeni yapmıştı. Daha önce gelerek ilk sırayı alanlar, “Hiçbir tarafında bir şey olmamış kardeş.” diye arka sıralardaki meraklılara anlatıyorlardı. “Bir tarafında bir sıyrık bile yoktu: Sanki rahatça uzanmış uyuyordu.”*” (s. 466)

Oğuz Atay’ın “*Tehlikeli Oyunlar*”ı; merkez-dışı özneler olan Hikmet Benol ve Hüsamettin Albay’ın, modern devlet merkezi tarafından inşa edilen burjuva öznelere ve onların gündelik yaşam pratiklerine olan yabancılaşmalarını ve bu yabancılaşmanın bir parçalanmayla; şizo özneye dönüşüm süreciyle noktalanış serüvenini çeşitli tarihsel, politik öncüller çerçevesinde anlatan bir roman konumundadır. Atay’ın eseri, Türk edebiyatı içerisinde başlı başına önemli bir yere sahiptir. Onun 1970’li yıllarda Türk romanı sahasında ortaya koyduğu merkez-dışı epistemolojik çerçeve, birçok açıdan Türk edebiyatındaki klasik kanonun kırılmasına yardımcı olmuştur. Her şeyden evvel Atay; Türk politik sahasına, Türkiye’deki resmî söyleme hâkim bir yazar oluşuyla bizatihi içinden çıktığı topluma karşı

eleştirel bir mesafeden bakabilme başarısı göstermiştir. Yazar; özellikle “*Tehlikeli Oyunlar*” da özne problemine yaklaşırken merkezî burjuva öznenen, parçalanmış şizo özneye geçiş sürecini militarizm ve Kemalizm ekseninde çözümleyerek hem yerel bir bağlamdan hareket etmiş; hem de mezkûr problemi küresel anlam kaybının bir sonucu olarak görmesiyle evrensel bir perspektife adapte olma başarısı göstermiştir. O nedenle romanın hem içerik hem de teknik anlamda oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

“*Tehlikeli Oyunlar*”, isminden de anlaşılacağı üzere bir tehlikenin romanıdır. Bu tehlike; merkezin alanına dâhil olamamışların, sınıfını bulamamışların, ezilmişlerin, hor görülmüşlerin, aklını kaybetmişlerin, dışlanmışların, pasif olanların, beceriksizlerin, yani burjuva özneye ait bütün kültürel pratiklerin dışında yer alan merkez-dışı öznelerin kinini içerir. Atay; Nietzscheci bir hınç duygusuyla merkezî alana ait bütün iktidar kiplerine, burjuva ahlakına, statüye başkaldırmış ve merkez düşüncesinin koordinatlarını yerinden sökmüştür. Yitirilen koordinat ise paradoksal olarak Türk romanından önemli bir merkez-dışı kanalın açılmasına zemin hazırlamıştır. 2022 Türkiye’inde roman alanında kalem oynatan birçok yazar, kendilerini takdim ederken “*Atay’ın paltosundan çıktıklarına*” referans vermektedirler. Bu referans, romanları birçok baskı yapmış bir yazara yönelik gerçekleştirilen kuru bir popülizmden ziyade; Atay’ın roman kalitesinin modernist, postmodern Türk romanı için hem bir ilk örnek teşkil etmesi hem de bu ilk örneğin Türk romanı alanından zirve noktası oluşturmasıyla alakalıdır. O nedenle “*Tehlikeli Oyunlar*”; birçok Türk yazarı için hâkim sınıfların konformist eğilimlerine başkaldıran, huzur bozucu bir periferik tehlikenin Türk edebiyatındaki en müstesna örneklerinden birisi olarak merkez-dışına açılma noktasında bir arketip işlevi görmektedir.

Oğuz Atay’ın en önemli romanı olarak bilinen “*Tutunamayanlar*”¹¹⁴⁰, ilk defa 1971 yılında yayımlanmış ve o tarihten bu yana geçen sürede yüzün üzerinde baskı yapma başarısı göstermiştir. Atay’ın edebiyat eleştirmenleri tarafından en başarılı romanı olarak gösterilen “*Tutunamayanlar*”, okur nezdinde gördüğü ilgiyi kanıtlar nitelikte bir derinliğe sahiptir. Eser, temelde genç bir mühendis olan “*Turgut Özben*”in, yine kendisi gibi bir mühendis olan arkadaşı “*Selim Işık*”ın intiharını aydınlatmak için giriştiği çabaları konu alır. Olay örgüsü

¹¹⁴⁰ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, 100. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

böylesine basit bir kurguya yaslanmasına rağmen “*Tutunamayanlar*”; ele aldığı konu itibarıyla gerek Türkiye’nin kültürel, politik hayatına gerekse de küresel edebiyat alanına ışık tutan bir eser konumundadır. Atay romanda; başta Turgut Özben ve Selim Işık olmak üzere konumlandığı özneler ile, merkez düşüncesine yönelik oldukça ciddi bir kazı gerçekleştirir. Bu kazı; Türkiye’de merkezî alan ait olan devlet, bürokrasi, eğitim, militarizm, Kemalizm vb. olmak üzere birçok temel konu başlığının altını ironik bir biçimde oyarken, aynı zamanda 1950’den sonra dünya konjonktüründe oldukça sık görülen bir anlam kaybının Türkiye sahasındaki yansıma alanlarını keskin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bugün, edebiyat eleştirmenleri “*Tutunamayanlar*”ı çözümlenmeye çalışırken daha çok teknik saiklere odaklanmaktalar ve eserin Türk romanı noktasında, teknik anlamda büyük bir yenilik ortaya koyduğunu iddia etmektedirler. Bu; eserde kullanılan postmodern anlatım tekniğinin niteliği dikkate alındığında kuşkusuz ki yanlış bir tespit değildir. Özellikle 70’li yıllarda Türk romanında, modernist etkiler daha ağır bassa da bazı yazarların eserlerinde postmodern rüzgarların etkisinin olduğunu da yadsımamak gerekli. Oğuz Atay yine çalışma kapsamında incelenen “*Tehlikeli Oyunlar*” romanında olduğu gibi, “*Tutunamayanlar*”da da modernist etkilerle postmodern edebî teknikleri bir arada kullanma başarısı gösteriyor. Fakat “*Tutunamayanlar*”ın, modernist romanın bir tık daha ötesine geçtiği ve postmodern eğilimlere daha açık bir eser olduğu ifade edilebilir. Özellikle romanın yazılış hikâyesinin; metnin ana kurgusu haline getirilmesi -*bir tip üst kurmaca*- ve romanda Türk ve Batı edebiyatlarından birçok eserin parodi, pastiş teknikleriyle dönüşüme uğratarak kullanılması -*metinlerarasılık*- ; postmodern edebî anlatının tipik teknikleridir. Bunlara ilaveten yine Atay’ın kullandığı dilin/üslubun ve zaman, mekân vb. gibi yapısal öğelerin oldukça mikro parçalara ayrıştırılması, tarihin postmodern bir çerçevede dönüşüme uğratılması/yeniden yazılması da romandaki postmodern tınıyı destekleyen önemli etmenlerdir.

“*Tutunamayanlar*”ı; salt postmodern reflekslerle değerlendirip onu bir teknik yüceltim nesnesi haline getirmek, sosyal bilimlerin ilişkisel yöntemleriyle bağdaşmayan bir tözcülüğe neden olacaktır. Eser, teknik kalibresinin yanında aynı zamanda çok güçlü tarihsel-sosyolojik anlam katmanlarına sahiptir. Hatta eserin teknilinin böyle bir katman üzerinden ontoloji kazandığını söylemek mübalağa olmayacaktır. Çünkü eser; temelde Turgut Özben ve Selim Işık’ın, modern burjuva değerlerine, gündelik pratiklere, ahlaki kalıplara, eğitim

sistemine, bürokrasiye yabancılaşmalarını ve bunun sonucunda nasıl bir tutunamayan şizo-özne haline geldiklerini anlatmaktadır. Bu anlamda Atay'ın romandaki temel tezini, özne kavramı üzerine yüklediği ifade edilebilir. Selim ve Turgut; birer merkez-dışı özne olarak merkezî burjuva özneye ait değerlere ve bu değerleri dizayn eden devlet merkezine, bürokrasiye, militarizme, yani Kemalist ideolojiye adapte olamayan karakterlerdir. Dolayısıyla yazarın özne problemine yönelişi doğrudan merkez-çevre diyalektiğiyle bağıntılıdır. Atay, bu bağıntıyı sağlarken iki farklı epistemolojik zemine yönelir ve romanda bir derinlik yakalama başarısı gösterir. Öncelikle yazar; romandaki öznelerin tutunamayışını açıklarken, Türkiye'deki devlet merkezli düşünceye odaklanır ve Kemalizm'i yeniden tarihselleştirerek resmî kültüre yönelik eleştirel bir mesafe geliştirir. İkinci olarak da Atay; merkez-dışı öznelerin koordinat kaybını, şizo-özneye dönüşüm sürecini; küresel bir perspektiften dayanak alarak bir tür ontolojik bunalım ekseninde açıklayıp dünyadaki anlam kaybının neden olduğu tutunamama probleminin felsefî saiklerine temas ediyor. Netice itibarıyla Atay; *"Tutunamayanlar"*ı, öylesine kuvvetli bir epistemolojik ağla örer ki, birçok okuyucu/eleştirmen yazarın inşa ettiği duvarı aşmak için ciddi bir çaba sarf etmek zorundadır. Bu duvarı aşmak için birkaç kelam etmek gerekirse;

"Tutunamayanlar" romanı, Atay'ın Türk entelektüeline yönelik gerçekleştirdiği sorgulamanın en sert örneğidir. Romanın ana karakteri olan Selim Işık ve bazı özellikleriyle Turgut Özben, bizatihi Türk entelektüelinin bir temsilidir. Böylesine bir temsil, romandaki özne algısını; gayet tabii olarak eğitim kavramı üzerine kanalize eder. Yazar, bilhassa Türk eğitim sistemindeki bazı dinamiklere odaklanarak romandaki karakterlerin merkez-dışı özne profiline nasıl evrildiklerini göstermek ister. Bu açıdan bakıldığında Atay'ın dikkati, özellikle okula ve öğretmenlere yönelir. Devlet merkezi tarafından eğitim, toplumsal alandaki özneler üzerinde tahakküm kurmak için kurgulanan en önemli ideolojik aygıtlardan birisidir. Okul ise devletin tarihsel ve kültürel kodlarını hafızalara kazıyan bir tip ideolojik yuvadır. Bu; Osmanlı-Türk tarihinde bilaistisna belirtilen anlam alanı üzerinden şekillenmiştir. Özellikle Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte eğitim sistemi, Kemalizm'in millî ve modern değer yargıları çerçevesinde dönüştürülmüş ve okullarda resmî ideolojinin tarih ve medeniyet algısı yeniden dizayn edilen müfredatlar üzerinden öğrencilere aktarılmıştır. Bu aktarımın nasıl kurgulandığı, çalışmanın ikinci bölümünde bilhassa belirtilen konu hakkında önemli çalışmalara imza atan *"Füsün Üstel'e"* referans verilerek

açıklanmıştı. Hatırlanacağı üzere okul; ideal vatandaş yetiştirmenin, yani devlet merkezine bağlı bir özne üretmenin önemli kanallarından birisiydi. İşte bu kanal; Türkiye’de 1923’ten sonra ortaya çıkacak olan burjuva özneyi bilhassa inşa etmiş, hatta bu özne tipolojisi Türk romanında belirtilen tarihten sonra yazılan metinlerdeki karakter kanonunu oluşturmuştur.

“*Tutunamayanlar*”da Atay; Türkiye’deki eğitim sistemine eleştirel bir mesafeden bakarak Türk romanındaki “*burjuva özne/öğretmen özne*” tipolojisini parçalamaya çalışıyor. Bunu yaparken de Kemalist Aydınlanma projesine ve kartezyen özneye yönelik önemli tespitlerde bulunuyor. Bu tespitlerden en mühimi, kuşkusuz ki eğitim sisteminde üretilen iktidar alanı ile alakalıdır. Romanda Turgut ve Selim; okulu, öğretmenlerin tahakkümü altında belirli kalıplara bağlı bir eğitimin verildiği cebir merkezi olarak görüyorlar. Bu görüş; millî ve modern değerlerin, burjuva özneye ait ahlaki kalıpların, statü oluşturan, saygı ve sevgi belirten ifadelerin bir kakafoni üretecek cinsten kalıplara dökülmesiyle alakalı. Özellikle Turgut’un; ilkokuldayken andımızı yanlış söylemesi nedeniyle öğretmeni tarafından kulağının çekilmesi ve Selim’in öğretmenin uyguladığı tahakküm nedeniyle onu bir korku nesnesi haline getirmesi, ifade edilenleri kanıtlayan önemli örneklerdir. Atay; resmî kültüre ait olan ve millî değerlerin aktarıldığı okul üzerinden özellikle klasik özne tipolojisini ters-yüz edip resmî ideolojinin parodisini yaparak Turgut ve Selim’in, merkez-dışı özneye dönüşüm sürecine etki eden fetüse odaklanıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj, bu fetüsün ultrasonla çekilmiş resmidir.

“*Hemen I-A birinci takımını kurduk ve I-C ile bir maç yaptık. İçine sığmakta güçlük çektiğim okul sıralarında büyüklerimi saymak-küçükleri mi sevmek sözünü ters söylediğim için öğretmenin çektiği kulağımın acısını akşamki maçı düşünerek hafifletmeğe çalışırdım. Büyüyünce öğretmenliği nasıl yasak edeceğimin hayaliyle yaşarken bir yandan da durmadan tekrarlardım: öğretmenimi, yurdumu sevmek, budunumu-bu budun kelimesi bana kasapta çengele asılı etleri hatırlatırdı- korumak, saymak, üstün tutmak, doğruyum, yasam, onurlardan, herkesten intikam almaktır, olmaktır, çalışkanı, armağan olsun.*” (s. 75-76)

175 “‘Öğretmenim’ tutmadı yerini annemin (bence.)

Beni çingenelere vermek istemeseydi

Babam, bir dev anası gibi

Görünen öğretmenden kaçardım (ne iyi olurdu).

Korkuyu

180 *Bahçedeki huysuz ve parlak kanatlı*

Horoz tanıttı bana.

Bir de 'öğretmenim' Rânâ.

"Kulağını çekerim, konuşma, terbiyesiz,

Yakarım ağzınızı, çişim geldi dersiniz.

185 *Kırarım notunuzu haylâzlık ederseniz.*

Yarına satır satır ezberlensin dersiniz. "' (s. 120)

Merkez-dışı özne, toplum içerisindeki tutunma kanallarından yoksunlaştığından dolayı tarihsel hafızasını kaybetmeye başlar. Tarih; modern burjuva özne için büyük kahramanların rol oynadığı zaferlerle dolu bir "şan" deposuyken, merkez-dışı özne nezdinde büyük bir yükür. O nedenle merkez-dışı özne, millî değerlere yabancılaşmaya başlar ve onlarla oyun oynar. Yani tarih bir oyun nesnesi haline getirilerek ciddiyetten uzaklaştırılır ve merkezî ağırlık hafifletilir, ekseriyetle birtakım leksikal oyunların ve bilinçaltının malzemesi haline getirilir. Öznenin rasyonel değerlere olan itimatsızlığı, tabii olarak tarihi ve ideolojileri de parodi nesnesi hüviyetine büründürür. Çünkü merkez-dışı öznenin dünyasında ideolojilere yönelik beslenen umut tamamen yitirilmiştir. "Tutunamayanlar" da da bu bağlamda önemli örneklerle karşılaşmak mümkün. Turgut; "Hayatın Koordinatları" meselesi üzerine düşünürken Selim ile kurduğu hayalî diyalogda "Ne Mutlu Türk'üm" sözünün Ziya Paşa tarafından söylendiğini zanneder. Yine o, rüyasında Mustafa Kemal'i görür; Kemal Paşa, oldukça yorgun, şişmanlamış, saçları beyazlamış bir silüetle belirir onun bilinçaltının dehlizlerinde. Atay; mezkûr örneklerde de görüldüğü üzere Kemalist tarih nazariyesinin ve devlet merkezli bakış açısının parodisini ortaya koyarak Turgut ve Selim'in resmî kanonun dışına çıkış süreçlerine etki eden arka planı açıklamaya çalışıyor. Onlar; millî değerlere, resmî tarihe yabancılaşmış merkez-dışı özneler olarak kurucu mitosa dair hafızalarını yitirdiklerinden dolayı ancak hatırlayabildikleri mikro tarih parçalarından hareketle tarihle oyun oynarlar ve onu bir sorgulama nesnesi haline getirirler. Böylelikle de Atay'ın hemen hemen bütün romanlarında karşılaşılan ve kendi lezzetiyle damıttığı bir tür ironi ortaya çıkar. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu ironinin muhtelif örnekleridir.

“Selim: “Dur! Hemen tahtayı silme. Beni kandıramazsın.”

Turgut: “Aptal! Uzatma işte. Böyle bir nazariyenin elbette bazı ufak tefek noksanları olacak. Ne demiş Ziya Paşa...”

Selim: “Ne mutlu Türküm diyene, demiş.”

Turgut: “Onu Namık Kemal söylemiştir. Ziya Paşa aynen şöyle demiştir:

“Dî-rahtı ferganiyi nüman eyledi nevser

Tema-yı zuhr-u haltı kadar neyledi kevser.”” (s. 73)

“Oda biraz aydınlandı: Turgut’un karşısında Mustafa Kemal duruyordu. Onu resimlerinden tanıyan biri için kim olduğunu anlamak çok güçlü; fakat Turgut tanıdı. Mustafa Kemal çok şişmanlamıştı. Saçlarının hemen hepsi dökülmüş, sırtı kamburlaşmıştı. Sesi yorgun çıkıyor, konuşurken dudaklarının arasından altın dişleri görünüyordu. Buruşuk yüzü beyaz kıllarla kaplıydı. Eski bir ropdöşambr giymişti.” (s. 84)

Tarih, devlet merkezi için burjuva özneye belirli bir köken izafe etmek adına kullanılan en önemli iktidar enstrümanlarından birisidir. Bu nedenle merkez, kendi ulusal ve modern değerlerine uygun bir tarih yazımı üreterek ülkedeki resmî kültürü doğrudan dizayn eder. Bu tarih-yazımı; bizatihi modern düşünce tarafından karakterize edilir ve merkezî alana ait özneleri, kahramanları kapsar. Merkez-dışında konumlanan ve devlet sisteminin kodlarından mahrum olan öznelerin ise bu büyük anlatıda yerleri yoktur. Bu açıdan bakılacak olursa *“Tutunamayanlar”*da, Atay’ın tarihi bir oyun formu haline getirerek merkez-dışı öznelerin tarihini yazdığı ifade edilebilir. Çünkü merkez-dışı özne, makro tarihin içerisinde her zaman bir ötekidir. O, kendi mikro tarihi içerisinde ontoloji kazanıp merkeze başkaldırarak bir devrimci tarih anlayışı üretir. Yazar bu minvalde özellikle romanda Selim’in yazdığı şarkıları bir destan olarak tanımlıyor. Bu destan; bütün tutunamayan özneleri içeren ve onların bastırılmış çığlıklarıyla dolu olan bir anarşist manifesto gibidir. Selim roman boyunca, kendini içermeyen ve onu bir *“hiç”* yerine koyan merkez karşısında, tarihin aldaticılığından kurtulmak için bu destanı kaleme alır. Bu açıdan bakıldığında Atay; Selim’in tutunamayanlar adına yazdığı şarkıdan hareketle merkez-dışında bulunan özneleri, tarihin tahakkümünden kurtarıp özgürleştirmek için burjuva öznenin tekeline bulunan merkezî tarih yazımını parçalar ve böylelikle merkez için tehlikeli bir tarih anlatısı üretilmiş

olur. Romanda Süleyman Kargı'nın, Selim'in şarkıları için yazdığı açıklamalar ifade edilenleri örneklemektedir:

“Tarih, işine gelmeyen bütün belgeleri, Selim ve Selim gibilerden gizlemişti. Tutarlı bir tarih felsefesinin zorunlu olduğu endişesi, birçok gerçeğin, bile bile bir yana bırakılması sonucunu doğurmuştu. Başka türlü olamazdı. Selim’i, geçmişten ve gelecekte ayırmaya kimsenin hakkı yoktu. Bunun hesabı sorulmalıydı, sorulacaktı. Dün, bugün ve yarın, onun yaşantısıyla birleşmeliydi. Dünü, bugünü, yarını, yalnızlığının dışında yaşamalıydı Selim.” (s. 136)

“O zaman Selim- mısra 237’de belitiği gibi -çırıl çıplak dolaşabilirdi ikinci gelişinde. Kimseden korkmadan, soyununca utanmadan -mısra 545- doğduğu gibi kalabilirdi. Tarihin aldatıcılığından kurtulmak istiyordu. İşte o zaman, kendinden ve kendisi gibi olanların yerine utanmamak için -mısra 540- (evet yalnız bunun için)

Oturdu bir destan yazdı... canını dişine takarak

Burada bana da bir görev verildi: bu şarkıları, belgelerle kanıtlamak.” (s. 136)

Merkezî tarih yazımının parçalanması, romanda bütün bir Türk tarihini oyun nesnesi haline getirir. Özellikle romanda Atay; eski Türk tarihi başta olmak üzere zaman zaman Osmanlı tarihi, hatta Etilere ve Sümerlere varıncaya kadar çok geniş bir spektrum üzerinden Türk tarihinin parodisini ortaya koyar. Romandaki dil kullanımı da buna eşlik eder; yazar, romanın bazı yerlerinde çok ağır bir Osmanlı Türkçesi, bazı yerlerde de Eski Türkçe kelimeler kullanmaktan imtina etmez. O, tarihe yöne veren öznenin nasıl bir parçalanmışlık içinde olduğunu göstermek için Türk tarihine yönelir. Zira burjuva özne, tarihe hükmettiği ve onu yönlendirdiğinden dolayı devlet merkezi tarafından üretilen Hegelci tarih anlatısına merkezinde bulunur. Türkiye’de de Kemalizm ile birlikte Hegelci bir tarih anlayışı, Alman romantizminden gelen bir etkiyle politik alana damga vurmuştur. Bilhassa Kemalizm; arkaik uygarlıklar olan Etiler, Sümerler ile ortak bir köken miti etrafında buluşmaya çalışıp eski Türk tarihine kendini rapt etmeyi arzularken; tarihteki çizgiselliği sağlamayı ve yeni Türk devletini sağlam bir tarihsel hafıza üzerine bina etmeyi tasarlıyordu. İşte bu nedenle Türkiye’de güçlü bir tarihsel hafıza üretilmiş ve Kemalist özne bu hafıza üzerinden toplumsal

alandaki tomurcuklanmaya başlamıştır. Oğuz Atay bu bağlamdan hareket ederek merkez-dışı öznenin; tarihe ve topluma yabancılaşmasını, çizgisel tarih anlayışının dışında konumlanışına etki eden politik, kültürel etmenleri göstermek istiyor. Özellikle yazar romanda Selim'in yazdığı ilk şarkının yüz birinci mısrasında kullandığı “*İzin ver Selim biraz, Hegel, Fichte diyelim,/Felsefeyle ilişkin biz de ekmek yiyelim.*” (s. 117) ifadeleriyle; Alman romantizmine etki eden önemli isimlere gönderme yaparken ne derece tarih epistemolojisine hâkim olduğunu gösteriyor. Bu perspektiften değerlendirildiğinde yazarın romanda, Selim'in yazdığı şarkılar üzerinden bir tür Kemalist tarih-yazımı parodisi ortaya koyduğu söylenebilir. Romanda özellikle “*Orkan Talmug, Salgan Saçak, Durman Elger, Yılgin Mete, Gökçin Karma, Kutbay Çalık, Düzgen Silik*” adlı karakterler üzerinden ortaya konan bu parodi, bir Aydınlanma eleştirisi ortaya çıkartır. Zira dikkatle incelendiğinde, romandaki mezkûr yedi karakterin; Orta Asya'dan gelip Sivas'a yerleştikten sonra, Anadolu'yu aydınlatmak için Osmanlı Türkçesinin ağırlık teşkil ettiği bir ilmihal kitabı yazdıkları söyleniyor. Oğuz Atay bu örnekleme, aslında Kemalizm'in ürettiği modern burjuva öznenin kartezyen ağırlığını parçalamak ister. Çünkü romanın en önemli merkez-dışı öznesi olan Selim, akla olan itimadını kaybettiği için tarihteki çizgiselliği ve idealizmi kavrayacak bir koordinata sahip değildir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Süleyman Kargı'nın Selim'in “*Üçüncü Şarkı*”sına yazdığı açıklamalar oldukça kayda değerdir:

“Türk Tarihi, bilimsel olmayan bir tasnife göre, ikiye ayrılır: yakın, tarihimiz, uzak tarihimiz. Aslında, bu iki tarihimiz de bize uzak kalmaktadır. Bizim öz yapımız, bu iki dönemin de dışında kalan ve ‘En Uzak Tarihimiz’ diyebileceğimiz bir çağda tayin edilmiştir. Her ne kadar Etiler, Sümerler, Akadlar daha eski sayılırlarsa da, onların bizim için kalıcı özellikleri yoktur. Bu nedenle, bu kavim isimleri, sinema sahiplerinin ve berberlerin ilgisini çekmekten öteye gidememiştir.

‘Yedi Işık’, Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmekle, tarihimize gerçek damgasını vurmuştur. Bazı çevrelerce ‘Yedi Yatır’ olarak bilinen yedi gencin Çin'den göç ederek bugünkü Sivas dolaylarına yerleşmesi tarihimiz için bir dönüm noktası olmuştur. Birinci şarkıda da açıkladığımız gibi, Orta Asya'dan Çin'e kaçan Orkan ve altı arkadaşı, sonunda Çin'den de ayrılmak zorunda kalmışlar ve Anadolu'ya gelerek biraz da oraları aydınlatmaya karar vermişlerdi.

Sivas'ta ilk yıllar yoksulluk içinde geçmiş, fakat yazı dili öğrenildikten sonra

aydınlatma bakımından büyük işler başarılmıştı. Öztürkçenin zorlukları yenildikten sonra-yani bu dil bir yana bırakıldıktan sonra-yeni ve zengin bir dille, halkı doğru yola getiren büyük bir eser hazırlanmıştı. Kısaca 'İlmihal' adını alan bu muazzam eser, yetmiş yedi bölümden ibarettir." (s. 203-204)

Romandaki merkez-dışı özneleri, merkezî değerlerden kopartan en önemli oluşumlardan birisi bürokrasidir. Bürokrasi, devlet merkezinin kamusal alandaki yüzüdür; metafizik devlet mitinin tecessüm ettiği alandır. Bu açıdan bakıldığında, bürokrasinin Weberian bir terminolojiyle söylemek gerekirse demir kafes misali burjuva özneyi çevrelediği söylenebilir. Bilhassa yazılı bir kültürün damgasını taşıyan bürokrasi, sadece "bürokratik özne"ler tarafından çözümlenebilecek bir kod sistemine sahiptir. Evrakların, dosyaların, kâğıtların yarattığı tahakküm; yazılı bir sistem üzerinden toplumsal alandaki bütün özneleri kontrol etmektedir. Bürokrat özne, "memur özne" olarak adlandırılabilir bir tipolojinin; bundan dolayı modern hayatın temel direği olduğu ifade edilebilir. Bu, aslında Osmanlı'dan tevarüs eden bir gelenek olarak modern Türkiye'nin de temel panoramasını oluşturur. Burjuva alışkanlıklarına sahip bürokrat özne, Türkiye'deki merkez düşüncesinin oluşmasında oldukça önemli rol oynamıştır. Dikkatle incelendiğinde 1950'ye kadar yazılan romanlardaki özne profili de bürokrat özne tipolojisiyle şekillenmiştir. Bu, Türk yazarlarının devlet merkezi karşısındaki konumlanışını da gösterecek cinstendir.

Merkez-dışı öznenin dünyasına gelindiğinde ise bürokrasi, tam anlamıyla bir iktidar kipinin tezahürü olarak görülür. Onun dünyasında; devletin, hukukun, yazılı kültürün iktidarını sembolize eden ve küçük burjuva alışkanlıklarını yansıtan bürokrasi; her zaman için can sıkıcıdır. Merkez-dışı özne, devlet merkezine yabancılaştığı için devletle alakalı bir işi olduğunda ne yapacağını kestiremez ve neredeyse histerik bir tavır içerisine girer. Romanda Selim ve Turgut, merkezin en önemli tahakküm aracı olan yazılı kültüre yabancılaştıkları için bürokrasiden nefret ederler. Onlar; periferinin merkeze başkaldırışı noktasında önemli bir güç üreten sözlü kültürün, oyunun dünyasında bulduklarından dolayı, bürokrat öznenin resmî ritüellerine dâhil olamazlar. Oğuz Atay özellikle romanda, Turgut'u merkeze alarak bir bürokrasi eleştirisi ortaya koyar. Turgut; Selim'in intiharını araştırmak için onun eskiden çalıştığı bir devlet dairesine gittiğinde, devletin suretiyle yüzleşir. "*Bilinmeyen kurallarla yönetilen bu ülke*"de o; devletin kendine has resmî

kurallarıyla/prosedürleriyle, devlet tahakkümünün tecessüm ettiği müdürün zorbalıklarıyla/iktidarıyla, bitmek bilmeyen evrak işleriyle karşılaşır. İnsanı dört koldan saran bürokrat/memur öznelerin küçük burjuva yaşantılarını farklı benliklerle sundukları devlet merkezinin alanında Turgut, ihya edilmez bir merkez-dışı öznedir. Atay; modernist romanın önemli kalemlerinden Thomas Bernhard'ın çoğu romanında yaptığı gibi, devletin bütün suretlerine karşı ciddi bir başkaldırı refleksi geliştirir. Bu başkaldırı, kuşkusuz ki romandaki merkez-dışı özne Turgut ile devlet dairesinin/bürokrasinin alanında bulunan bürokrat özne arasındaki diyalektik ilişki çerçevesinde ortaya konulur. Romanın çeşitli yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar, Atay'ın karakterlerinin bürokratik mekanizma içerisindeki trajedisini özetler niteliktedir.

“Turgut, korunmasını bilen bir iş kovalayıcısıydı. Bilinmeyen kurallarla yönetilen bu ülkeye her girişinde, ürkütülmemesi gereken yaratıkların beklenmeyen davranışlarına saygı gösterirdi; yapmacık sabrını sonuna kadar sürdürürdü. Koridorda, dairenin sabah mahmurluğunu üstünden atmasını bekliyordu. Önünden geçen her memuru saygılı bakışlarıyla süzüyordu. Belli olmaz; kimin nerede ne işe yarayacağı hiç belli olmaz. Sonra, bana aldırmyordun ama ağıma düştün işte bakışlarıyla karşılaşverirsin birden. Garip ve mistik bir hava vardır; görünüşe aldanmamalıdır iş sahibi denilen cüce yaratık. Hademeler süpürürer insanı. Elini hiç bir kâğıda uzatmayacaksın: on emrin birincisi budur. Söze erken başlamayacaksın, hiç bir düşünce ileri sürmeyeceksin, hiç bir şey bilmezmiş gibi görüneceksin, garip şekilde giyinmeyeceksin, ellerini masaya dayamayacaksın, seni baştan savmalarına yol açmamak şartıyla kendini acındıracaksın, gülümseyeceksin, bekleyeceksin.. ve hiçbir zaman ümide kapılmayacaksın.” (s. 292)

“Boğazını temizle, öksür: fazla genç olduğun izlenimi bırakma. Buyrun, bir şey mi istediniz? Ne olağanüstü bir ülkedir! Bir şey mi istediniz, derler. Çünkü, esrarlı ve bu dünyanın insanların akıl erdiremediği işlerle uğraşırlar.” (s. 293)

“Müdürleri tanımaya imkân yoktur. İş sahipleri için onlar, sonsuz bilinmeyenli bir denklemdir. Hademeleri, sekreterleri aşmanın zorluğu, dairede buldukları ve iş sahipleri için bulunmaz bir nimet olan o eşsiz saatlerin kısalığı, bu esrar perdesini korumalarını sağlar. Davranışlarındaki, önceden tahmini mümkün olmayan tutarsızlıklar, bilinmeyene olan saygıyı korur. Onları neşeli görürseniz ne yapacağınızı şaşırırsınız; diliniz tutulur.

Devlet otoritesinin korunması bakımından asık surat gereklidir. Senli benli olmak, bu otoriteyi zayıflatır; devletin yüksek çıkarlarını tehlikeye sokar.” (s. 302)

“Her şey ne kadar düzenli. Bir vidasını değiştiremezsin.” (s. 306)

“Yolunda giden işler bile ne kadar uzar. Tozlu raflardan dosyalar indirilir: yazılar, tarih sırasına göre dizilmediğinden tek tek aramak gerekir. Yazı dosyanın içinde değildir: başka dosyalara bakılır. Dosyada fazla kopya yoktur: suret çıkarılır. Suret, aslı ile karşılaştırılır: siz okuyun, ben aslından bakayım.” (s. 311)

*“Tutunamayanlar” romanında, devletin suretlerinden bir diğeri ailedir. Atay; eserde kültürel ve sosyal sermaye çerçevesinde kurguladığı aile tahakkümünü Selim üzerinden problematize eder. O; oldukça baskıcı bir aile içerisinde büyüyen, hayatında aldığı kararların merkezinde olamayan, hep burjuva özneler tarafından yönlendirilen merkez-dışı bir öznedir. “Baba”sı onun karakterinin şekillenmesinde/şekillenememesinde büyük bir rol oynamıştır. Öncelikle babanın pısrık bir karakter oluşu, genetik sermaye ile Selim’e aktarılmış ve Selim çocukluğundan itibaren ampirik dünya içerisinde, oldukça pasif, çekingen bir kimliğe sahip olmuştur. Buna ilaveten; babanın Selim’in çocukluğunda, ona uyguladığı baskı, adam olamayacağını söylemesi, derslerine çalışmaması yüzünden sürekli eleştirilerde bulunması, Selim’in babasını bir nefret nesnesi haline getirmesine yol açmıştır. Selim’in babasına yönelik geliştirdiği nefret duygusu, aslında bir tür otobiyografik perspektiften temellenir. Yıldız Ecevit’in belirttiği üzere *“Baba figürü, Oğuz Atay’ın kişiliğinin oluşmasında çok önemli bir rol oynar. Yaşamı boyunca babasının değer ölçütlerine karşı dış ya da iç dünyasında savaşım verir. Gelişme çağındaki Oğuz’un kimi özellikleri, babasının yarattığı aykırı evrenle girişilen çatışma içinde ortaya çıkar.”*¹¹⁴¹ O nedenle Selim, roman boyunca babasına benzememek için büyük bir mücadele verir. Bu durum, merkez-dışı özne için tipik bir durumdur. O; burjuva özne gibi aile kavramına ve onun anlam alanında bulunan genetik, kültürel kodların biyolojik gücüne/işlevine önem vermez. Çünkü merkez-dışı özne, kendisinin bir genetik kaza sonucunda dünyaya fırlatıldığına inanır. Bu nedenle o; özgürleşmek için kurtulmak zorunda olduğu ailesinden, babasından aldığı genlere başkaldırır. “Baba”; kuralcı zihniyetiyle, ahlaki kalıplarıyla, ağırbaşlı tavırlarıyla devletin bir tezahürü olduğundan dolayı modernist/postmodern romanda merkez-dışı öznelerin;*

¹¹⁴¹ Yıldız Ecevit, *“Ben Buradayım...”*, Oğuz Atay’ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası, İstanbul 2017, s. 77.

ürettiği iktidar kipi ve tahakküm nedeniyle babalarını yok etmeye çalıştıkları, edemediği durumlarda ise kültürel/genetik sermayelerini reddetmeye çalıştıkları görülür. Romanda Selim'in; "baba"nın, devletin kod sistematığıne yabancılaşmış bir merkez-dışı özne olarak annesine, onu hayata karşı pasif kılan, tutunamamasına neden olan marazlı genlerin hesabını sorduğu satırlar; kültürel sermayeye, genetik kodlara yönelik ortaya konulan anarşist refleksin ne şiddette kurgulandığını gösteren önemli örneklerden birisidir:

"Anneme arada bir çatarım: kalıtım nedeniyle. Mendel yasalarıyla hırpalarım onu. Daha akıllı, daha kabiliyetli, daha becerikli olsaydın, ya da beni doğurmasaydın, diye yüklenirim ona. Eksik yönlerini düşünseydin; bunların çocuğuna da geçeceğini düşünerek evlenmeseydin. Liseyi bitirdiğine göre, sana da Mendel yasalarından bahsetmişlerdir. Ayrıca, babamla bu kadar farklı bir temel yapıya sahip olduğun halde, neden onunla evlendin? İkiniz, aşırı çelişik uçlarda bulunan karakterlerinizin bana nasıl etki edeceğini, benim hücrelerimi nasıl bir çıkmaza sokacağını hiç düşünmediniz mi? (s. 645)

Aile merkezinin dışında kalmak, Selim'i merkez-dışı öznenin en önemli özelliklerinden birisi olan pasif-oluşun sahasına iter. Devletin imgesi olan babanın uyguladığı tahakküm, Selim'i müthiş bir yalnızlık duygusuna yönlendirir ve o çocukluğundan itibaren kendi inşa ettiği kabuğunun içerisinde yaşamaya başlar. Hatta Turgut; "Onu kabuğundan çıkmış bir kaplumbağa gibi yerdik oysa kabuğunun içinde yavaşça yok olmayı tercih etti daha fazla incinmemek için duygusuzluk ve alay kabuğunun içinde korunmağa çalıştı bütün ömrünce anlaşılmayı bekledi kendi gibi olmayanları idrak edemedi yaşad" (s. 530) diyerek inşa ettiği kabuğun nasıl bir anlam alanı ile karakterize edildiğini açıklar. O; yalnızlık ve pasiflikle ördüğü duvarlarının arasında anlaşılmayı bekleyen bir "böcek"tir ki, kendisi de "Yatağın içinde, hiçbir şey yapmaya cesaret edemedi korkuyorum. Kafka'nın korkusu gibi değil; insanın evrendeki hiçliğiyle ilgili bir korku değil. Anlamsız bir korku. Zavallı bir böceğin vücudundan duyduğu ve anlamını bilmediği bir korku." (s. 611) söylemleriyle bunun idrakinde olduğunu açıklar.

Atay; hayranı olduğu Kafka'dan devşirdiği "böcek" imajını, hemen hemen her eserinde kullanır. Burada da Selim'in böceğe benzetilmesi, aslında "Dönüşüm" romanına yapılan bir gönderme; zira hatırlanacağı üzere Kafka'nın nirvanası sayılabilecek eserinde, Gregor Samsa, böceğe dönüştükten sonra ailesi tarafından bir öteki haline getiriliyordu; yani

ailenin kültürel kod sistemine ait olmayan bir merkez-dışı özneye dönüştürülüyordu. “*Tutunamayanlar*” romanında da Selim’in babası, oğlundaki pısrıklığı fark ettikten sonra ““*Bu çocuk ne olacak böyle, Müzeyyen? Yaramaz. /Olsaydı pısrık olacağına.*” (s. 121) der. Selim’in şarkılarında geçen bu ifade, onun bilinçaltına attığı kinin bir tezahürü olarak okunmalıdır. O; romanda hayranı olduğu “*Oblomov*”a olan benzerliği noktasında, genetik sermayesini, yani ailesini/babasını suçlar. Selim hem fizikî hem de ruhsal anlamda; ailesinden aldığı kötü genlerin etkisiyle hayata karışmamış, burjuva öznelerin değer yargılarına tutunmamış bir merkez-dışı öznedir. Dar omuzlarıyla, kuvvetsizliğiyle, utangaçlığıyla ve sıklıkla tekrarlayan muhtelif hastalıklarıyla o; burjuva dünyasının aktivizmine adapte olamaz. Romanın birçok yerinde bu durum vurgulanıyor. Selim’in eski kız arkadaşı olan Günseli, -*Günseli, Selim’in hayata tutunması noktasında romandaki önemli figürlerden birisi olmasına rağmen Selim’in geliştirdiği burjuva obsesyonuna, tükenmişliğine, parçalanmışlığına bir çare üretmeyecektir.*- bir pazar günü arkadaşları tarafından bir geziye davet edildiğinde Selim’i de yanına götürür; fakat o bu geziye zorla getirilmiştir. Kendi kabuğundan çıkmanın huzursuzluğunu yaşayan kahraman, burjuva öznelerin arasında geçirdiği saatlerden haz etmemeye başlar. Çünkü o, burjuva dünyasına yönelik tutunabileceği anlamsal kanallardan yoksunlaşmıştır; oysa burjuva özneler, hayatın içerisindeki tempoya tutunarak hayattan anlam üretebilen karakterlerdir. Romanda Günseli’nin Selim’in piknikteki huzursuzluğunu fark ettikten sonra onun pasifliğiyle, utangaçlığıyla ilgili söylediği aşağıdaki sözler ifade edilen diyalektik çerçevenin önemli bir tezahürü olarak okunabilir.

“Zorla getirilmiş gibiydi. Gerçekten de zorla getirilmişti. Memur arkadaşı, Selim’e takılıyor, onu mağarasından zorla çıkardığını söylüyordu. “İnsanların arasına karış biraz,” diyordu.

“Onun, bu insanlar ve bu çeşit gezintilerle ilgilenmediğini, oyunlara katılmakta güçlük çektiğini ve bu uyumsuzluğundan ıstırap duyduğunu anlamak için bu sözleri işitmeğe ihtiyacı yoktu. Sıkıntısını artık gizleyemiyordu. Kendi de bilmeden bir kurtarıcı arıyordu. Sıkılganlığının geçmesi için ona yardım etmek istedim. Onun gibi, suratımı asarak yanına yaklaştım, konuşmağa başladım. ‘Benim gibi bu eğlentiye yanlılıkla gelmediğinize göre, beni anlayacağınızı sanmıyorum,’ dedi.” (s. 443)

Selim'in; burjuva öznenin anlam alanına giremeyişi ve kendi iç dünyasını merkeze alarak kurduğu sığınma alanı, entelektüel bir kaçışı imlemektedir. O; hayata karşı pasifliğini, kitapların dünyasından aldığı güçle kompanse etmeye çalışan bir kitap kurdudur. Kitaplara olan aşırı düşkünlüğü, yine ailesi tarafından yadırganır ve o; çok kitap okuduğu için "anormal" sıfatıyla etiketlenir. Selim'in "Daha o zamanlar, bazı akrabalarım bana anormal derlerdi. Bu sözler insanın yüzüne söylenmez. Gene de duyar insan. Anormal. Bu çocuk anormal. Bu çocuk normal değil. Onlara göre, durmadan kitap okuduğum ve misafirlerin yanına çıkmadığım ve gereken yerde gereken kelimeyi bulamadığım için anormaldim." (s. 610) sözleri, onun burjuva öznelere tarafından nasıl bir damgalanmaya maruz bırakıldığının önemli bir örneğidir. Atay, bu damgalama mekanizmasını kullanarak aslında romandaki temel tezini açıklamak istiyor; Selim'in entelektüel yalnızlığını...Romanda Selim, mağara olarak nitelendirdiği odasında saatlerce okuyan ve okudukları hakkında düşünen bir merkez-dışı özne olarak tanıtılıyor. Bu; 1950 sonrasında yazılmış romanlarda kullanılan tipik bir karakter motifidir. Özne; parçalanmaya başladığında, burjuva değer yargılarına karşı mesafe geliştirdiğinde, tutunacak bir alana kaçmak ister. Çocukluğundan itibaren ailesinin tahakkümü altında yetişen ve dış dünyaya karşı oldukça pasif olan Selim, bu minvalde kendisini kitapların dünyasına ait hissetmeye başlar. Çünkü orada; burjuva dünyasının gündelik ritüellerinin dışına çıkmasını sağlayan bir kaçış alanı mevcuttur. Realite ve rasyonel değerlerin ağırlığı altında ezilen merkez-dışı özne, entelektüel alandan periferik bir güç üreterek devlet merkezi ve burjuva değerlerine karşı güçlü bir savunma mekanizması geliştirir. Bu mekanizma; bir anlamda edebî olanın içerisinde bulunan kurgununun "Tutunamayanlar" da Selim'in okuduğu eserlerin daha çok roman olması, onun kurgusal bir dünya içinde dolaşma isteğini kanıtlar.- gücüne dayanır ve merkez-dışı özne, gündelik hayatın içerisinde başarılı olamayınca hayal alemine angaje olur. Fakat paradoksal olarak hayal dünyasında dolaşmak ve entelektüel konforun; gündelik hayat pratiklerine, ampirik olana karşı direnç üreten gücünden faydalanmak, aynı zamanda merkezin/iktidarın kod sisteminden de dışlanmışlığın bir göstergesidir. Edward Said'in vurguladığı üzere entelektüel-oluş; uyumlu olmama, kendini yerli olanın dışında hissetme, bir tip sürgün; yani huzursuzluk ve tedirginlik ile bağıntılıdır.¹¹⁴² Oğuz Atay da bu çerçeveden hareket edip Selim'in entelektüel yersiz-yurtsuzluğunu, huzursuzluğunu, dışarıda kalışını okuyucuya

¹¹⁴² Edward Said, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı*, İstanbul 2018, s.64.

aktarmak isterken, burjuva özneye ait gündelik hayat deneyimi ile merkez-dışı öznenin teorik yalnızlığı arasında diyalektik bir ilişki geliştiriyor. Bu açıdan bakıldığında romanda, Selim'in arkadaşı Esat'ın ağzından aktarılan aşağıdaki pasaj; onun gündelik hayatın ampirizmi ile entelektüel oluş arasında yaşadığı ikilemi özetler niteliktedir.

“Büyüyemediği, gerçek dünyaya karışmadığı için üzülüyordu. ‘Gerçekten bucak bucak kaçıyorum,’ diyordu. ‘Birini sıkıntıda görünce çocuk gibi ortadan kaybolmak istiyorum. Korkaklıktan değil; kendimi onun yerine koymaktan. İnsanların karşısında bazen de o eski aptalca utangaçlığım yüzünden dikilip kalıyorum. Gitmek gerektiği halde bir türlü uzaklaşamıyorum. Her zaman gerekenin tersini yapıyorum, çocuklar gibi. Kitaplarla, yani bir çeşit masal dünyası ile hayatı karıştırıyorum eskisi gibi. Galiba gittikçe de düzeltilemez oluyorum bu konuda. Masalın nerede bittiğini, hayatın nerede başladığını farkedemiyorum. Bazen, suratıma bir garip bakıyorlar; o zaman uyanır gibi oluyorum.” (s. 369-370)

Selim'in entelektüel kaçıışı, onu küçük burjuva yaşantısından önemli ölçüde uzaklaştırır ve o burjuva hayat pratiklerinden büyük bir tiksinti duymaya başlar. Bu tiksinti, öncelikle eşyaya yönelik ortaya konulur. Burjuva öznenin dünyasında eşya, gündelik hayatın ritmi içerisinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. O, hayatında boşluk yaratabilecek ve tutunamamasına neden olabilecek bütün yarıkların üzerini örtmekle mükelleftir. Bu nedenle burjuva öznenin hayatının içerisindeki bütün boşluklar, hafızanın kokusuyla karakterize olan eşyaların iktidarı ile doldurulur. Oğuz Atay; *“Tehlikeli Oyunlar”* romanında eşyaya yönelik ortaya koyduğu bakış açısını, *“Tutunamayanlar”* da daha da geliştirerek kullanmaya devam ediyor. Romanda tipik bir küçük burjuva aileye mensup olan Turgut *“Çevresindeki eşyaya duyduğu öfkenin ifade edilemeyen sıkıntısı ile bunalıyordu. Selim, belki bu yaşantıyı, önde bir salon-salamanje- arkada iki yatak odası- koridorun sağında mutfak-sandık odası-banyo, içerde uyuyan karısı ve çocukları, parası ile orantılı olarak yararlandığı küçük burjuva nimetleri onu, nefes alamaz bir duruma getirmişti diye tanımlayabilirdi.” (s. 26)* diyerek Selim'in eşya karşısında yaşadığı bunalımı aktarır. Tıpkı Selim gibi; romanın ana karakterlerinden olan Turgut'ta, *-her ne kadar kendisini sık sık bir burjuva özne olarak takdim etse de- eşyanın tahakkümü altında ezilen bir merkez-dışı öznedir. O; “Böyle bir düzen içinde insan düşünebilir mi? Büyük ve güzel şeyleri demek istiyorum. Önce eşya engel oluyor, sonra şartlar: kalorifer, hizmetçi, çocuk odası. Düşünmek için kendime bir daire*

tutsam. İçinde, düşünmeye engel olacak eşyalardan hiç biri bulunmayan küçük bir daire.” (s. 557) derken, aslında devlet merkezinin uyguladığı bir iktidar tertibatına gönderme yapmaktadır. Merkez; politik alan içerisinde kontrol altında tutmak istediği özneleri, kendi iktidarına tehdit oluşturabilecek eylemlerde bulunmamaları adına bir eşya fetişizmiyle çevreler. Böylelikle de merkez, gündelik hayat pratiklerini bir tahakküm aracı olarak kullanarak öznelerin entelektüel düşünce üretmelerine engel olur.

Atay’ın küçük burjuva hayatına yönelik tepkisinin bir diğer önemli ayağı gündelik hayattır. Bujruva özne, gündelik hayatı ve onun içerisindeki meşgaleleri bir tür inanç telakki eder. Tıpkı mitik dönemdeki özneler gibi burjuva özne de belirli anlamsal kalıplara tutunmak zorundadır. İşte bu noktada, bir takım gündelik ayinler onun yardımına koşar. Turgut; *“Küçük burjuvanın pazar ayini esas itibariyle üç kısma ayrılır, oğlum Selim: ‘Pazar Gazetesi’-günlük olaylar, makaleler ve bilmece olmak üzere üç bölümdür- ‘Büyük Kahvaltı’ ve ‘Akşamüstü Kime Gidelim’ sıkıntısı. Bu sınıf yasası, her Pazar, büyük bir özenle yerine getirilir.”* (s. 85) sözleriyle burjuva öznenin hayatını şekillendiren gündelik pratikleri özetliyor. Bu açıdan bakılacak olursa merkez-dışı öznenin, belirtilen değerlerle ne derece bir uyumsuzluk yaşadığı hemen idrak edilir. Çünkü onun, merkezî alana yönelik tutunabileceği bir anlam/değer ortadan kalkmıştır; o, bütün küçük burjuva alışkanlıklarına yabancılaşmıştır.

Romanda Turgut; Selim’in intiharını aydınlatmak için çabalarken, onu tutunamamaya iten sebepleri öğrendikçe, eşi Nermin ve çocuklarıyla birlikte kurduğu tipik küçük burjuva yaşantısını sorgulamaya başlar. O, *“Olrıc”e “benim gibi, günlük yaşantı batağına saplanmış biri ne yapabilir Olrıc”* (s. 417) diyerek aslında burjuva öznenin gündelik pratiklerine dâhil olduğunun farkındadır. Fakat zamanla Turgut, Atay tarafından bir *“tutunamayan özne”*ye dönüştürülür. O, ailesiyle birlikte saplandığı gündelik hayat bataklığından çıkmak için çaba sarf etmeye başlar. Romanda bu durum, Turgut’un Selim’in arkadaşı Metin’le görüşmesiyle birlikte belirginleşmeye başlar. Metin; Selim’in genelev deneyiminden bahsettikten sonra Turgut, Selim’in intiharını çözümleyebilmek için, olayın kaynağına inmeye karar verir ve birlikte geneleve giderler. *“Tutunamayanlar”*ın en etkileyici sahnelerinden birisi olan genelev bölümünde, Atay kalemindeki bütün kudreti ortaya koyar. Keskin bir üslupla; şizofreninin sınırlarına yaklaştırılan genelevde, anarşist bir dünya inşa edilir ve küçük burjuva öznenin dünyası, yaşam pratikleri paramparça edilir. Turgut; genelevdeki anarşist

atmosferin yardımıyla, küçük burjuva dünyasına başkaldırır. O; anti-steril bir mekânda, hayat kadınıyla birlikte olur ve pis-oluşun sınırları içerisine girer. Bu durumun bilinciyle ertesi gün genel müdürle yiyeceği yemeği ve ailesini düşünür, onlara pislik bulaştırmaktan korkar. Çünkü genelev; “*anormal*”, merkez-dışı olanın alanıdır; burada burjuva öznenin gündelik hayat pratiklerine ait sterilizasyon, dinamizm ve ahlaki davranış kalıpları yoktur. O nedenle Turgut; genelevdeki merkez-dışı dünya içerisinde, bütün burjuva ethosunu karşısına alır ve ait olduğu dünyaya yönelik güçlü bir sorgulama gerçekleştirir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj mezkûr sorgulamayı yansıtan önemli bir örnektir.

“Turgut, gözlerini kapadı; çarmıha gerilmiş gibi, kollarını, bacaklarını uzattı. Bir parça dinlenmeliyim, toparlanmalıyım: geceyi zaferle bitirmeliyim. Saatine baktı: bir buçuk. Şimdi küçük burjuvalar yataklarında bilmem kaçınıcı uykularında. O halde ben burjuva değilim. Bununla birlikte, yarın, çok muhterem bir beyefendi ile buluşup akşam yemeği yiyebilirim. Meselâ... meselâ patronun gerekirse uğra dediği genel müdürle. İşte o zaman adama, hiç farketmeden, kerhaneyi bulaştırmış olacağım. Beyefendi, benim gibi tahsilli ve istikbali parlak bir gençle bulunmaktan memnun... karşılıklı, hanımefendilere giyabî hümetlerimizi arz ediyoruz: oysa ben daha bir gün önce, geceyi kerhanede bir orospunun kollarında geçirmişim. Buyrun bakalım! Oysa adam, evine gidiyor, bana dokunduğu eliyle karısını ve henüz açmamış bir gonca olan kızını tutuyor: rezalet! Buyrun bakalım! Hastalık, en namuslu evlerin yatak odalarına kadar giriyor sinsice. Ben, sivrisinek gibi, mikrobu oradan oraya taşıyorum: her yere, hatta kendi evime bile. Suratını buruşturdu. Nermin’i düşündü: bütün yatağa yayılmış, kocası iş yolculuğuna çıkmış bir kadının gururuyla uyuyor. Onu seviyor muyum? Evet. Böyle, zorlanmış küçük mâceraların yıkamayacağı kadar kuvvetli bir bağ var aramızda. Var... mı? Olması gerek: yıkılmadığına göre. İşte gâyet rahat karımı düşünüyorum; bu arada saçlarını karıştırıyorum, bir demeti soğukkanlılıkla alnıma indiriyorum. Son derece normalim. Dudaklarını ileri uzattı, kaşlarını çattı: normal miyim? Belki de küçük burjuvalık dediğim şey tam budur.” (s. 288-289)

Romanın asli tutunamayanı Selim, burjuva ethosundan ve gündelik hayatın ritüellerinden dışlanmış bir merkez-dışı öznedir. O; “*Kişisel değer saydığımız şeylerin toplumun baskısıyla edinilmiş sahte nitelikler olabileceğini de hiç bir zaman akıldan çıkarmamalıyız.*” (s. 97) derken, küçük burjuva dünyasının kendi benliği üzerinde uyguladığı

tahakküme referans verir. Onun benliği; burjuva öznelerin ahlaki kalıpları ve gündelik hayatın iktidar kipleriyle şekillendiği için o, burjuva ethosuna adapte olamamanın getirdiği bir hınçla küçük burjuva yaşantısından tiksine başlar. Çünkü Selim, gündelik hayatın ampirizmine yönelik bir bilgi eksikliğine sahiptir. O; nasıl yaşaması gerektiğinin bilincinde olmayan bir merkez-dışı özne olarak burjuva öznenin gündelik ritüelleri olan tıraş olmak, kahvaltılık etmek vb. gibi bütün alışkanlıklara yabancıdır. Hatta o; *“Beni kötü yetiştirdiler. Annem de, babam da bana gerekli eğitimi vermediler. Yaşamak için demek istiyorum. Bana yaşamasını öğretmediler. Daha doğrusu, bana her şeyin öğrenilerek yaşanacağını öğretiler. Yaşanırken öğrenileceğini öğretmediler.”* (s. 611) ifadeleriyle, gündelik hayata yönelik bilgiden mahrum olduğunu; genetik sermayesini, yani ailesini suçlayarak bir anlamda haykırması olur.

Selim; ampirik alana ait bilgiden uzak olunca, ister istemez toplum içerisinde normalleşmeye, küçük burjuva dünyasının yaşantısına dâhil olmaya çalışır: Arkadaşlarıyla geneleve gider, müstehcen romanlar okur, sokakta genç kızların peşinde koşar. Yani, burjuva öznenin eril davranış pratiklerine uyarak toplumsal alanda bir statü edinmek ister. Fakat, bu atılım bir trajediyle neticelenir; çünkü Selim’in merkez-dışı dünyası ile burjuva ethosu arasındaki habitus çatlağı onun sonunu hazırlar. O; *“Hayata atılmak gibi bir çılgınlığı nasıl yaptım? İnsanların dünyasına atılmayı nasıl göze aldım? Ben insan değildim ki. Yaşamadığım bir hayatın içine nasıl atıldım? Beni nasıl gürültüye getirip de bu soğuk bakışlı mimar gibi insanların karşısına çıkardılar? Onlar da bilemezdi: görünüşümle insana benziyordum. Denemelerden geçmiştim. Onları aldatmayı başardım. Sonumu kendim hazırladım.”* (s. 607) söylemleriyle, gündelik hayatın ritüellerine, burjuva öznenin yaşantısına dâhil oluşu neticesinde yaşadığı trajediyi aktarır. Bu trajedi; Selim’in gündelik hayatın alanından iyice uzaklaşmasına neden olur. O, küçük burjuva yaşam standartlarına uyum sağlayamayınca kendi iç dünyasına yönelir ve gündelik hayata demir parmaklıkların arkasında inşa ettiği kafesin içerisinden bakmaya başlar. Zira *“Gerçek hürriyeti tanımadığım için cezadan korkuyorum. Bütün hayatımca cezalıydım: durmadan bir kafesin içinde dolaştım. Gittiğim her yere, üstü kapalı, demir parmaklıklı bu kafesi taşıdım. Bütün dünyayı parmaklıkların arasından seyrettim. Sizinle aramızda bulunan demir parmaklıkların varlığını her an duydum.”* (s. 693) diyerek Selim, burjuva özneler ve onların eylemleriyle arasında bulunan mesafeyi anlatıyor. Bu mesafe; Selim’in gündelik hayat pratiklerine olan

yabancılığı nedeniyle romanın hiçbir yerinde kapanmayacak, hatta daha da artacaktır. Romanın muhtelif yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar; Selim'in küçük burjuva öznenin gündelik yaşantı içerisinde ürettiği "kutsal ritüel"lerine olan uzaklığını gösterirken, aynı zamanda bu uzaklığın neden olduğu yorgunluğu, tükenmişliği de yansıtmaktadır.

"sadece yaşamak bile yordu beni insanlarla birlikte olmak onların sözlerine cevap vermek nasılsınız demek içeri girerken merhaba ayrılırken hoşça kalın gene görüşürüz demek konuşmaları izlemek ne demek istedi acaba söylediğimi anladı mı ne demek istedi acaba yanlış bir şey mi yaptım acaba söylediğini anladım mı o kadar çok insan var ki o kadar çok olay oluyor ki birini izlemek isterken başkasını kaçırıyorum birini duyarken ötekini görmüyorum yetişemiyorum kan ter içinde kaldım sigaramı yakarken ne söylediğinizi anlayamadım kahvemi içerken kapının açıldığını görmedim biri daha mı geldi bir şey daha mı oldu ipin ucunu kaçırdım tek bir şeyi bile izlemeyi beceremedim kapıdan çıkmayı düşünürken pencereyi kapatmayı unuttum" (s. 519)

"Yemeğimi bitirmedim. Oysa annem, yemeğimi sonuna kadar yemeye alıştırmıştı beni Doğru dürüst bir şey öğretmedi zaten. Göstererek de örnek olmadı. Ben de öğrenemedim. Erkek gibi tükürmesini, sigara içmesini, havluya yüzümü silmesini, eşyayı tutmasını bilmiyorum bu yaşımda. İnsanlara para uzatmasını bilmiyorum daha; cüzdanımdan para çıkarmasını beceremiyorum. Ne işim var bu dünyada benim? (s. 626)

Atay, romandaki merkez-dışı özneleri bir şizo-özneye dönüştürür. Tıpkı "Tehlikeli Oyunlar" romanında olduğu gibi "Tutunamayanlar"da da devlet merkezinin, bürokrasinin, millî kod sisteminin, küçük burjuva yaşantısının alanına girememek Selim ve Turgut'un parçalanmasına neden olur. Selim; özellikle Turgut'un onun intiharının arkasındaki sis perdesini peyderpey kaldırmasıyla birlikte okuyucunun öğrendiği üzere akıl merkezinden, rasyonel değerlerin alanından çıkarak bir şizo-özneye dönüşür. O; günlüğüne "Akıldan uzaklaşmak istiyorum. Aptalca duygulanmaktan korktuğum için çevremi akılla doldurmuşum." (s. 599) sözlerini kazırken, rasyonel değerlerin üzerinde nasıl bir ağırlık yarattığını ifade etmiş oluyor. Burjuva öznenin koordinat sisteminin temel dayanağı olan akıl, merkez-dışı özne için bir iktidar, tahakküm kaynağıdır; dolayısıyla o, dâhil olmaya çalışıkça dışlandığı aklın dünyasından olabildiğince uzaklaşmaya çalışır. Çünkü burjuva özne; aklın yardımıyla bütüncül bir kimlik geliştirir ve bu kimlik, merkezin homojen

söylemiyle uyum içindedir. Oysa merkez-dışı özne, koordinatlarını kaybetmiştir ve “ben”liği mikro parçalara ayrılmıştır. Bu perspektiften değerlendirilecek olursa “*Tutunamayanlar*”da Selim; roman ilerledikçe hayatın içerisindeki beceriksizliğinden, pasifliğinden yorgun düşen; anlayamadığı ve anlayamadığı için tükenen bir “*çürük/enkaz özne*” konumuna bürünüyor. Böylelikle de kendi bedenine ve ruhuna yönelik tutunabileceği anlamları yitiren kahraman, çürümüş bedenini intihar ederek yok etmek istiyor. Selim’in günlüklerinde geçen aşağıdaki ifadeler, onun küçük burjuva dünyasının iktidarı karşısında yaşadığı parçalanmayı ve onu adım adım intihara götüren süreci yansıtan önemli örneklerdir.

“Ben de sonumun yaklaştığını düşünüyorum. Yıllarca bekledikten sonra, günlük tutmak gibi sevimsiz bir işe bir önseziyle girişmiş olmalıyım. Her zaman kendimi kendime açıklamaktan korkmuşumdur. Artık korkacak bir Selim kalmadı geriye. Tükendi. Yalnız kaldığım zaman kendimi kötülemeden edemezdim. Yeteri kadar yapamadım bu işi. Daha cesaretli olmalıydım. Şimdi kötüleşem de neye yarayacak?” (s. 594)

“Berber de yüzümü yorgun buldu. Sakalım zor tıraş ediliyormuş. Biraz konuşsaydık belki o da evlenmemi tavsiye ederdi. Ben parçalarımı bir arada tutmak için olağanüstü bir çaba harcıyorum; tutmuş benden ne istiyorlar. Selim gibi görünmenin bana neye maloldüğünü bir bilseler. Yatağın içinde büzülmüş bu satırları yazarken nasıl kahramanca bir dayanma gösterdiğimi farketmiyorlar. Kimse, karşısındakinin parçalanışını görmek istemiyor.” (s. 603)

“Tekliflerini aptalca buluyorum hiç bir sebebe dayanmadan. İnsan gibi konuşsana, mimar gibi konuşmayı bırakıp. Silüet diyor. Bizim bina o silüet dediği şeyi bozacakmış. Yer çizgileri, kütleler. Gözkapaklarım ağırlaşıyor. Ona içimin paramparça olduğunu anlatmak istiyorum. Kurşuni, soğuk gözleri cesaretimi kırıyor. Kızıyorum: mühendislikten anlamamakla suçluyorum onu.” (s. 605-606)

“Yatağa uzanıp yattığım ve bu satırları yazdığım anların dışında ne yaptığımın pek farkında değilim. Sokaklarda yürüyorum, bir masanın başına ulaşıp oturuyorum; parçalanmamak için çok yavaş yapıyorum bu hareketleri. Çocukluğumda geçirdiğim çok ağır bir hastalıktan sonra yürümeyi unutmuşum. Hatırlıyorum: duvarlara tutunarak yürümeye çalışırdım. Bugün de yollarda, duvarlara çarpmamak için büyük bir çaba

gösteriyorum. Küçük adımlarla yürümek isterdim kimsenin bana bakmayacağını bilsem.” (s. 669)

“*Tutunamayanlar*”da okuyucu, Selim’i intihara götüren sürecin aydınlatıldığı satırları okurken Turgut’un da bir şizo-özne oluşuna tanıklık eder. O; roman boyunca hayata tutunma çabası içerisinde olan bir birey olarak “*Hayatın Koordinatları*” meselesi üzerine kafa yorar. Descartes’in kartezyen felsefesini temel alan bir koordinat sistemi bulan Turgut, bu sistemi “*Bir insanın nerede, ne zaman ve nasıl olursa olsun, ne yaptığının analitik geometrik esaslarına göre açıklanmasına giriş’ adını verdiği sistemi buldum.*” (s. 69) cümleleriyle tanıtır. Atay’ın böyle bir imgeyi romanda konumlandırması şaşırtıcı değildir; zira o, özne probleminin altını oyarken, koordinat meselesini; yani tutunma problemini kaleminin odağına yerleştiriyor. Turgut; küçük burjuva dünyasının içerisindeki sıradan hayatından zaman içerisinde bunalıp koordinatlarını kaybederek ciddi bir trajedinin içerisine girer. Özellikle Selim’i intihara sürükleyen merkezî iktidar kiplerini araştırdıkça kendisinin de benzer deneyimleri yaşadığını ve tutunamayanlar arasında yer aldığı idrakine varır. Böylelikle de bir dedektif misali arkadaşının intiharını çözümlenerek ona olan minnet borcunu ödemek isteyen Turgut, onunla aynı kaderi paylaşmaya başlar ve tutunacak anlam kanallarını kaybederek parçalanır. Fakat bu parçalanma, romanda Selim’e nazaran çok daha net bir imgeyle ortaya konulur: “*Olrıc*”; belki de Türk okurunun en sevdiği karakterlerden birisidir. Atay; Olric üzerinden Turgut’un parçalanmışlığını ve yaşadığı anlam kaybını, şizo-öznenin anlam alanına kanalize ediyor.

Şizo-öznenin bir temsili olarak Olric’in romanda Turgut’un hayalinde yarattığı bir “*masalsı özne*” olduğu ifade edilebilir ki Turgut; “*sağlığında erkek olan biri. İhtiyatlı davranacağım. Esrarını kapatmış, beni dışarda bırakmış, Yurdumuzun semalarında ağır bir hava esiyor Olric. Bu lânet hepimize bulaşacak. Bunu hissediyorum. Elini alınca götürdü: biriken terler eline bulaştı. Başı ağrımaya başladı: “Hayallerle boğuşuyorum,” diye söylendi. “Gün ışığına çıkarıp toz edeceğim onları.” (s.317)* derken sanrıların dünyasına yaşadığını okuyucuya haykırmış oluyor. Turgut; merkez-dışı dünyasında, tutunamamanın getirdiği ızdıraplarla, sancılarla boğuşurken, zaman zaman onun yanında beliren ve mitolojilere özgü bir masal atmosferiyle donatılan varla/yok arasındaki Olric’in; dış dünyadan soyutlananmış benliğinin dostluğuyla hayata karşı bir savunma refleksi

geliştirmeye çalışıyor. Zira dikkatle incelendiğinde Atay; Orlric'i; sadece Turgut ile konuşan ve dış dünyaya/küçük burjuva dünyasına açıldığında parçalanan bir merkez-dışı özne olarak takdim ediyor:

“Orlic mi? Nasıl ayrı düştüm evimden böyle, Orlric? Neden her istediğimi anlatamıyorum? Neden, aynı yaşantının içinde bulunan insanlarla hiç bir ilişki kuramaz oldum? Neden, neden, neden? Sorular, çengeller gibi, soru işaretleri gibi kafasına takılıyordu. Yalnız seninle mi konuşabileceğim Orlric? Orlric susuyordu. Orlric, dış dünya ile konuşmazdı.” (s. 408)

Romana ismini veren tutunamama imgesi, aslında romandaki merkez-dışı öznelere yaşadığı koordinat kaybının, şizo-özne oluşun bir neticesidir. Romanda Selim, tutunamayanların bir manifestosu olarak görülebilecek şarkılarının onuncu mısrasında kendisini kastederek *“Tutunamayanların tarihine eğildi.” (s. 114)* şeklinde bir ifade kullanır. Süleyman Kargı ise Selim'in şarkılarına yaptığı açıklamalarda tutunamayanları, *“Tutunamayan (disconnectus erectus): Beceriksiz ve korkak bir hayvandır. İnsan boyunda olanları bile vardır. İlk bakışta, dış görünüşü ile, insana benzer. Yalnız, pençeleri ve özellikle tırnakları çok zayıftır. Dik arazide, yokuş yukarı hiç tutunamaz. Yokuş aşağı, kayarak iner. (Bu arada sık sık düşer.) Tüyleri yok denecek kadar azdır. Gözleri çok büyük olmakla birlikte, görme duygusu zayıftır. Bu nedenle tehlikeyi uzaktan göremez.” (s. 149)* olarak tanımlar. Atay burada; modern devlet merkezinin tekelinde olan fen bilimlerinin parodisini ortaya koyarak tutunamama problemini yine diyalektik bir çerçeveden çözümlenmeye çalışıyor. Zira Süleyman Kargı'nın tutunamayanlar hakkında yaptığı açıklamalardaki bilimsel tını, büyük oranda fen bilimleri çerçevesinde dizayn edilen burjuva özneyi ve onun rasyonel epistemolojisini hedef alıyor.

“Tutunamayan” romanının merkez-dışı öznelere, yaşadıkları tutunamama probleminin bilincinde olan karakterlerdir. Romanın bütününde Atay bunu okuyucuya oldukça yoğun bir şekilde hissettiriyor; öyle ki Turgut, Selim'in notlarını okumaya başladığında *“Canım Selim! Nasıl çırpınmışsın bir yere tutunmak için: Burhanların ortasında neler hissetmişsin!” (s. 99)* şeklinde bir ifadede bulunarak arkadaşının burjuva dünyası içerisinde yaşadığı trajediyi derinden hissettiğini anlatmaya çalışıyor. Selim de romanda kendini tükenmeye götüren sürecin farkındadır. O, *“Şimdi, bir bakıma başarıya*

ulaşmış sayılırım başarısızlıkta: yalnız bu yere tek başıma geldim. Hep birlikte tutunamamayı ne kadar isterdim. Herkes ayrı bir dalda kaldı. Tek başına bir tadı olmuyor başarısızlığın. Burhan'ı da yarı yolda bıraktım. Kimi suçlayacağımı bilemiyorum.” (s. 664-665) derken Turgut'un dediği gibi “*Tutunamayanların Prensi*” (s. 320) olduğunu anlatır bir anlamda. Hatta Selim, bu idrak düzeyini entelektüel yatkınlığını da kullanarak akademik bir çerçeveye kazımak ister ve “*Türk Tutunamayanlar Ansiklopedisi*”ni kaleme alır. Bu ansiklopedi; Ahmet Aykal, Ahmet Çekingen, Hüsnü Ergeç, Nazmiye Erdoğan, Hüseyin Bezenel, Süleyman Kargı ve tabii ki Selim Işık vb. gibi tutunamayan özneleri içerir. Ansiklopedinin tek eksik halkası olan Turgut ise; Selim'in tutunamamasına neden olan toprakların orijinine, yani taşraya; Orluc ile birlikte çıktığı yolculuğun neticesinde tam anlamıyla bir tutunamayan özneye dönüşerek Selim'in yazdığı ansiklopediye yeni bölümler yazmak ve ansiklopediye kabulünü rica eder; nihayetinde ise tutunamayanların arasındaki yerini alır. Selim'in ölümüyle birlikte prenslerini kaybeden tutunamayanlar, Atay tarafından roman boyunca ince bir işçilikle işlenerek adım adım bir tutunamayan özneye dönüştürülen Turgut'un ansiklopediye dâhil oluşuyla yeni “*Mesih*”lerine kavuşurlar.¹¹⁴³

“Her zaman böyle değiliz. İlerisi için plânlar kuruyoruz. Tutunamayanlar ansiklopedisine yeni bölümler yazmayı düşünüyoruz. Benim de girmem ihtimali kuvvetle belirdi. Orluc öyle söylüyor. Ben de kendime göre hazırlıklar yapıyorum. Orluc'in temasları bitince yeniden müracaat edeceğim. Elimde kuvvetli deliller var bu sefer. Bu sefer öyle kolay atlatamazlar. Orluc bana cesaret veriyor. Bir celsede bitiririz bu sefer, diyor. Ben biraz kuruntuluyum. Herkesi tanıdığını söylüyor. Benim gitmem bile gerekmeyecekmiş belki. Öyle olursa sevinirim. Ben de yavaş yavaş kendi bölümümü yazıyorum; bazı küçük değişiklikler yapmama izin verileceğini söylüyor Orluc. İyi olur; yoksa bir celsede verilecek kararın bir anlamı kalmazdı.

Sonra, Orluc'le birlikte istediğimizi yapacağız. Romanlar yazacağız: bitip

¹¹⁴³ Romanda Atay; Selim'in yaşadığı düşüşü, Hz. İsa mitosunun gücünden faydalanarak imlediği için, tutunamayanlar olarak bilinen merkez-dışı özneler, kısmi bir kolektif sistem oluştururlar. Bu sistemin, kuşkusuz ki bir lidere ihtiyacı vardır. Yazar tarafından Selim, roman boyunca tutunamayanların lideri olarak tanıtılıyor; fakat onun ölümüyle ortaya bir mitik boşluk çıkıyor. Bu boşluk, Turgut'un bir tutunamayan özneye dönüştürülmesiyle telafi edilir ve o; devlet merkezinin, küçük burjuva yaşantısının sınırları dışında konumlanan bütün tutunamayan özneleri sembolize edecek bir Mesih'e dönüşür.

tükenmeyen romanlar. ‘Tutunamayanların Sonu’, ‘Tutunamayanların Dönüşü’ gibi. Tutunamayanların romanı biter mi?’ (s. 720)

“Kabulümü rica ediyorum sayın yargıçlar. Hüsnü Beyin oğlu ve mühendislikten emekli Turgut Özben’in kabulünü rica ediyorum. Yetersizliğimin kabulünü rica ediyorum. Beni anlamanızı, bana aranızda yer vermenizi rica ediyorum. Geriye dönemeyeceğim bir yola çıkmış bulunuyorum. Bu yoldaki araştırmalarımın değerlendirilmesini rica ediyorum. Aranızda ve huzurunuzda bulunmaktan kıvanç duyuyorum. Sizlerin de bana çok ihtiyacınız olduğunu sanıyorum. Bu seçkin kalabalık, sesini duyurmak için çoktandır bir temsilci beklemektedir. Bu göreve istekli bulunuyorum. Selim’in ölümüyle hissedilen boşluk gün geçtikçe büyümektedir. Dünya, yaşanılır bir yer olmaktan çıkmıştır...” (s. 720-721)

“Tutunamayanlar” romanı; küçük burjuva dünyasının bütün gündelik ritüellerine, özneyi çepeçevre saran iktidar kiplerine, devlet düşüncesine, bürokrasiye, aileye ve bunun gibi merkezî kolektif kod sistemine ait bütün tahakküm kalıplarına başkaldıran; anarşist bir edebiyat manifestosudur. Atay; tutunamayanların sınıfsal hincından aldığı bir güçle birlikte Shilsien merkezî değerlerin temeli olarak görülebilecek geleneği paramparça eder. Yazar; geleneği hedef alarak Türkiye tarihinin önemli bir sekansı olarak görülebilecek modernleşme hareketlerinde başrol oynayan Türk entelektüelini merkeze yabancılaştıran dinamikleri çeşitli tarihsel, sosyolojik öncüllerle analiz ediyor. Bunu yaparken de romandaki özne problemine merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde yaklaşıyor ve modern burjuva özne ile tutunamayan özne arasındaki ihtilafı okuyuculara yansıtma başarısı gösteriyor. Bu açıdan bakıldığında, 1972 yılında yayımlanan “Tutunamayanlar”; Türk romanındaki başkalaşımın önemli bir örneği haline dönüşür. Uzun yıllardır roman alanında beklenen modernist, postmodern atılım, Atay’ın katkıları olmasaydı eğer; çok daha gecikebilirdi. O nedenle “Tutunamayanlar”ı; Türk yazarlarının merkez ile bağlarını kopartmaları ve Türkiye’deki politik, sosyo-kültürel gelişmelere periferik bir dikkatle bakmaları noktasında, tam anlamıyla bir başlangıç olarak görmek yanlış olmayacaktır.

Aslı Erdoğan’ın 1994 yılında yayımlanan romanı “Kabuk Adam”¹¹⁴⁴, Türk romanının küresel edebiyat alanına eklemlenmesinde oldukça önemli bir merhaledir. “Kabuk Adam”;

¹¹⁴⁴ Aslı Erdoğan, *Kabuk Adam*, Everest Yayınları, İstanbul 2018, 22. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

roman boyunca adı söylenmeyecek olan fizikçi kadın kahramanın, arkadaşıyla birlikte Karayipler'in St. Croix adasındaki fizik seminerlerine katılması ve burada deneyimlediği olaylar üzerinden kurgulanmıştır. Yazar; romanda kullandığı mekânı, küresel bağlama yönlendirirken özne problemini farklı epistemolojik öncüller çerçevesinde tartışmaya açar. Özellikle; akademik/bilimsel iktidar, kadın hareketi/feminizm, siyahi hareketi, emperyalizm, sömürgecilik, kapitalizm, Avrupa merkezilik vb. gibi konu başlıkları romandaki özne probleminin alt yapısını oluşturan muhtelif faktörlerdir. Bu faktörlere bakıldığında, hemen hemen hepsinin 1990 sonrasında dünya sistemindeki önemli konu başlıkları olduğu ve doğrudan periferiyi ilgilendirdiği görülür. Küresel sistemdeki merkez-dışı hareketlerin, 2000'lere doğru iyice güçlenmesi ve farklı coğrafyalarda yeşermeye başlaması, merkez ile çevre arasındaki gerilimi daha farklı bir boyuta taşımıştır. Lokal düzlemde özneyi çevreleyen iktidar kalıpları; mezkûr hareketlerin küresel bir fenomen haline gelişiyile birlikte, modern dünya sisteminden ayrı değerlendirilemeyecek hale gelmiştir. Aslı Erdoğan da "*Kabuk Adam*"da, özne üzerinde kurgulanan iktidar kalıplarının/tahakkümün evrensel parametrelerine temas ediyor. Bunu ortaya koyarken, Türkiye'deki merkez düşüncesini sorguluyor ve özne üzerinde uygulanan bütün iktidar kiplerine karşı tavır alıyor. Bu tavır, yazarın özne problemine merkez-çevre diyalektiğinin anlam alanıyla yaklaşmasına neden olur ve o, dünya sistemindeki iktidar ilişkilerinin merkez-dışı öznenin teşekkülündeki tesirlerini göstermeye çabalar. Fakat bu çaba, zaman zaman yazarın Türkiye örneğini; Batı ülkeleri ve dış dünya karşısında "*öteki*" konumda görmesine ve oryantalist akıntının sularına kendini kaptırmasına yol açar.

Üzerindeki oryantalist etkilere rağmen Aslı Erdoğan, modern dünya sistemindeki temel çelişkileri yakalamakta oldukça başarılıdır. Kapitalizmin gelişmesi ve buna bağlı olarak bilimin bir tahakküm aracı olarak kullanılması, yirminci yüzyılda yaşanan önemli dönüşümlerinden birisidir. Bilhassa akademi olarak bilinen alanda; akademik öznelere, politik merkezle olan bağlarının güçlenmeye başlaması; akademik özerkliği ortadan kaldırmış ve devlet merkezine rabitali bir bilim anlayışı gelişmeye başlamıştır. Dünyanın yeni sloganı olan "*çalış ve üret*" söylemi; özellikle akademide pozitivist felsefenin de gücüyle, "*akademik özne*"nin "*kapitalist özne*"ye evrilmesine zemin hazırlamıştır. Bu da kuşkusuz Wallerstein perspektifinden söylemek gerekirse rasyonel olan ile irrasyonel arasındaki sınırları oldukça belirgin kılmış ve devlet merkezi, iyi ve doğru olanın üzerinde

geliştirdiği bilimsel iktidar ile kamusal alandaki özneleri tahakkümü altına almıştır. Bu tahakküm; öznelerden akademik üretkenlik beklerken, aynı zamanda onların kapitalist dünya sistemine hizmet etmelerinin de önünü açmıştır. Çünkü merkez; akademik özneleri, fen bilimleri çerçevesinde; oldukça yoğun bir pozitivizm ile birlikte tabiri caizse akademik bir proleterleşmeye uğratmış ve onlardan modern dünya sistemine ve kapitalist dünya ekonomisine uygun bir bilim anlayışı ortaya koymalarını talep etmiştir.

Aslı Erdoğan, “*Kabuk Adam*”da öncelikle devlet merkezi ve dünya sistemi tarafından kontrol altında tutulan “*akademik özne*”yi merceğine yerleştirir. Romanın adı belirtilmeyen başkarakteri, fizik ilmiyle uğraşan ve Avrupa’nın en büyük nükleer fizik laboratuvarlarından birisinden çalışan bir akademik öznedir-*doktora öğrencisidir*-. O; diplomalarla, ödüllere dolu oldukça başarılı bir kariyere sahip olmasına rağmen, yaptığı işten memnun değildir. Çünkü; bilimsel alan ondan insanüstü bir efor beklemekte, sürekli aktif olmasını talep etmektedir. Bir anlamda kapitalist dünya sisteminin; devlet merkezine hizmet edecek burjuva özneler yetiştirmek için akademiye kullandığı ve burjuva öznenin temel prensibi olan temponun/hızın, akademik alanda da inşa edildiği ifade edilebilir. Oysa kahraman; kapitalist dünya merkezinin ondan istediği aktivizmden, çalışma kültüründen uzak bir pasif-oluş içerisinde. O; insan ilişkilerinin sıfırlandığı, erotik hazların yasaklandığı ve insanın tamamıyla biyolojik bir makineye indirildiği akademik alanın içerisinde, dünya sisteminin dışında konumlanan merkez-dışı bir öznedir. Kahraman; dünya sistemine hizmet eden akademik iktidara/formalizme, daima ilerlemeyi ve hızı imleyerek yaşam deneyimini, sokak ampirizmini sıfırlayan bilimsel kültüre karşı, yaşamı; acılarıyla ve ızdıraplarıyla olumlayan, edebiyatın büyüdü dünyasından beslenen, sokaklarda yersiz-yurtsuz dolaşmak isteyen bir anarşisttir. Onun çalıştığı araştırma merkezine yönelik aşağıdaki tespitleri ifade edilenleri kanıtlamaktadır.

“Bu araştırma merkezi, beni çökerten son darbe olmuştu, içten içe çürümüş bir ağacı deviren fırtına gibi. Böyle bir yere kabul edilmenin boş gururu kısa zamanda aşınmış, kaskatı gerçeklikle yüzleşmek zorunda kalmıştım. Burası, fizikçi jargonunda denildiği gibi, bir gettoydu ya da bir manastır. Bizden istenen üç şey vardı: Çalışmak, çalışmak, çalışmak. Hastalanmadan, üzülmeden, bunalıma girmeden, âşık olmadan, hiç teklemeyen bir jet motoru gibi çalışmak. Haftanın yedi günü, günde on dört, deneyler başladığında on altı saat

çalışmak; bir sonraki toplantıya yetiştirilmesi ve kesinlikle hatasız olması gereken raporlar, yerin yüz metre altında, küçük, kapalı odalarda tutulan vardiya nöbetleri, bilgisayarın başında çabucak biten geceler. Aldığım eğitim sonucu çalışmaya, kendimi işime adamaya alıştım, ama burada, en tembellerden ve kaytarıcılardan biri olup çıkmıştım. Ne kadar istesem de-istemiyordum da-o Çin'den, Japonya'dan, Hindistan'dan gelmiş, sürekli, hiç yorulmadan çalışan, bilgisayar ekranından yalnızca üç-beş saatlik bir uyku için ayrılan, hırslı, "süper-zekâ" doktora öğrencileri gibi olamazdım. Çünkü yaşamaya katlanabilmenin bazı koşulları vardı: Okumak, öykü yazmak, arada bir dans etmek, sokaklarda başıboş dolaşmak gibi. Bunların bedeli de çok pahalıydı, maaşım kesilmiş, kariyerim bitme noktasına yaklaşmıştı." (s. 12)

"Böyle bir yerde yıllarca tutunabilmek için, insanın bir tutkusunun, işi dışında herhangi bir bağlılığının olmaması, kendi benliğini gözden çıkarmayı, bedenini dışlamayı, duygularının çoğunu bastırmayı öğrenmesi gerekir." (s. 12-13)

Akademik öznenin karşısında konumlanan ve bir tür Nietzscheci felsefeden izler taşıyan anarşist merkez-dışı özne algısı, romanda başkahramanın arkadaşı Maya ile birlikte Karayip'teki "Yüksek Enerji Fiziği" seminerlerine gitmesiyle birlikte belirginleşmeye başlar. Burada başlayan yaz okulu; teorik hazzı iliklerine kadar hissededen, tıpkı Bourdieu'nün "homo academicus"u gibi akademinin ürettiği iktidar gücüyle orgazma ulaşan, dünya sistemi güdümlü akademik öznelerle doludur. Grubun içerisinde bulunan fizikçiler, problemlerin zorlu çözüm yollarıyla cebelleşip benliklerini bir akademik nesne hâline getirirken -bunun romandaki en tipik örneği Prof. Karbel'dir. O; kahraman tarafından "Bu okulu düzenleye Prof. Karbel, altmış yaşlarında, zayıf, kel, gözlüklü; yani kısacası "tipik" bir bilim adamıydı. Güneşten ve hastalıktan ölesiye korkan bu pimpirikli adam, ideal bir "hipokondriya, paranoya ve kompulsif kişilik" örneğiydi. Fizikten başka hiç ama hiçbir şey düşünmez, konuşmazdı; yaz okuluna katılan herkese, hocalar da aralarında olmak üzere, izci disiplini uygulaması ile ünlüydü." (s. 18-19) sözleriyle tanıtılır.- romanın başkahramanı; Karayipler'deki yaşam deneyimine katılmak, tehlikenin içine doğru yol almak, cinselliği doruklarında yaşamak, alkol, sigara vb. gibi maddeler kullanmak isteyen; akademik iktidara ve modern dünya sistemine yabancılaşmış bir öznedir. O nedenle kahraman; Karayipler'i bir mitos haline getirerek akademinin ve akademik öznelerin ürettiği iktidar alanından

uzaklaşmak için doğaya, bilinmeyene yönelir. Fakat bu yönelişi; romandaki akademik özneler tarafından sürekli engellenecek ve kahraman akademideki eril tahakkümün, kuralcı/yasakçı zihniyetin duvarlarını aşmakta zorlanacaktır. Romanda Prof. Karbel'in, başkahramanı ve Maya'yı sigara içtikleri için azarlaması ve daha sonra sigaranın alerjen etkilerini anlattığı aşağıdaki satırlar ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

“Ansızın, adımı bağırarak canhıraş bir çığlık bütün sesleri, birlikte yemek yiyen seksen kişinin uğultularını bastırdı: “Sana kaç kere söyledim!” Bizim ufak tefek, sinirli Prof. Karbel, yan masadan kalkmış, öfkeli, sıksa bir maymun gibi üzerime geliyordu. “Sana kaç kere söyledim, burada sigara içmek yasak!” (s. 21)

“Prof. Karbel, sigarayı sanki gözbebeğinin içinde söndürmüşüm gibi geri çekildi ve Maya'ya döndü: “Sen de Maya, sözüm senin için de!” Masadaki iki kadını seçmişti bağırarak için, bu bile davranışının cinsel kökenini açıklamaya yeterlidir sanırım. Maya da hiç karşılık vermedi, ama anadilinde, vatandaşı Andreas'a öfkeyle serzenişte bulunmaya başladı. Sıkılı bir yumruğu andıran ifademden dolayı, bana başka bir şey söylemeye çekinen Karbel, Maya'nın yanına oturdu ve hemen bir tartışma başlattı. Sigara alerjisi, sigara dumanının açık havada yayılışı, sigara içenlerin ve içmeyenlerin hakları vb. Beni hiç ilgilendirmeyen sözde demokratik bir oturum. Tek bir sözcük bile söylemeden odama gittim ve ağladım. Doyasıya, gözü dönmüş bir öfkeyle ağladım. Bu Karayip masalına kandiğim, bedava uçak bileti ve otelle satın alınıp bir kuklaya çevrilmeyi kabul ettiğim için kendimden nefret ediyordum. O gece, fiziği ve her türlü akademik kariyeri bırakmaya karar verdim.” (s. 22)

Kahramanın nezdinde adadaki seminerler; akademik öznelerin iktidarının, statünün boğucu/sıkıcı etkisinin hissedildiği bir toplama kampı gibidir. O; *“Birazcık yalnız kalmak ve okumak için bir köşeye sığındığımda hemen uyarılmıştım: Gruba ayrılan yerler dışında oturmak yasaktı. Karayip rüyam, böyle bir cehenneme dönüşmüştü işte; bu okulun tropiklerden ya da Sibiry'a da yapılmasının hiç farkı yoktu. Duvarlarına, tropikal ada posterleri yapıştırılmış bir hücrede, insan karikatürleriyle bir arada yaşıyordum. Bir mahkûmdan tek farkım, buna gönüllü oluşumdu herhalde; bir de, “dört yıldızlı” otel odasının konforu, buranın bir hapisane olduğunu gizliyordu; hiç kullanmadığım Amerikan barı, televizyon ve bomboş kütüphane rafındaki İncil gibi şeylerle örneğin” (s. 20)* ifadeleriyle bu durumu ortaya koyar. Yaz okulunun bilimsel iktidarından sıkılan kahraman; sürekli

çalışmayı teşvik eden ve insan ilişkilerinden herhangi bir nüve bulunmayan bu toplama kampında, her türlü iktidar ilişkisine karşı çıkmaya başlar. Özellikle Karayıpler'in periferik dokusunu zaman içerisinde daha iyi kavramaya başlayan kahraman; kendi ülkesindeki acılara, direniş hareketlerine sırt dönüp kapitalist dünya sisteminin kölesi haline gelen akademik/kapitalist özneleri kıyasıya eleştirmeye başlar. Burada; bir merkez-dışı özne olarak romanın başkahramanının; çalışmanın ilk bölümünde ortaya konulan, Samir Amin ve Wallerstein perspektifinde belirginleşen Avrupa-merkezci düşünceyi hedef aldığı görülür. Avrupa-merkezci bakış açısının; pozitivist tınılarla fen bilimlerinin iktidarını kullanarak dünya geneline yaydığı bilimsel iktidar, Avrupa medeniyetini merkeze koyarken, onun haricinde bulunan ve üçüncü dünya kültüründen esintiler taşıyan halkları periferiye hapseder. Romanda aslen bir Hintli olan fizikçi Khrish, kapitalist dünya sistemindeki hegemonik bilim anlayışına hizmet eden kapitalist/akademik bir özne olarak tanıtılıyor. O; ülkesindeki politik konjonktüre sırtını dönen, paranın ve bilimsel statünün hazzını deneyimleyen bir “*homo-academicus*” olarak bilimsel ortodoksiyi temsil eder. Oysa kahraman; modern dünya sisteminin dışında konumlanan, hiçbir yerde iş bulamayan, ekonomik sıkıntılar çeken ve akademik formalizmden nefret eden sistem dışı bir öznedir. Romanda başkahramanın, Khrish ile girdiği bir tartışma esnasında söylediği aşağıdaki sözler ifade edilen çerçevenin önemli bir örneğidir.

““Sen yıllardır Amerika’da yaşayan, Amerikalılaştırmış bir fizikçisin. Ülkedeki acılara sırtını dönüp gittiğin için bunca parayı veriyorlar sana, o kanın üzerine sıçramasına bile izin vermezsin. Bir fizikçi olduğun sürece senden istenen, insanın kendisine de sırt çevirmendir zaten. Çözümleyici bir zekâdan başka değeri yoktur insanın; hedefi de, doğayı üç-beş formüle indirip denetim altında tutmaktır.” (s. 39)

“Otele vardığımızda, Khrish’e kumsalda dolaşmayı önerdim. Hem o korkunç, utanç dolu ânı birazcık unutturabilmekti niyetim, hem de herhangi bir Amerikan üniversitesinde bana bir iş ayarlayıp ayarlayamayacağını sormak istiyordum. Beş aydır maaş almadığımı, çok parasız olduğumu söylediğimde, Khrish, gerçekten de acı çektiğime inanmıştı. Öylesine Batılılaşmışsın ki, diye geçirdim içimden, sana işkenceden, tecavüzden, intihardan söz etsem burun kıvırırsın, ama parasızlığı geçerli bir mutsuzluk nedeni sayıyorsun.” (s. 40)

Romandaki merkezî akademik özne ile merkez-dışı anarşist özne arasındaki gerilim, kahramanların iç dünyalarında bir tür çatışmaya zemin hazırlar. Çünkü onların habitusları, modern dünya sistemine göre dizayn edilmiştir; onlar her ne kadar akademik iktidara başkaldırsalar da bir anlamda ona hizmet etmeye devam ederler. Özellikle başkahraman; adada tanıştığı “*Kabuk Adam*” Tony’ye duyduğu şiddetli aşkın çekimine kendini bırakıp pozitivist merkezin tahakkümünü kırmak isterken, bir yanıyla hâlâ o merkeze bağlı olmanın trajedisini hisseder. O, “*Boş vakitlerimde beni eğlendirecek bir hobi, bir pazar bulmacası değildi Tony. O bilmiyordu ama hayatımın çekim merkezi olmuştu, her şey bir girdabın içindeymişçesine onun çevresinde dönüyordu. Birlikte geçirdiğimiz anlar, içinde mavi şimşeklerin çaktığı kristal taneleriydiler. Gene de gündelik programımı değiştirmekten, seminerlere, fiziğe boş vermekten acizdim. Sonuçta Karayipler’de, dört yıldızlı bir otele hapsedilmiş bir mahkûmdum, boğaz tokluğuna çalışan bir bilim işçisi.*” (s. 117) ifadeleriyle yaşadığı trajediyi özetler. Yine romanda, merkez ile çevre arasında git-gel yaşayan önemli karakterlerden birisi Maya’dır. Romanın başlarında; kendisini alkolün, marihuananın esrik dünyasına bırakan, tek gecelik ilişkilerin hazzını deneyimleyen ve akademik iktidara karşı tavır alan anarşist özne Maya; sigara olayından sonra merkezî akademik öznenin alanına dâhil olmaya başlar. Başkahramanın arkadaşı ile ilgili söylediği aşağıdaki ifadeler bu çerçevede değerlendirildiğinde daha iyi anlamlandırılacaktır.

“*O âna değin büyük çabayla canlı tuttuğum gülümsemem sonunda donup kalmış, bir palyaço maskesinin gülümseyişine dönüşmüştü. Maya’nın ses tonu, çevremizdekilerin dikkatini çekecek denli yüksekti. Başlar bize doğru döndü. Birden, yakıcı bir aydınlanma ile, böyle davranmasının nedenini sezinledim. İki haftadır Maya “iyi öğrenci” olduğunu kanıtlamaya uğraşıyordu; bütün seminerleri izliyor, hocaların peşinden ayrılmıyordu. Bunları, yabana atılmayacak bir fizik sevgisinden çok, kariyer hesaplarıyla yaptığını anlayacak kadar iyi tanırıdım onu. Bütün delidoluluğuna karşın, hayattan ne istediğini bilenlerdendi o, istedikleri için gereken ödünleri de vermeye hazırды. Prof. Karbel ile sigara atışmasından beri, “onun tarafında”, yani uyumlu, uslu öğrenciler safında olduğunu göstermek için canla başla çalışıyordu. “Grubun anarşisti” onun en yakın arkadaşı olsa bile, o, anarşist olmak ne kelime, sorun çıkarıcıları yola getirirdi!” (s. 63-64)*

Merkezî akademik öznelerin ve bilimsel tahakkümün alanından uzaklaşmak için romandaki anarşist özneler, kriminal olanın dünyasına yönelirler. İktidar ve merkez düşüncesine tavır almak, başlı başına bir tehlike ürettiğinden dolayı merkez-dışı özneler için tehlikeden haz almaktan başka bir seçenek yoktur. Bu nedenle romanda başkahraman; kokain satıcılarıyla, tecavüzcülerle, katillerle dolu olan Karayipler'in kriminal dünyasına giriş yapmakta tereddüt etmez. Bir anlamda akademik gerçekliğin yerine, Baudrillard çerçevesinde söylemek gerekirse simüle edilmiş bir dünya yerleştirilir. O; *“Bu yapay cennette, gecikmiş bir kâşif ruhuyla, pek de ciddiye almadığım bir serseriliği simüle edeyim derken, gerçeğin en dibine yuvarlandım.”* (s. 17) derken Karayipler'de nasıl bir simülasyon inşa ettiğinin bilincindedir. Fakat bu simülasyon; dış dünyanın tehlikelerini ve aksaklıklarını içerdiği için, aynı zamanda merkezî alana da yakındır; o nedenle anarşist özne, merkezî alandan kopmak adına tehlikeyi içselleştirebilecek bir mekanizma geliştirmek zorundadır. Romanda bu mekanizma; alkol, marihuana ve kokain üzerinden şekilleniyor. Yazar; merkezî tahakkümü yok etme noktasında, öznelerin akademik koordinatlarını kaybetmelerini sağlayacak maddelere yöneliyor. Bu paralelde yazar tarafından romanın başkarakteri; art arda Rum kokteyllerini deviren, marihuana içerek merkezî alana dair koordinatlarını kaybeden, tehlike üretebilecek bir kokain satıcısına cinsel arzu duyan bir anarşist özne olarak tasvir ediliyor:

“Kendimi her türlü çılgınlığa hazır hissetmiş, dans etmek, sevişmek ya da olay çıkarmak için dayanılmaz bir istek duymuştum. Bu iklimde, alkolün etkisi geldiği kadar çabucak gittiğinden Maya ve ben, bütün bir gün rahatça içebildiğimizi fark etmiştik. Öğle yemeğinde başlayıp yatana dek, kimseye sezdirmeden, buzlu rom kokteyllerini deviriyorduk. Zaten başka türlü ne gündüzlere dayanabilir, ne de geceleri uyuyabilirdim.” (s. 24)

“Her zamanki ustalığıyla, çabucak, çift kâğıtlı bir sarma yaptı. Şimdiye kadar denediklerinden çok daha güçlüydü bu seferki, iki nefeste başım dumanlanmıştı. Marihuananın etkisini ilk kez anlıyordum, dünya daha güzelleşmiş, daha derin anlamlar kazanmıştı. Hayata renkli tül perdenin ardından baktığım gibi, kapısından içeri girmeyi de ilk kez başarıyordum.” (s. 135)

“İnce uzun bedeni, beline dek inen saç örgüleri, hüznü, kapkara gözleriyle şimdiye kadar gördüğüm en çekici erkeklerden biriydi. Ondan kesinlikle korkmuyordum artık, üstelik ne istediğini de anlamıştım. Kokain satıcısıydı.” (s. 89)

Akademik alanın ürettiği “otomat özne”nin iktidarını kırmanın bir diğer yolu, cinselliktir. Akademik alanın disiplinize edilmiş ve insan ilişkilerinden soyutlanmış özneleri, cinselliği plastik bir perspektif yardımıyla algılar ve anarşi üretebilecek erotik deneyime kendilerini açmaktan imtina ederler. Böylesine bir atmosferin içerisinde başkahraman; uğradığı tecavüz nedeniyle uzun yıllardır bastırıldığı cinsel arzularını, akademik öznenin tahakkümünden kurtulmak için serbest dolaşıma sokar. Yazarın romanda arzuyu özgür bırakması; merkez-dışı özne olan başkahramanı, bir tür iktidar karşıtı düşünceye iter ve o akademik alanın tahakkümünden; cinselliğin, dansın ve müziğin put kırıcı yapısıyla uzaklaşmaya başlar. Aslı Erdoğan; burada Nietzscheci “Apollon- Dionysos” diyalektiğini kullanır ve merkezî akademik özneyi Apolloncu bir akılla; merkez-dışı anarşist özneyi ise Dionysoscu bir esrik deneyimle imler. Bu bağlamda bakılacak olursa başkahramanın; kendisini dansın, müziğin ve erotik hazzın dünyasına bırakan bir “arzu makine”si olduğu söylenebilir. Romanda kahramanın; Maya ile birlikte gittikleri “Kalabaş” adlı gece kulübünde, su ve alkolün birlikteliğinden doğan cinsellik kokusunun yakıcı gücüyle kendisini dansın ve ritmin çekimine bırakması ile başkahramanın yine bir gece kulübünde tanımadığı bir adamla dans etmesi ve bu dans esnasında ona karşı duyduğu yoğun cinsel arzu; söylenenlerin önemli göstergeleridir:

“Denizin üzerindeki bir sete kurulmuş, küçük tahta sıraları olan bir barda, romlu ve tekilalı kokteyllerle iyice kafayı bulup bir gece kulübüne gittik. Kalabaş’a. Adı kadar gizemli, çılgın “Kalabaş gecelerinin” habercisiydi o gece. Coşkulu Karayip ritimleriyle dans eden, bedenleri birbirine sımsıkı yapışmış siyahi çiftler, ritmi hiç kaçırmadan, inanılmaz bir hız ve ustalıklı sallanan kalçalar, terli bedenlerin yaydığı cinsellik; büyümlü bir ortam. Maya ve ben, epeyce sarhoş bir halde piste çıktık ve beceriksizce tepinen, ritim duygusundan yoksun Anglosakson ve Alman fizikçilere Akdenizliliğimizi gösterdik. Göbek dansı ve samba arası birkaç figür bulup bedenlerimizi cömertçe müziğe bırakıverdik.” (s. 27)

“Bir anda, eşsiz, mükemmel bir uyum içinde, aynı tempoda, hızla sallanmaya başlamıştı kalçalarımız. Giderek cesurlaşıyor, daha baştan çıkarıcı ve çılgınca dans

ediyordum. Vücutumda müzikle titreşmeyen tek bir kas kalmamış gibiydi. Kısa eteğim öylesine hızla savruluyordu ki bacaklarım ortaya çıkıyor, bluzumun askıları ikide bir düşüyordu. Masalara yayılmış sarhoş turistlerin ve hiç kuşkusuz fizikçilerin, hatta bana kaçamak bakışlar fırlatan yerlilerin dikkatlerinin benim üzerimde yoğunlaştığının farkındaydım. Umursamıyordum. Kendimi tamamen ritme ve dans eşime bırakmıştım. Sonunda, karşı konulmaz bir çekimin etkisiyle, kalçalarımız birbirine yapıştı. Birbirlerinden bir an bile kopmadan, baş döndürücü bir hızla ritmik daireler çizerlerken, bedenlerimiz birleşiyor, bir ayrılıyordu. Yumuşak ama güçlü ellerle omuzlarımı bazen kendine doğru çekiyor, bazen hafifçe uzaklaştırıp göğüs kafesimi tutuyor ve kendisinininkine benzer devinimler yapmayı öğretiyordu. Bazen de boynumu hafifçe okşuyor ya da askılarımı düzeltiyordu.” (s. 102-103)

“Yeniden dans ettik, bedenlerimiz yeniden birleşti, yeniden birbirimizi çılgınca arzuladık. Artık iyice sarhoş olup pisti terk etmiş müşteriler için, bu birbirini hiç bırakmayan iki ince, genç beden, kolay unutamayacakları bir cinsellik simgesi oluşturduğunu biliyordum. Dansımız hiç soyunmadan gerçekleştirilen bir sevişmeydi, hatta gerçek bir sevişmeden daha tutkulu ve güçlüydü.” (s. 105)

Yazar, başkahramanı bir arzu makinesine çevirip akademik öznenin iktidarını parçalamak isterken aynı zamanda Türkiye’deki merkez düşüncesini ve eril tahakkümü de hedef alır. Kahramanın; *“Anı ve çok güçlü bir cinsel çekimin ötesinde bir şeydi yaşadığım, içsel bir devrimdi. Bedenim yıllarca sürmüş bir kırgınlığa son vermiş, kendisiyle barışmıştı. O güne kadar seviştiğim erkeklerin hiçbirini gerçekten arzulamamış olduğumu kavriyordum. Gerçek arzu buydu işte, yakıcıydı, tehlikeliydi, ölümün kendisi kadar büyük ve gerçektir. Asla susturulamayan bir çığlıktı. Bedenim isyan etmişti, bir Türk kadınının yaşadığı baskılara, fizikçi olmanın, entelektüel olmanın ağır kafeslerine. Bundan böyle kahkahalarla gülmek, bağıra bağıra doyuma ulaşmak ve çocuk doğurmak istiyordum. Kendime yasakladığım bütün her şeyi, hepsini birden, aynı anda istiyordum.” (s. 104)* ifadeleri, birkaç farklı noktadan değerlendirilebilir. Öncelikle yazar, kahramanın cinsel arzusunu kullanarak akademik öznenin güvenlik söylemiyle karakterize olan steril kabuğunu parçalamak istiyor ve arzuyu anarşist bir perspektife angaje ediyor. Merkez-dışı öznenin dünyasında arzu; yıkıcı, tehlikeli bir kimliğe sahiptir; o, Nietzscheci *“kahkaha”*nın eşlik ettiği devrimci bir oluş biçimidir.

İkinci olarak da yazarın romanda, devlet merkezi tarafından kurgulanan eril öznenin tahakkümünü yıkmaya çalıştığı görülür. Özellikle 80’li yıllardan sonra küresel dünyada belirli bir güç kazanan kadın hareketi, Türkiye bağlamında da belirli bir gelişim seyri göstermiştir. Türk romanında 80 sonrası yazılan metinlerde eril öznenin hakimiyetinin kırılmaya başladığı söylenebilir. Aslı Erdoğan da bu perspektiften hareket ederek Türkiye’de, devlet merkezi tarafından inşa edilen eril öznenin hakimiyetini ortadan kaldırmak için çaba gösteriyor ve tehlikeden, yıkımdan beslenen, iliklerine kadar arzuyu hissedenden dişil bir özne tasarımı üretiyor. Burada özellikle girizgâhta söylenen oryantalist yönelimin etkisi hissediliyor. Yazar; başkahramana söylediği *“Bense bu “gece birlik” ilişkilerin, yalnızlığımı kısa bir süre için dindirse de, beni daha korkunç bir şefkat açlığına sürükleyeceğini düşünüyordum. Üstelik bir Türk kadınıydım, içinde büyüdüğüm hoyrat, sevgisiz toplumda, cinselliğim öldürücü darbeler yemişti. Kendime olan saygımı yitirmeden, böyle ilişkilere kolay kolay giremezdim.”* (s. 86) ifadeleriyle, romanın birçok yerinde eleştirdiği Avrupa-merkezci bakış açısının tuzağına kendisini kaptırıyor ve Türkiye’yi Avrupa merkezi karşısında bir *“öteki”* olarak konumlandırıyor. Yine Aslı Erdoğan’ın romanın başkahramanını tecavüze uğrayan bir özne olarak takdim etmesi de eril tahakkümü parçalamak ve Türkiye’deki eril merkezli bakış açısını yıkıma uğratmak adına ortaya konuluyor. Yazar; eril öznenin şiddetine maruz kalmış ve cinsel özgürlüğü baltalanmış bir dişil öznenin hareketle kadın-oluşun devrimci gücüne sığıyor:

““Ben tecavüze uğradım. Saldırıya da, on yaşımdayken...”

Keskin, acı bir pişmanlık, cümlemi tamamlamamı engelledi. Kendimden nefret ediyordum. Bu iki olay da sır değildi, ama anlatmaktan hiç hoşlanmadığım, belleğimin en gözden uzak köşesinde çürümeye bıraktığım anılardı. Üstelik o şekilde söylemişim ki Tony on yaşındayken tecavüze uğradığımı sanmıştı. On yaşındayken, okul kantininde, yirmi beş yaşlarında, şaşı bir adam bana saldırmıştı; iş tecavüze varmadan kaçmayı başarmıştım. Tecavüz ise üç yıl önce, çok sarhoş olduğum bir gece olmuştu; oldukça ünlü bir yazardı bunu yapan ve itiraf edeyim ki adamı kışkırtmıştım.” (s. 95)

“Kendi cinselliğimle ilişkim öylesine karmaşık, gündelik ve olağan sayılanları da aralarında olmak üzere, o kadar çok şiddet yaşadım ki, tecavüzün bıraktığı izleri tam olarak saptamam olanaksız.” (s. 95)

Aslı Erdoğan romanda; bütün iktidar kiplerine, şiddete ve merkezî akademik tahakküme başkaldırırken aşkın devrimci gücünden faydalanır ve merkez-dışı özneyi tehlikelerle dolu bir aşkın dünyasına kanalize eder. Romanın başkahramanı için Karayıplerin bir mit haline gelmesi, hayatını deniz kabukları toplayarak idame ettiren Kabuk Adam ile ilişkilidir, yani Tony ile. Kahraman; Tony’yi “*Tanıdığım gerçek bir insan değildi o sanki, düşsel bir yaratık vücut bulmuş ve bu adada karşıma çıkmıştı. Tony, o hiç kimselere benzemeyen yerli yürüyüşü ile kayarcasına, dimdik, gururla geçiyordu.*” (s. 42) sözleriyle anlatarak onun kendisi için, akademik iktidarın tahakkümünün şiddetini dindiren bir merkez-dışı özne olduğunu ifade etmiş olur bir nevi. Fakat Tony; Jamaika’da bir getto mahallesinde büyümüş, oldukça ağır işkencelerden geçmiş, bedeninde onulmaz yaralar bulunan -*çirkin-*, bu nedenle de şiddete meyilli, öldürmekten korkmayan-*ki bir adamı öldürdüğü için katildir.*- tehlikeli bir bireydir. Bu tehlike; başkahramanın, merkezî iktidar kalıplarına başkaldırması için ona gereken yıkım gücünü verir ve o, Tony’ye âşık olarak devrimci arzunun alanına giriş yapar. Tony’nin tehlikelerle dolu gizemi, kahramanı ikircikli bir ruh haline sevk eder; o, merkezî akademik öznelerin arasında bulunmak ile devrimci arzunun alanına angaje olmak arasında ikilemde kalır. Yazar; “*Köpeklerin saldırısından sonra Tony’ye iyice yaklaşmışım, annesinin dizinin dibine sığınan bir çocuk gibiydim. O benim hem koruyucu kılavuzum, hem de olası celladımdı. Çok gizemli ve derin bir bağdı bu, iki insan arasında olabilecek belki de en giz dolu bağ.*” (s.48) ifadeleriyle; Tony’nin, başkahraman için ürettiği diyalektik anlam alanlarına referans vermiş olur.

Tony; yıllardır hiçbir kadınla birlikte olmayan, yasa-dışı, karanlık bir geçmişin izini taşıyan bir merkez-dışı özne olarak her gün birçok insanın bıçaklandığı ve tehlikelerle dolu olan kent içerisinde önemli bir tehdittir. Kahraman; Tony’yi ilk tanıdığı günlerde, “*Yasadışı, karanlık bir geçmişi izini taşıyordu Tony. İnsan bir kere yasadışı işlere bulaştı mı, kokusunu hep üstünde taşır, doğrusu ben de bu kokuyu iyi tanırım.*” (s. 35) diyerek onun ne derece bir kriminal ağ ile örülü olduğunun farkına varır. Fakat bu kriminal tehlike, onu bilinmeyene doğru yolculuğa çıkmaktan alıkoymayacaktır. Çünkü kahraman, merkezî akademik iktidarın şiddetinden ve kuralcı zihniyetinden, burjuva özneye özgü ahlaki kalıplardan bunalan; bunların teknilini yıkmak isteyen bir anarşist öznedir. O nedenle romanda Tony ile birlikte bir ormana doğru yola çıkar ve gelebilecek tehlikenin periferik gücünden beslenmeye başlar. Ormandaki yolculuk esnasında kahraman; “*Hitchcock filmlerini anımsatan, hiçbir görüntü*

ya da sesin dışarı ulaşamayacağı, ideal bir cinayet mekânundaydık. Dehşet, beni bir anda, bütünüyle ele geçirmişti, diğer bütün duygularım yerle bir olmuştu.” (s. 50-51) söylemleriyle, nasıl bir korku içerisinde bulunduğunu özetlemiş olur. Akabinde, Tony'nin kayığıyla okyanusun derinliklerine doğru yol almak isterken, onun kendisini öldürebileceğini düşünür ve bir anda bunu arzuladığını fark eder. Özne, merkezî alana dair koordinatlarını yitirdiği için bir tür pornografik ölüm arzusu hortlar ve tehlike bütün çıplaklığıyla merkez dışı anarşist özneyi sarmalar. Bütün bunlar kuşkusuz ki kahramanın, Tony ile yaşadığı antropolojik aşka gönderme yapar. Zira antropolojik olan, içerisinde bir tehlike barındırır ve burada tehlikenin nereden geleceği belli değildir. Romanda yazarın Tony'yi sık sık vahşi, antropolojik imajlarla imlemesi; hem kapitalist dünya sisteminin ürettiği akademik öznenin bilimsel iktidarını parçalıyor hem de kahraman, antropolojik olana yaklaştıkça, yani merkez dışı aşkın gücünden faydalandıkça, anarşizmini daha şiddetli duyumsar hale geliyor. Bu açıdan değerlendirildiğinde; kahramanın Tony'ye yönelik duyduğu/hissettiği periferik arzusunun/aşkın, tehlikeye içkin olarak var olduğu ve mezkûr tehlikenin kahramana merkezî şiddet/tahakküm karşısında güçlü bir kalkan sağladığı ifade edilebilir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu kalkanın gücünü ortaya çıkartmaktadır.

“Aramızdaki konuşmalar ne kadar kısa ve basit olursa olsun, asla sıradan değildi ve açıklanamaz bir biçimde doyurucuydu. Bir çocuk konuşmayı nasıl öğrenirse, ben de öyle öğreniyordum iletişimi, kendimi ifade etmeyi; sevginin büyük ve süslü sözcüklere gerek duymadığını. Paslı ve küflü kavramlardan kurtuluyor, her sözün değerini, tazeliğini keşfediyordum. Yeniden akmaya başlayan bir nehir gibiydim, Tony'yle palmyelerin altında oturduğumuz o akşam. Sıcak ve sevecen bir gece usulcacık yaklaşıyor, okyanus günün şiirini tamamlıyordu.

“Bana ne olduğunu bilmiyorum,” demişti bir ara, gözleri durgunlaşmış, iyice derinleşmişti. Rüzgârın yüzüme savurduğu saçlarımı geriye atmıştım o anda, koyu sarı bir saç demetinin ardından ona gülümsüyordum. Güzel olduğumu hissediyordum. Âşık oluyordum.

Bir sevgi dalgasına binip uzaklaşmak. Gerçeklik diye bellediğim, bana acıdan başka bir şey vermemiş geçmişimden, sonsuz yalnızlığımdan.” (s. 62)

“Karanlığa karşın yüzünde fark ettiğim acının boyutu altüst ediciydi. Kabuk Adam beni gerçekten çok seviyordu. Böylesine derin, içten, karşılıksız bir sevgiyi elde etmek için hiçbir şey yapmamıştım oysa. Şimdiye kadar hiç karşılaşmadığım, yabancı, hatta canavarımsı bir aşkı bu ve beni korkutuyordu.” (s. 69)

Kahramanın Kabuk Adam’a duyduğu aşk; tehlikeden beslenmesine rağmen onun bütün zihinsel kodları akademik merkezle rabitalı olduğundan dolayı o, zaman zaman aşka “fiziki” koordinat düzleminden yaklaşır. Tony; kahraman ile kokteyl içerken antropolojik bir refleksle kokteylin içindeki vişneleri elleriyle yemeye başlar ve ona ““En sevdiğim kısmı bu, bunları yemek. Sanki seni yiyormuşum gibi.”” (s. 65) der. Bunun üzerine kahraman, derin bir ürperti duyar ve Tony’den hızla uzaklaşmaya başlar. Bu durum, öznenin parçalanmış benliğinin bir göstergesidir aslında. O, kâh Kabuk Adam’daki tehlikeyi içselleştirip merkez dışı alanda yer alırken kâh da akademik reflekslerle antropolojik özellikler gösteren kahraman karşısında tedirgin olup merkeze angaje olur. Nitekim modern fen bilimlerinin en önemli özelliğinin antropolojik olanı açıklamak, onun üzerinde hakimiyet kurmak olduğu düşünüldüğünde bu durum oldukça anlaşılırdır. Romanın sonlarına doğru Tony ile buluştuğunda kahraman, karnının çok acıktığını söyler ve Tony’ye karnını doyurmak için bir miktar para verir; fakat Tony bu davranış nedeniyle oldukça kırılır ve kahramanı terk eder. Yazar burada, akademik özne ile antropolojik özne arasındaki davranışsal ihtilafları kullanıp periferik aşkı imkânsızlaştırarak merkez ile çevre arasındaki gerilimi iyice artırıyor. Böylelikle de Tony’yi kaybetmenin ızdırabını derinden hisseden kahraman, merkez karşısındaki en önemli savunma silahlarından birisini kaybetmiş oluyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar ifade edilen çerçevenin önemli bir tezahürüdür.

“Tony’yi bir daha asla göremeyecektim ve ancak o anda, onu tamamen kaybettikten sonra, aşkımın derinliğini kavırıyordum. Elim, farkında olmadan dizime düşmüş, sigara da pantolonumu delip, bacağımı yakmaya başlamıştı. Can acısını bile, çok geç, yanık iyice derinleştikten sonra algılayabilmişim.” (s. 140)

“Tony’yi çoktan, düşünülebilecek en korkunç biçimde yitirmiştim ve bu da hayatımın en acı verici kaybıydı. Kabuk Adam, burun deliklerime hayat üfleyerek canlandırmıştı beni ve sonra da bu ıssız, buzullarla kaplı gezegende, tek başıma bırakarak gitmişti.” (s. 149)

Romandaki merkez-dışı öznelerden bazıları, şizo-özne pozisyonunda konumlanırlar. Bunların en başında, tabii ki romanın başkahramanı gelmektedir. Kahraman; ağır bir aile baskısı ve şiddetle geçen çocukluk yıllarından sonra, merkeze ve topluma yönelik koordinatlarını kaybettiğinden dolayı, hayata tutunmakta zorlanır. Tony ile tanışmadan önceki durumunu o, *“Oysa gerçekte ben, bunalımdan bir türlü kurtulamayan, hiçbir düşünceye, inanca ya da insana bağlanamayan, sürekli huzursuz, karamsar ve yapayalnız biriydim. Yaşama coşkumu kaybetmiş, belki de hiç kazanamamıştım. Bana kalırsa, kişisel tarihimin tek bir teması vardı; hayalkırıklığı.”* (s.11) sözleriyle ifade eder. Bu durum, klasik terminolojiyle söylemek gerekirse, öznenin parçalanmışlığına işaret eder ve parçalanmış özne merkezî koordinatlarını kaybettiği için intihara yönelir. O, geçmişinde yaşadığı intihar deneyimini Tony’ye *“Geçmişimi kusmaktan ve acılarım için başkalarından teselli beklemekten vazgeçeli uzun zaman oluyordu. İntihar benim gizli dehlizim, içimde sürekli taşıdığım ve zaman geçtikte derinleşen kuyumdu. Her insanın, gün gelip de düşüp parçalanmaktan kendini güçlülükle alıkoyduğu bir uçurum vardır. Tony’nin söylenmeyi duyma, karanlık dehlizleri aydınlatma yeteneği karşısında çözülmüştüm.”* (s.56) sözleriyle aktarır. *-romanda intihara kalkışan tek özne başkahraman değildir. Maya’da benzer bir deneyim yaşamıştır. Zira onun yaşadığı koordinat kaybı ve parçalanma yazar tarafından “Yıllardır “manik-depresif” olduğu gerekçesiyle tedavi görüyordu.”* (s. 13) ifadeleriyle anlatılır. Kahraman; uzun zamandır topluma ve burjuva öznelerin hayat pratiklerine itimadını kaybettiğinden ve tutunacak ne dinsel ne de millî kodlara sahip olduğundan dolayı, ölmeye hazırdır. Fakat intihar deneyimleri başarısız olunca o, evrendeki iktidar kalıplarının içerisinde kendisini bir atık gibi hissederek ve parçalanmış benliği nedeniyle şizofreniye yaklaşır. Kahraman bunun bilincinde olduğunu, *“Zaten ömür boyu hep sahte, cansız bir dünyada, bir hapis hanede yaşamıştım, gerçekliklerinden bile emin olmadığım insanlar arasında soluksuz kalmıştım.”*(s.49) sözleriyle ortaya koyar. O; hayatın içerisinde varlıklarından bile emin olamadığı burjuva öznelerin dünyasına, parçalanmışlığı nedeniyle katılamayan bir *“tutunamayan”*dir. Romanda kahramanın; hiçbir işte tutunamayan, toplumuna ve dünyaya yabancılaşmış Porto Rikolu bir merkez-dışı özne ile tanışması ve akabinde onunla aynı kaderi paylaştığını idrak ettiği aşağıdaki diyalog, bu durumu örnekler niteliktedir:

“Porto Rikolu olduğu için hayatının ana teması yabancılaşma oldu.”

“Hep bu adalılar gibi olmak istedim. Onlar kadar...”

Bir an düşünmek için durduğunda, aradığı sözcüğü söyledim.

“Onlar kadar siyah mı?”

“Evet, evet,” diye onayladı. Açıksözlülüğüme şaşırmişti.

Beyazlardan ve kendi kanındaki beyazlıktan nefret ettiğini sezmiştim. Şimdiye dek hiçbir işte tutunamamış, en fazla birkaç ay içinde kovulmuştu. Ağaç işçiliğinden hoşlanmıştı oysa, en azından güneşin altında çalışmak zorunda değildi ve ormanı, ağaçları seviyordu. Hemencecik kaynaşmıştık, çünkü ikimiz de tutunamayanlardan, ömür boyu hep “dışarıda” kalanlardandık.” (s. 111-112)

Yazar romanda; merkezî alanın önemli bir figürü olarak gördüğü “uygar özne”yi parçalamak için siyahilerin yoğun olarak yaşadığı bir gettoya, yani Karayıpler’deki bir adaya odaklanır. St. Croix adası; uygarlık söylemini şiar edinmiş Avrupa medeniyetinin tahakkümü altında kalmış ve merkezin şiddetinden nasibini almış, oldukça heterojen kültürleri içeren son derece zengin bir vadidir. Yazar; “Kızıl ve kara insan, ilk kez bu topraklarda, beyaz insanın acımasız açgözlülüğüyle karşılaşmış ve savaşmıştı. Yüzlerce yıllık bir kin ve acıdan, özgün, melez ve çok zengin bir kültür doğmuştu.” (s. 15) diyerek mekânın içerisindeki ırkların ve kimliklerin heterojenliğine gönderme yapar ve adanın nasıl bir sömürüye, şiddete maruz bırakıldığını okuyucuya aktarır. Tabii ki bu sömürü, öncelikle adada bulunan siyahilere yönelik gerçekleştirilir. Çalışmanın ilk bölümünde gösterildiği üzere Linda Hutcheon, merkez-dışı bir hareket olarak siyahî direnişine özel bir önem veriyordu. Bilindiği gibi Avrupa-merkezli düşünce; beyaz ırkı uygarlık timsali olarak görmüş ve bu paralelde siyahileri medeniyet dışı, “getto özne”ler olarak konumlandırmıştır. Aslı Erdoğan; uygar öznenin karşısına siyahî özneyi çıkartarak Türk romanının küresel bağlama adapte olması noktasında yeni bir açılım sağlıyor. Romanda kahramanın; Tony’yi “Yoksuldu, eğitimsizdi, siyahı, beyaz adamın bitmez tükenmez hirsının ve sözde uygarlığının bir kurbanıydı...” (s. 61) şeklinde tanıtmayı, merkezî uygar öznenin, siyahî merkez-dışı özne üzerinde uyguladığı uygarlık şiddetinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Yazar; romanda siyahî hareketinin merkez-dışı doğasına yönelerek her türlü ırkçılığa, ayrımcılığa karşı çıkıyor ve roman boyunca kendini özdeşleştirdiği merkez-dışı kahramanı, tam anlamıyla bir anarşist özneye dönüştürüyor. “Kabuk Adam”da kahramanın, Tony’yi aramaya çıktığı sırada; beyaz tenli olduğu için bölgenin yerlilerinden olan siyahî bir adam tarafından öldürülmek istenmesi neticesinde söylediği aşağıdaki sözler; Kızılderili direnişinden, 1976’da Soweto’da meydana

gelen “apartheid” karşıtı gösterilere kadar oldukça geniş bir başkaldırı kültürünü kapsayan anarşist bir manifesto gibidir.

“Ayakta duran adam beni hâlâ dinliyordu ve o beni dinlediği sürece yaşama şansım vardı. Öbürünün hiç umrunda değildi anlattıklarım. Beni tanı mıyordu, tanımak da istemiyordu. Benim de bir insan olduğumu kabullenemezdi o anda. Sonuçta ben bir beyazdım ve bu da benden öldüresiye nefret etmesi için yeterliydi. Böylesine bir ırkçılık ve kinle ilk kez karşılaşılıyordum. Korkunç bir haksızlıktı bu. Türkiye’de doğup büyümüştüm, köleci, sömürgeci Avrupalılarla hiç ilgim olmadığı gibi, son iki yıldır milliyetim yüzünden sürekli dışlanmış, aşağılanmışım. Avrupalıların gözünde “renkli” idim, beyaz bile sayılmıyordum yani. Irkçılığa, ayrımcılığın ve sömürünün her türlüsüne karşı koymayı varoluş nedenlerimden biri sayardım. Yeryüzünde, öleceğimi ve bunun hiçbir işe yaramayacağını bile bile katılacağım bir ayaklanma varsa, o da ancak Soweto’da olabilirdi. Yakın arkadaşlarım işkence gördüğü, hapsedildiği, öldürüldüğü için, Güney Afrika’da olsun, Şili’de olsun, atılan her işkence çığlığını yüreğimde duyardım. Kişisel tarihim, kendimi hep acı çekenlerle özdeşleştirmeme neden olmuştu; Kızilderili direnişleri ya da toplama kampları avuçlarıma kazılı gibiydi. Sırf açık tenli olduğu için öldürülmek, hayatı boyunca bir kez bile beyaz olduğunu aklına getirmeyen, kendini böyle tanımlamayan, kaldı ki bundan utanç duyacak biri için ne büyük bir haksızlık!” (s. 146-147)

Aslı Erdoğan’ın “Kabuk Adam”ı, kendi kabuğunda yaşamaya zorlanmış bütün merkez-dışı öznelerin tarihidir. Yazarın romanda kabuk imajını; yerinden yurdundan edilmiş ve muhtelif şiddet eylemlerinin hedefi olmuş Tony üzerinden sembolleştirmesi basit bir rastlantı değildir. O; kabuk imgesiyle ırkçılığa, sömürüye, şiddete maruz kalmış bütün merkez-dışı öznelerin çığlıklarına kulak vermiştir. Eserdeki özne problematiği, temelde modern dünya sisteminin ürettiği akademik/pozitivist/kapitalist özne ile anarşist özne arasındaki gerilime yaslansa da yazar, romanda bunun ötesine geçme başarısı göstermiş ve dişil/siyahi özneleri de romanda konumlandırarak eril/uygar öznenin tahakkümünü parçalamaya çalışmıştır. “Kabuk Adam”, özne başlığı altında incelenen diğer romanlara nazaran küresel dünyadaki problemlerle daha çok ilgilidir. Bunda, romanın yazılış tarihinin de etkisi oldukça önemlidir. Zira 90’lı yıllarda; Türkiye’deki merkez düşüncesi ve politik konjonktür, küresel gelişmelerden ve modern dünya sisteminden ayrı düşünülemez bir

mobilizasyona tanıklık etmiştir. Böyle olunca da 90'lı yıllardan sonra Türk romanı sahasında yazılan eserlerin, küresel gelişmeleri daha çok ihtiva eder hale gelmesinde şaşırılacak bir şey yoktur. Bu nedenle "*Kabuk Adam*"; Türk yazarının özne problemine, küresel bağlamdan hareketle bakmasıyla ve bu bakışı, Türkiye'deki politik, kültürel gelişmelere kanalize etmesiyle roman alanında ortaya konulmuş önemli bir atılım olarak görülmelidir. Neticede bu atılım; Türkiye'de devlet merkezli düşünce için oldukça ciddi tehlikeler içeren "*anarşist özne*"nin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmış ve yazarlar, devlet merkeziyle olan rabıtalarnı 90'lı yıllarda, "*Kabuk Adam*" örneğinde görüldüğü gibi oldukça keskin bir biçimde koparabilmişlerdir.

Türk romanının tarihsel gelişim seyri incelendiğinde; metinlerde kullanılan öznelerin, Türkiye'deki sosyal, siyasi, kültürel gelişmelerle oldukça yakın bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Yazarlar, 1950'li yıllara kadar kurucu rejimin temel kod sistemine bağlı kalarak ekseriyetle "*Kemalist/burjuva/militarist özne*" tasarımları üretmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti'nin temel felsefesinin milliyetçilik üzerine inşa edildiği ve İttihatçılıktan itibaren devam eden ordu geleneğinin, Millî Mücadele'ye sirayet ederek devletin kuruluşundaki hâkim kanonu oluşturması, kuşkusuz ki mezkûr özne algısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Yeni rejimin kuruluşuyla birlikte hızlanan modernleşme hareketlerini inhisarı altında tutan ordu/devlet; Batı medeniyetine bağlı, burjuva değer yargılarıyla/ahlaki kalıplarıyla mücehhez özneler yetiştirmek için politik alanı birtakım pratiklerle/ritüellerle dizayn etmiştir. Temelde; steril davranış kalıplarına, bedensel güce/aktivizme, hıza/tempoya dayanan bu pratikler, Kemalist/militarist öznenin; burjuva değer yargılarıyla donatılmasına zemin hazırlamış ve nihayetinde Türk millî kimliğine/militarist kod sistemine bağlı bir "*steril özne*" ortaya çıkmıştır.

50'li yıllardan sonra; Türkiye'de devlet merkezi, farklı dinamiklere açık hale gelip kısmen kurucu kanondan uzaklaşınca -*DP'nin iktidara gelişi*- Türk yazarlarının eserlerinde kullandıkları özne tasarımlarının farklılaşmaya başladığı görülür. Ek olarak; küresel perspektifte deneyimlenen dünya savaşlarının yıkıcı etkileri, varoluşçu felsefenin enjekte ettiği ontolojik bunalım, inanç/anlam kaybı vb. gibi faktörler de romanlarda konumlanan öznelerin karakter özelliklerini şekillendirmiştir. Türk romanında da 50'li yıllardan itibaren küresel edebiyat alanındaki temel temaların nüveleri görülmeye başlanmış ve 60'lı, 70'li

yıllarda Türk romanı, modernist edebiyat alanına iyice adapte olmuştur. O nedenle bu yıllarda yazılan eserlerde burjuva özneye ait olan millî/steril/uygar değer yargılarına yabancılaşmış bir merkez-dışı özne algısı ortaya çıkmıştır. *-İncelenen romanlar içerisinde Yusuf Atılgan'ın "Anayurt Otel" ile "Aylak Adam" eserleri, yabancılaşmış merkez-dışı özne algısını ortaya koyan önemli örneklerdir.-* 70'li, 80'li yıllara gelindiğinde ise, Oğuz Atay'ın *"Tehlikeli Oyunlar"* ve *"Tutunamayanlar"* romanlarında görüldüğü üzere yabancılaşmış öznenen; parçalanmış/tutunamayan bir merkez-dışı özneye doğru geçiş yaşanmış ve merkezî alana yabancılaşmış özne koordinatlarını yitirince bir *"şizo-özne"*ye dönüşmüştür.

Türk yazarlarının; devlet merkezli düşünceden kopmaları neticesinde, Türk romanındaki özneler, 80'li yıllardan sonra mikro parçalara ayrılmıştır. Özellikle postmodernizmin ve küreselleşmenin artan etkileriyle birlikte yazarlar, dünya sistemindeki marjinal hareketlere ilgi göstermeye başlamışlar ve romanlarda kullanılan merkez-dışı öznelerin sayısında artış gözlemlenmiştir. Merkezin dağılmaya başlaması ve parçalanması neticesinde; safi bir anarşizm ortaya çıkmış, bu bağlamda da romanlarda merkez-dışı *"anarşist özne"*ler ontoloji kazanmıştır. Devletin kod sistemine, millî değerlere, burjuva ahlakına başkaldıran bu özne tipolojisinin; parçalanmış/tutunamayan öznenen en önemli farkı, eyleme geçebilme kapasitesiyle alakalıdır. Yabancılaşmış/parçalanmış özne; pasif bir direniş ortaya koyarken anarşist özne, eylem kapasitesine sahip olarak güçlü bir başkaldırı mitosundan beslenmiştir. Bu; aslında 60'lı, 70'li yıllarda sosyalist gerçekçi roman alanında görülen *"devrimci/militan özne"*nin farklı bir prototipidir. Militan özne; devlete ve sol düşünceye dair bir umuda/ütopyaya sahipken, anarşist özne; her türden ideolojiyi, iktidar kipini, kendi benliğini saran bütün tahakküm kalıplarını reddeden radikal bir başkaldırandır. Özellikle incelenen romanlar içerisinde Aslı Erdoğan'ın *"Kabuk Adam"*ında karşılaşılan anarşist özne; Türk romanının devlet merkezi karşısında geliştirdiği radikalizmin önemli bir göstergesidir.

Netice itibarıyla Türk romanı metinlerinde görülen özneler, incelenen eserlerde de karşılaşıldığı üzere, merkez ile çevre arasındaki diyalektik gerilim sonucunda varlık kazanmıştır. Romandaki öznelerin, bir şekilde Türkiye'deki merkez düşüncesiyle bağları olmuş ve yazarlar eserlerinde kullandıkları öznelerden hareketle Türkiye'nin yaşadığı kültürel, politik dönüşümleri; tarihsel bir perspektiften yorumlama başarısı göstermişlerdir.

Ele alınan bütün romanlara dikkat edildiğinde, yapılacak karakter analizlerinin mutlaka ve mutlaka “özne” kavramı üzerinden şekillendirilmesi ve belirli politik, tarihsel öncüllere dayandırılması bir zaruriyettir. Zira Türk edebiyatında roman alanı, bizatihi Türk yazarlarının devlet karşısındaki tavırlarıyla şekillenmiştir. Yazarlar; devlet merkezli düşüncenin sözcüsü olma ve devlet karşıtı bir söylem üretme noktasında yaşadıkları ikilemleri romanlarda ürettikleri öznelere yansıtmışlar ve böylelikle de merkez ile çevre arasındaki çatışmadan faydalanmışlardır. Dolayısıyla romanlarda konuşan öznelerin; bir yönüyle yazarların izdüşümü olduğu düşünüldüğünde, neden tarihsel/sosyolojik bir analizin gerekli olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

3. 3. Majöriteden Minöriteye: Türkçü Merkezden Etnik Kimliklerin Farklılığına

Türk romanında etnisite meselesi; bir takım tarihsel, politik etmenlerle ilişkilidir. Osmanlı’dan günümüze gelinceye kadar devlet merkezi, belirli noktalarda kendisini çevreleyen azınlıklara yönelik muhtelif politikalar tatbik etmiştir. Osmanlı devlet merkezinin temel olarak İslami bir referansla çevrelenmesi ve bu bağlamda kamusal hayatın “*ümme*t” prensibi çerçevesinde tanzim edilmesi, -*Osmanlı Devleti’nin son dönemleri hariç olmak üzere*- etnik kimliklere yönelik bir problemin ortaya çıkmasına imkân vermez. Osmanlı’da; “*gayrimüslim*” sıfatıyla nitelendirilen azınlıklar, devlet mozaiği içerisinde oldukça önemli bir konumda bulunurlar. Özellikle Yahudiler, Ermeniler, Rumlar başta olmak üzere birçok farklı etnik kimlik; imparatorluğun içerisindeki temel gruplardan birisi olan “*yabancı burjuvazi*”yi tesis etmişler ve imparatorluğun ekonomik gelişimi noktasında oldukça hayati işlevler üstlenmişlerdir. Ticareti inhisarı altında tutan mezkûr etnik kimlikler, Osmanlı Devleti’nin gücünün zayıflaması ile birlikte ve Batı’nın artan müdahaleleri neticesinde bir takım ayrılıkçı eylemlere kanalize olmaya başlamışlardır.

1829 Edirne Anlaşması ile birlikte ilk defa Osmanlı Devleti’nden ayrılan Yunanlılar başta olmak üzere akabindeki süreçte Sırlar, Ermeniler, Yahudiler vb. birçok etnik kimlik bağımsızlığını kazanmak için mücadele vermişler ve Osmanlı coğrafyasında on dokuzuncu yüzyıldan itibaren etnik çatışmalar önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Bilhassa İngiltere, İtalya, Rusya vb. gibi devletlerin kışkırtmasıyla yönetilen bu süreç; Balkan Savaşları sonrasında iyice hızlanmış ve İttihat ve Terakki’nin militarize faaliyetleriyle

girişmesiyle birlikte oldukça şiddetlenmiştir. 1910'lu yıllarda, İttihat ve Terakki'nin politik merkezi ele geçirmesi neticesinde, imparatorluk sathında güçlenmeye başlayan Türkçü politikalar; nüfusun homojenleştirilmesi için büyük bir seferberliğin ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. İttihat ve Terakki; yaratmak istediği “*millî burjuvazi*” için özellikle Yahudiler ve Ermenilerden müteşekkil yabancı burjuvaziyi tasfiye etmeye çalışmış bu bağlamda da ordunun da desteğini alarak buna uygun politikalar tatbik edilmiştir.

İttihat ve Terakki'den Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosuna tevarüs eden Türkçü politikalar, bizatihi yeni kurulan devletin koordinatlarını oluşturmuş ve Türk etnik kimliğinin merkezde konumlandığı bir devlet inşa edilmiştir. Atatürk'ün, yeni kurulan Türk devletinin ideolojik alt yapısını Ziya Gökalp düşünce sistematiğine dayandırması ile birlikte Türkiye topraklarında “*Türkçü*” bir devlet merkezi oluşturulmuştur. Türk ordusunun da bu merkeze içkin hale getirilmesi neticesinde, İttihat ve Terakki'nin 1910'lu yıllarda uygulamaya çalıştığı “*etnik homojenizasyon*” projesi hız kesmeden uygulanmaya devam etmiştir. Fakat İttihat ve Terakkinin aksine Türkiye Cumhuriyeti, kuruluş sancılılarıyla boğuşurken, en önemli etnik problem olarak karşısında Kürtleri bulmuştur. Millî Mücadele döneminde bir şekilde devlet merkezine ve ulusal kurtuluş hareketine eklenen Kürt hareketi, yeni rejimin kendini Batı'ya angaje etmesi ve seküler bir söylemi şiar edinmesiyle birlikte; İslami kodlara rabıtalı olmanın verdiği bir karşı reaksiyonla, merkez için büyük bir problem teşkil etmeye başlamıştır. Bilhassa Kemalist sterilizasyon projesine, içerdikleri feodal kodlar nedeniyle önemli bir engel oluşturan Kürtler; 40'lı yıllara kadar Türk etnik kimliğinin ve devlet merkezinin mücadele etmek zorunda kalacağı ana odaktır.

40'lı yıllarda, artan ekonomik darboğaz ve bir takım politik saikler nedeniyle gittikçe zayıflamaya başlayan tek parti iktidarı, 1950'de DP'nin iktidara gelişiyle birlikte gücünü iyice kaybeder. Bu dönemde, Kemalist merkezin Türk etnik kimliği temelli politikaları; terk edilmek bir kenara daha da güçlendirilerek uygulamaya konulmuştur. O nedenle DP'nin hâkim politik yorumlara göre çevreden köklenen bir hareket olarak takdim edilmesine rağmen onun Kemalist devlet merkeziyle rabıtayı hiç kopartmadığı rahatlıkla söylenebilir. DP'nin iktidara gelişi ve doğrudan İslami tınıdan beslenen bir söylemi merkezine alması ile birlikte Kürt etnisitesi, Kemalist dönemde olduğundan daha rahat bir pozisyona kavuşmuştur. Bu dönemde, Türkiye'deki etnik çatışmanın rotasını belirleyecek olan daha çok Rumlardır.

Özellikle Kıbrıs Meselesi ile birlikte iyice şiddetlenmeye başlayan Türk-Yunan etnik gerilimi “6-7 Eylül Olayları” olarak bilinen bir azınlık tahrifatıyla sonuçlanmıştır. İstanbul’da başlayan ve başta Rum etnisitesinin hedef alındığı bu olaylar aynı zamanda birçok etnik kimliğe yönelik provakatif bir saldırıya dönüşmüştür.

60’lı yıllarda, DP’nin bir devamı olarak görülebilecek Adalet Partisi’nin Türkiye’deki politik merkeze geçmesi ile birlikte; 50’li yıllardaki politik konjonktüre benzer bir görüntü ortaya çıkmıştır. Türk ordusunun 1960 askerî müdahalesi ile birlikte tekrar konsolide ettiği Kemalist merkez, AP’nin de politikasını şekillendirmiştir. O nedenle AP’nin doğrudan Türkçü merkeze bağlı bir siyasal oluşum olduğu ifade edilebilir. Bu dönemde, Türkiye’deki etnik çatışmanın merkezinde yine Rumlar vardır. AP, İttihat ve Terakki’den köklenen bir homojenleştirme projesi çerçevesinde İstanbul Rumlarını 1964 yılında ülkeden göç etmeye zorlamıştır. Bu durum; İttihat ve Terakki’den itibaren devam eden bir etnik geleneğin, her ne kadar çevreden gelen bir siyasi parti merkeze geçse de, ne kadar güçlü olduğunu kanıtlar niteliktedir. Çünkü Türk ordusu, Türk etnik kimliğinin en büyük muhafızı olduğundan dolayı demokratik alan her zaman Türkçü politikalar ekseninde şekillenmiştir.

60’lı yılların sonu ile 70’li yılların başında Türkiye’deki etnik gerilim, bizzat Türkiye solunun faaliyetleriyle ilişkilidir. Öğrenci hareketlerin yükselmesi ve Türkiye’deki Marksist bilincin harekete geçmesi ile birlikte sol içerisindeki bazı fraksiyonlar Kürt hareketine politik bilinç kazandırmak için çaba sarfetmişlerdir. Siyaset terminolojisine sağ-sol çatışması olarak geçen yoğun bir politik kıvılcımın içerisinde Türkiye, daha çok kendi iç meseleleriyle ilgilendiği ve ülkedeki politik anarşi ortamını teskin etmek için çabaladığından dolayı, teorik anlamda Kürt meselesi hariç bu dönem zarfında kuvvetli bir etnik çatışma görülmemiştir. Kürt meselesini ele alış ise, ekseriyetle TİP ve belirli sivil toplum örgütleri içerisindeki bir grup aydının önderliği altında gerçekleşmiş ve Kürt etnik kimliğine yönelik özerklik söylemleri bu dönemlerde belirgin oranda artış göstermiştir. Türkiye solunun militanlaşması ve silahlı faaliyetlere girişmesi sonrasında, Kürt hareketi de belirli bir ivme yakalamış ve 80’den sonra bu ivme, Kürt hareketinin politik bilinç kazanmasına ciddi şekilde etki etmiş; nihayetinde ise Kürtler politik alanda temsil imkânına kavuşmuşlardır. Ayrıca Kürt hareketi, mezkûr tarihten sonra PKK ekseninde terörize eylemlere yönelmiş ve

günümüze gelinceye kadar ülkedeki etnik çatışma; Türk ordusu ile PKK terör örgütü arasındaki silahlı mücadele çerçevesinde oldukça şiddetlenmiştir.

Türk romanındaki etnik kimliklere yönelik bakış açısı, ifade edilen bağlam üzerinden şekillenmiştir. Türk yazarları; özellikle devlet merkeziyle olan ilişkilerini belirli bir döneme kadar oldukça güçlü tutuklarından dolayı, merkezî alanın etnisite problemine olan bakışı doğrudan yazarların da rotalarını tayin etmiştir. Özellikle, Tanzimat romanından Millî edebiyat romanının başlangıcına kadar geçen sürede; Rumlar, Ermeniler, Yahudiler vb. birçok farklı etnik kimlik romanlarda konumlanmıştır. Bu dönem romanında azınlıklar, Osmanlı mozağının bir parçası olarak daha çok yazarlar tarafından romanda bir arka fon olarak kullanılmış, herhangi bir politik bilinç düzleminde ele alınmamışlardır. *Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal, Halit Ziya Uşaklıgil, Mehmet Rauf* vb. gibi Türk romanının önemli kalemleri; minör oluşumları daha çok kültürel, sosyal ve ekonomik faktörlerle ele almışlar; onların özellikle kozmopolit İstanbul'a kattığı değerleri anlatmayı tercih etmişlerdir. Özellikle Osmanlılık ideolojisine bağlı olan Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerindeki gayrimüslim unsurları analiz ettiği çalışmasında Fazıl Gökçek, Herkül Millas'a referans vererek Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde yer alan gayrimüslimlerin organik Osmanlı toplumunun bir parçası olarak algılandığını belirtir.¹¹⁴⁵ Bir anlamda Millî edebiyat dönemine kadar yazarların, etnik bir çatışmadan ziyade Osmanlı Devlet geleneğinin muhafazasından yana tavır alarak “*kültürel entegrasyon*” kavramına bağlı kaldıkları görülür.

Millî edebiyatın başlangıç tarihi olarak görülebilecek 1911 yılından itibaren Türk romanındaki majör kimlik algısı, Türk etnisitesine dayanmaya başlamıştır. Bu durum, Cumhuriyet edebiyatı olarak bilinen 1923-1940 arasında da devam etmiştir. Özellikle Türk halkının anti-emperyalist bir bağımsızlık savaşı verdiği bir ortamda, devlet merkezinin de Türkçülük ekseninde şekillenmeye başlamasıyla birlikte yazarlar; Türkiye'nin politik bağlamına uygun olarak romanlarda genellikle Türk kahramanlık mitosuna bağlı kalarak “*etnosantrik*” bir söylem inşa etme çabası içerisine girmişlerdir. *Halide Edip Adivar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Peyami Safa* vb. gibi yazarların eserlerinde majör etnik kimliğin; Türklük bilinci üzerinden kurgulandığı ve farklı etnisitelere yönelik

¹¹⁴⁵ Fazıl Gökçek, *Osmanlı Kapısında Büyüme Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşları*, İstanbul 2019, s. 172.

dikkatin, Tanzimat romanına nazaran daha düşük bir seviyede seyrettiği söylenebilir. Zira bu dönem içerisinde, mekânsal düzlemde yaşanan dönüşüm, *-İstanbul'dan Anadolu'ya geçiş-* ister istemez kozmopolit büyüünün kaybolmasına zemin hazırlamış ve azınlıklar ile birlikte değerlendirilen “*kültürel katkı*” nosyonu önemini yitirmeye başlamıştır. Dolayısıyla Türk yazarlarının 1911-1950 yılları arasında, Kemalist merkezin majör etnik tasarımına bağlı kaldıkları ve etnik kimliklere yönelik periferik/minör bir dikkat geliştiremedikleri gözlemlenir.

1950-1970 yılları arasında, Türk romanında sosyalist bilincin gelişmeye başlamasıyla, etnik kimliklere yönelik daha farklı bir yönelimin gerçekleştiği görülür. Özellikle işçi ve köylü sınıfını merkeze alarak romanlar yazan *Orhan Kemal, Yaşar Kemal, Kemal Tahir* vb. gibi isimlerin eserlerinde, minör bir unsur olarak Kürt etnik kimliği önemli yer tutmaktadır. Daha çok; kapitalist dünya sistemi çerçevesinde işçi/köylü sınıfının içine yerleştirilen minör kimlikler; yoksulluklarıyla, sefaletleriyle, bedensel sakatlıklarıyla dikkat çekerler. Bir anlamda sosyalist gerçekçi romanın sınırları içerisinde Türk etnik kimliği dışında kalan oluşumların, proleter bilinç çerçevesinde problematize edildiği söylenebilir. Bu dönem zarfında önemszenmesi gereken bir diğer unsur ise; *Kemal Tahir'in ve Yaşar Kemal'in* eserlerinde görülen “*eşkîya*” imgesidir. Ahmet Özcan'a göre “*1950'lerden itibaren Türkiye'nin Kürt bölgelerinde şekavetin ulusal basında yer bulmaya başlayan yükselişiyile birlikte, eşkıyalık dönemin popüler düşünsel temalarından biri haline gel*”miştir.¹¹⁴⁶ Daha çok; taşradaki feodal ağaların zulümlerine başkaldırmak için kurgulanan bu eşkıya imgesi; Kemal Tahir'in romanları hariç olmak üzere eşkıyalık temasını işeyen birçok yazarın eserlerinde herhangi bir politik bilince sahip olmayan, antropolojik reflekslerle hareket eden ve bir tür kahramanlık mitinden köklenen bir “*adalet*” tipolojisi şeklinde somutlaşır. Bu nedenle 50-70 arasında kalem oynatan yazarların eserlerinde etnik kimliklerin “*majör-minör*” /*merkez-çevre* diyalektiği üzerinden değil, daha çok Marksist düzlemde ele alındığı ifade edilebilir.

Türk romanında etnik kimliklere olan bakış açısı; 80'lerden sonra farklılaşmış, 90 ve 2000'li yıllara gelindiğinde ise tamamıyla dönüşüme uğramıştır. Bu tarihlere kadar

¹¹⁴⁶ Ahmet Özcan, “*Ama Eşkîyalık Çağı Kapandı!*”, *Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkîyalık Çağı (1950-1970)*, İstanbul 2021, s. 33.

ekseriyetle kültürel, sosyal bir malzeme olarak romanlarda konumlanan ve 50’lerde yoksulluklarıyla, ağaların sömürülerine maruz kalmalarıyla daha çok ekonomik düzlemde Türk yazarının radarına giren azınlıklar; 80’li yıllardan sonra Türkiye’deki politik konjonktürün değişmesiyle birlikte Türk yazarları tarafından politik bir perspektife, yani merkez-çevre diyalektiğinin anlam alanına dâhil edilmişlerdir. Bu gelişmelerin yaşanmasında kuşkusuz ki birkaç önemli faktöre temas etmekte fayda var;

Öncelikle 80’li yıllardan itibaren küreselleşmenin artan etkileriyle birlikte merkez ile çevre arasındaki sınırlar gevşemeye başlayınca, taşradaki etnik kimlikler merkeze mobilize olma imkânına kavuşmuşlar ve böylelikle de devlet merkezinin alanında politik bir ontoloji kazanmışlardır. Artan mobilizasyon neticesinde, politik merkez mikro parçalara ayrılmış ve minör oluşumlar parçalanmış siyasal alana daha kolay adapte olmuşlardır. Bununla birlikte; 80 sonrasında postmodern düşüncenin majör olan karşısında minör etnik kimliklerin söylemini üstlenmesi, postmodern cenahlara açılma çabası gösteren Türk romanı için önemli bir malzeme teşkil etmiştir. Böylelikle de Türk yazarları; Türkiye’deki politik, kültürel gelişmelerin rotasına uygun olarak minör etnik kimliklere yönelik politik bir söylem üretme noktasında daha cesur davranmışlar ve 90’lı 2000’li yıllarda muhtelif etnisiteleri, Türkçü devlet merkezi ve militarizm karşısında periferik bir dikkatle ele alan romanların sayısında ciddi bir artış meydana gelmiştir. Örnek vermek gerekirse, Murat Kacıroğlu; “*Türk Romanında Ermeni Sorunu ve Tehcir*” adlı çalışmasında; 1923-2017 yılları arasında yayımlanan ve doğrudan Ermeni etnik kimliğine yönelik yazılan eserlerin yarısının 2000’li yıllardan sonra kaleme alındığını ifade eder.¹¹⁴⁷¹¹⁴⁸ Yine 90’lı yıllarda Kürt hareketinin giderek artan silahlı eylem kapasitesi ülkedeki tek realite haline gelince, yazarlar kendi ülkelerindeki politik gelişmelere tarihten aldıkları bir angaje düşünce mirası nedeniyle kayıtsız kalmamışlar ve Kürt etnisitesi başta olmak üzere tarihe yönelik güçlü bir kazı gerçekleştirip birçok etnik kimliği; homojen Türkçü merkez/devlet merkezi karşısında minör/politik bir dikkatle değerlendirme başarısı göstermişlerdir.

¹¹⁴⁷ Murat Kacıroğlu, *Türk Romanında Ermeni Sorunu ve Tehcir*, İstanbul 2017, s. 301.

¹¹⁴⁸ Yazar; her ne kadar Ermeni etnik kimliğini içeren ve 2000’den sonra yazılmış eserlerin sayısındaki artışı; uluslararası düzlemde Ermeni meselesine yöneltile ilginin artışına bağlasa da (ayrıntılı bilgi için bkz., M. Kacıroğlu, “age.”, s. 300, 301.) bu durum, salt bir popülist ilgiyle açıklanamayacak kadar çok boyutludur. Bu nedenle ilgili dipnotun verildiği paragrafta yapılan açıklamalar, konunun detaylandırılması için önemli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir.

Yılmaz Karakoyunlu'nun azınlık meselesini ele aldığı “*Salkım Hanım'ın Taneleri*”¹¹⁴⁹ (1990) romanı, Türkiye'nin yakın tarihindeki önemli bir döneme/olaya odaklanır. Yazar, tek parti iktidarı dönemindeki -1940'lı yıllar- Varlık Vergisi uygulamasını problematize ederken; Kemalizm'le, Türkiye'deki devlet merkezli düşünceyle ve militarizmle yakın bir temasın içerisine girer. Roman; Varlık Vergisi nedeniyle zor duruma düşen Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, İspanyollar vb. olmak üzere birçok etnik kimliğin Kemalist merkezin nüfus homojenizasyon projesi nedeniyle yaşadığı trajediyi ve bu çerçevede sermayenin İstanbul burjuvazisinden/gayrimüslim burjuvaziden; taşra burjuvazisine geçiş sürecini anlatır. Karakoyunlu bu temaları işlerken salt politik iktidar kavramına bağlı kalmadan Mann'ci ekonomik/sosyal/politik iktidar üçlemesini ilişkisel bir bağlamdan düşünür, hatta Bordieu'nün ekonomik/kültürel sermaye kavramları da yazarın temel tezini ortaya koymasında oldukça etkilidir. Çünkü Karakoyunlu; temelde Varlık Vergisi uygulamasıyla azınlıklar üzerinde uygulanan cebri pratiklere eleştirel bir mesafeden yaklaşırken, mallarına el konan ve servetini kaybeden etnik kimliklerin yerine ikame eden taşra burjuvazisinin İstanbul'daki sosyo-kültürel yapıyı nasıl değiştirdiğini de anlatmak ister.

Bilindiği gibi Varlık Vergisi; II. Dünya Savaşı'nın zorlu şartları altında, özellikle başvekil Şükrü Saracoğlu yönetiminde uygulanan ve ekonomik sermayesi yüksek olan sınıfların; sermayeleri orantısında devlete mebzul miktarda vergi ödemelerini zorunlu kılan bir uygulamaydı. Temelde devlet hazinesini güçlü kılmak ve yeni kurulan Türk devletinin ekonomik sancılarını hafifletmek adına uygulamaya konulan bu vergi, İnönü hükümetinin ve CHP'nin arzu ettiği neticeleri doğurmamıştır. Konjonktürel şartların olağanüstülüğü ve ifade edildiği gibi yavaş yavaş filizlenmekte olan ulus devletin içerisinde bulunduğu ekonomik darboğaz düşünüldüğünde, devlet merkezinin “*Varlık Vergisi Kanunu*” çerçevesinde bir radikalizm örneği sergilemesi anlaşılabilir. Lakin verginin uygulanma aşamasında; bütün etnik kimliklere eşit mesafede yaklaşılacağı öngörülmesine rağmen zamanla mezkûr kanun, azınlıkları hedef alır hale gelmiş ve minör etnik kimliklerden oldukça yoğun vergiler tahsis edilmiş, vergilerini ödemeyenler ise sürgün cezasına çarptırılmıştır.

¹¹⁴⁹ Yılmaz Karakoyunlu, *Salkım Hanım'ın Taneleri*, Doğan Kitap, İstanbul 2018, 7. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

İttihat ve Terakki'nin politik atılımlarıyla başlayan ve Kemalizm'inde temel prensibi haline gelen millî burjuvazi inşası, 40'lı yıllara kadar tam anlamıyla gerçekleştirilememiş güçlü bir heyula olarak varlığını koruyordu. Özellikle Osmanlı mozaığının parçası olan minör etnik kimlikler, ülkedeki ekonomik inhisarı ellerinde tuttuklarından dolayı Kemalizm'in Türk etnisitesi için kök aldığı mekân “*taşra*”nın ülkedeki hâkim burjuva sınıfının yerine geçmesi neredeyse imkânsızdı. Bunun gerçekleşebilmesi için devlet merkezinin; hukuki, politik, sosyal ve kültürel iktidar enstrümanlarını devreye sokması gerekiyordu. Böylelikle İnönü hükümeti, Varlık Vergisi ile ekonomik alanı dizayn etmek isterken sonuçları itibarıyla bu vergi; nüfusun homojen kılınması için önemli bir işlev görmeye başlamıştır. İstanbul'un varlıklı kesimini oluşturan minör etnik kimlikler, vergilerini ödemeye çalışırken birer birer maliklerini satmışlar, hayatını idame ettirdikleri işyerlerini terk etmek zorunda kalmışlar, ticaret noktasındaki hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir. Netice olarak İstanbul'un ekonomik, kültürel hayatında önemli bir boşluk ortaya çıkmış ve bu boşluğa devlet merkezinin arzu ettiği taşra burjuvazisi yerleştirilmiştir. Bu ikame, İstanbul'un kültürel hayatında büyük değişimlere neden olmuş ve merkezî alanda, Türkiye'nin ilerleyen dönemlerinde sıklıkla karşılaşılabilecek olan kent/köy ikilemi; kültürel, davranışsal düzlemde görülmeye başlamıştır. Nüfusu homojenleştirip Türk etnik kimliğini, ülkedeki ekonomik alana temerküz ettirmeye çalışan İnönü hükümeti; bu politikasında başarılı olmuş, fakat ilerleyen zamanlarda devlet merkezi ile minör etnik kimlikler arasında önemli bir çatışma ortaya çıkmıştır. Karakoyunlu da “*Salkım Hanım'ın Taneleri*”nde mezkûr tarihsel bağlamdan hareket ederek Türkiye'deki merkez-çevre çatışmasını etnisite düzleminde -*majör/minör diyalektiği çerçevesinde*- çözümlenmeye çalışıyor.

Romanda Varlık Vergisi'nin uygulanışı, tarihî gerçeklere uygun bir biçimde anlatılır. Yazar; Türkiye'nin yakın tarihine oldukça hâkim olduğundan dolayı, romanı tarihsel malumatlarla ve şahıslarla doldurmaktan imtina etmez. Romanda verginin ilanı ile birlikte halk içerisinde büyük bir tedirginlik başlar. Hükümet ise bu tedirginlik karşısında; hedefine ulaşmak, hatta fazlasını almak için oldukça karardır. Bundan dolayı devlet merkezi bütün iktidar enstrümanlarını kullanır ve özellikle vergiyi bir tür “*seferberlik miti*” çerçevesinde kurgular. Saraçoğlu, İstanbul'da iki hafta içinde yaklaşık olarak üç yüz milyon lira vergi toplatılmasını ister ve bunu Cumhuriyet'in kuruluş şartlarıyla bağdaştırır. Bu noktadan bakıldığında, devlet merkezinin vergilendirme mekanizmasıyla birlikte, toplumsal alandaki

iktidarını güçlendirmeye çalıştığı ve homojen bir kimlik tasarımı üretmek istediği söylenebilir. Çalışmanın ilk bölümünden hatırlanacağı üzere Shils, Eisenstadt ve Elias; merkezî iktidarın güçlendirilmesi açısından vergilendirme mekanizmasına ayrı bir önem veriyordu. Çünkü ulus devletin kuruluş sürecinde, ekonomik alan üzerinde yaratılan “*tekel mekanizması*” doğrudan devlet merkezinin toplumsal alandaki iktidarını güçlendirmektedir. Bu nedenle Saracoğlu’nun üç yüz milyon lira gibi kısa bir süre içerisinde neredeyse toplanması imkânsız bir vergi miktarı talep ederek bunu bir toplumsal seferberlik olarak lanse etmesini; Kemalist devletin nispeten zayıf olduğu ekonomik alandaki iktidarını cebren sağlama ve nüfusu homojen kılma noktasında ortaya atılmış kolaylaştırıcı bir tekel mekanizmasının tezahürü olarak görmek gerekir. Romanda Şükrü Saracoğlu’nun Faik Bey ile girdiği aşağıdaki diyalog söylenenleri özetler niteliktedir.

“-Senden on beş günde üç yüz milyon lira istiyorum...

-Bu felaket olur efendim.

-Felaket insanoğlunun karşı çıkamayacağı şey değildir. Biz Cumhuriyet’i nasıl kurduk, biliyor musun? (s. 51)”

Politik iktidarın önemli enstrümanlarından birisi olan hukuk; “*Salkım Hanım’ın Taneleri*”nde Varlık Vergisi çerçevesinde uygulanacak olan nüfus homojenizasyon projesi için önemli bir savunma aracı olarak gösterilir. Vergi ilan edildikten sonra; vergilendirme sürecini yönetecek olan grubun içerisinde bulunan ve İstanbul’da Servet Vergileri müdürlüğü yapan Mehmet İzmen, mükellefleri dört gruba ayırır. Romanda bu durum; “*Mehmet İzmen müfettiş olarak İstanbul’da Servet Vergileri müdürlüğü yapıyordu. Mükellefleri dört gruba ayırmış, her listeyi grubuna göre dosyalayıp üzerine birer harf koymuştu. “G” Gayrimüslimlerin, “M” Müslimlerin, “D” Dönmelerin, “E” Ecnebilerin alamet-i farikasıydı*” (s. 53) ifadeleriyle ortaya konulur. Bu taksonomide çoğunluğu oluşturan azınlıkların ortaya koyacakları itirazları önceden hesaplayan hükümet, kanunu, hukuki düzleme angaje eder ve mükelleflere herhangi bir itiraz/temyiz hakkı tanımaz. Bu durum; verginin yukarıda ifade edildiği üzere, devlet merkezinin ekonomik/etnik iktidarını sağlamak adına nasıl bir cebri yol izlediğini kanıtlar niteliktedir. Devlet merkezi; savaş koşullarını işlevsel olarak kullanıp hukukî iktidarını güçlendirerek azınlıklar üzerinde güçlü bir kontrol

mekanizması geliştirir. Romanda bu durum, Faik Bey'in hocası maliye profesörü İbrahim Fazıl Bey ile girdiği aşağıdaki diyalogda somutlaşır.

“-Faik oğlum, bu gazeteler herhalde kanunu tam neşretmemişler.

-Hayır Hocam! Benim gördüğüm gazetelerin hepsinde kanun tam metin halinde...

-Verginin itirazı, temyizi yok... Bu nasıl iş böyle?

Kırk yıllık maliye profesörü İbrahim Fazıl Bey hayretler içindeydi. Nasıl olur da, itirazı, temyizi olmayan bir vergi salınırdı. Beyanı olmayan bir serveti üç beş devşirme komisyon azasının keyfine bırakmak, sonra hasetlerin, tamahların hesabına devleti alet etmek Cumhuriyet'e yakışır mıydı? Ağlayacak kadar dolmuştu. Sözlerinde Saracoğlu'nu andıran bir hava vardı:

-Cumhuriyet'i nasıl kurduğumuzu bilmiyor mu bunlar?” (s. 53-54)

Devlet merkezi, hukuki iktidarını kullanarak vatandaşları vergi ödemeye mecbur bırakır. Vergi ödemeyenler için de uygulanacak olan yöntem ise bir tür hariç bırakma pratiği olarak görülebilecek “sürgün”dür. Devlet, vergi toplama sürecini hızlandırmak adına kamuoyunda bir korku kültü yaratır ve ideolojik aygıtı olan basını kullanır. Romanda vergisini ödemeyenlerin sürgün edileceği gazete dağıtan çocukların ağzından “-Haydi, Gece Postası, son haberler.../-Vergi ödemeyenler Aşkale'ye sürgün edilecek.../-Aşkale'ye sürgün...” (s. 56) ifadeleriyle ortaya konulur. Merkezin kullandığı sürgün tekniği, toplumu disiplinize etmek için uygulanır. Mann'in ekonomik iktidar ile siyasal iktidar kavramlarının burada iç içe geçtiği görülüyor. Devlet; sürgün ile birlikte vergisini ödemeyen/ödeyemeyen azınlıkları kolektif bir damgalama ile Aşkale'ye/periferiye iterek ekonomik iktidarını sağlamak adına politik nüfuzundan faydalanır. Böylelikle devlet merkezi, vergi kanununun icra edilmesi noktasında hızlı davranır ve romanda birçok azınlık mebzul miktarda vergi ödemeye mecbur bırakılır; ödemeyenler ise Moda'da kurulan toplama kamplarına gönderilir. Bunların en başında, romanın ana karakteri olan ve Salkım Hanım ailesinin sahip olduğu geniş toprakların varisi olan Paşazade Halit Bey'in eşi olan Yahudi kökenli Nora gelmektedir. Ona azınlık maddesinden yaklaşık dört yüz bin dolar vergi konulmuştur. Yine eşini geçen ay kaybeden ve bir Fransız olan Mösyö Bernard konulan ağır vergi yükünü karşılayamayınca, Aşkale'ye gönderilecekler listesinde yer alır.

“-Bayan Nora’ya da Varlık Vergisi koymuşlar. Tam dört yüz bin lira...

Halit Bey olduğu yere çöktü. Rengi uçtu. Vapur iskeleye yanaştı. Mösyö Lui koluna girip yardım etmek istedi:

-Bu parayı ödememiz imkânsız. Üstelik haksızlık.

-Bayan Nora’nın vergisi “Gayrimüslim” listesinde... Biliyorsunuz tamamen keyfi.

-Haksızlık bu, haksızlık bu...” (s. 58)

“-Mösyö Bernard’ı Aşkale’ye gönderiyorlar. Evine geçmiş olsun demeye gittim.

-Benim de üzüntülerimi söylediniz sanırım. Müsait bir zamanda eşini ziyaret edeceğim.

-Madam Bernard geçen ay öldü.” (s. 57)

Romanda etnik kimlikler üzerinde uygulanan ekonomik tahakküm, azınlıkları perişan bir hale sokar. Merkez, vergi politikasını bir tür imkânsızlık üzerinden dizayn eder. Zira romanda azınlıklara konulan vergilerin miktarı dikkate alındığında, birçoğunun ödenemeyecek kadar yüksek rakamlar olduğu görülür. Aynı zamanda birçok azınlık servete sahip olmadığı halde vergilendirmeye tabi tutulur. Yazar; bütün bunları romanda bilinçli olarak kurgulayarak Varlık Vergisi’nin basit bir ekonomik düzenleme değil, CHP’nin Türkçü politikalarına uygun bir homojen kimlik inşa etme tasarımının bir parçası olduğunu anlatmaya çalışır. Örnek vermek gerekirse romanda Ruben, salt babasından kalan mirasa varis olduğu gerekçesiyle vergi ödemeye mecbur tutulur. Yazar bunu *“-Kayzeryan önce Ruben’i buldu. Kimselere sormamış, doğru bu sarışın başlı adama yanaşarak, “Ruben nasılsın? Seni iyi gördüm” demişti. Oysa Ruben’i hiç tanımıyordu. Sahip olamadığı servetin sadece kefareatine vâris olmasındaki sıkıntı, genç adamın yüzüne vurmuştu: -Benim servetim yok ki suçum olsun... Babam neyi var neyi yoksa o kadınla yiyor... Lozan’a gitsinler; ne servetle dönerler biliyor musunuz?.. Bir cumhuriyet ilanı kadar makbuldür bu...” (s. 113)* söylemleriyle ortaya koyar. Yine Aşkale’ye sürülen Ermeni kökenli Kayzeryan; romanda geçen *“Kafiledeki herkese iki lira yevmiye ödeniyor, bunun bir lirası Varlık Vergisi borcuna mahsup ediliyordu. Buna göre Kayzeryan’ın vergisi sekiz yüz yılda anca ödenebilirdi.” (115)* şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere bütün varlığını kaybetmesine rağmen, sürgüne gönderilenlere ödenen iki liralık yevmiyle ancak sekiz yüz yılda kendisine konulan vergiyi ödeyebilecek durumda takdim edilir. Bu durum, aslında vergilendirme mekanizması

vasıtasıyla Kemalist merkezin toplum içerisinde yaratmak istediği tekelin ekonomik arka planıyla alakalıdır; yani merkez, Bourdieücü bir düzlemde söylemek gerekirse ekonomik alandaki iktidarı eline alarak Türk etnisitesi merkezli ulus devleti daha da güçlendirmek istemektedir.

Moda’da kurulan ve sürgüne gideceklerin toplandığı kampta; Aşkale’ye gönderilecek ilk kabile içerisinde, *Mösyö Franko, Şekip Adut, Leon Varon, Yorgo İstavridis, Ruben* başta olmak üzere Rum, Yahudi, Ermeni vb. gibi farklı etnik kimlikleri temsil eden önemli karakterler bulunur. Mehmet İzmen’in “G” listesindeki en yüksek vergiyi ödemeye mecbur tutulan kırk beş kişi, polis kontrolünde Aşkale’ye gönderilmek üzere hazırlanır. Devlet; militarist pratiklerle dizayn ettiği bu göç esnasında, neredeyse ülkedeki bütün varlıklı kesimi bir noktada toplar. Fakat ilginç olan durum, kafilenin içerisinde neredeyse hiçbir Müslüman’ın olmamasıdır. Yazar bunu; Ali ile parti müfettişi arasında geçen “-*Ali! Adlarını yüksek sesle oku! Belki içlerinde sağır vardır. /Ali, ilk kafilenin kırk beş kişilik listesini okuyup tekmil verdi. Parti müfettişi nükteyi sevdiğini her vesileyle belli etmek istiyordu: /- Çavuş, insan Allah rızası için bir Müslüman ismi okur.*” (s. 91) şeklindeki diyalogda vurgular. Böylelikle de romanda Varlık Vergisi neticesinde ülkedeki yabancı sermayenin, azınlıkların hedef alındığı ortaya çıkar. Jandarma komutanının yönetiminde askerî nizama uygun bir biçimde Aşkale’ye göç ettirilen “*Karun’un Hazine*”leri; devletin etno-ekonomik baskısı sonucunda yola koyulurken, ortalık bir Avrupa manzarasını andıracak cinsten haşmetlidir:

“Aşkale İstasyonu’ndan kışlaya doğru sessiz bir göç başladı. Ne onlar Aşkale’yi gördüler, ne Aşkale onları seyretti. Karun’un hazineleri, gecenin zifirî karanlığında bir kıyam ordusunun esirleri gibi karlara bata çıka yürüyordu. Kaşmir paltolar, ipekle karışık yün kaşkollar, Borsolino şapkalar, İspanyol bereleriyle Avrupa, sanki Aşkale’yi işgale gelmişti. Jandarma kumandanı, kataraktlı bir ihtiyar gözü gibi, boru içinden bakarmışçasına, Avrupa’yı tanıdı... Kır bir atın sırtındaydı. Attila’nın Roma seferine çıkarken taktığı tüylü başlığı andıran bir kalpak giymişti.” (s. 92)

Azınlıklara yönelik uygulanan göç politikası, kuşkusuz ki bazı militarist pratiklere dayanmak zorundadır. Devlet merkezi, etno-ekonomik müdahaleyi kontrol altında tutmak için özellikle polis ve ordudan yardım alır. Çünkü göç sırasında ve sonrasında meydana

gelebilecek en küçük bir kargaşa, isyan girişimi; merkezin gücünü zedeleyebilecek cinstendir. Bu nedenle romanda sürgün esnasında bütün azınlıklar; kendilerine şiddet uygulanacağını, işkence görececeklerini düşünmeye başlarlar. Romanda sürgüne gönderilecek olan Ruben'e, Madam Varon'un kocası Leon Varon için getirdiği yemekler verildikten sonra yazarın kullandığı *"Ruben yemeği yarıda kesti. Yolluğun geri kalanını güzelce paketledi. Madam Varon'a yaklaştı. Elini alıp öptü. Ruben'in ölüm korkulu gözlerindeki son birkaç damla yaş, bu gösterişsiz ihtiyar kadının damarları çıkmış buruşuk ellerinin çukurlarını doldurdu."* (s. 89) şeklindeki ifadeler; azınlıkların devlet karşısında yaşadığı korkuyu özetlemektedir. Bu korku, devlet merkezi tarafından azınlıklar üzerinde yayılmak zorundadır; zira güçlü bir baskı olmadığı takdirde, periferi merkezin tahakkümünü yıkabilecek bir karşı güç üretme tehlikesini her zaman içerisinde barındırır. Michael Mann; *"Askeri iktidarın aynı zamanda negatif, dehşet salmaya dayanan, yaygın bir erimi vardır."* ¹¹⁵⁰ derken bir nevi; militarizmin özneler üzerinde yarattığı iktidarın şiddetine/yoğunluğuna gönderme yapar. O yüzden sürgünde bulunan bütün azınlık özneler militarist ritüellere tabi tutulurlar; her sabah altıda kalkarlar, içtimaya katılırlar. Bu durum; *"Koğuştta kaba muamele yoktu, ama, hoşgörü ve anlayış da bu semte hiç uğramamıştı. Her sabah altıda uyanıp, erat gibi, yaşlarına göre dizilmiş bir kıdem listesiyle içtimaya çıkıp ispat-ı vücut ediyorlardı. İçlerinde bir tek leon askerlik yapmıştı..."* (s. 115) ifadeleriyle açıklanır. Yine romanda sürgüne gönderilen azınlıklar üzerinde bir tip sterilizasyon işlemi olarak görülebilecek *"tebhir"-buhar banyosu-* uygulanır. Bu, belirli mikropların ve hastalıkların önlenmesi ve kitlelerin disiplin altında tutulması için askerî kamplarda uygulanan bir tekniktir; fakat Ruben'in genç eşi, tebhir kelimesini duyunca, aklına Alman toplama kamplarına getirir. Yazar burada bu imajı kullanarak merkezi devletin azınlıklar üzerinde uyguladığı etno-ekonomik tahakkümün cebri boyutlarını eleştiriyor. Romanda Ruben'in eşi, Madam Veron ve Emin Bey arasında geçen aşağıdaki diyalog ifade edilenler çerçevesinde değerlendirilmelidir.

"İçtimanın manasını biliyorum; fakat tebhir ne demektir acaba?"

Emin Bey nasıl bir tanım vererek karşısındakileri ürkütmeceğini düşünürken, Madam Varon genç kadının yüreğine su serpti:

¹¹⁵⁰ Michael Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, Ankara 2012, c. I, s. 40.

-Buhar banyosundan geçirmek. Sizin anlayacağınız etüv...

Genç kadının aklında Alman toplama kamplarının dedikoduları vardı. İster istemez ürperdi. Madam Varon bir anne şefkati içindeydi:

-Ben Dame de Sion'da okurken iki defa geçtim, kızım... Harp zamanydı. Bitlenmiştik. Genç kızdık. Saçlarımızın nasıl kesildiğini hatırladıkça, hâlâ gülerim. İnanın bana, Mösyö Ruben için iyi bir hatıra olacaktır.

Salona sessizlik hâkim oldu. Emin Bey, teselli etmek için geldiği bu sürgün evinden teselli edilmiş bir acılı olarak ayrılabilirdi.” (s. 97)

Devlet merkezinin; periferi -*azınlıklar*- üzerinde uyguladığı baskı, romanda çok ciddi bir başkaldırı kültürü/anarşist refleksler çerçevesinde kurgulanmaz. Karakoyunlu; “*Salkım Hanım'ın Taneleri*”nde, devlet cebrini gösterirken bonkör davranıp azınlıkları birer “*masum vatandaş*” tipolojisiyle resmediyor. Fakat Varlık Vergisi'ne verilen tepkinin tarihsel bağlamda çok daha şiddetli olduğu bilinir. Romanda azınlıklar Karakoyunlu'nun “*perimasa*”nın öylesine etkisindedir ki en büyük tepkileri “*adaletsizlik*”, “*haksızlık*” şeklinde tezahür eder. Bunların arasında en güçlü direnci geliştiren Franco bile bir yönüyle Cumhuriyet düşüncesine/Kemalist merkeze bağlıdır. Fakat o her şeye rağmen; yazar tarafından “*Önce meseleyi hukuk cephesinden tartışmış, fakat işin ahlak açısından ele alınacak tarafı olmadığını görmüştü. Bu bir kıyımdı. Boyun eğmenin gereği yoktu. Ama direnmenin hakkını da vermek gerektiğine inanmıştı.*” (s. 129) şeklinde ortaya konulan ifadelerde de görüldüğü üzere, merkezin ekonomik/politik cebrine direnmek gerektiğinin bilincindedir. Yazar romanda merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde yaklaştığı etnisite meselesine bakış açısını tamamıyla periferiye kanalize ettiğinden dolayı azınlıkları vergi cebrî karşısında militan bir tutum içerisine sevk etmekten imtina ediyor.¹¹⁵¹

Karakoyunlu'nun romanda azınlık meselesine bakışı, klasik anlamda söylemek gerekirse “*Türk muhafazakârlığı*” tezinden köklenir. Yazar; Osmanlı Devleti zamanında mevcut olan İstanbul'a ait kozmopolit mitosun, İnönü Hükümeti'nin politikaları neticesinde nasıl yitirildiğini anlatmaya çalışır. Bu bir anlamda onun nezdinde İslam'a ait büyüünün de

¹¹⁵¹ Karakoyunlu'nun azınlıklara yönelik inşa ettiği şiddetten arındırılmış resim, geleneksel devlet düşüncesine ait “*aura*”nın bozulmaması için oldukça önemlidir. Yazar; roman boyunca ısrarla “*biz*” vurgusunu ortaya koyarak merkez ile çevre arasında görülen etnik çatışmayı minimal düzeye çekmek istiyor ve böylelikle de Varlık Vergisi'ni politik bir yanlışlığın ürünü olarak takdim etmiş oluyor.

kaybolmasıyla koşuttur. Devlet, Türk etnisitesini merkeze alıp nüfusu homojen kılmak isterken yıllar içerisinde üretilen bütüncül kültürü ciddi şekilde zedelemiş ve bir etnik çatışma ortamı yaratmıştır. Böylelikle ben ve öteki arasındaki ayrım güçlenmiş ve ait olup/olmama noktasında çok ciddi muhasebeler yapılmaya başlanmıştır. Kuşkusuz ki farklı etnik kimliklerin dışarıda bırakılması, Kemalizm için homojen bir ulus yaratmak adına çok önemliydi ki bu sadece ona has değil bütün ulus devletlerin kuruluş sürecinde görülen bir durumdur. Ancak; Osmanlı arkaizminin tohumlarını henüz üzerinden atamayan Cumhuriyet, ekonomik gücünü elde etmek isterken kozmopolit belleğini amneziye uğrattı; toplumsal alanda ciddi bir çatlak meydana gelmiştir. Bu çatlak; kendilerini uzun süredir aidiyet bilinciyle merkezî alanda koordine eden azınlıkların periferiye transferini kolaylaştırmış ve onlar devlet nezdindeki “öteki” konumlanışlarının idrakine vardıkça, devlet merkezi ile aralarındaki mesafeyi artırmışlardır. Romanda Karakoyunlu; muhafazakâr habitusunu kullanarak Kemalist Türk iskân politikasının ürettiği ayrıştırıcı söylem karşısında, periferinin/azınlıkların ürettiği aidiyet söylemini çeşitli örnekler üzerinden somutlaştırıyor. Romanda 70 yaşlarında olan Avukat Franko; devlet tarafından mimlenmiş bir vergi mağduru olarak Saracoğlu'nun ırkçı politikalar gümediğini, aksine Türkçülüğü kültürel düzlemde algıladığını ifade ederek ısrarla kendisinin bu kültüre ait olduğunu vurgular. Yine Emin Bey; Varon ailesinin evine gittiğinde, gördüğü Türk-İslam mimarisi karşısında şaşkınlığını gizleyemez ve onun “biz”den biri oluşunun idrakine varır:

“Mösyö Franko, Varlık Vergisi kurbanları arasına girmemek için insanüstü bir mücadele veriyor, gözleri bağlanmış bir bayram koçu gibi bütün imkânlarıyla akıbetine direniyordu. Yetmiş yıllık İstanbulluydu. Nice badireler atlatmıştı. Ama şimdiki afet, öyle kolayca üstesinden gelinecek gibi değildi. Ankara üstüne geliyordu. İstanbul üstüne geliyordu... Ayakları kalın urganla bağlanmış, çırpınmasına bile fırsat verilmemişti.” (s. 76)

“-Adil olunuz, o zaman kaybetmezsiniz... Saracoğlu'nun hataları vardır; ama, tamamen haksız değildir. Onu iyi tanırım. Ne kadar yürekli bir Türkçü olduğunu bilirim. Türkçülüğü, basit bir ırk farkı değil, bir kültür davası olarak görür. Kültür, korkuyu kaldırır... Korkmuyorum... Çünkü hepimiz, bu kültürün parçasıyız. Bu kültür hepimizin bütünü...” (s. 130)

“Emin Bey, hayret içindeydi. İstanbul’un o dillere destan servetinin sahibi Leon, bu evde mi oturuyordu? Bütün Avrupa eşyasının taşındığı söylenen salon bu muydu? Emin Bey, kendisini hatırlı bir Osmanlı paşasının evinde hissetti. Bu evde Türk kokmayan tek eşya, duvara yaslanmış piyanoydu. Bu evde İslam olmayan tek kültür piyanonun üzerine konulmuş yedi kollu şamdandı. Bu iki manidar ihtilaf, hapsedildikleri küçük mekânın kaderine razı olmuş, iki sığıntı gibi birbirlerine sarılıp, boyunlarını bükmüşlerdi.” (s. 96)

Yazarın Kemalist merkeze yönelik ortaya koyduğu eleştiri, bir tür “vesayet demokrasi”si kavramıyla bağıntılıdır. O; azınlıklar üzerinde uygulanan etno-ekonomik tahakkümü, Cumhuriyet’in emekleme dönemindeki problemleri olarak görür ve bunu Aşkale’ye sürülen bir Ermeni olan Dr. Artin’in ağzından “Yaşadıkları büyük sıkıntının bir gerçeği vardı. Bu gerçeği görmeyip, sadece acılı günleri hafızada tutmak, hiçbir hatıra zevki vermezdi. Tespitlerini başkalarına aktarmak, böylece yakaladığı gerçeği açıklamak istiyordu: -Cumhuriyet’in de garibeleri vardır. Bizim cumhuriyetimiz henüz yirmi yaşında. Bilirsiniz, bu yaşlarda başlar bazen dumanlı olur. Bu kültürü hazmetmek zaman ister. Bu sabrı göstermeye mecburuz.” (s. 149) ifadeleriyle aktarır.¹¹⁵² Bir anlamda yazar; devlet merkezinin azınlık periferisi üzerinde uyguladığı baskının, politik bir hata sonucu gerçekleştiğini ifade ederek kültürel entegrasyon fikrini vurgulamaya devam eder. Klasik bir muhafazakâr düşüncen kaynaklanan bu fikir, onun ne azınlıklara yönelik otonom bir söylemi benimsemesine ne de Türk etnik kimliğine dayalı nüfus homojenizasyon projesine bağlanmasına izin vermez. Romanın sonlarında Varlık Vergisi hükümet tarafından kaldırılınca İstanbul’da ortaya çıkan manzara da yazarın temel tezine uygun bir biçimde ortaya konulur. Aşkale’den dönenleri karşılamaya gelen halk, inşirah vapurunu görünce bir kurtuluş nümayişindeymiş gibi coşkuya kapılır, çocuklar Türk bayrağı sallarlar ve vapurun içindekiler “Yaşasın Cumhuriyet” diye naralar atarlar. Bütün bunlar; Varlık Vergisi üzerinden inşa edilen etnik homojenleştirme projesinin toplumun genelinde kabul görmediğinin ve azınlıkların yazar tarafından da vurgulandığı üzere Türkiye mozağının

¹¹⁵² Karakoyunlu’nun bütün zihinsel kodlarına sirayet etmiş “Türk muhafazakârlığı” fikri; onu Kemalizm’e yönelik eleştirel bir bakış açısına angaje eder fakat yazar, Osmanlı geleneğinden köklenen metafizik devlet miti karşısında aynı eğilime sahip değildir. O; Varlık Vergisi politikasının sonuçlarını tartışırken, romanın bazı yerlerinde hükümeti ve devlet mazur gösterebilecek bir söylem de üretir. Paradoksal olan bu durum, Türk muhafazakârlığının Türk politik alanında ürettiği tipik bir reflekstir. O yüzden romanda Dr. Artin’in ağzından aktarılan ifadeleri bu bağlamda değerlendirmek gereklidir.

önemli bir parçası olduğunun önemli göstergeleridir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bahsedilenler çerçevesinde okuyalım.

“İnşirah iskeleyle yanaştı. Karşıllayanlar kafiyele bağına bastı. Bir curcuna başladı. Sanki bir kurtuluş nümayişine dönmüş meydana, koşuşmalar, kucaklaşmalar, sesler, sevinçler, gözyaşları birbirine karıştı...” (s. 154)

“Karşılایıcılar peronun iki tarafına dizilmiş, ölecek gibi heyecanlıydılar. Polis kordonu altında bekliyorlardı. Kafile tek tek boşaldı. Alıştıkları şekilde sıraya girdiler. Savaştan dönmüş gibi karşılayıcıların arasından geçiyorlardı. Bozgun ordusunun karşılanışındaki sessizlik dikkat çekiyordu. Heyecan henüz etkisini kaybetmemişti. Yakının gören sevinç içinde çırpınıyordu. İlk çığılığı Kayzeryan’ın karısı yükseltti:

-Mösyö! Müjdelers olsun; şiir defterinizi buldum.

Bayan Kayzeryan, elindeki kahverengi ciltli defterin dağılmaya yüz tutmuş sayfalarını gösteriyordu. Üç beş çocuk annelerinin gelinlik çeyizindeki atlaslarla gelişigüzel dikilmiş ay yıldızlı bayraklar sallıyorlardı.” (s. 153)

“Hava güzeldi... Bir beyaz bulut gökyüzünde başıboş dolaşıyordu. İnşirah vapurunu dolduran kafile, hep bir ağızdan bağırmağa başladı: “Yaşasın Cumhuriyet!..”” (s. 155)

Varlık Vergisi; sonuçları itibarıyla birçok ailenin çöküşüne neden olmuş ve memleket yanında bulunan sermaye sahibi tabaka, yeni yaratılmak istenen taşra burjuvazisinin yükseliş karşısında çaresiz duruma düşmüştür. Romanda bu durumun en büyük örneğı; tabii ki Halit Bey’dir. O; eşi Nora’nın Varlık Vergisinin ağır yükü altında tükenişine, çok sevdiği kâtibi, can dostu Mösyö Lui’nin Aşkale’ye sürülüşüne tanıklık eden ve kendisi ile Nora’ya konulan vergi borçları nedeniyle, birer birer bütün malını/mülkünü satmak zorunda kalan ve nihayetinde hayatını kaybeden bir “çöküş” imgesidir. Kemalist merkezin Cumhuriyet’in kuruluşu ile birlikte İstanbul burjuvazisi ile kurduğu ittifakın neticesinde merkezi alanda ontoloji kazanan Halit Bey gibi birçok sermaye sahibi, mezkûr vergi sonucunda kurulmak istenen millî burjuvazi karşısında paramparça olmuştur. Romanda yazar tarafından Salkım Hanım’ın Taneleri imajıyla sembolleştirilen durum da bununla alakalı; Halit Bey, ekonomik sermayesini kaybedince sevgilisi Nefise’nin ahlaki bir dejenerasyon içerisine girişine tahammül edemez, onun boynundaki kolyeyi kopartır ve Salkım Hanım’ın kolyesi tel tel

dökülür. Bu yaprak dökümü, İstanbul'daki yeni bir kültürün ve taşra burjuvazisinin ayak seslerini müjdeleyen trajik bir sıçrayıştır:

“Ellerini Nefise'nin boğazına geçirdi. Gücü yetmedi. Yüreğindeki son heyecan durakladı. Gevşedi, dizlerinin üzerine yıkılır gibi oldu. Yüreğinin bütün sıkıntıları kayboluşun son acılarıyla Halit Bey'i terk ediyordu. Halit Bey, sanki, Nefise'nin önünde ilk günlerdeki gibi diz çöktü. Eli, Salkım Hanım'ın kolyesine takıldı. Halit Bey'le birlikte ömrünü tamamladı. Salkım Hanım'ın taneleri dağılıp odaya saçıldı. İri yakutlar, beyaz kürkün üzerinde, ayıplı kan lekeleri gibi duruyordu.” (s. 112)

Kemalist merkezin bilhassa azınlıkları hedefe alarak uyguladığı Varlık Vergisi, nüfusu Türk etnisitesi üzerinden homojenleştirip politik bir amaca hizmet ederken aynı zamanda taşra burjuvazisinin palazlanmasına neden olarak ekonomik bir perspektife oturur. Mezkûr kanun sonrasında İstanbul'daki sermayedar sınıfın yerine, taşra burjuvazisi yerleşir ve sermaye el değiştirir. Yazar bunu; *“Gerçekten, İstanbul'da servet sınıf değiştiriyordu. Anadolu'nun palazlanmış esnafı İstanbul'un ticaretini yavaş yavaş devralmaya hazır bir ordu gibi gelip yerleşmiş, Varlık Vergisi'nin talan ettiği piyasada ne varsa kapışmıştı. Bu ganimet paylaşmasından, çok yakında yeni bir ordu güçlenecekti.” (s. 135)* söylemleriyle açıklar. Kemalist devlet; Millî Mücadele sonrasında ele aldığı politik iktidarı ve Türk etnik kimliğine dayanan kültürel yapısını konsolide etmek için, ekonomik alana yönelir ve azınlıkları, yani İstanbul burjuvazisini tasfiye ederek yerine Anadolu kökenli taşra burjuvazisini geçirerek millî bir burjuva sınıfı oluşturmak ister. Fakat bu durum yazar nezdinde bir ahlaki dejenerasyona sebep olur; sermaye yer değiştirince, kültür de mobilize olur ve merkez ile çevre arasındaki çatışma yerel bağlamda daha güçlü hissedilir. Romanda geçen *““Servetin el değiştirmesi, mirasta da olur. Bir servet sınıf değiştiriyorsa, işte o zaman fırsat doğuyor demektir... Her şey altüst olur. Bütün kültürlerin ahlakını değiştiren olay budur.”” (s. 134)* ifadeleri; ekonomik saiklerin neden olduğu kültürel ihtilafı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla romanda; Kemalist devlet merkezinin Varlık Vergisi ile birlikte ortaya koyduğu etno-ekonomik temelli politika, aynı zamanda kültürel düzlemde de İstanbul burjuvazisi/azınlıklar ile taşra burjuvazisi arasında bir çatışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

“*Salkım Hanım’ın Taneleri*”nde; taşra burjuvazisinin palazlanması, Durmuş ve Bekir karakterleri üzerinden ortaya konulur. Varlık Vergisi’nin ilanının arifesinde Niğde’den eşi ve çocuklarıyla İstanbul’a gelen ve cebinde bir miktar parası olan Durmuş, İstanbul’un içerisinde hayata tutunup zengin olmanın hayallerini kurar. Temelde kumaş işiyle uğraşan bu taşralı karakter, askerlik yaptığı sırada tanıştığı fakat aralarının çok iyi olmadığı Bekir’in ailesine misafir olur. İstanbul’a ilk geldiğinde insanlar tarafından ötekileştirilen ve gayrimüslim burjuvazinin şatafatı içerisinde boğulan Durmuş, Varlık Vergisi sonrasında gayrimüslim burjuvazi tasfiye edilince ekonomik alanda söz sahibi olmaya başlar. O romanda; Kemalist merkezin yaratmak istediği millî burjuvazinin bir temsilcisidir. Fakat yazar; onu üçkâğıtçı/dalavereci, bencil vb. gibi olumsuz karakter özellikleriyle tasvir ederek devlet merkezinin ekonomik politikasını eleştirir. O; zamanla vergisini ödeyemeyen gayrimüslim tüccarın haraç mezat satılan mallarını vadeli alıp Anadolu tüccarına satan, İstanbul burjuvazisinin ıskartaya çıkmış mallarına konan bir “*kalpazan*”a dönüşür:

“Daha bir yıl dolmadan Durmuş köşeyi dönmüş, işini sağlamlaştırmıştı. Bütün Anadolu’ya mal sevkiyatı yapıyordu. Vergisini ödeyemeyen tüccarın haraç mezat satılan mallarını vadeli alıp Anadolu tüccarına peşin parayla satıyordu. Varlık Vergisi’nin ilanı ile birlikte, Durmuş memlekete gidip neyi var neyi yoksa hepsini satıp paraları İstanbul’a taşımıştı. Uyanıktı. Acımasızdı. Haindi... Her düşküünün malını ucuza kapatmış, çok kısa sürede sayılı varlık sahiplerinden biri olmuştu. Ekalliyetlerin mallarını önceden peyliyor, sonra pazarlamaya çıkıyordu. Perakende dükkânları olanlar satılan ekalliyet mallarını alıp, bir süre depoda beklettikten sonra el altından dağıtıyordu. Trabzon’a, Diyarbakır’a, Denizli’ye kadar yayılmış bir şebekenin başıydı.” (s. 58)

Yazar; Durmuş’u, taşra burjuvazisinin emek vermeden zengin oluşunun, çıkarıcılığının, bencilliğinin en önemli sembolü olarak görür. Zira dönem yazarın “*İstanbul, köklü bir aile gibi, geleneklerini, görgülerini sonraki kuşaklarına aktarmak için her fırsatta kullanmayı biliyordu. Yeni bir yaşam biçiminin örnekleri boy atmış, fırsatları iyi değerlendirmişti. İstanbul, dingilinden fırlamış ağır bir tekerlek gibi yokuşun başından aşağıya bırakılmıştı. Yeni değer yargıları oluşmuş, serinkanlı tabiatında, gelişigüzel düşüncelerle, duygularla görgüsüz bir bencillik filizlenmişti. O ölçülü güzellik şirazesinden çıkmıştı. Bir şaklaban, güçlü olduğunu göstermek için ağlıyordu...*” (s. 79) ifadelerinden de

anlaşıldığı üzere; devlet merkezinin etnik politikaları neticesinde vuku bulan ekonomik bir çıkarılığın, bencilliğin hegemonyası altındadır. Bekir; İstanbul burjuvazisinin önemli simalarından birisi olan Halit Bey'in düşüşü sonrası, onun kültürel yaşamına ikame etmeye çalışır. Halit Bey'in dairelerini satın alır; sevgilisi Nefise'yi elde eder ve sahip olmaya başladığı ekonomik, sosyal sermayenin hırsıyla daha fazlasını arzular. Bir tip “*taşra kin*”i olarak görülebilecek bu durum, Bekir için de geçerlidir. O da Halit Bey'in dairelerini satın alır ve Durmuş'un kurduğu “*Kelkit Manifatura*”daki kirli düzene ortak olur. Böylelikle de devlet merkezinin uyguladığı Varlık Vergisi neticesinde; taşra burjuvazisi bir tür “*çıkarcı zihniyet*” geliştirerek tam anlamıyla palazlanmış olur. Bu minvalde söylemek gerekirse; taşra burjuvazisi toplumsal/ekonomik alanda yükselmeye başladıkça, merkez ile ittifak kurmaya başlar ve devletin politikalarından büyük bir memnuniyet duyar. Kemalizm; Millî Mücadele ve sonrasında İstanbul burjuvazisi ile geliştirdiği müşterekliği, 1940'lı yıllardan sonra uyguladığı etnik politikalarla terk ettiği için yaratılmak istenen millî burjuvazi ile devlet merkezi arasında bir “*karşılıklık*” ilişkisi ortaya çıkar. Romanda, Bekir'in Halit Bey'in evini aldıktan sonra karısı Nimet'e söylediği aşağıdaki sözler bu ilişkiyel zeminin bir örneği olarak okunmalıdır.

“Halit Bey, misafirleriyle oturuyordu. Bekir, aşına olduğu yazıhanenin hemen her köşesinde, kendisinin eski süklüm püklüm girişlerinin izlerini görüyor, ayıplı tavır içinde sırtını çeviriyordu. Durmuş hazırlıklıydı. Evi iki üç gün önceden görmüş, etrafında uzun süre dolaşmış, hatta adım adım cephesini ölçmüştü. Akşam eve dönerken sevinçliydi.

-Adı bile güzel Nimet! İnönü Caddesi...” (s. 69)

Taşra ile Kemalist merkez arasındaki ittifak, paradoksal bir duruma işaret eder. Bilindiği gibi taşra, Kemalizm için çift yönlü bir anlam alanına sahipti; ilk olarak devletin majörtesine uygun bir etno-folklorik mekân olarak bir merkez işlevi görürken taşra, bir yandan da içerdiği dinî değerler ve batıl inançlar nedeniyle “*karşı-devrim*” mekânı pozisyonunda mutlak anlamda bir periferiydi. Kemalizm; bu oksimoronun içerisinde, kendi merkezî kodlarına uygun bir ekonomik/politik iktidar üretme başarısı göstermiştir. 40'lı yıllarda devlet merkezi; kendi ontolojisi için İslam periferisinden ziyade, azınlıkları daha büyük bir tehdit olarak gördüğünden, taşrada bulunan İslami koku daha telafi edici bir düzlemde algılanmıştır. O nedenle Kemalist elitler, ekonomik iktidarı ele geçirmek için

taşradaki anti-modern değerlerin merkezî alana transferini büyük bir problem olarak görmemişlerdir. Fakat bu durum neticesinde merkezde *-İstanbul'da-* kültürel bir patoloji türemiş ve taşranın gayrimüslimlerden arta kalan malları inhisarı altına alan “*kin*”li özneleri, devlet merkezi ile problem yaşamazken; burjuva özneler ile ciddi kültürel ihtilaflar içerisine girmişlerdir. Bundan dolayı da Kemalist iktidar, azınlık periferisini tasfiye edip ekonomik/politik iktidarını güçlendirerek majör etnik kimlik üzerindeki vurguyu artırmasına rağmen; kendi iktidarının sonunu hazırlayacak bir taşra burjuvazisi yaratmıştır ki DP’nin iktidarı ele alışında, mezkûr burjuvazinin ne derece önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Karakoyunlu “*Salkım Hanım’ın Taneleri*”nde bu durumu vurgulamak için; Bourdieu’nün ekonomik/kültürel sermaye kavramlarından istifade eder. Romanda Bekir’in sinemada tesadüf ettiği bir kadın, ona “*pis kokuyorsun*” diyerek hakaret eder ve Bekir bunu bilinçaltına atarak bir hınç üretir. Daha sonra İclal ile karşılaştığında onu, kendisine hakaret eden kadına benzetir ve ona sahip olduğu malları ve statüsünü göstererek kendisini koklamasını, ne kadar değiştiğini görmesini ister. Bu olay; ekonomik gücünü eline almış taşra burjuvazisinin, kültürel/politik alanda hissettireceği iktidarının ayak seslerini gösteren bir örnek olarak okunmalıdır:

“-Seni tanıyorum. Sen osun değil mi?

İclal şaşırды. Ömründe ilk defa gördüğü bir adamın yolunu kesip hesap sorar gibi konuşmasından hoşlanmamıştı:

-Kim?

-Alemdar Sineması’ndan çıkan kadın...

-Galiba karıştırdınız... Hayatımda Alemdar Sineması’na gitmedim. Benzettiniz.

-Sen osun. Bana “Bok kokuyorsun” diyen kadınsın.” (s. 146)

“-O han benim, ötekisi de benim, ötekisi de... Seç içlerinden birini sana vereyim; yeter ki...

İclal sinirlendi. Kendisini kollarından tutup çeken bu adama karşı koyacak gücü yoktu. Sadece manasız bir teklifin sahibini ikaz etmeye çalışıyordu:

-Ne münasebetle efendim? Ne münasebetle?

-Sadece bir kere, bir kerecik kokla beni... N’olur bir kere kokla...

-Bırakınız beni lütfen!..

-Bir kere daha kokla, nasıl değiştiğimi gör...

Bekir, bütün şiddetiyle İclal'i silkeliyordu. İclal vücudunu sıkan bu mengeneden kendisini kurtardı. Geri çekildi. Bir sefil manzara seyretti; iğrendi...

-Bir kerecik olsun öyle mi? Hayatımda bir kerecik bir kelimeyi kullanacağım. Sen hakikaten, bok kokan bir adamsın... ” (s. 147)

Karakoyunlu; “*Salkım Hanım'n Taneleri*”nde, etnisite problemine yönelik periferik bir dikkat geliştiriyor ve 40'lı yıllarda devlet merkezi tarafından uygulanan Varlık Vergisi ekseninde, etnik kimliklerin tasfiye edilerek nüfusun homojen kılınması için gösterilen çabaya eleştirel bir perspektiften yaklaşıyor. Yazar periferiden kök alan bir epistemolojik güçle; Türkiye'deki merkez düşüncesini ve onun enstrümanları olarak görülebilecek hukuk, basın, militarizm vb. gibi kavramlara yönelik birtakım sorgulamalar yapıyor. Romandaki Rum, Yahudi, Ermeni vb. etnik kimliklerin – *bir anti parantez olarak söylemek gerekirse romandaki bazı karakterlerin hangi etnik kimliğe mensup olduğu açıkça söylenmez.*-merkezin etno-ekonomik politikaları nedeniyle yaşadıkları zorlukları ve bunun sonucunda gayrimüslim burjuvazi yerine ikame eden taşra burjuvazisinin kent merkezinde yarattığı kültürel dejenerasyonu göstermek isteyen Karakoyunlu'nun bu çabası; Türk yazarının merkez düşüncesinden kopuşunu örnekleyen önemli bir atılım. Fakat yazar; merkez-çevre diyalektiğini kullanarak etnisite sorununu problematize ederken, etnik kimliklere yönelik öyle kuvvetli bir “*peri masalı*” geliştiriyor ki çıkmak istediği tözcülük çukurunun içerisine kendisini düşmekten alıkoyamıyor ve bu nedenle de periferik dikkati, farklı bir merkezîleşme sürecine tabi oluyor.

Yılmaz Karakoyunlu'nun eserleri içerisinde önemli bir yer kaplayan “*Güz Sancısı*”¹¹⁵³(1991); edebiyat dünyasında büyük yankılar uyandırmış ve aynı adla beyaz perdeye uyarlanmış, Türkiye'nin yakın tarihine damga vuran 6-7 Eylül hadiselerini anlatan oldukça önemli bir romandır. Bu romanında; Türkiye'nin 50'li yıllarına odaklanan Karakoyunlu, 6-7 Eylül tarihlerinde cereyan eden ve azınlıklara yönelik büyük bir yıkımla sonuçlanan olayları romanın merkezine yerleştirir. Bunu yaparken de o; Kemalist devletten, Demokrat Parti hükümetine, liberalizmden, siyasal İslam'a kadar oldukça geniş bir spektrum

¹¹⁵³ Yılmaz Karakoyunlu, *Güz Sancısı*, Doğan Kitap, İstanbul 2018, 9. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

çerçevesinde dolaşarak etnisite meselesinin merkez ile çevre arasındaki kaygan zeminde nasıl konumlandığını tartışmaya açar. Karakoyunlu'nun bütün romanlarında etkisini hissettiren tarihsel/politik bağlam, bu eserde de kurgunun temel koordinatlarını oluşturur. Olay örgüsündeki kopukluklar, oldukça geniş karakter havuzunun yarattığı karmaşa ve muhtelif teknik kusurlarına rağmen “*Güz Sancısı*”, devletin rabitalı olduğu majör etnik kimlik olan “*Türkçü merkez*” karşısında; Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Çingeneler ve Kürtlerden müteşekkil minör kimliklere; yani azınlık periferisine bir ontoloji biçmesiyle, dikkatle incelenmesi gereken bir roman.

DP'nin 1950 yılında iktidara gelişi, Türk siyasi hayatında yaşanan önemli bir dönüşüme işaret etmesine rağmen; bu durum asla bir radikalizm örneği oluşturmaz. DP'nin Kemalist iktidar dönemine nazaran ortaya koyduğu en büyük farklılık, çevrenin İslami epistemolojisinin partiye içkin hale getirilmesidir. DP, CHP'nin ikincil plana attığı Türk köylüsünün/taşranın içerisindeki muhafazakâr kodların ürettiği popülizmi kullanarak partinin siyasi söylemini bir tür “*mağduriyet miti*” çerçevesinde dizayn etmiştir. Fakat; teorik düzlemde elde edilen bu kazanç, ampirik alana yansımamış ve DP, Kemalist laiklik projesinin pek de sapmamıştır. Her ne kadar DP; 40'lı yıllarda CHP tarafından tasfiye edilen gayrimüslim burjuvazinin yerine inşa edilen taşra burjuvazisi içerisindeki İslami referansları kullanarak iktidara geçse de parti elitleri, merkezî alandaki varlıklarının Kemalizm'in laiklik ve bilhassa Türklük bilincine olan rabitalarıyla doğru orantılı olduğunu idrak ettiklerinden dolayı; bir yönüyle İTC'den itibaren oluşmaya başlayan merkez düşüncesinin güzergâhına uygun politikalar izlemişlerdir. O nedenle DP'nin Türkçü politikalar tatbik etme noktasındaki tavrı, CHP'nin fikrî altyapısından pek de farklı olmamış ve 1950'de Türk siyaset alanında demokrasi ile ilk defa iktidar değişse de DP “*merkeze bağlı bir periferi*” anlayışını hiç terk etmemiştir.

6-7 Eylül'de gerçekleşen ve bilhassa azınlık periferisinin hedef alındığı olaylar, Türkiye'deki devlet merkezli düşünceden ayrı düşünülemez bir tarihsellikte donatılmıştır. Osmanlı Devleti zamanında azınlıklar; “*Osmanlıcılık*” şemsiyesi altında devlet kozmopolitliğinin en önemli unsuru olmasına rağmen, bu durum devletin sınırları içerisindeki İslami tınının ağır basması nedeniyle bir tür “*entelektüel kin*”in üretilmesini engellememiştir. Bunun ilk defa ortaya çıktığı tarihsel konjonktür; Osmanlı/Türk

modernleşme hareketlerinin oldukça güçlendiği on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldır. Birçoğu roman alanında da kalem oynatan *Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi* vb. gibi Osmanlı entelektüelleri, ülke sathındaki modernleşme hareketleri yoğunlaşmaya başlayınca İslam ahlakının yok olacağına yönelik büyük bir endişe duymaya başlamışlar ve azınlık periferisi karşısında “*İslami/ahlaki bir etnosantrizm*” üretmişlerdir. Kozmopolit kültürde yaşanan ikinci çatlak ise, İttihat ve Terakki döneminde ortaya çıkmıştır. İttihat ve Terakki’nin sosyal darwinist entelektüelleri, ampirik alanda uyguladıkları yoğun Türkçü politikalarla -*belki de ilk defa bu kadar yoğun*- devlet merkezinin sahip olması gereken “*majör*” felsefeye işaret etmişler ve böylelikle de Türk etnik kimliği haricindeki etnik kimlikler periferide konumlanmaya başlayarak “*etnik bir etnosantrizm*” inşa edilmiştir. Bu süreç, Cumhuriyet dönemine kadar istisnasız bu şekilde devam etmiş ve ilerleyen dönemlerde Kemalizm’in temel felsefesi de mezkûr tarihsel perspektif üzerinden şekillenmiştir. DP dönemine gelindiğinde ise, inşa edilen etnik etnosantrizmin içerisine “*konservatif*” bir koku sinmiş ve Yeni Osmanlı entelektüellerine has bir muhafazakârlık ile birlikte Kemalizm’den tevarüs eden majör etnik tını senteze tabi tutularak bir tür “*etno-muhafazakâr etnosantrizm*” örneği ortaya çıkmıştır. Neticede ise 50’li yıllarda tırmanışa geçen Türk-Yunan gerginliği sonrasında; Selanik merkezli çıkan olaylar, Türkiye’ye sıçramış ve hortlayan etno-muhafazakâr düşünce mirasının takipçisi bir grup tarafından İstanbul’da, ana ekseninde Rumlar olmak üzere birçok etnik kimliğe yönelik geniş çaplı bir şiddet uygulanmış; azınlıklara ait birçok dükkân, işyeri talan edilmiş, yağmalanmıştır. Osmanlı’ya ait kozmopolit mitosun ciddi bir biçimde çatladığı bu olaylar, “*Güz Sancısı*” romanında Karakoyunlu’nun temel tezini açıklaması adına istifa ettiği tarihsel/politik arka planın orijiniidir. Zira yazar; romanda öncelikle bütün etnik kimliklerin huzur içerisinde yaşadığı bir “*Altın Çağ*” mitosunu inşa edecek, daha sonra da bu miti 6-7 Eylül olayları ile kuvvetli bir şekilde parçalayarak merkez ile çevre arasındaki çatışmanın şiddetini okuyucuya yansıtacaktır. Bu gerilimin nasıl inşa edildiğine yakından bakmak gerekirse;

“*Güz Sancısı*”nda, 6-7 Eylül olayları öncesindeki İstanbul’un panoramasını çizmekle işe koyulan Karakoyunlu; İstanbul’u, Osmanlı’dan tevarüs eden bir tür kozmopolit mirasın genetik sembolü olarak görüyor. Yazar, “*Salkım Hanım’ın Taneleri*” romanında olduğu gibi, muhafazakâr habitusunu sergileyebilmek için Bourdieücü “*kültürel sermaye*” kavramına yöneliyor ve İstanbul’u; Rumların, Türklerin, Yahudilerin, Ermenilerin bir arada yaşadığı;

farklı kültürlerin kaynaştığı bir “*Altın Çağ*” mitinin içerisine yerleştiriyor. Bu miti detaylandırmak için de musiki, gastronomi, sanat, din vb. gibi kültürel pratiklerden hareket edip İstanbul kozmopolitliğinin en önemli sembolleri olan lokantalara ve meyhanelere yöneliyor. Yazarın, bilhassa muhtelif kültürel pratikleri romanın başlarında uzun detaylarla tasvir etmesi; kültür kavramının yarattığı tahakkümle, güç ile ilişkilidir. Çalışmanın ilk bölümünden hatırlanacağı üzere Bourdieu sosyolojisi; kültür kavramını folklorik düzlemde çıkartarak bir tür iktidar ilişkiseliliği içerisinde kavriyordu. Karakoyunlu da romanda kültürün güç/iktidar üreten anlam alanından faydalanarak Osmanlı kozmopolitliğini/Altın Çağ mitosunu yüceltime tabi tutuyor ve böylelikle de romanın içerisine sinen “*muhafazakâr bir öte ben*” inşa etme başarısı gösteriyor. Bu öte benden hareketle yazar; 6-7 Eylül hadisesi üzerinden eleştirel bir çerçevede yaklaştığı devlet merkezine; DP iktidarına karşı bir savunucu kimlik geliştirmiş oluyor ve etnik kimliklere yönelik gerçekleştirilen şiddet eylemleri karşısında kendisini periferik bir bakış açısına kanalize etme başarısı gösteriyor. Romanın çeşitli yerlerinden alıntılanan aşağıdaki muhtelif pasajlar Karakoyunlu’nun; İstanbul’u nasıl bir “*Altın Çağ*” mitosuna çerçevesinde kurguladığını gösterirken aynı zamanda onun romanın ilerleyen satırlarında bu mitosun parçalanmasına etki edecek etnik tabanlı majör politikalar -merkez- karşısındaki tavrına dair de önemli ipuçları içermektedir.

“Kumkapı meyhaneleri ışıklarını birdenbire yakar. Akşam, henüz gelmemiştir. Keskin sirkede dereotuyla ovularak yumuşatılmış çirozların kokusu, hafif esintiyle Laleli’ye, Soğanağa’ya yayılır... Tadına varmayanlar bu kokuda denizin tuzunu hisseder. Garsonlar, büyük kayık tabakların içine göz nuru dökülmüş kolalı keten örtüleri sererler. Balıkları tek tek tabaklara koyup, ağız uçlarına yeşil yapraklar, kuyruklarının üzerine üç tarafı soyulmuş kırmızı turplar yerleştirirler. Hepsinin dilinde mevsimin şarkıları vardır. Gün batınca, ışıklar şenlik getirir. Kumkapı’da akşamı özleyen bir hasret günün her saatinde duyulur.” (s.11)

“Tepebaşı’nda ezan zor duyulur. Beyoğlu mescitlerinin sesini bastıran yüksek kuleli kiliselerin çanları, bu saatlerde İslam’ı, talihsiz bir kabulle suskunluğa itmiştir...” (s. 12-13)

“Bir efsaneydi Balıkpazarı...”

Sağlam rakıcılar yavaş yavaş yerlerini almışlar, şerefe kadeh kaldırmanın dostluğunu kurdukları sofralara kurulmuşlardı. Akşamcılar, küçük rakı kadehlerini lacivert elbiselerinin yelek cebinde getirip masanın üstüne koydular. Çirozlar, karışık turşular,

kırmızı soğanlı lakerdalar, pilakiler, kavunlar, beyazpeynirler masaya dizildi. İlk kadehten sonra mezeci Şütte'nin çengelinden indirilen pastirmalar ince dilimler halinde kıyılıp, yağlı kâğıtlara sarılmış olarak masalara bırakılacaktı.” (s. 15)

“Feridiye Mahallesi'nin esnafı, dükkânlarını erkenden kapatır. Yaz akşamlarının yavaş yavaş çökmeye başladığı saatlerde Dut Bahçesi'nde toplanırlar...Dut Bahçesi, Talimhane ile Feridiye Mahallesi arasına yerleştirilmiş yeşilliğiyle bu iki mahalle arasındaki varlık ve hayat tarzının sınırını çizer. Fahrettin Kerim'in “erbabı hifret” dediği zanaatkârların hepsi, mesleğinin dışında bir maharetle gelir bu bahçeye... Ağaçların arasına serilmiş komşu kilimlerinin üzerinde bağdaş kuran azınlık kadrosunun elinde bir alaturka saz vardır. Karanlık çökünceye kadar, Talimhane sakinlerinin izledikleri ve ara sıra balkonlarda demlendikleri bir fasıl başlatırlar. Peşrevler, yürük semaîleri, şarkılar ve nihayet longalar, sirtolar... Arada bir bahşiş toplamak için gelen Dolapdere kızları, karcıgar köçeklerle gerdan kırıp, göğüs titretirler. Talimhane Börekçisi'nin beyaz boneli, beyaz önlüklü çırakları akşam simitlerinin istif edildiği camekânlarıyla göründüklerinde Feridiye takımı sahneye çıkar. Yeni yeni ustalaşmış, sabırlı, hatta mütevekkil halleriyle Erköse Kardeşler, oyun havalarıyla Dut Bahçesi'nde Dolapdere kızlarına bir akraba muhabbetiyle refakat ederler...” (s. 47-48)

“Edirne Apartmanı'nın üst iki katı farklı döşenmiştir. Gündüzleri bütün perdeler kapalı tutulur. Işıkları ölgün, fakat sabaha kadar süren bir heyecan içinde yanar. Mahalle taksilerinin gedikli müşterileri tamamlanınca, kapının önünde bir hürmetli bekleyiş başlar. Kasap Zaven, Manav Tanaş, Bakkal Agop'un dükkânlarında akşam sefasının aşına çehreleri alışverişlerini yaparlar. Kapıcı Zehra'nın oğlu Kürt Nihat, evin önünden kimseleri geçirtmez. Babası mahalle bekçisidir.” (s. 48)

“Azınlık mahallelerinde Müslüman evleri, bir halvethaneye benzer. Tevekkül, tecelli, hulul orada her duygunun, her düşüncenin, hatta her eşyanın dokusuna işlemiştir. Burada nurun rengi yoktur; aksettiği her aynada bir başka çehreye bürünür. Bazen bir kemalin eşiğine, bazen bir visalin ehline benzer...”

İnsanlar, kendi halinden çok başkalarıyla meşgul olmayı bir hayat tarzına dönüştürmüş, her cihete yönelecek bir vahdet terbiyesi kazanmıştır. Günahların yargılanmasından bıkmış bu terbiyenin ilhamında, zan ve tahmin değil, sadece çare aranır.

İster türbelerde, ister kilise mihraplarında olsun, yakılan her mumun duasında, mahallenin ortak kaderi eritilir.” (s. 75)

Karakoyunlu; “*Güz Sancısı*”nda İstanbul’u, Türk-İslam sentezinin muhafazakâr kodlarıyla çevrelerken paradoksal olarak metnin içerisine sinmiş bir “*ahlaki kin*” açığa çıkıyor. Fakat bu yazarın inşa etmek istediği “*Altın Çağ*” mitosunu zedeleyebilecek bir durum değil, aksine onu güçlendirebilecek bir bilinçaltı refleksi. Yazarın eser içerisine yerleştirdiği “*muhafazakâr öte ben*”; Osmanlı İslam’ına rabitali bir biçimde ahlaki bir savunma mekanizması üretiyor ve böylelikle de romanda azınlıklar ahlaki açıdan dejenere/düşük tipler olarak resmediliyor.¹¹⁵⁴ Bu durum, Türk muhafazakâr düşüncesinin tipik bir benlik savunmasıdır. -yazarın diğer romanlarında da benzer bir mekanizma hâkimdir.- O nedenle Karakoyunlu; romanda bir taraftan 6-7 Eylül hadiselerinde merkezin etnik çatışma ortamına davetiye çıkartan politikalarını eleştirirken, diğer yandan da azınlıkları bir “*ahlaki çöküş*” diyagramına oturtuyor. Yazarın böylesine bir paradoksal tutum içerisinde bulunması; bir tür “*oto-sansür*” mekanizması ve konservatif bir refleks olarak görülebilir. Çünkü o; Osmanlı’dan köklenen devlet geleneğine ve Türk-İslam ahlakına zeval getirebilecek bir söylem üretmek istemezken, bu söylemi zedeleyen gücün devlet/iktidar/merkez oluşuyla yüzleşiyor ve merkez ile çevre arasındaki bir yerlere sıkışıyor. Bu nedenle de çareyi; azınlıklara yönelik bir “*patolojik*” tipoloji geliştirmekte buluyor ve tıpkı “*Salkım Hanım’ın Taneleri*”nde olduğu gibi “*devlet*”i aklamak için periferik tavrını merkezileştiriyor. Bu minvalde söylemek gerekirse romanda dejenere edilmiş birçok azınlık karakterle karşılaşmak mümkündür; romanın ana karakterlerinden birisi olan ve yazar tarafından “*Madam Rhea hovarda kadınıdır.*” (s.14) ifadeleriyle tanıtilen Madam Rhea ile babaannesinin para hırsı nedeniyle fuhuş yapmaya itilen Yahudi kimliğine sahip Ester, bunlardan bazılarıdır. Yine; bir Rum olan Madam Atina, evinde bulunan Rum kızlarını pazarlayan bir kriminal karakter olarak tanıtilir. Mütedeyyin bir Konyalı eşrafın oğlu olan ve babası tarafından dergâhlarda yetiştirilmeye çalışılan Behçet; Ester’e âşık olunca, Ester’in

¹¹⁵⁴ Bu hususu, Rıdvan Akar “*İyi Türk, Kriminal Azınlık*” adlı makalesinde dile getirmiş ve Karakoyunlu’nun eserlerinde görülen kriminal azınlık tipolojisi ile azınlıkları rehabilite etme çabasını; yazarın eserlerine sinmiş “*milliyetçi-elitist*” söylem ile ilişkilendirmiştir. Fakat bu durum, Akar’ın iddia ettiği “*milliyetçi-elitist*” tutumdan ziyade, muhafazakâr yatınlıklarla ilişkilidir. Zira romanın genelinde yazar, Durkheim terminolojisiyle söylemek gerekirse azınlıkları etnik bir anomaliden ziyade ahlaki bir anomali çerçevesinde dejenere eder. Ayrıntılı bilgi için bkz., Rıdvan Akar, “*İyi Türk, Kriminal Azınlık*”, *Birikim*, Sayı:107, Mart 1998.

babaannesi ekonomik çarkının bozulacağından duyduğu endişe nedeniyle Behçet'e yoğun hisler besleyen Nemika'nın yanına gidip Behçet'in Ester'in peşini bırakmasını talep ederken ortaya çıkan diyalog ile; bir Rum olan Manav Tanaş'ın Madam Atina'nın evinde bulunan Rum kızlarına duyduğu ilginin aktarıldığı satırlar ifade edilenleri özetler niteliktedir.

-Ne yapmamı istiyorsunuz?

Babaanne çöküşü fark etti. Karşısındaki güzellik kendisini ellerine bırakmaya hazırды. Bunu istediği gibi yoğurup, istediği kalıpta pişirebilirdi:

-Yapacağınız tek şey, bir fahişenin peşine düşmüş saf taşralıya ailesinin sahip çıkmasını sağlamaktır.

Küflü bir akşam kokusu yeniden ekşiyip salonu doldurmuş gibi Nemika'nın yüzünü buruşturdu:

-Teessüf ederim Madam! Hemen burayı terk edin. Şimdi; derhal... Bir adamı seviyorum diye beni bir ahlaksızlığa ortak etmeye nasıl cüret edebildiniz?

Sesi titriyordu. Son cümlede her şeyi bitirmek istiyordu:

-Orospu dediğiniz, sizin yanınızda, zarif bir hanımefendi sayılmalıdır.” (s. 98)

“Tanaş, tezgâhın köşesine attığı bir Çekoslovak iskemlesine oturup Madam Atina'nın kızlarını seyretmekten zevk alırdı. Akşamüzerleri taksilerin Tatabla'dan getirdiği kıvrak Rum kızlarında, kendi ırkının mükemmel hususiyetini pazarlayan Madam Atina'nın yarattığı hissedilir bir korku Tanaş'ın ileri gitmesine bir türlü izin vermemişti. Madam Atina, Talimhane'de saygı uyandırmış bir kadındı. Ara sıra arabasını yolun başında durdurup yürür, esnafa selamlar uzatıp hal hatır sorardı. İğceni Armenak'la eskilere dayanan bir dostluğu daima taze tutmuş, bu vefalı hatırayı hiç gözden çıkarmamıştı. Her akşam, ya pencereden el sallayarak ya da içeri girip bir iki küçük gönül alıcı sözle Armenak'ın bakışlarını renklendirirdi. Harp sırasında Armenak, Madam Atina'nın kızlarındaki hastalıkları tedavi edecek iğneleri mutlaka bir yerlerden bulup getirir ve zarif döşenmiş bu iddialı evin kızlarına şifa dağıtırdı...” (s. 49)

Romanda 6-7 Eylül olayları, öncelikle siyasal aktivizm çerçevesinde ele alınır. Bir Mevlevi dervişi olan Hacı Kâmil Bey'in oğlu tıp öğrencisi Behçet, Tıbbiyenin kantininde Nemika ile otururken; sarı saçlı mavi gözlü bir gencin önderliğindeki bir grup, dönemin en önemli problemi olan “Kıbrıs Meselesi”ndeki gerilimin tırmanışa geçmesi üzerine milliyetçi

duyguları körükleyen bir eylem düzenler. Yazar bu eylemin başlangıcını “*Telaşlı bir kalabalık ve hoyrat bir gürültü birdenbire kantinin sessizliğini bozdu. Sarı saçlı, mavi gözlü ateşli bir genç masalardan birinin üzerine fırladı. Elindeki pankartı gösterdi. Sesi, provası yapılmış bir tiradı sahneler gibi titriyordu: -Evet arkadaşlar! Artık bu memlekete namus borcumuzu ödemek zamanı geldi... Soydaşlarımızın ırzına geçilmekte; yaşlı, çocuk demeden canlarına kıyılmaktadır. Yarın hepimiz, Taksim Meydanı'nda tek bir yürek gibi çarpacak, tek bir nabız gibi atacağız. Bu vatan Türklerindir... Sarı saçlı, mavi gözlü gencin işaretiyle kantini dolduran kalabalık bir ağızdan bağırılmaya başladı: -Kıbrıs Türk'tür... Türk kalacaktır... Yeşil Ada bizimdir...*” (s. 43) ifadeleriyle aktararak okuyucuya, 6-7 Eylül sürecine doğru yol alan Türkiye'deki etnik çatışma ortamı hakkında bir ipucu vermiş oluyor. Pasajdaki temel vurgunun özellikle “*Türklük*” bilinci üzerine yüklendiği dikkate alınırsa, DP merkezinin olaylardaki konumu daha iyi anlaşılır. Yazar bir anlamda 6-7 Eylül olaylarının mübeşşiri olarak görülebilecek eylemler noktasında, DP'nin tutumunu eleştirir. Merkez ile azınlık periferisi arasında yaşanan etnik gerilim nedeniyle; devlet merkezi ülkedeki majör etnik kimliğin tehlike altında olduğunu hissetmiş ve provakatif eylemleri bastırmak yerine bunlardan kendi iktidarını konsolide edecek bir popülist güç üretmek istemiştir. Çünkü; daha önce de söylendiği gibi, Menderes hükümetinin devlet merkezi alanındaki ontolojisi, doğrudan Türk etnik kimliği, yani majör söylem üzerinden inşa edilmiştir. Ayrıca hükümet bir tür taşra muhafazakârlığından köklendiği için mezkûr olayları; Osmanlı-Türk devlet geleneğine yapılan bir saldırı olarak görmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla romanda Menderes'in söylediği “*Hiç kimse, beş yüz yıllık müsamahanın bir gün kükremeyeceğinden emin olamaz...*” (s. 72) söylemleri, Kemalist devlet merkezinden aktarılan bir tür milliyetçi söylemin bir devlet gücü olarak tekrar üretilmesi olarak görülebilir.

“*Güz Sancısı*”nda; devletin kendisini milliyetçi bir söyleme angaje etmesi, azınlıkların bir tür ötekileştirilmeye tabi tutulmasına zemin hazırlamıştır. Rumların Türklere yönelik eylemlerini protesto etmek isteyen grupların, gayrimüslim nüfusun yoğun olarak bulunduğu Sultan Ahmet Meydanı, Sirkeci, Mısır Çarşısı, vb. gibi yerlerdeki kiliselerin, lokantaların, pastanelerin etrafını sarmasıyla birlikte halk içerisinde büyük bir korku yayılmaya başlamış ve artan kalabalık “*-Bu millet, koynunda yılan besletmez...*” (s. 51), “*-Hainler cezasını mutlaka çekecektir. Yılanın başını yuvasında ezmek boynumuzun borcudur.*” (s. 51) vb. gibi bir takım damgalayıcı/ötekileştirici söylemlerle bir “*hainlik miti*”

üretmiştir. Karakoyunlu bu hainlik söylemi üzerinden, romanda tasarladığı “*Altın Çağ*” mitini parçalamaya başlıyor ve parçalanmaya başlayan kozmopolit büyü noktasında doğrudan devlet merkezini sorumlu tutuyor; DP’nin etnik çatışma ortamına davetiye çıkartan politik kayıtsızlığını eleştiriyor. Romanın birçok yerinde Karakoyunlu’nun bu kayıtsızlığı çeşitli örnekler üzerinden anlattığını gözlemlemek mümkün. O; Adnan Menderes’i artan etnik gerilim karşısında, gönül maceralarından yakasını -romanda bu durum Adnan Menderes’in Suza Hanım ile ilişkisi çerçevesinde somutlaşır.- kurtaramayan bir pasif tipolojiyle resmediyor ve dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın başvekile ulaşamaması nedeniyle oluşan kızgınlığını “*Reisicumhur, yaverinden bir sigara istedi. Sıkıntılı olduğu her halinden belliydi. Başvekil’in mazeretini kabul etmiş görüntüsü vermek istedi. Bu görüntüde tasvip etmediği bir gönül macerasının asabiyeti de vardı.*” (s. 115) söylemleriyle aktararak Adnan Menderes’in ülke konjonktüründe yaşanan etnik gerilim karşısındaki kayıtsızlığını okuyucuya aktarmış oluyor. Yine romanda, 6-7 Eylül hadiseleri sonrasında dönemin önemli bir ismi olan Fuat Köprülü’nün “*-Hadiseden haberdardık; ama, bu ölçüye varacağını tahmin etmemiştik...*” (s.162) şeklinde gazeteye verdiği demeç; devlet merkezinin hadiseleri önleme noktasındaki ataletini/kayıtsızlığını gösteren bir diğer örnektir. Fakat her şeye rağmen “*Güz Sancısı*”nda; DP ve parti elitlerine halk tarafından büyük bir sempati beslenir. Özellikle Adnan Menderes; Karakoyunlu tarafından aktarılan “*“Nevi şahsına münhasır bir efsane” olmuştur.*” (s.100) “*Bazen, âlemi omuzlarında taşıyan Atlas, bazen o dünyanın üzerine basmış Zeus’tu.*” (s.100) ifadelerinde de görüldüğü üzere toplum içerisinde bir tür “*süper kahraman*” olarak görülür. Bu ilgi göz önüne alındığında; DP’nin 6-7 Eylül olayları sürecindeki kayıtsızlığı ile halkın partiye olan ilgisi arasında bir korelasyon olduğu ifade edilebilir. Bu durum romanda; Yeni Adliye Sarayı’nın açılış töreninde Adnan Menderes tören alanına geldiğinde, 6-7 Eylül olaylarında başrol oynayacak olan grubun, başvekile olan itimadının aktarıldığı satırlarda bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmaktadır.

“*Dışarda mahşerî bir kalabalık toplanmıştı. Öl dese ölecek kadar candan bağlılık gösterileri son haddindeydi. Meclis müzakereleri, basında bu konuşmalara ayrılan yer ve defalarca tekrarlanan radyo konuşmalarıyla gerilmiş halk, Adalet Sarayı’nın önünde Başvekil’ini bağrına basıyordu. Beşuş denilen çehresini takınmıştı. Bu güler yüz, içindeki sıkıntıları örtecek kadar abartılı ölçülerdeydi. Adnan Bey, çevreyi gözlemeye başladı. Valinin biraz uzakta kalmak isteyişinden rahatsız oldu. İçinden güldü. “Fahrettin Kerim, bir*

kokuyu önceden hissetmişse, tedbirini daha önceden almayı bilmiştir” diye düşündü... Köprülü, Celal Yardımcı ve İstanbul milletvekilleri topluca bu açılışın gururundaydılar.” (s. 119)

Karakoyunlu'nun 6-7 Eylül olaylarının sorumlusu olarak gördüğü DP'ye/devlet merkezine yönelik ikinci eleştirisi, bir tür liberalizm problemi ortaya çıkartır. Bilindiği gibi Varlık Vergisi çerçevesinde oluşturulan Müslüman burjuvazi; azınlıkların ticari hayattan tasfiye edilmesiyle palazlanmaya başlamış ve böylelikle de ülke içerisinde ekonomik sermayeyi ele geçiren millî burjuvazinin İslami ahlak normlarıyla, azınlıkların seküler hayat standartları arasında ciddi kültürel çatışmalar meydana gelmiştir. -*Salkım Hanım'ın Taneleri romanında ortaya konulan temel tez de bununla alakalıdır*- DP ise palazlanan taşra burjuvazisinden güç alarak 1950'den sonra Türkiye'deki merkez düşüncesinin koordinatlarını tayin etmeye başlamıştır. Temelde periferideki İslam'ın ürettiği merkez karşıtı söylemi liberal bir politika üzerinden siyasi bir malzeme haline getiren DP merkezi; azınlık periferisini içermekten ziyade, hariç bırakmaya devam etmiş ve Kemalizm döneminde olduğu gibi etnik temelli bir liberal devletçilik, merkezin politikasında etkili olmuştur. Böyle olunca DP; liberalizm kavramının terminolojik sıkletinden faydalanarak toplumsal/politik alanda siyasal İslam'ın önünü açmıştır. Bu nedenle de azınlık periferisi, hem Kemalizm'den tevarüs eden bir majör politika ile hem de DP döneminde tekrar filizlenmeye başlayan muhafazakâr melodinin sentezi neticesinde ortaya çıkan “*etno-muhafazakâr*” söylemle birlikte iyice periferide konumlanmaya başlamış ve ülkedeki azınlık karşıtı söylem daha marjinal bir görüntüye kavuşmuştur. Karakoyunlu'nun romanın içerisine serpiştirdiği aşağıdaki uzunca tarihi/politik malumat; DP döneminde güçlenmeye başlayan liberalizmin nasıl bir “*etno-muhafazakâr*” arka plandan beslendiğini ortaya koyarken, aynı zamanda palazlanmış olan İslami burjuvazinin ülkedeki azınlık karşıtı söylemi konsolide etme noktasında ne tür işlevlere sahip olduğuna yönelik önemli ipuçları ihtiva etmektedir.

“Çok partili rejimde dinci fikirler siyasî hayatın dizginlerine asılmış, devrim ve laik düşünce Türkiye'sinin yeni bir tahlile ihtiyacı olduğunu ileri sürecektü güce kavuşmuştu. Bir “rötuş politikası” olarak sunulan yeni fikirler, devlete bir resmî din teklifi yapılacak kadroları hazırlıyordu. Halkın hâlâ, CHP'yi “dinsiz parti” olarak görmesi, Demokrat mebuslardan bazılarını pişkin bir ağız kalabalığı içinde yeni tekliflerin sahipliğine getirmişti.

Demokrat Parti artık “dini kurtaran parti”ydi... “Hulefai Raşiddin tariki”nden ayrılmış bir memlekette, her şey sadece bir iman ve ibadet hukukundan ibaret değildi. Elbette ki devletin idaresi imamlara bırakılmayacaktı; ama, devletin idaresine hâkim olacak bir dünya görüşü vardı. Bu dünya görüşünün, devleti sahiplenmesi için önüne çıkan fırsatları tam değerlendirmesi, hiç kimseye nasip olmamıştı. Demokrat Parti, önüne çıkan bu imkânı kullanırsa “memleketin iktisadiyatında fevkalade inkişafların sağlanması” mümkün olabilirdi. Bütün mesele, İslam’ın müesseselerini iyi kavramak ve uygulayacak cesareti göstermekti. İslam ticareti, kapitalizm ile Marksizm arasında üçüncü ve en yeni kuvvet olarak hâkim kılınmalıydı. Meşrutiyet İslamcılarını teokratik bir saltanatın devamıyla avunmuş, İslam iktisadiyatının taşıdığı ehemmiyeti idrakte âciz kalmıştı. Liberal tahsilli Selanik kadrolarıyla saray damatları, Anadolu esnafını kalkındıracak cesareti taşıyacak bile, bu niyeti taşıyorlardı. Üç beş yürekli çıkıp köylerde zürreyi, kasabalarda esnafı palazlandırmak istemesiyle mesele çözülemezdi. Ziya Gökalp’ın “korumacılık” fikri statik bir hevesti. Moiz Kohen, Parvus Efendi, Kirkor Zohrap bile Ziya Gökalp’tan daha korumacı sayılırdı...

Önemli olan sermayenin sınıf değiştirmesiydi. İktisadın kantarı ancak bu yoldan kanıtlanabilirdi. Halk Partisi bile celallenmiş ve Müslüman tüccar yaratacak gücü bulmuştu. İstanbul’un para babalarını Aşkale’ye süren Varlık Vergisi, Anadolu tüccarlarını Dersaadet’in kenar mahallelerine getirmişti. Bu nimetli büyük fırsat yarım bırakılmamalıydı. Demokrat Parti, hazır fırsat eline geçmişken, Halk Partisi kadar bile cesaret göstermekten geri mi kalacaktı?

Bu fikir, tohumlarını atmış, uzun bir kış geçirdikten sonra güneşin doğacağı günü beklemeye başlamıştı. Er geç bu güneş doğacaktı... Bu güneş doğunca, filizlenen dallarda, İslam’ı ebediyete kadar besleyecek meyvelerin bereketi görülecekti... Cemreler boşuna mı düşüyordu?

İslam’ın yarattığı tüccar, kendi mülkünde kendi malının sahibi olmalıydı. Memleketin imkânlarını eline geçirmiş olanlardan, bu imkânları geri almanın zamanı gelmişti.

Böyle düşüncelerle günlerini, gecelerini doldurmuş bir kadro başını almış gidiyordu.” (s. 98-99-100)

Devlet merkezinin provakatif eylemleri engelleme noktasındaki kayıtsızlığı, merkez ile azınlık periferisi arasında yaşanan çatışmayı çok daha şiddetlendirmiştir. Romanda tarihsel gerçeklerle uygun bir biçimde gazeteci bir çocuğun azından aktarılan “-Ata’nın evini

bombaladılar...-Selanik'te komplo...-Hainler Atatürk'ün evine bomba koydular...” (s.140) söylemlerinde de görüldüğü üzere basında çıkan haberler, zaten oldukça gergin olan kalabalığı bir tür cinnet halinin içerisine sevk etmiştir. Atatürk'ün evine bomba atıldığı söylemleri üzerine açıklama yapan Yunan Dahiliye Vekili Nikolitas “-Bu tecavüzü Yunanlı'nın yaptığına dair hiçbir emare yoktur...” (s.140) ifadeleriyle olayları yalanlamaya çalışsa da etno-muhafazakâr yatkinlıklara sahip gruplar; azınlıkların İstanbul'da yarattıkları ve bir tür dejenerasyon olarak görülen kültürel pratiklerden duydukları kını, büyük bir şiddetle açığa çıkarmışlardır. Yazar romanda başta Rumlar olmak üzere, birçok etnik kimliğin hedeflendiği yıkım ve talan faaliyetlerini oldukça detaylı tasvirlerle anlatır. *Lion, Odeon mağazaları; Saint Antoin Kilisesi, Atlantik Birahanesi, Yorgi'nin işlettiği Degüstasyon adlı lokanta, Rumların oturduğu Aleksendra Apartmanı, Madam Atina'nın evi ve Kasap Zaven,- Ermeni- Manav Tanaş,-Rum- Bakkal Agop'un- Rum- dükkânları* başta olmak üzere azınlıklara ait birçok mesken; paramparça edilerek yağmalanır/kundaklanır. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; *Saint Antoin Kilisesi, Atlantik Birahanesi, Odeon Mağazası* örnekleri üzerinden, İstanbul'da azınlıklara yönelik gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin ne derece yoğun yaşandığını gözler önüne sermektedir.

“*Saint Antoin Kilisesi'nin avlusunu dolduran grup hıncını binanın tuğla cephesine yerleştirilmiş çinilerden alıyordu. Taşlarla, sopalarla, demirlerle güzelim çinileri kırıp parçalıyorlardı... İnce uzun mumların saklandığı sandıklar açılmış ve her biri eline geçirdiği mumu yakarak sokağa, dükkânlara ve evlere fırlatıyorlardı.*” (s. 147)

“*Atlantik Birahanesi yerle bir edilmişti. Bira sifonunun nikelajlı kolu koparılmıştı; fiçulara basınçla doldurulmuş biralar akmaya devam ediyordu. Bütün Arjantin bardakları kırılmıştı. Hepsini tek tek elden geçirdi. En sağlamını seçip sızan biranın altına tuttu. Doluncaya kadar bekleyemeden başına dikti. Karşısında birkaç kişi duruyordu. Hepsinin gözü dönmüştü. Belki bir hayranlık, belki daha ileri götürebileceğine inandıkları bir lezzet ihtimali vardı.*” (s. 148)

“*Gözü dönmüş talancılar coşkun bir memleketsever görüntüsüyle, engeli bulunmayan bir eşkıya gibi sokağı basmıştı. Sadece Beyoğlu değil, bütün İstanbul işgal altındaydı. Hepsi Taksim Meydanı'na doğru akıyordu. Odeon Mağazası'nın önünde bir*

kalabalık toplanmıştı. Vitrin paramparça edilmişti. Radyolar, gramofonlar parçalanmıştı.”
(s. 148)

“*Güz Sancısı*” romanında; merkez ile çevre arasında cereyan eden ve merkezin etno-muhafazakâr kodlarıyla azınlık periferisinin karşıt kültür haritasını içerimleyen çatışma, Karakoyunlu tarafından “*pornografik*”leştirilir. Yazar, okuyucunun insani sınırlarını oldukça fazla zorlayarak romanda kurguladığı şiddeti sadist bir bağlama kanalize eder. Karakoyunlu’nun böylesine şiddetli bir atmosferi en ince ayrıntısına kadar betimlemesi, olayların vahametini okuyucuya aktarmak için yapılmış bilinçli bir tercih olarak görülmelidir. Özellikle Rum kızlarına yönelik gerçekleştirilen tecavüz eylemleri ve İğneci Armenak’ın sünnet edilmeye çalışıldığı olaylar, okuyucunun midelerini bulandıracak kadar trajik. Bu olaylarda geçen “*sünnet*” imgesine daha yakından bakmak; yazarın ortaya koymak istediği tezi daha iyi anlamlandırabilmek için önemli gözüküyor. Zira yazar; merkez ile çevre arasında gerçekleşen etnik çatışmayı sünnet imajıyla muhafazakâr bir çerçeveye adapte ediyor ki bu da başından beri söylenen “*etno-muhafazakâr*” merkez algısının önemli bir tezahürü. Buna destek olan bir diğer argüman ise, Müslüman mağazaların saldırılardan etkilenmemek için dükkanlarını Türk bayrağı ile donatmaları ve mevlit sesi açmaları örneklerinde ortaya çıkar. Bir anlamda yazar DP dönemindeki majör Türklük vurgusunun; Kemalist dönemin aksine, İslami reflekslerle rabitali hale getirildiğinin farkında; o nedenle de romandaki etnik çatışmanın ait olup/olmama diyalektiğindeki konumu, salt Türk etnisitesi üzerinden değil, İslam üzerinden de problematize ediliyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda bahsi edilen durum bütün çıplaklığıyla tezahür etmektedir.

“Armenak, olduğu yerde kaldı. Kıpırdayacak hali yoktu. Elleri serbest kalınca Fatimet üz-Zehra Hanım’a sarıldı ve hıçkırarak ağladı. Yüzündeki kanlar yaşlı kadının tülbendine bulaşmış ve etrafa utanılacak bir hareketin kokusunu vermişti:

-Hanım! Tanaş’a bir bakiver; bu itin ne yapacağı belli olmaz...

Fatimet üz-Zehra Hanım Tanaş’ın dükkânına girdi. Adam Tanaş’ın düğmelerini çözmüştü. Makası kasıklarına kadar yanaştırmış bağırtıyordu:

-Söyle ulan paralar nerede?

Tanaş’ın üstündekileri çıkardı. Bir iri kese, kalın bir uçkurla beline bağlanmıştı. Makası uçkura vurup keseyi aldı. Mutluydu. Mesele sadece para değildi. Gözü dönmüştü ve

rastlanılmamış bir şey yapmaya kararlıydı:

-Kelimeî şahadet getir ulan kâfir. Seni sünnet edeceğim...” (s. 153)

“Vitrinler parçalanmış, eşyalar sokağa dökülmüştü. Müslüman mağazalar bayraklarını asmışlar ve millî bir saygı ümidiyle paçayı kurtarmayı amaçlamışlardı. Kırk yıllık İstiklal Caddesi'nin ipekçisi, büyük bir kâğıda Arap harfleriyle bir hadis yazmış ve vitrine asmıştı. Millî saygıya, ilahî bir himaye eklenmişti.

Bir ara iddialı bir İstanbul hanendesinin sesi duyuldu. İstiklal Caddesi'nin şöhretli kumaşçısı Necmi Rıza'nın dükkânından mevlit sesi geliyordu. Hatırlı İstanbul ailelerinin konaklarında yaşlı aile büyükleri için mevlit okumaya çağrılan Necmi Rıza, şimdi kendi dükkânını bu talancılar saldırısından kurtarmak için Muhammed'in doğumuna sığınmıştı. Dükkânın girişine bir sandalye koymuş ve sesinin bütün gücüyle mevlit okuyordu:

-“Amine Hatun... Ol dürdanesi...” (s. 147)

Romadaki etnik çatışma; “biz” ve “öteki” arasındaki ayrışmayı ve Osmanlı mozağının net bir biçimde çatladığını gösterirken, paradoksal olarak bu ayrışma belirli İslami köklerden kaynaklanır. Karakoyunlu “Güz Sancısı”nda, Osmanlı modernleşme hareketlerinden itibaren biriken bir toplumsal hincin dışavurumunu okuyucuya aktarmak ister. Bu bir anlamda ahlaki ve kültürel açıdan “biz”den olmayana yönelik bir tepkiyi içerir. Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyet ile birlikte iyice hızlanan modernleşme hareketleri neticesinde, halkın büyük oranda rabitalı olduğu İslami kodlar, artan Batılı kültürel değer yargıları karşısında ikincil konuma düşmüş ve halk içerisinde; kutsal devlet geleneğinin ve dinin yitirileceğine dair büyük bir endişe başlamıştır. Osmanlı kültüründe “gâvur” olarak nitelendirilen halkların kültürel pratikleri ülkede yayılmaya başlayınca ve buna ek olarak azınlık periferisi ekonomik inhisarı elde edince, bilinçaltı merkezi hâlâ İslami reflekslere bağlı olan halk; azınlık olana, yani kendine benzemeyene yönelik bir hınç mekanizması oluşturmuştur. Bu durum, uzun bir süre devam etmiş ve 20'li yıllardan itibaren bunun içerisine bir de artan Türkçü şuur nedeniyle; Türk olmayana karşı geliştirilen bir ayırım mekanizması eklenmiştir. *-her ne kadar Kemalizm İslami tınıları kamusal hayattan tasfiye etmeye çalışsa da halkın İslami olana yatkınlığı hiçbir zaman azalmamıştır.*- Karakoyunlu bu hınç mekanizmasının etno-muhafazakâr kodlarını romanda; azınlıklara yönelik gerçekleştirilen yıkım faaliyetlerini anlatırken kullandığı “cihat” imajıyla

anlatıyor. Millî heyecan ile ilahi kelamı birleştiren grupların içerisinde bulunduğu ruh halini yansıtan aşağıdaki pasaj, söylenenleri kanıtlar niteliktedir.

“Beyoğlu bir inanılmaz hengâmeydi. Bu kadar kısa sürede neler olmuştu ve nasıl bir cihat hissiyle on binlerce insan caddeyi doldurmuştu. Hiçbirinin iyi bir yanı kalmamıştı. Elllerinde kalın sopalarla, önüne gelen bütün vitrinleri parçalıyorlardı. Hepsinin dilinde millî bir heyecan ile ilahî bir kelam birleşmişti. Hepsinin dudaklarında Allah rızası için yağmaya davet vardı. Eşyası Şam kervanına katılmak üzere talan edilen Mekkeli Müslümanlar gibi işaret bekliyorlardı. Medine sokaklarındaki büyük hurma ağaçlarının gölgesinde Hamza'nın savaş için beklediği heyecanı hisseder gibi kendilerinden geçmişlerdi. Genç kızlar, Ebu Süfyan evinde teflerle tutulmuş sert tempolarda kendilerini parçalarcasına raks eden kıvrak Arap kızlarının titreyişlerine benzer çırpınma içindeydiler.” (s. 146)

Karakoyunlu “*Güz Sancısı*” romanında; 6-7 Eylül olayları bağlamında Türkiye’deki etnik çatışmayı merkez-çevre diyalektiği üzerinden roman sınırları içerisinde çözümlenmeye çalışır ve majör etnik kimlik olan Türk etnisitesine dayanan merkezin, 50’li yıllarda içermeye başladığı İslami anlam alanları ile ürettiği “*etno-muhafazakâr*” politikaların azınlık periferisi üzerindeki etkilerini tartışmaya açar. Özellikle 40’lı yıllardan itibaren oluşturulmaya çalışılan İslam burjuvazisinin Türkiye’deki ekonomik/politik alanda güçlenmesiyle birlikte gün yüzüne çıkan muhafazakâr söylemin; azınlıklar üzerinde yarattığı tahrifatı anlatmak isterken Karakoyunlu, romanda kendisi de bir muhafazakâr benlik oluşturur. Fakat onun muhafazakâr tavrı, özellikle “*Osmanlılık*” kavramından köklenen bir kozmopolit dokuya sahiptir. Bu nedenle yazar; 6-7 Eylül olayları noktasında, doğrudan Adnan Menderes hükümetini hedef alır ve olayların ortaya çıkışında merkezin bir tür politik kayıtsızlık içerisinde oluşunu eleştirerek geleneksel anlamda söylemek gerekirse devlet kavramıyla arasındaki rabıtayı korur. Onun romanda merkeze yönelik ortaya koyduğu eleştiri daha çok ülkedeki sükuneti bozan ve etnik çatışmanın şiddetini artıran politik konjonktürle ilişkilidir. Fakat her şeye rağmen Karakoyunlu, “*Güz Sancısı*”nda azınlıklar üzerinde uygulanan şiddet eylemlerini majör-minör diyalektiği üzerinden çözümlenmesiyle ve doğrudan periferiye odaklanmasıyla önemli bir işe imza atıyor. Onun Türk romanı sahasında azınlıklara gösterdiği dikkat; 2000’li yılların başlangıcından itibaren Türk yazarların radarına bilhassa Kürtlerin girmesinde önemli bir etkidir.

Kürt hareketi; PKK terör örgütünün kurulmasıyla birlikte (1978), 12 Eylül sürecinden sonra giderek radikalleşmiş ve silahlı bir mücadele içerisine girerek militan bir tutum sergilemeye başlamıştır. 12 Eylül döneminde; ülkede yaşanan çatışma ortamını ve bilhassa Türkiye sol hareketi içerisindeki muhtelif Marksist-Leninist fraksiyonları kendine bir çıkış noktası olarak alan PKK terör örgütü 90'lı yıllara gelirken Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ve Türk ordusunun varlığını tehdit eden en önemli silahlı hareket konumundaydı. Özellikle devlet merkezinin temel dayanağı olan Türk etnik kimliğinin majör söylemi karşısında, Serdar Şengül'ün ifadeleriyle söylemek gerekirse *“En özlü tanımını “Türk'ün varlığına yönelik tehdit” ifadesinde bulan Kürtler ve neden oldukları sorunlar şiddet dozu yüksek bir süreçte “ülkenin devleti ve milleti ile bölünmez bütünlüğüne yönelik en büyük tehdit” olarak gündeme oturdular.”*¹¹⁵⁵

1980 sonrasında; Türkiye'deki merkezin parçalanmaya başlaması ve ülkedeki politik istikrarsızlık, birçok minör hareketin politik ontolojilerini kazanmaları adına önemli bir fırsat yaratmıştır. Özal'ın izlediği neoliberal, Amerikan kanatlı politikalara birlikte devlet merkezinin içerisindeki İslamcı ve Kürtçü salınımların etkisi giderek yükselmiş, aynı zamanda dünya sistemi içerisinde ortaya çıkan merkez-dışı/sistem-karşıtı hareketlerin Wallerstein'ın gösterdiği gibi giderek merkezî alanlara mobilize olmaları neticesinde; birçok ulusal kurtuluş hareketi ortaya çıkmaya başlamıştır. PKK terör örgütü de mezkûr tarihsel konjonktürden güç alarak ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Kürtlere yönelik gerçekleştirildiğini iddia ettiği *“devlet cebri”* mitinden faydalanarak, Türkiye topraklarında terörize eylemlere yönelmiş ve Türk devletine/Türk halkına yönelik ciddi şiddet eylemleri düzenleyerek bir gerilla savaşı başlatmıştır. Periferik bir hareket olan ve temel şiarını *“Kürt ulusal bağımsızlık hareketi”* üzerine dizayn eden PKK terör örgütünün, ülkedeki majör politik alanı ve ulusal güvenliği yoğun şekilde tehdit eder hale gelmesiyle Türk devleti ve Türk ordusu doğal olarak yükselmekte olan PKK terörü karşısında; askerî operasyonlarla ülkedeki ulusal bütünlüğü korumaya çalışmıştır. Bilhassa Türk ordusu; 90'lı yıllardan itibaren çalışmanın ikinci bölümünde de Michael Mann ve Tim Jacoby'e atıf yapılarak vurgulandığı üzere çevre alanların, yani Güneydoğu ve Doğu Anadolu'nun militarizasyonunu sağlamış ve çatışmanın yoğun olduğu mezkûr bölgelerde; OHAL'lerle,

¹¹⁵⁵ Serdar Şengül, *İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekinil), İstanbul 2018, c. VI, s. 525.

korucularla, sokağa çıkma yasaklarıyla denetimi eline almaya çalışmıştır. Böylelikle de Türk devleti -merkez- ile PKK terör örgütü -çevre- arasında yaşanan çatışmalar neticesinde, Türkiye adeta bir şiddet coğrafyasına dönüşmüş ve tabii ki bundan dolayı en büyük mağduriyeti yaşayan yöre halkı olmuştur.

Türkiye'nin 90'lı yıllarındaki siyasal konjonktürünün temel gündem maddesi olan Kürt sorunu; Türk romanında da varlık alanı bulmuş ve yazarlar majör-minör diyalektiği çerçevesinde Türk devleti ile PKK terör örgütü arasında yaşanan çatışmayı, romanlarda politik bir malzeme olarak kullanmışlardır. Özellikle bu noktada; minör bir dikkatle olaya Kürt hareketinin penceresinden bakan yazarlar, devlet merkezinin ve Türk ordusunun çevre alanları militarize etmek için uyguladığı askerî operasyonlara/militarizme eleştirel bir perspektiften yaklaşmışlar ve devlet cebri olarak gördükleri uygulamalar karşısında, Kürt etnik kimliğinin minör söylemini roman alanında inşa etmeye çalışmışlardır. Bu minör söylem; Kürt öznelerin direniş pratiklerinden/PKK hareketinden, kültürel kimlik olarak görülebilecek anadil problemine kadar oldukça geniş bir “*etno-ontolojik*” çerçeveden problematize edilmiş ve yazarlar, Kürt etnisitesinin minör/merkez-dışı karakterinden hareket ederek devlet merkezinin Türk etnik kimliğine dayanan majör politikaları karşısında “*öteki*”nin dünyasına açılmışlardır.

Suzan Samancı tarafından kaleme alınan “*Korkunun Irmağı*”¹¹⁵⁶ adlı roman; ifade edilen tarihsel bağlamdan hareketle Türk ordusu ile PKK terör örgütü arasında yaşanan çatışmanın/savaşın, 90'lı yıllar Diyarbakır'ındaki izdüşümlerine odaklanan ve ortaya çıkan şiddetin Kürt özneler ve kent üzerindeki tesirlerini anlatmaya çalışan bir eserdir. Yazar, özellikle Türk ordusunun/devletin; artan PKK terörü karşısında, çevre alanları militarize etmesi neticesinde gittikçe kurumsallaşan şiddetin, tahakkümün ve militarizmin; Kürt özneler ve Güneydoğu coğrafyasındaki yarattığı tedirginliği, korkuyu bütün çıplaklığıyla göstermek ister. Bunu yaparken merkez-çevre diyalektiğini sadece etnik bağlamda; yani *Türk ordusu-Türk devleti/Türk/majör etnisitesi ile PKK/Kürt etnisitesi/minör* arasındaki çatışma üzerinden değil; aynı zamanda özne problemi çerçevesinde de kurgular. Samancı; roman boyunca dolaşacağı minörün sınırlarından okuyucuya seslenirken *eril tahakküm/dışil oluş*

¹¹⁵⁶ Suzan Samancı, *Korkunun Irmağında*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

arasındaki çatışmayı da romanda konumlandırır. Yazar; devlet merkezine, militarizme, şiddete, bütün ayırım mekanizmalarına karşı geliştireceği başkaldırıyı politize ederken bunların teknilini birden eril tahakkümün ürünü olarak görür ve periferik gücünü artırabilmek adına romanı *Kürt-kadın öznelerle/dışil-oluşun* gücüyle donatır; böylelikle de o; *Deleuzien-Guattarien* çerçevede söylemek gerekirse edebiyatın devrimci gücünden istifade ederek romanda tamamıyla majör/merkez karşıtı bir söylem oluşturur. Bu söylemin nasıl oluşturulduğuna daha yakından bakmak gerekirse;

“*Korkunun Irmağı*”nda ilk dikkat çeken unsur, kuvvetli bir militarizm karşıtlığıdır. Yazar, militarist özellikler gösteren bütün unsurları romanda inşa ettiği kuvvetli bir “*nefret dili*”yle parçalamaya çalışır; bunun için de öncelikle kent ve özneler üzerindeki militarist pratiklerin yarattığı korkuyu/dehşeti göstermek ister ve kentteki Kürt direnişinin temel imgesi olan “*sessizliğin/mağdurun dili*”nden faydalanır. Roman boyunca metne egemen olan bir periferik sessizlik imajı mevcuttur; yazar bu imi, devlet merkezinin/militarizmin, silah seslerinin tahakküm/cebir üreten sesine karşıt bir minör söylem üretmek için kullanır. Öyle ki yazar tarafından romanda kullanılacak olan ben/kahraman anlatıcının ağzından aktarılan “*Susuyorduk. Susturuluyorduk... Islak yataklarımızda ancak geceleri konuşabiliyorduk. Nemli karanlıkta sözcükler ışığa dönüşürken, biçim değiştiren yaşlı çatılara bakıyorduk; sağır ve dilsiz gibiydiler. Gündüz yataklarımızı ıslatan, kalaslarla saldıran haki renkli adamların kalın enselerinden tanıyorduk; yüzleri yoktu, sesleri de...*” (s. 11) ifadeleri; kente sinen korkunun, özneler üzerinde yarattığı mağduriyeti/suskunluğu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bu noktada; olaya retorik kavramı açısından bakıldığında, yazarın neden sessizlik/suskunluk üzerinden bir minör söylem kurmak istediği daha iyi anlaşılır; çünkü retorik hâkim sınıfların/egemenlerin, merkezin silâhıdır; merkez-dışı, minör olan konuşma hakkında hariç bırakılmış ebedi/ezelî bir mağdurdur/suskundur. Yazar da bu temel dikotomiden hareket ederek merkez-dışı dünyanın içerisinde, merkez tarafından hariç bırakılanların politik ontolojisini yansıtan ve farklı bir yankı olan sessizlik/suskunluk imajını; romandaki militarist karşıtlığı konsolide etmek ve merkeze karşı, Kürt özneler çerçevesinde bir savunma refleksi, minör bir politika geliştirmek adına kullanıyor.

Yazar; “*Korkunun Irmağı*”nda devlet merkezinin, militarizmin Kürt özneler üzerindeki baskısını gösterebilmek adına, romanı bir tür patolojik bir şiddet ağıyla örer.

Samancı; minör politikanın şiddet karşıtı felsefesinden istifade ederek “öteki”nin, “dışlanmış”ın alanına yönelir ve bu paralelde Kürt öznelerine karşı işletilen şiddetin kaynağı olarak gördüğü militarizmi ve devlet merkezini tasvir ederken oldukça ağır imajlar kullanır. Onun kaleminde militarizm ve Türk ordusu; sık sık “kan emiciler”, “mezar ayaklılar” sıfatlarıyla takdim edilir. Romanın genelinde merkeze yönelik geliştirilen bu patolojik dil; yazarın kendi benliğinin, habitusunun bir tür dışavurumu olarak okunmalı. Zira Samancı “Korkunun Irmağı”nda bazı noktalarda roman estetiğinden uzaklaşarak, doğrudan saldırgan bir tavır üretiyor ve böylelikle de yıkmak istediği eril dil/militarizm karşısında kendisi bir tür militarist üslup üretmiş oluyor. Onun romanda böylesine bir üslubu kullanması, kuşkusuz ki buna uygun bir olay örgüsünü gerekli kılıyor ve yazar; devlet merkezinin/ordunun şiddet üretecek eylemlerine eserde sıklıkla yer vermekten imtina etmiyor. Onun nezdinde devlet/Türk ordusu; kalabalığa ateş eden, yöredeki kızlara yeltenmeye kalkan ve kentteki Kürt özneleri her ana denetim/gözetim altında tutan bir şiddet makinesi olarak görülüyor. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar, ifade edilenleri kanıtlar niteliktedir.

“Haki renkli ve kalın enseliler, bir adım ileri, iki adım geri giderek alanlarda bekleyenlere bağcıkların edasıyla saldırıyorlardı.” (s. 19)

“Öyle ya boyalı basın, petrol kentini işaret ediyor, ölümler yalnızca orada mı ki! Kendi şarkılarını söyleyemeyen tüm kentlerde, ilçelerde, köylerde... Eşek gibi anıranlar ve mezar ayaklılar eli yüzü düzgün kızlara, kadınlara yaklaşıyorlarmış. Bazen yüreklerini çalarak, çoğu kez de korkutarak onları elde ediyorlarmış. Hamile kalanlar, kızlığını kaybedip yüzüstü kalanlar çareyi ölümden arıyorlarmış.” (s. 75-76)

“Köşe başında mezar ayaklılar bekliyordu. Kasklarını gözlerine indirmiş sakız çiğniyorlardı. “Bu ayaklar gittikçe çoğalıyor,” dedim Kendal’e. “Şarkılarımızın sesini kesmek için büyüyorlar,” dediğinde, ayaklara baktım; ayaklar iki gruba ayrıldı, gittikçe büyüyen ve gittikçe küçülen ayaklar...” (s. 73)

Yazarın; “Korkunun Irmağı”nda, militarizme yönelik ortaya koyduğu eleştirinin bir diğer boyutu; minör bir etnik kimlik olan Kürtlerin yoğun bir iktidar disiplinine tabi tutularak gözetim altına alınmasıyla ilişkilidir. Samancı; özellikle 90’lı yıllarda Türk devletinin, Diyarbakır’da giriştiği militarizasyon neticesinde Kürt öznelerin nasıl bir iktidar/denetim nesnesi haline dönüştüğünü, romanda kullandığı çeşitli olaylar/imgeler çerçevesinde

anlatmak ister. Romanın ben/kahraman anlatıcısı başta olmak üzere; Yekta, Kendal ve Dara adlı dört temel öznesi bu denetim faaliyetlerinin merkezinde yer alır. Yazarın; *“Sıkı denetimden dolayı bir araya pek gelemiyorduk; bir araya gelmek zincir gibi çözülmekti. Bir başıma kalmaktan ilk günler ayaklarım yerden kesildi. “Neredeyim?” düşüncesinde boğuluyordum.”* (s.47) şeklinde ben anlatıcısının ağzından aktardığı ifadeler, birbirleriyle arkadaş olan dört kahraman üzerinde uygulanan merkezî denetimin önemli bir örneğidir. Merkez/Türk ordusu; çevre alanları militarize ederken, kendisine yönelik gelişebilecek Kürt kolektif direnişini engelleyebilmek için *“biz”* dairesini parçalamak zorundadır. Bu durum; romanda yazar tarafından aktarılan *“Gruplaşmalar ölüm getirdiğinden, insanlar yalnızlaşıp suskuya gömülüyorlardı. Konuşmalar: fren, silah ve telsiz sesleriydi.”* (s.35) ifadelerinde de somutlaştığı üzere devlet merkezinin, çevre alanlardaki her özneyi potansiyel bir militan olarak görerek sıkı denetimlerden geçirmesine ve her türlü kolektivizme engel olmasına neden olur. Romanda Kürt kolektif hareketini engellemek için uygulanan militarist pratikler çeşitli imgelerle aktarılır: *“Kentte dolaşan tanklar”, “sokağa çıkma yasakları”, “ev baskınları”, tutuklanmalar”...*

“Burada da her köşe başında tanklar var, diyordu Yekta.” (s. 56)

“Sokağa çıkma yasağı vardı. Radyodan kahramanlık türküleri yükseliyor, camlar sarsılıyordu. Sessizlik uzayıp giderken, bu sarsıntı bizim beynimiz, yüreğimiz diyordum.” (s. 109)

“Evler didik didik edildiğinden uzun süredir giden gelen pek yoktu. Dara, Yekta ve Kendal ile her an birlikte olmak istiyordum.” (s. 42)

“Aramaların, tutuklanmaların yoğunlaştığını duyunca kalınca giyindik; hazırlıklı olmalıydık. Herkesin küçük yol çantası yanı başındaydı. İçinde pet, ağrı kesici, diş fırçası, şeker, tuz ve vitamin hapları vardı.” (s. 37)

Suzan Samancı'nın militarizm karşısında geliştirdiği hınç, tabii ki şiddetin ve işkencenin romanın odak noktasında yer almasına neden olur. Yazar; militarist şiddeti, bir tür *“eril tahakküm”* olarak görür ve romanda Kürtler üzerinde uygulanan şiddeti teşhir etmek ve demagojik tınıyı artırmak adına karakter havuzunu oluştururken Kürt-kadın öznelere de yer verir ki bunlar içerisinde en önemli örnekler ben anlatıcı/başkahraman ile bir Süryani

olan arkadaşı Akriman'dır. O nedenle romandaki merkez-çevre çatışması, *militarizm/Türk etnisitesi/eril tahakküm* ile *Kürt etnisitesi/kadın oluş diyalektiği* çerçevesinde de bir anlam kümesi oluşturmuş olur. Romanın bütünü göz önüne alındığında, yazarın militarist kültürü tasvir ederken ekseriyetle saldırgan, küfürle/argoyla bezeli bir dil kullanması, Kürtleri anlatırken ise genelde şarkılar, türkülerle bezeli romantize edilmiş edebi bir üslup tercih etmesi; militarist kültür ve merkezî şiddeti eleştirmek için tercih edilen bir yöntem olarak görülmelidir. Samancı; minör olanın sınırları içerisinde dolaşırken “öteki”nin, “mağdur”un, yani kadın ve Kürt oluşun periferik gücünü kullanarak militarist şiddete ve devlet merkezli düşünceye karşı bir direnç geliştirmiş oluyor. Romanın birçok yerinde Kürt kadın özneler üzerinde uygulanan şiddete yönelik önemli örnekler bulmak mümkün. Bu örneklerde dikkat çeken bir nokta; yazarın militarist şiddeti anlatırken oldukça sadist imajlar tercih etmesi, bunun aksine Kürt özneleri ise birer masum vatandaş tipolojisiyle resmetmesi.

Romanda; militarist özneler sebepsiz yere işkence uygulayan canavarlar olarak takdim edilirken, Kürt özneler herhangi bir kriminal olayın içerisine angaje edilmiyor; bu nedenle de roman tarihsel gerçeklerden uzaklaşıyor ve metin kendi kendini yok ediyor. Kuşkusuz ki Samancı'nın tarihsel bir amacı yok; romandaki birçok karakter, grup ve olay da bununla bağıntılı olarak hep bir “gösteren” düzeyinde kalıyor. Yazar kendi benliğini romanda öylesine güçlü konumlandırıyor ki, anlattığı olayın bir tarihsellikte çevrili olduğunu unutup ve kendi benliğini bir saldırı mekanizması olarak romanda kullanmaya başlıyor; bu nedenle de okuyucu eser boyunca romanın gerçekliğinden ziyade daha çok yazarın/ben anlatıcının ontolojisiyle yüzleşiyor. Bu saldırganlık; Nurdan Gürbilek'in Cemil Meriç'in üslubunu analiz ederken kullandığı “*Kendini mağdur hissettikçe erilliğe, erilliğin daha sert, daha kanlı biçimlerine savruluyor, sanki kadınsılıkla özdeşleştirilmiş bir mağlupluğu dengeleyebilmek uğruna bu kez kan kokusuna, azgın iştahlara yöneliyor gibidir Meriç*”¹¹⁵⁷ ifadeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, çok daha iyi anlamlandırılacaktır; Samancı kürt-oluşun, mağdur/mağlup oluşun dışıl güçsüzlüğünü/eksikliğini idrak ederek romanda bizatihi ters-yüz etmek istediği eril dilin, erkeksi olanın çekim alanına kendisi girmiş oluyor ve devlet şiddetini doz aşımına uğrattıyor. “*Korkunun Irmağı*”nda bu doz aşımı, iki temel örnek üzerinden izlenebilir: Romanının başkahramanı olan ben/kahraman anlatıcı; yolda polisler

¹¹⁵⁷ Nurdan Gürbilek, *Mağdurun Dili*, İstanbul 2018, s. 98.

tarafından aranırken, tırnak makasını ve petini yere düşürür; bunun üzerine bölgedeki asayişten sorumlu olan kadın polis gülererek kahramanın çantasına sert bir tekme savurur. Yine kahraman/ben anlatıcı ile Akriman; kaldıkları eve gece yarısı düzenlenen baskın sonucunda sorgulanmak üzere hücreye getirildiklerinde, yanlarında beliren iki kişi tarafından ağır işkencelere maruz bırakılırlar, tasmalı bir kara köpek tarafından cinsel istismar tehdidiyle korkutulurlar.

“Köşe başları tutuldu, gelen geçenler arandı. Eller yukarı kalkıyor, arananlar hızla uzaklaşıyordu. Kolumdaki çanta düştü; tırnak makasını, petimi ve kardeşimin yazdığı son mektubu yerden alırken, deve dudaklı olanı yanındaki sıskayı dürttü. “Baak sen leen şuna!” dedi. Apış aramı avuçlarcasına arayan kadın polis kikir dedi, “Halası gelmiş aslanım,” dedi. “Ne halası be!” dedi sıska olanı. Kadın, “Aybaşısı oğlum aybaşısı!” diye çantama bir tekme savurdu, “Sen pek tekin birine benzemiyorsun ama...” derken aklımda kalan tek şey morumsu çürük diş etleriydi.” (s. 39-40)

“Tam yedi gece sidik kokulu hücrede kaldık. İlk sabah iki adam yel gibi içeriye daldı, paçavra gibi sürüklediler. Adam elindeki copu kapıya vurdu, “Domal kaltak!” Sarkık bıyıklı, sarhoş adam, elini dizine vurarak “Tuşe mi?” dedi. Bacaklarımın arasından adamın yaylanan bedenini görüyordum. Bir an Akriman’ın uzayıp giden sesini duyar gibi oldum. Teres babam gözümün önüne geldikçe dişlerim daha çok kenetlendi. Mizgin’i düşündüğümde ise “Öldürün öldürün!” diye inledim.

Akriman’n soluğunu, hırıltısını duydum, sonra koca karnını gördüm. “Kimin tohumusun?” diyordu sesler. Tasmalı kara köpek duvarı tırmalıyordu. Şef, “Kızının yurtdışında ne haltlar karıştırdığını biliyoruz, toz ol be kadın! Sen de yavrucak! Kimin götünde kaç kıl var onu bile biliriz. Sizin yüzünüzden karılarımızın koynunda sabahlayamıyoruz,” dedi. Köpeğinin sırtını okşadı, “Yalasin mı oranızı haa!” Akriman pelte gibiydi. Ne acıma ne de korku duyuyordum. Buz parçasıydım, taştım, ottum...” (s. 117-118)

Romandaki şiddet, salt öznelere değil, bütün bir coğrafyaya sirayet etmiş durumdadır. Yazar bilhassa Türk ordusu ile PKK terör örgütü arasındaki savaşın; Kürt coğrafyası üzerindeki tesirlerini göstermek ister. Romanda geçen *“Doğada bulunan her nesne, canlı ve cansız varlıkların her türlü devinişi kendi oluşumuz aslında. Dönüp dolaşıp ölüm kentlerini, bozguna uğramış coğrafyamızı anlatıyoruz.” (s.9), ““Mezarlıklar da kalmadı!” dedi*

Akriman.” (s.118) ifadeleri, Diyarbakır’ın artan çatışma ortamında nasıl yıkıma uğradığını ve bir “ölüler kenti”ne dönüştüğünü özetler niteliktedir. Samancı; kenti “Pompei” mitosuyla çevreleyerek Kürt öznelerin aidiyet bilinciyle bağlı oldukları topraklarında yaşadıkları korkuyu ve yabancılaşma duygusunu anlatmaya çabalar. Kuşatma altında olan, karanlığın egemen olduğu, telefonların çalışmadığı, zılgıtların yükseldiği Diyarbakır; kahramanın/ben anlatıcının “Bozkırın o bungun gecelerinde sivrisinek vızıltısıyla birlikte cırcır böceklerinin ötüşüne karışan köpeklerin sesi, çok uzak dağ köylerini, masallardaki korkuyu anımsatırdı. Kendi memleketimizde, kendi toprağımızda sürgündük.” (s.103) söylemlerinde dışa vurduğu üzere Kürt özneler için artık bir sürgün mekânına dönüşmüştür. Yazar, devlet merkezinin Kürt coğrafyasında uyguladığı militarist şiddetin; bir nevi kimlik yitimine neden olduğunu ifade etmek için kenti, Orta Çağ karanlığından farksız bir korku kültürüyle donatıyor. Romanın çeşitli yerlerinden alınan aşağıdaki pasajlar kent içerisindeki yıkımın, korkunun ne derece yoğun yaşandığını ortaya koymaktadır.

“Pencereden dışarı bakıyordum. Korku uğultusunda boğulan kentin ruhuna dalış yaptığımda, “öyle ya kentlerin de karakterleri yok muydu?” diye düşünüyordum. Haritadaki kentler birer insana dönüşüyordu. Onlarla konuşurken, ürkek gölgelerin kayışıyla düşüncelerim donuveriyordu.” (s. 57)

“Tren raylarını geçerken alçak uçuş yapan bir helikopter kenti tarıyordu. Uzaktan uzağa duyulan köpek seslerine karışan ayak seslerimizde sığınmacılık, dudaklarımızda ise korkuya meydan okuyan ıslık vardı. Ana caddeye ulaştığımızda dışarıya yeni çıkmış gibi havayı kokladık. Barut kokuyordu. Arta kalmış sırlar alnımızda parçalanyor, sustuğumuzda korku başlıyor, çocukluğumuz dolanıyordu ayaklarımıza...” (s. 130)

“Bir gece öyle bunaldım ki, dışarıya çıktım. Kuru bir soğuk vardı. Evler, pencereler korkulu bir bekleyiş içinde inliyor gibiydiler. Önce hangi yöne sapacağımı bilemedim. İnin cinin top oynadığı sokakta sekerek bir uçtan uca gidip geldim. Binaların adlarını, tabelaları yüksek sesle okuyor, tersinden okurken yeni bir şey keşfetmiş gibi kendimi önemsiyordum. Az ötedeki çocuk parkına gittim. Kırık salıncak, parlayan tahterevallide sanki binlerce çocuğun kesik dilleri asılıydı. İçimdeki yaralı çocukluğum yüreğimi tırmaladı. Kaydırağın merdivenine oturdum. Ezberimdeki adresleri, telefonları düşündüm. Salıncağın pasını fark ettiğimde “İşleyen demir,” diyen ses kulaklarımı yaladı. O an canlandım. Göğsümdeki

cımbızı anımsadım; cımbızı ağaçlara savurduğumda bir siren sesi duyuldu. İçimdeki korku cinim dellendi. Sürükleyen ayak sesine bir köpeğin ürümesi eklendi. Durdum. Alçalan gökyüzüne baktım. “Tanrı!” diye fısıldadım.” (s. 18)

Suzan Samancı romanda *majör/Türk* etnisitesi ile *minör/Kürt etnisitesi* arasındaki çatışmayı, kültürel düzlemde de problematize eder. Bilhassa yazar devlet merkezinin dil ve eğitim alanında ürettiği majör politikalara eleştirel bir perspektiften yaklaşır ve Kürt özneleri, kendi dillerini konuşamayan bireyler olarak tanıtır. Romanda bir Kürt kadının ağzından aktarılan “*“Kuşlar bile kendi dilinde şarkı söylüyor.”*” (s.74), “*“Her ilmekte binlerce aç yüreğime batıyor. Eskiden zulmü çekmeyi bilmezdim, utanırdım; şimdi hepimiz zulmü çekiyoruz.”*” (s. 74) ifadeleri; yazarın Kürt özneler üzerinde uygulanan majör kültürel baskıyı göstermek için kurguladığı bir örnek. Dil problemine de benzer bir düzlemde yaklaşan Samancı; Kürt özneleri, şarkıları yasaklanmış bireyler olarak da takdim ediyor. Burada kullanılan şarkı imajı; yazarın merkezî tahakküm karşısında ürettiği özgürlükçü söylemin gücünü artıran bir unsur. Çünkü edebiyat ve sanat; bir tip entelektüel naiflik geliştirir ve bizatihi şiddetten beslenen bir söyleme karşı; sanatsal olan, bir direniş üretme biçimine bürünür. O nedenle Samancı'nın; romandaki Kürt özneleri, “*yasaklı şarkı*” imajıyla çevrelerken, devlet merkezinin/militarizmin, kültürel alan üzerinde nasıl bir şiddet ve tahakküm uyguladığını ortaya koymak istediği ifade edilebilir. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar ifade edilenleri gösteren önemli örneklerdir.

“Sokaklarda dolanıp dururken kendimize şaşırıyorduk. Delice bir cesaret içindeydik. Yekta yürürken kemerini çekiştirip duruyor, kahvede, nehir kıyısında dilimize dolanan yasaklı şarkıları mırıldanıyorduk.” (s. 43)

“Bilincimizin yarası yüreğimizi acıtiyordu. Anaların alınlarındaki dövme oluyorduk. Bilenen suskunluğumuzla çoğalıyorduk. Kentin gri gölgesi içimizde titriyordu. Yasaklı, yağmalanmış şarkılar doluyordu ağzımıza. Gözevlerinde öfke biriktirenlerle kentin tam ortasında buluşuyor, hep bir ağızdan bağıriyorduk. Kentin kırılğanlığında büyüyen siren sesleriyle bir anda korkunun ateşi bozguna uğruyordu.” (s. 134)

Suzan Samancı; militarist şiddetin boyutlarını romanda okuyucuya aktarıırken Kürt halkının direnişini, özgürlük ve bağımsızlık söylemiyle karakterize ediyor ve Kürt ulusal direniş hareketine yönelik birçok olaya romanda yer veriyor. “*Korkunun Irmağı*”nda; Kürt

öznelerin devlet merkezi ve militarizm karşısındaki politik dirençleri, açlık grevleri ve ölüm oruçları çerçevesinde ortaya konulur. Romanda geçen “*Ertesi gün kepenkler iniyor, öfkenin gölgeleri uzuyor, ölüm oruçları başlıyordu. Grev yerine gittiğimde yere göğe sığamıyordum. Bütün yüzlerde tarumar olmuş yöreleri, dağların gölgesini görüyordum. Sesler birbirine benziyordu, soluklar da... İyi zılgıt çeken teyzeyi gördüm. Bana kafa sallayıp zafer işareti yaptı, yanıma yaklaştı: “Hani mürekkep yalamışlar? İğneyi kendilerine, çuvaldızı da bize batırsınlar!” Teyzenin gözünde çeliğin ışıltısı vardı. “Açlık grevindeyim, şeker ve tuz depoladık, vitamin ilaçları da...”* (s. 80) ifadeleri, Kürt bir kadın özne üzerinden Kürt kolektif hareketinin direnme pratikleri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Fakat Kürt hareketi; romanda salt sivil direniş bağlamında değil, aynı zamanda örgütsel mücadele düzleminde de ele alınır. Samancı; “*Korkunun Irmağı*”nda PKK hareketini çeşitli karakterler ve olaylar üzerinden okuyucuya aktarır. Özellikle Rojhilat ve ben/kahraman anlatıcısının “*burma bıyıklı ağabey*” olarak nitelendirdiği karakterler, yazar tarafından romanda Türk ordusu/Türk devleti ile savaşan birer “*militan özne*” olarak konumlandırılırlar. Romandan alıntılanan aşağıdaki ifadelerde yazarın ısrarla kullandığı “*dağ*” imajı; Samancı’nın, Kürt hareketinin terörize karakterini açıkça bir özgürlük mücadelesi olarak gördüğünü kanıtlar niteliktedir.

“*Rojhilat köprüünün altında silahını temizliyordu. Kalabalıklar kalabalıklar... Ateşten kapıların önünde Kerberoslar uluyordu; uluyanlar yaklaştıkça mezar ayaklıkların yüzlerine dönüşüyordu. “Yine onlar!” Rojhilat gökyüzüne ateş etti, “Tanrıyla güreşmeyi göze almazsak bunların düşleri daha çok büyüyecek!” O sırada Kerberoslar öyle bir uludu ki, gök karardı; ölüm şerbetini dağıtanlar binlerce parçaya bölünüp ağulu yağmur oldular. Ağaçlar ateş, denizler kan, dağlar ise bir volkan...”* (s. 87)

“*Kendini garipsiyor Rojhilat. Garipsemesi hiç bitmiyor; bitmesin... Biterse her şeyin biteceğini biliyor çünkü. Ayak tabanlarındaki acı başına vurdu; her adım atışta keskin bir bıçak sanki şimşek hızıyla bedenini boydan boya biçiyor, beynine saplanıp kalıyordu. Yorgunluğunun geçici olduğunu biliyordu. İnsanı yoran, bitiren amaçsız olmak... İnanmak, her ne olursa, bir şeylere inanmak diri tutuyor insanı. Kararlılığı döngüsel süreci kesip biçmişti, eriten çemberden kurtulmuştu; dümdüz sonsuz bir yoldaydı; bu yola çıktığından beri kendisiyle konuşup duruyordu. Ömrünün en güzel çağında, yirmi dördündeydi. Şimdi*

gören bir deli, bir kaçkın diyebilirdi. Güneş yükseliyor, sonra ot kokulu ılık bir yel. Dağlar aydınlanmaya başlıyor. Uzak kadife bir yığın gibi titriyor. Güneş yükseldikçe, terlemeye başladı, terledikçe acısı yumuşuyordu.” (s. 125)

““Dikkatli olun, her yerde gizli kulaklar var,” diyordu burma bıyıklı ağabey. Dağlara bakıyor, “Bizim şarkımız orada!” diyordu.” (s. 18)

“Korkunun Irmağı”nda; merkezin Kürt etnisitesi üzerindeki baskısını anlatırken yazar, Kürt öznelerin birer şizo-özneye dönüşüm sürecini, yani yaşadıkları koordinat kaybını, kimlik yitimini okuyucuya aktarmak ister. Samancı, postmodern romanın klasik temi olan parçalanmayı etnik bir problemle çevreler. Hatırlanacağı üzere öznenin parçalanışına etki eden en önemli süreç, Dünya Savaşları ve akabinde yayılan şiddetti; benzer şekilde Samancı da ülke konjonktüründeki şiddetin ve giderek yayılan etnik çatışma ortamının Kürt öznelerin benliğinde yarattığı dehşeti ve korkuyu bir “kimlik”lik yitimi , ontolojik kayıp olarak lanse ediyor. Kahraman/ben anlatıcısının ağzından aktarılan “İnsanın içine lök gibi oturan acılar vardır, anlatılmayan, gittikçe çoğalan... Varoluş ırmağına ulaşmak istiyorum da neden bu denli tökezliyorum; tökezledikçe darmadağın oluyorum.” (s. 59) sözleri; Kürt öznenin yaşadığı etno-ontolojik yıkımın önemli bir tezahürüdür. Böylesine bir kimlik kaybı içerisinde; Kürt özneler, deliliğin sınırlarına yaklaşırlar ve bir tür hiç olumdan güç almaya başlarlar. Toprağa ve ulusa olan aidiyet yitirmeye başladığında; korkuyu ve dehşeti enselerinde hissedenler, şizo olanın dünyasına girerek merkezî şiddetten kaçmak isterler. Romanda başkahramana/ben anlatıcıya ait aşağıdaki ifadeler; gelişen etno-ontolojik kayıp sonrası, hiçliğin ve deliliğin nasıl bir telafi mekanizması işlevi kazandığına yönelik önemli bir örnektir.

“Eve geldiğimde pelte gibiydim. Ağır akışkan karanlıkta anlaşılmaz bir çılgılık oldum. Korkunun doruğunda cesaret vardı biliyordum. Deliksiz uykularımı unuttum, karanlık içime akıyor, hiçliğim daha çok yumrulaşiyor, hiçin beyni, hiçin gözü, hiçin eli ve ben...

Gün geçtikçe çoğalan delilerin arasına karışmak istiyordum.” (s. 81)

“Çukura indikçe iniyordum. Bir ara kendimi çimdikledim. O an film koptu, acı bir siren sesiyle birlikte gıcırdayan kapı sesi duydum; yaprak gibi titredim, ter içinde kalmıştım. Midem kasılıyordu, acıkmıştım. Peynirli dürümü iştahla yiyen çırakların ağız şapırtılarını duydum, sonra ışıldayan kepeçeleri, karavanaların arasında gidip gelen Eskimo suratlı

adamları, yemeğe üşenenlerin arasına katılsaydım, o sıcak yemekten... “Yoo yoo!” dedim. Güçlkle kalktım, bir-iki adım attım. Odadaki eşyalar biçim değiştirip farklı yaratıklara dönüştüler. Kimisi koca bir el, kimisi koca bir ağız, kimisi ayak, kimisi kış, kimisi fırlak bir göz ya da kazmadış... Güldüm. “Deliriyorum galiba!” İçimdeki ses, “Delirmezsın delirmezsın!” İmdadıma yetiş Erasmus diye düşünürken, “Sumsare Sumsare!” sesi içimde uzayıp gitti. Banyoya geçip başımı soğuk suyun altına tuttum. Bütün bedenim iğneciklenirken, bir kriz atlatmanın haz dalgalarıyla titriyordum. Avucumu musluğa dayayıp kana kana su içtim; bir parça kurumuş ekmeği ıslatıp ağızımı şapırdatarak yedim.” (s. 87)

Suzan Samancı; “*Korkunun Irmağı*”nda, Türk devleti/Türk ordusu tarafından Güneydoğu Bölgesi’nde/Diyarbakır’da yapılan askerî operasyonlara eleştirel bir mesafeden yaklaşıyor ve çevre alanların militarize edilmesi neticesinde Kürt öznelerin; yaşadıkları korkuyu, tedirginliği merkez-çevre diyalektiği çerçevesinden periferik bir dikkatle çözümlenmeye çalışıyor. Yazar; roman boyunca tamamıyla minör bir felsefeden hareket ederek Kürt hareketini, devlet merkezi karşısında bir bağımsızlık hareketi olarak görüyor ve mezkûr hareketin sivil ve örgütsel düzlemde 90’lı yıllar politik konjonktürü içerisindeki ontolojisini tartışmaya açıyor. Fakat bizatihi tarihsel bir gerçekliği eserin epistemolojik zeminine oturtmasına rağmen Samancı, Türkiye’deki etnik çatışma ortamına “*ötekinin/dışlanmışın*” söylemi paralelinde yaklaşıyor ve neredeyse merkezin politik ontolojisini hiç dikkate almıyor. Böyle olunca da ister istemez eserde, kuvvetli bir militarizm ve devlet karşıtlığı egemen oluyor; yazar PKK terör örgütü ve Türk devleti/Türk ordusu arasındaki çatışmaya yaklaşırken, merkezî özneleri şiddete meyilli karakterler olarak, merkez-dışı Kürt özneleri ise birer mağdur olarak tanımlıyor. Bu nedenle romanda minör olanın anlam alanından; majör merkeze, militarizme, devlete başkaldırmak ve özgürlükçü bir söylem inşa etmek isteyen Samancı; kendi Kürtlük bilincini/benliğini romana yansıtarak metnin minör ontolojisini de parçalıyor ve oldukça yoğun olarak hissedilen merkez-karşıtlığı, tıpkı “*Güz Sancısı*” romanında olduğu gibi yazarın periferik bakış açısını merkezîleştiriyor.

Türk romanı açısından bakıldığında “*Korkunun Irmağı*”nda; Türk yazarının etnik kimlikleri majör-minör, merkez-çevre diyalektiği açısından problematize etmesi noktasında, oldukça önemli bir örnek. Türk romanının tarihsel gelişim seyri incelendiğinde, özellikle 70’li, 80’li yıllarda yazarlar devlet düşüncesine/merkeze karşı; dünya sistemindeki politik

sistem karşıtı hareketlerden beslenerek “*devrimci militan özne*” tasarımları üreterek devlet şiddetini/cebrini eserlerinde anlatıyorlardı. 80’li yıllardan sonra ise Kürt hareketinin bir gerilla mücadelesine yönelerek terörize olmasıyla birlikte yazarlar, Türk politik sahasına olan duyarlılıklarını roman alanına yansıtmışlardır. Bu minvalde değerlendirildiğinde ülkedeki Türk-Kürt etnik çatışması ile Türk ordusu-PKK terör örgütü arasındaki askerî mücadeleye minör bir dikkatle yaklaşan Suzan Samancı gibi yazarlar, romanlarında devlet merkezine/militarizme karşı “*Kürt militan özne*” tasavvuru geliştirmişler ve Türk romanı sahasında önemli bir gelişme meydana gelmiştir. Bu gelişme tabii ki küresel bir anlam alanıyla ortaya çıkmış; küresel edebiyat alanında, Hutcheon’u analiz ederken çalışmanın ilk bölümünde söylendiği üzere görülmeye başlanan minör etnik kimliklerin politik, kültürel ontolojilerine yönelik idrak/bilinç ve dünya sisteminde artmakta olan üçüncü dünya ülkelerindeki merkez-dışı/sistem-dışı halkların politik direnişleri; Türkiye bağlamında da etkili olmuş ve bu paralelde Türk yazarları küresel hareketler ile yerel düzlemdeki politik gelişmeleri bir arada değerlendirmişler, böylelikle de Türk romanı küresel edebiyat alanı ile senkronize bir süreç içerisine girmiş; minör etnik kimlikler; majör Türkçü merkez karşısında politik/edebî bir varlık alanı kazanmaya başlamıştır.

Oya Baydar’ın ülke gündeminde ve edebiyat kamuoyunda büyük yankılar uyandıran “*Kayıp Söz*”¹¹⁵⁸ (2007) romanı, Türk edebiyatı içerisinde Kürt sorununu ele alan önemli eserlerden birisidir. Baydar, 1980 sonrasında gittikçe bir şiddet kampına dönüşen ve kültürel kutuplaşmaların etkisindeki dünya politik konjonktüründen hareket ederek Türkiye iklimindeki etnik çatışmaları ve şiddet sorununu problematize eder. Yazarın problematiği; Türkiye’deki devlet merkezli düşünce ile buna karşıt olan sistem-karşıtı hareketler arasındaki gerilimden beslenir ve o, merkez/majör ile çevre/minör arasındaki diyalektiğin epistemolojik havuzunda dolaşarak Kürt sorununun arka planında bulunan dinamikler ile bu soruna yönelik çözüm önerilerini romanda; bir yazarın “*minör bildungs*”u edinme süreci üzerinden ortaya koymak ister. Okuyucu, “*Kayıp Söz*”de; militarizmin, devlet şiddetinin, tahakkümün, kimlik politikalarının majör enerjisi karşısında, Kürt-oluşun, dilsiz oluşun, kimlik yitiminin trajedisini okurken aynı zamanda romanın ana karakteri olan Ömer Eren’in “*kitsch*” kültürüne dayanan, kapitalist, devlet/iktidar rabıtalı majör edebiyattan kopuşuna ve merkez

¹¹⁵⁸ Oya Baydar, *Kayıp Söz*, Can Yayınları, İstanbul 2021, 11. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

tarafından dışlanmış olan yoksulların, fakirlerin, işçilerin, azınlıkların, göçmenlerin dünyasına girişine, yani minör edebiyatın alanına dâhil olarak kaybettiği “ses”i, “*kayıp söz*”ü buluşuna tanıklık eder. Bu kayıp söz, dünya sistemi içerisindeki muktedirlerin, burjuvaların, kapitalistlerin bastırıldığı/ötekileştirdiği minörün; periferi içerisindeki ontolojik sancularından türeyen acımtırak bir barış çılgılığı olarak romandaki temel felsefeyi/tezi biçimlendirir.

Baydar; “*Kayıp Söz*”de, şiddeti ve etnik çatışmayı çözümlmek için küreselden, yerele doğru ilerler ve romanın derin yapısında kuvvetli bir şiddet atmosferi yaratır. Wallerstein penceresinden bakılacak olursa 50’li yıllardan itibaren kapitalist dünya sistemi peyderpey zayıflamaya başlayınca; sistem-karşıtı olarak bilinen merkez-dışı hareketler merkezde yer alan devletlerin politik, ekonomik iktidarını/gücünü tehdit etmeye başlamışlardır; birçoğu karşıt bir şiddet üreten ve terörize eylemlere yönelen mezkûr hareketlerin ontolojik konumlarıyla birlikte evrensel anlamda yayılan şiddet, 20.yy’ın en büyük problemlerinden birisi haline gelmiştir. Yazar bu anlamda, bir tür “*glokal*” perspektifte rabitali olarak “*Kayıp Söz*”de öncelikle evrensel bir çatışma/şiddet ortamı yaratıyor; zira bu durum onun geliştireceği barış ve kardeşlik tezinin de diyalektik çalışma motoru. Romanda küresel şiddet, daha çok “*yarı-çevre*” ülkelerde okuyucunun karşısına çıkar; yazar tarafından bir gerilla özne olarak konumlandırılan ve Kürt hareketine katılma ile barışın naifliği arasındaki ince çizgide duran Mahmut, PKK’dan kaçarken Ankara’daki bir kebabçıya oturur ve televizyondaki haberler şiddetin verdiği yıkımı aktarır: *Irak’ta bir Şii türbesine düzenlenen intihar saldırısı, Sünnilerin öğle namazı kıldıkları bir camiye yapılan bombalı saldırı, İsrail’de okuldan çıkmış küçük öğrencilerin beklediği bir otobüs durağına yönelen intihar saldırısı...* (s. 383)

“*Yarı-çevre*” bölgelerde görülen ve bir çeşit etno-dinsel tabandan beslenen sistem-karşıtı hareketlerin ürettiği şiddet; merkezî devletler tarafından cebri yollarla bastırılmaya çalışılmış, böylelikle de dünya sistemi iyice polarize bir görüntüye bürünmüştür. Wallerstein ve diğer “*Bağımlılık Okulu*” teorisyenlerinin kuramları açısından değerlendirildiğinde bir yarı-çevre ülke olarak görülebilecek Türkiye de küresel dünyadaki gelişmelerden etkilenmiş ve birtakım etno-dinsel sistem karşıtı hareketler, Türk devletine yönelik ciddi şiddet eylemlerinde bulunmuştur. Romanda bu durum Ömer Eren ve bir akademisyen olan eşi Elif

Eren'in oğulları Deniz üzerinden ortaya konulur. Babası tarafından başarılı bir fotoğrafçı olması istenilen Deniz; Irak'a savaş fotoğrafları çekmek üzerine gönderilir, fakat o; *"Yaptığım işten nefret ediyordum. Düşünsene; kan akıyor, insanlar ölüyor ve ben acıyı, şiddeti, ölümü en iyi, en çarpıcı yansıtmaya çalışıyorum çektiğim karelerde. Ne kadar çok şiddet, ne kadar çok kan gösterirsem, o kadar başarılı sayılıyorum. Yüzlerce, belki de binlerce kare çektim, övgüler aldım, senin bile gözüne girdim. Sonra yapamayacağımı, sürdüremeyeceğimi anladım, kaçtım oralardan."* (s. 53-54) haykırışlarında ortaya koyduğu üzere savaşın, şiddetin neden olduğu her türlü parazit düşünceden tiksinen bir *"barış mücahidi"* dir. O, esas trajedisini Irak'ta değil; ait olduğu topraklarda, İstanbul'da yaşayacak ve İstanbul'da düzenlenen bir bombalı saldırı sonucunda karısı Ulla'yı kaybederek küresel şiddetin uğramadığını düşündüğü ve *"Bebekleri bu sığınakta doğacak, güven içinde büyüyecekti. Ateşe verilmiş dünyanın alevleri buraya ulaşmayacak, kimse onu örselemeyecek, incitemeyecekti."* (s. 106) sözleriyle nitelendirdiği, bir tür kaçış/barış mekânı olarak tasarladığı Norveç'in Kuzey Denizi'ne bakan adalarından birinde oğlu Björn ile birlikte yaşamaya başlayacak; şiddetin yaşattığı acı deneyimler nedeniyle Türkiye'ye yabancılaşacaktır. Deniz'in; eşinin öldüğü saldırıyı ve Türkiye coğrafyasındaki şiddet kültürünü tasvir ederken kullandığı aşağıdaki ifadeler, yazarın romanda önce kurup sonra yıkmak istediği şiddet evreninin dozajını bütün çıplaklığıyla göstermektedir.

"Deklanşöre basmıştı. Basmış mıydı, basabilmiş miydi deklanşöre? Bilmiyor, hatırlamıyor. Ama Ulla'nın, fonda Sultanahmet Camii, mavi elbisenin uçuşan etekleri ve bir çocuk gibi bağrına bastığı oyuncak deveyle, kan rengi lalelerin önünde gülümseyen fotoğrafı beynine kazınmış, bir daha silinmemecesine orada duruyor. Sonra kulakları ve duyuları sağır eden bir patlama, çığlıklar, duman, kızıl lalelere ve dört bir yana sıçrayan kan... Kanın, dumanın, çığlıkların arasından etrafa dağılan kollar, bacaklar, ayakkabı tekleri ve bir oyuncak deve... Önce yüzünde, kafasında, bedeninde duyduğu yakıcı acı, sonra döne döne derin, karanlık, sonsuz bir kuyuya yuvarlanması. Sonra..." (s. 58-59)

"Burası yangınlara çok daha yakın. Alevler sınırları yalıyor, duymuyor musunuz sıcaklığını? Bu ülkede yangınlar, bombalar, kurşunlar insanların içlerinde sanki. Her an patlamaya, alevlenmeye hazır... Björn'le ben, kendi adamızda, buralarda olduğundan çok daha güvendeyiz." (s. 55)

Baydar, küresel şiddeti serdettikten sonra dünya konjonktüründeki etnik çatışma problemine yönelir. “*Kayıp Söz*”de; Türkiye politik alanında majör olan Türk-oluşun, dünya sistemi içerisinde merkez-dışı koordinatlarda yer aldığı ve “öteki”yi imlediği söylenebilir; yazar bir nevi Samir Amin’in “*Avrupa-Merkezcilik*”, Said’in “*Oryantalizm*” olarak kavramsallaştırdığı Batı merkezli düşünce biçimlerinin eleştirisini yaparak Türk etnik kimliğinin Avrupa’da nasıl merkez-dışında konumlandığını, bir minör-oluşa dönüştüğünü göstermek ister. Romanda biyoloji ve genetik alanlarında çalışan ve oldukça hırslı, başarılı bir akademisyen olan Profesör Elif Eren’in, Deniz’i ziyarete gittiğinde, Björn’e aldığı oyuncak üzerine bilinçaltındaki öteki-oluşu aktardığı “*Yabancıyız diye, hele de Doğuluyuz, Türk’üz diye küçümsüyorsunuz bizi ha, sizi gidi cahil balıkçılar sizi! Alın işte size! Yıllardır satamadığımız pahalı oyuncakları pazarlık bile etmeden alıveririz böyle!*” (s. 235) ifadeleri, İskandinav merkezinin ürettiği ve bir tür Eliasçı söylemden köklenen uygarlık elitizmi karşısında; Türk etnik kimliğinin periferik karakterini gözler önüne sermektedir. Yine; Deniz ve Björn’ün kaldığı evin bir grup Avrupa merkezci/ırkçı tarafından yakılması ve kundakçıların yakalandıktan sonra “*Yabancıya bir ders vermek istemiştik, yangının büyüyeceğini düşünemedik,*” (s.421) şeklinde verdikleri ifadeler, Türk etnisitesinin Avrupa nezdindeki dışlanmışlığını ifade eden önemli satırlardır. İşbu tarihsel zeminden hareket eden Baydar; Ömer’in ağzından söylediği “*Kim okursa okusun, kaç satarsa satsın, kim lanetlerse lanetlesin, yok olmayı göze alarak, kendine dönüp sözü yeniden bularak yazmalı. Kendinden usanmış, boğazına kadar doymuş, ama mutlulukta sınıfta kalmış, huzuru mistisizmde, çöllerde, dağ başlarında, Budist mabetlerinde, Hindu tapınaklarında arayan Batı’nın istediği Doğu’yu değil.*” (s. 47) sözlerinde de görüldüğü gibi Batı’nın ötekileştirdiği Doğu’yu değil, kendi iç dinamiklerine sahip olan Türkiye’nin/Doğu’nun kaybettiği huzurunu tekrar inşa etmek için yola koyulur. Bu nedenle de Türkiye’deki etnik çatışmanın arkasından bulunan politik/tarihsel saiklere yönelik güçlü bir hafıza kazısı gerçekleştirir ve devlet/militarizm/Türk etnisitesi ile Kürt etnisitesi/PKK terör örgütü arasındaki çatışmayı majör/minör diyalektiği çerçevesinden çözümlenmeye çalışarak barışın sağlanması noktasında ütöpic bir edebî söylem inşa eder.

“*Kayıp Söz*”de Kürt sorunu, bir “*etno-pedagojik*” mesele olarak değerlendirilir. Baydar; devlet merkezinin majör kültürünü oluşturan Türk etnisitesinin kimlik üretim gücü olan okul ve dil üzerinden kültürel kimlik kavramına yönelir ve Kürt öznelerin,

kimliksizleşme sürecine çözümlemek ister; bunun için de romanda bir sözcü seçer: Ömer; gençlik yıllarından itibaren solcu bir militan olarak Kürt coğrafyasındaki sorunlara duyarlı, Kürtlerin anadilleriyle eğitim almalarını isteyen ve bunu çeşitli medya kanallarında dile getirmiş bir karakterdir. O; Güneydoğu'ya gittiğinde, internet kafede gördüğü çocuğun “*“Hani bizim televizyonda da konuşmuştun. Kürtçe yasaklanmamalı, anadil öğretilmeli falan demiştin.”*”(s. 161) söylemlerinde açığa çıktığı üzere, Kürt özneler üzerinde uygulanan majör kültürel baskının bilincinde olan bir kişilik profiliyle aslında, Baydar'ın romanda devlet merkezinin etno-pedagojik baskısını eleştiren bilincinin yansımasıdır.

Baydar'ın; Güneydoğu coğrafyasındaki Kürt öznelerin yaşadığı kimlik yitimine oldukça fazla duyarlı olması, “*Kayıp Söz*”de okuyucunun resmî tarih, formel eğitim vb. gibi merkezî kültürel kodlarla hesaplaşmasına yol açar; daha doğrusu yazar romanda kullandığı olaylarla/örneklerle okuyucuyu “*etno-militer*” “*etno-pedagojik*” Türkçü merkez karşısında cüretkâr bir büyü bozumuna davet eder. Bu büyü bozum, çeşitli örnekler üzerinden ortaya konulur: Bir PKK'lı gerilla olan Mahmut'un Tıp eğitimi alırken Kürtçe türkü söylediği için okuldan uzaklaştırılma cezası alması ile öğretmene Kürtçe konuşanların Kürt olup/olmadığına dair sorduğu soru neticesinde şiddete maruz kalması (s.123, 260), köyde masalcı nineden Kürtçe masallar dinleyerek büyüyen Mahmut'un eşi Zelal'in okula gittiğinde anadiliyle masal anlatmasının yasak olduğunu öğrenmesi ve hastanede Kürtçe konuştuğu için hastanedeki kadınlardan birisinin onu PKK'lı olmakla suçlayarak ötekileştirmesi (s.154, 273); bu örneklerden en çarpıcı olanları. Yazar; bu örnekler üzerinden merkezin, “*etno-pedagojik*” politikalar vasıtasıyla Kürt özneleri sözlü bilinçten mahrum edişini ve neticede gelişen kültürel kimlik yarılmasını göstermek istiyor. Bunu ortaya koyarken de yazı ile söz arasında diyalektik bir ilişki yakalıyor. Hatırlanacağı üzere çalışmanın ilk bölümünde, Şerif Mardin'in Türkiye üzerinde uyguladığı merkez-çevre diyalektiği incelenirken; yazılı kod sistemine sahip olan devlet merkezinin taşranın içerisindeki sözlü kültürü bir tür garabet olarak algıladığı ifade edilmişti. Benzer durum Barry Sanders'ın metodolojisinde de göze çarpar; o “*Öküzün A'sı*”¹¹⁵⁹ adlı ufuk açıcı çalışmasında temel tezini, devletin kod sistemine/resmî eğitime dâhil olamayanların; iktidar karşıtı sözel bir direnç/yer altı kültürü üretmeleri üzerinden ortaya koyar. Baydar; Kürt problemine bu

¹¹⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Barry Sanders, *Öküzün A'sı*, İstanbul 2020.

açından yaklaşıyor ve romanda yer verdiği bütün bu örnekler üzerinden Kürt öznelerin devletin resmî söylemi olan Türkçenin/majör kültürün alanına dâhil edilmeye çalışıldıkça, dâhil olamamanın yarattığı tedirginliğin sözel bilinci yitime uğratarak bir kimlik patolojisine sebebiyet verdiği anlatmaya çalışıyor ki yazarın Türkiye’de etnik çatışmanın temel sebebi olarak gördüğü husus da bununla ilişkili.

Devlet merkezinin etno-pedagojik politikaları, resmî tarih anlatısının inşa edilmesinde oldukça önemli işlevlere sahip olmuştur. 1900’lü yıllardan sonra devlet elitlerinin benimsediği Türkçülük, majör bir tarih anlayışı çerçevesinde okullarda öznelere aktarılmış ve böylelikle de bir kimlik politikası üretilmiştir. Ulus devletin kuruluş sürecinde “ben” ve “öteki” arasındaki farkın oluşturulması için uygulanan bu politikalar, Cumhuriyet tarihinde bir takım etnik çatışmalara zemin hazırlamıştır; çünkü Osmanlı’dan tevarüs eden kozmopolit mirasın temelini oluşturan muhtelif etnik kimlikler, aynı oranda majör kimlik söylemine dâhil olmamışlardır/olamamışlardır. Bu noktada; Türk devleti için en büyük minör politik direnç, Kürtler tarafından ortaya konulmuş ve Kürt hareketi bir karşıt kimlik haritasına sahip olarak Türk devletinin etno-pedagojik politikalarına muhalefet etmeye başlamıştır. Oya Baydar romanda, Kürt sorununa bu paralelde yaklaşıyor ve onu bir kimlik meselesi olarak ele alıyor. Özellikle yazar; devlet okullarında verilen resmî tarih eğitiminin, Türklük bilinci üzerinden kurgulandığını ve Kürtleri hariç bıraktığını düşünerek devletin etno-pedagojik politikalarına karşı bir eleştiri örneği ortaya koyuyor. Bu eleştiri; PKK kamplarındaki gerillalara eğitim vermeye gelen “Doktor”un, Mahmut’un Kürt kimlik bilincini kazanması noktasındaki etkisiyle temellendirilir ve Baydar, Türkiye’de Türklük üzerinden oluşturulan resmî tarih anlayışını; Mahmut’un çocukluk anılarıyla birlikte sorgulamaya başlar. Mahmut; çocukluğunda 23 Nisanlarda, 29 Ekimlerde okutulan Mehmet Emin Yurdakul’un “*Cenge Giderken*” şiirini, “*Andımızı*”, “*çocuk bilinci*” ile idrak etmeye çalışan fakat aynı zamanda Kürt kimlik bağı nedeniyle tartışan bir karakterdir. Baydar’ın bizatihi böyle bir örnekleme müracaat etmesi, Türkiye’deki majör politik merkezin kuruluşunda önemli rol oynayan Gökalpçi sosyolojiye dair Mehmet Emin Yurdakul üzerinden yöneltilen bir eleştiri olarak görülebilir; zira Türklük vurgusu üzerinden inşa edilen mezkûr şiir, romanda Mahmut’un Kürtlük bilincini idrak etmesine vesile olan bir sembol olarak konumlandırılıyor. Mahmut’un iç sesiyle aktarılan aşağıdaki pasaj; yazarın, devlet merkezinin etno-pedagojik politikaları karşısındaki eleştirel mesafesini gösterir niteliktedir.

“Doktor’dan Mamhut’ta kalan, kimliğiyle barışık olmanın ve özgüvenin önemi idi. Okuldayken, 23 Nisanlarda, 29 Ekimlerde şiir okuturlardı: “Ben bir Türk’üm, dinim cinsim uludur”, ya da her sabah, derse başlamadan önce: “Türk’üm, doğrucuyum, çalışkanım... Varlığım Türk varlığına armağan olsun.”

Niye “Ben bir Kürt’üm, dinim cinsim uludur,” diye okumuyorum bu şiiri? Niye “Kürt’üm, doğrucuyum, çalışkanım diye ant içmüyoruz? diye düşünürdü. Kürt’ün dini cinsi ulu olmaz mı? Kürt doğru, çalışkan olamaz mı? Tarih dersinde, yurttaşlık bilgisinde, Türkçe dersinde Türk büyüklerini, Türk törelerini, Türklerin zaferlerini öğrenirlerdi. Peki Kürt büyükleri yok mu? Kürtler hiç zafer kazanmamışlar mı? Atatürk, niye Türk gençliğine emanet ediyor vatani, Kürt gençliğine güvenmiyor mu? Bunları konuşur tartışırlardı aralarında. Çocuk kafaları, çocuk yürekleri basmazdı bir türlü.” (s. 259)

“Kayıp Söz”de Baydar, etnik çatışma sorununun ampirik öncüllerini gösterebilmek adına bizzat Güneydoğu coğrafyasına yönelir ve romanın başkahramanı Ömer’i, kaybettiği sesini bulması için mezkûr coğrafyaya yolculuğa çıkartır. Yazar; bu yolculuğu, Kürt öznelerin içinde bulunduğu yoksulluğu, sefaleti ve onların merkezin ekonomik sermayesi karşısında da bir merkez-dışı oldukları gerçeğini gösterebilmek adına kurgulamıştır. Ömer’e Güneydoğu’da konakladığı oteldeki Kürt öznelerden birisinin söylediği “Buralarda geçim nereden sanırsın? İş mi var, fabrika mı? Askeriye, devlet yerli esnaftan alışveriş etmez, bir kavanoz balı bile gizli gizli alırlar meraklıları. Halk zaten yoksul, kendi unu, kendi bulguruyla kavrulmaya çalışır.”” (s. 321), ““Kaçakçılık, hele de uyuşturucu kaçakçılığı herkes yarar bizim buralarda.”” (s. 321) ifadeleri; bölgenin nasıl bir sefalet içerisinde olduğunu özetlemektedir. Baydar için bu sefalet, devlet merkezi ile çevre arasındaki kopukluğun bir sonucudur. O; romanda kendi benliğinden izler taşıyan Ömer’in ağzından aktardığı “Yirmili yaşlarımızda Nurhak Dağları’nda, Söke ovalarında, Çukurova kırsalında şehirlere kuşatacak devrimin ateşlerini yakıyorduk. Doğu düşüyordu gündemimize. Önce ürkek, tedbirli; sonra yüksek sesle söylenen bir türkü gibi. Oralarda yaşayanlar; yoksul bıraktığımız için utancımız, zulme direndikleri için övüncümüz, Kürt sözcüğünü kullandık diye, adlarına hapislerde yatarak vicdanımızı rahatlattığımız halkımızdı. “(s.41) ifadelerinde de somutlaştığı üzere Kürt halkının yoksulluğunu, merkez nezdinde her zaman için bir “öteki” olan Kürt özneler/Kürt coğrafyası üzerinde uygulanan “etno-ekonomik” politikalarla bağdaştırır.

Devlet merkezinin ve Türk etnik kimliğinin dairesi içerisine giremeyen Kürt özneler, kendilerini toplumsal alanda konumlandırabilecek bir ulusal bilinç inşa ederler; bu nedenle de majör Türkçü merkez ile minör Kürt periferisi arasında aynı coğrafyada yaşamının getirdiği bir entegrasyondan ziyade; etnik bir çatışma ortamı oluşur ve her iki halk da birbirleri için “öteki” haline gelir. Ömer bu gerçeği Doğu’ya seyahat ederken şu sözlerle dile getirir: ““*Tekileştirdiklerimizin ötekisi olmak...*”” (s. 49) Ömer’in bu idraki, yazarın mücadele alanındaki bitmeyen etnik çatışmanın temel müsebbibi olarak gördüğü şeyle koşuttur. Ötekileştirme mekanizmaları devam ettikçe, kimlik çatışmasının çözülemeyeceğini ve şiddetin giderek artacağını ima eden Baydar; bu nedenle romanın büyük bir bölümünde Güneydoğu’da Türk ordusu ile PKK terör örgütü arasındaki askerî savaşa ve bölgenin Türk ordusu tarafından militarize edilmesi neticesinde oluşan tedirginliğe, korku atmosferine odaklanarak bölgenin politik, kültürel dinamiklerini okuyucuya aktarmaya çalışacaktır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki ifadeler; Güneydoğu/Doğu coğrafyasının nasıl bir şiddet, çatışma ağıyla örülü olduğunu örnekler niteliktedir.

“*Ömer Eren Doğu’ya gidiyor Maria’nın şarkısını mırıldanarak: “Güney: Yalnızlığımızın ülkesi, umutlarımızın son durağı, bitmeyen yolumuz...” Sarı boz tepelerin arasından, sarı boz ışığı yararak ilerleyen, nefes ve ter kokusuyla ağırlaşmış otobüsün havasını soluyarak; neden bu yollarda olduğunu kendine bir daha, bir daha sorarak, Maria’nın türküsünü kendi diliyle söyleyerek gidiyor: “Doğu: Vicdanımızın son durağı, yenilgimizin sığınağı, bitmeyen kavganın toprağı Doğu...”*” (s. 46)

““*Doğu: Memur babalarımızın, asker babalarımızın zorunlu Şark hizmeti yaptığı uzak ülke. Sınır boylarına konuşlanmış garnizonlarda, ileri karakollarda yaşayan subay ailelerinin, çakal ulumalarını düşman baskını sandıkları; çocukların korkuyla yorganların altına saklandıkları; kuzeyinde karların erimediği, güneyinde akreplerin sıcaktan kavrulduğu; her biri o büyüğü, sakıncalı dillerin -Kürtçe, Zazaca, Ermenice, Süryanice, Arapça, Gürcüce- acılı, bulgurlu tadını taşıyan eşsiz yiyeceklerin boğma rakıya katık yapıldığı; yoksul kaçakçıların, yiğit ve masum eski zaman eşkıyalarının, Mehmetçiklerin ve gerillaların mayın tarlalarında, ya da çatışmalarda öldürüldükleri- çok öldürüldükleri, hep öldürüldükleri-, isyanların, tehcirlerin, savaşların, göçlerin ülkesi. Bir coğrafya, bir iklim olmaktan çıkıp korkularımızı, düşmanlıklarımızı, dostluklarımızı, yaşama ve insana dair*”

inançlarımızı aynasında sınıdığımız; sınavın ağırlığına dayanamayıp da unutmayı, suçlanacağımıza suçlamayı yeğlediğimiz uzak toprak. Yaralanmış, aşınmış aydın vicdanlarımızı yağup yıkacağımızı umduğumuz bir pınar. Çağın yıkıntılarının altında kalmış işçi sınıfı bizleri terk ettiğinden beri, -yoksa biz miydik terk eden?- yenilginin yaralarını sarmak, yılğınlığımızı yorgunluğumuzu gizlemek için son sığınak”” (s. 47)

“*Kayıp Söz*”de; Türkçü merkez ile Kürt periferisi arasındaki çatışma, örgütsel mücadele düzleminde ele alınır ve Baydar; PKK’yı doğuran politik, tarihsel saikleri analiz ederek okuyucuya göstermek ister. Öncelikle yazarın PKK terör örgütünü, Wallerstein çerçevesinden anti-kapitalist, sistem-karşıtı bir ulusal kurtuluş hareketi olarak gördüğünü belirtmek lazım. Zira romanda, Mahmut; Ömer’in kendisine sığınması/kalması için verdiği adrese gittiğinde, burjuva öznelere ait olan evin konforu karşısında hayıflanır ve yazar “*Dağda, bir kadın yoldaşın verdiği ideolojik eğitim sırasında öğrendikleri geliyor aklına. Marksizm’in-Leninizm’in ilkeleri dersinde sömürüyü anlatırken, “Onların evlerini, yaşamlarını, yiyip içtiklerini, bir fistanlarına verdikleri paraları, yatlarını, katlarını bizler hayal bile edemeyiz. Burjuvalar bunu işçileri, yoksulları sömürerek yaparlar. Sonra da, sömürenlerle sömürülenler bir olup bizim hepimizi sömürürler,” demişti. “İlkinde işçiler ve bütün sömürülenler burjuvalara, sömürenlere karşı sınıf savaşı verirler, devrimle iktidarı alırlar. Biz ise, hepimiz ezildiğimiz, sömürüldüğümüz için, bizi ezen egemen ulusa karşı zenginimiz, yoksulumuz, ağamız, köylümüz hep birlikte ulusal kurtuluş savaşı veririz.””* (s.255) sözleriyle bu durumu aktarır. Bu noktadan bakılacak olursa; Baydar’ın Kürt hareketini, dünya sistemindeki kapitalist merkezîleşmeye ve Türk devletine karşı ortaya konulan bir bağımsızlık/mücadelesi/ulusal kurtuluş hareketi olarak Marksist bir epistemolojik zeminle tasarladığı çok açık. Özellikle alıntılanan ifadelerdeki “*sömürü*”, “*ezilmişlik*”, “*bizi ezen egemen ulus*” vurguları yazarın; Türkiye’deki Türkçü devlet merkezi ile Kürt periferisi arasındaki çatışmayı, küresel bir bağlamda algıladığının önemli göstergeleri; zira Baydar, bu paralelde söylemek gerekirse dolaylı olarak PKK terör örgütünü ortaya çıkartan temel itkiyi 80 sonrasında Türkiye’nin dünya sistemine eklemlenmesi neticesinde ortaya çıkmaya başlayan neo-liberal, kapitalist sömürü politikalarıyla ilişkisel bir perspektifte değerlendirmiş oluyor.

Baydar'ın romanda PKK'yı algılayışının ikincil önemli dayanağı, Türkiye'deki devlet/merkez düşüncesiyle alakalıdır. Yazar; Türkiye'deki devlet merkezli düşüncenin, “*etno-militarist*” politikalarının, PKK hareketinin doğuşuna etki ettiğini; Güneydoğu'da yaşayan ve Afyon'da askerliğini yapan bir çocuğun ağzından aktardığı “*Askerliğimi Uşak'ta yaptım ben. Dağa çıkmadım, askere yazıldım. Ayıpladı herkes, babamı da ayıpladı, beni de. Ama ses etmediler korkudan. Askere yazıldım, ama şimdiki aklım olsa... Çok sopa yedim. Bizler buralarda iyi silah kullanırız, bilir misin abi! Şu parmaklara bak.*” (s. 163), “*Bir çavuş vardı bizim; atış taliminde, baktı ben hedefi hiç ıskalamadan tam isabet vuruyorum; tutturdu, sen dağda mı öğrendin, bölücü eşkiya mı öğretti silah kullanmayı diye. Benim dağlara çıkmışlığım yoktur, dedim hep, ama inanmadı.*” (s. 163) ifadeleriyle ortaya koyar. Yazarın bilhassa ötekileştirme ve damgalama üzerindeki bu vurgusu; doğrudan şiddet ve tahakküm kavramıyla ilişkilidir ve bir tür kimliksel, politik hınçtan beslenir; yani yazar, Türkiye'deki merkez düşüncesinin, Kürt kimliğini tanımadıkça ve merkezî alana dâhil etmedikçe, Kürt halkının bir tür kimlik savaşı için örgütsel mücadele tekniğine başvurduğunu anlatmak istiyor.

“*Kayıp Söz*” de bütün Kürt öznelere, PKK terör örgütünü bir ulusal kurtuluş hareketi olarak algılamazlar. Romandaki en bilindik militan özne olan Mahmut'un babası “*Hüseyin Dayı*”; yazar tarafından oğlunu ne dağa ne de devlete kurban vermek istemeyen, onun okuması/egitim alması için çaba gösteren entelektüel bilince sahip bir kişi olarak tanıtılır. Romanda geçen “*Babası, “gelecek dağlarda değil,” derdi. “Dahati ne li çiyanan e. Dağlarda vuruşursun, ölürsün, öldürürsün, ama geleceği dağlarda silahla, tüfikle kuramazsın, haklarını alamazsın. Okuyup adam olursan, kendini de Kürt'ü de kurtarırsın, aydınlatırsın.*”” (s. 122-123) ifadeleri, Mahmut'un babasının; etnik çatışma problemine daha barışçıl bir perspektiften baktığının önemli bir göstergesidir. Fakat babasının aksine o; Kürt kimliğinin politik bilinci içerisinde olan ve Kürt halkının örselenmiş, merkez-dışı konumundan ancak bir silahlı mücadeleyle kurtulabileceğine inanan, tam anlamıyla militan bir öznedir. Baydar; romanda sıklıkla yer verdiği bu militan tutumla, devlet merkezi/Türk etnisitesi karşısında bir Kürt kahramanlık mitosunu yaratır ve bunu “*dağ*” imajıyla çevreler. Yazar bu mitosla; Kürt öznenin dağa çıkarak bir gerillaya dönüşüm sürecine etki eden faktörleri okuyucuya aktarmak ister. Baydar'ın Kürt militan öznesi Mahmut; bu açıdan değerlendirilecek olursa romanda yoksulluktan, yoksunluktan, horlanmaktan, öteki

olmaktan, kimliksizleşmekten; yani bizatihi merkez tarafından dışarıda bırakılmaktan, minör sınırlara itilmekten duyduğu rahatsızlık nedeniyle PKK'ya katılan, dağlara çıkan bir karakter olarak konumlanır. Romanda geçen aşağıdaki ifadeler, Baydar'ın Kürt silahlı hareketi üzerinden Türk devleti/Türk ordusu/Türk etnisitesi karşısında nasıl bir karşıt kahramanlık miti yarattığını örneklemektedir.

“Hain değilim, hiç hain olmadım ben. Çoluk çocuğu köylerden zorla devşirdikleri olurdu zaman zaman. Ama beni kimse zorla getirmedi bu dağlara. Çoğumuz zorla getirilmedik. Kendi seçmemizdi. Dağların sesini, şiirini, efsanesini yüreklerimizde duyduk. Çocukluğumuzdan beri biriktirdiğimiz kahramanlık destanlarıyla birleştirdik. Basılan, yakılan, boşaltılan köylerimizin anısını yoksulluğumuza, ezilmişliğimize, itilmişliğimize duyduğumuz isyanla pekiştirdik. Ovalarda, yaylalarda, vadilerde yankılanan yanık yoldaşlık türkülerinin peşine düştük: “Dur neçe heval/ Na na! Tu dūr neçe!” Miskin, umarsız, geleceksiz yaşamlarımızı kurtuluş efsanelerine adadık. Hem de sessizce, iri sözlere ihtiyaç duymadan. İnanmaya hazırдық, inandık. Dövüşmeye hazırдық, dövüştük.” (s. 122)

“Sorunun cevabını, yoksulluktan, yoksunluktan, horlanmaktan, aşağılanmaktan oluşan çok sesli korkunç bir koro vermişti. Paspas değil insan sayılmak, bölücü şerefsiz değil Mahmut, sadece Mahmut, insan Mahmut, adam Mahmut olmak istediği. Bu kadar yalın, bu kadar basit ve masum... Sonrası, mecbur, dağlardı. Sadece Mahmut olmakla kalınmayan; seni, kurtuluş ordusunun neferi, kahraman, gerilla, havel Mahmut olmaya çağıran dağlar. Yerlerde solucan gibi sürüneni, şehirlere varoşlarında, çöplüklerinde açsız, işsiz, yersiz, umutsuz dolananı alıp doruklarına taşıyan, korkmadan, utanmadan yaşanabilecek bir dünya vaat eden dağlar... Nicelerinin kanını emip posasını tüküren, bir başka hayatın olmadığını, olamayacağını kafana vura vura, can pahasına öğreten dağlar. Kaçtığı dağlar...” (s. 271)

PKK'nın gerilla savaşı başlatarak terörize eylemlere yönelmesiyle birlikte Türk ordusu/Türk devleti, 80'li yıllardan sonra ulusal güvenliği sağlamak adına çevre alanları militarize etmek zorundaydı; zira ulusun ve devletin bekasının tehdit içerisine girmesi, devletin şiddet kullanımını rasyonelleştirmiştir. Özellikle; özel timlerle, askerî operasyonlarla, OHAL'lerle, sokağa çıkma yasaklarıyla yönetilen militarizasyon süreci, romanda Oya Baydar tarafından eleştirel bir dikkatle değerlendiriliyor. Ömer'in Doğu bölgesinde tanıştığı Kürt bir eczacı olan Jiyan'ın “*Fark ettiniz mi bilmem? Sizin için bir*

anlamı yoktur, fark etmemişsinizdir bile, ama bakın sokaklar yine karanlık, sokak lambaları yanmıyor. Kar maskeliler yeniden hâkim oldular şehre. Siz duymazsınız, ama bizim kulaklarımız bazı seslere hassastır. Çatışmaların, taciz ateşlerinin, dağ baskınlarının, Kobraların, helikopterlerin seslerini ta uzaktan duyuyoruz. Mayınlar patlıyor, askerler ölüyor; operasyonlar yapılıyor, çocuklarımız ölüyor. Yani, hayat alışıl gelmiş kahrolası ritmine döndü yeniden. Sonrası bu işte.”” (s. 183) şeklinde Ömer’e söylediği ifadeler; devletin çevre alanları militarize ediş pratiklerini ve neticede ortaya çıkan tedirginliği aktarmak için yazarın kullandığı bir söylem.

Romanda, Türk ordusunun/Türk devletinin çevre alanları militarize edişine yönelik birçok örnekle karşılaşmak mümkün. Bilhassa devletin en çok güvendiği kolluk kuvveti olan özet timler; “*Kayıp Söz*”de, Kürt özneler üzerindeki baskının en önemli tecessümü olarak konumlanıyor. Özel timler potansiyel terörist olabilecek özneleri gözetleyen/denetleyen, sokaklardaki asayişî sağlayan bir güvenlik motorudur. Bölgede yaşayan Kürt özneler için rutin bir durum olan “*militarist koku*”, oraya gelen bir “*yabancı*” için alışılmadık bir durumdur. Zira Ömer, Jiyan’ın eczanesine geldiğinde çevreyi saran özel timler karşısında şaşırır ve Jiyan ona ““*Tedirgin olmayın. Özel Tim’in şehre yeni gelen misafire hoş geldin merasimi. Rutin bir ziyaret. Buralarda, habersiz kuş uçurtmayız mesajı.*”” (s. 182) şeklinde karşılık verir; bu karşılık, aslında şiddete ve kontrol mekanizmalarına gark olmuş bir coğrafyanın linguistik bir tezahürüdür. Yine Baydar eserde; Güneydoğu coğrafyasındaki militarist atmosferi ve şiddeti okuyucuya hissettirmek için çeşitli anlam kümelerinden faydalanır: Faili meçhul cinayetler, terörist damgası yiyerek öldürülen çocuklar/insanlar... Bunlar; yazarın, bölge komutanının aldığı bir terör saldırısı istihbaratı sonucunda Ömer’e bölgeyi terk etmesi gerektiğini söylerken kullandığı “*at izi it izine karışır*” (s.328) ifadesinde de somutlaştığı üzere; artan etnik çatışma nedeniyle giderek yoğunlaşan şiddetin yarattığı şuarsuzluğu önemli karşılıklarıdır. Ömer’in; Jiyan vasıtasıyla tanıştığı “*Avukat*”ın, Ömer’e söylediği sözler ve ikili arasında geçen aşağıdaki diyalog, yazarın; PKK’nın bölgedeki terör eylemleri karşısında, Türk ordusunun militarize faaliyetleri nedeniyle oluştuğuna inandığı şiddeti, yıkımı, korkuyu, güvensizliği, tedirginliği yansıtan önemli örneklerdir.

““*Duymuşsunuzdur. Burada çok şey duyulur, gerçeklerden başka... Duyulanlara fazla inanmamak gerekir Ömer Bey. Bir savaşın ortasında oldunuz mu, tarafların her birinin*

kendi hikâyesi, kendi gerçeği vardır. Faili meçhul denilen tam da budur zaten. Elimde onlarca faili meçhul dosyası var, bilirim.”” (s. 206-207)

““O terörist diye vurulan çocuk... on iki yaşında mı demiştiniz? Neden o?”

“Siz bile bu soruyu sorarken bir ‘acaba’ taşıyorsunuz içinizde. Güvensizlik hepimizin yüreğine çökmüş, kolay kolay aşamıyoruz. Çocuk gerçekten de masumdu. Masumiyet ne demekse buralarda... Örgüte kurye olabilirdi, dağa haber getirip götürebilirdi, silah milah saklayabilirdi tabii. Bu yaşta çocukların bile kavgaya girdikleri olur bazen. Burası masum melekler diyarı değil, kimsenin arkasında kanatları yok. Burada bir savaş var. Savaş masumiyeti toptan yok ediyor. Ama bu çocuk, güvenin bana, sadece çocuktü. Sanırım asıl hedef, babasıydı. Belki hedef şaşırması, belki de gözdağı.”” (s. 201)

Baydar, Türk ordusunun militarist faaliyetlerini değerlendirirken salt periferiden hareket edip olaya merkezin penceresinden bakmaya neredeyse hiç tenezzül etmiyor; böylelikle barış ve kardeşlik fikrini işlediği “*Kayıp Söz*”de, metin boyunca eleştirdiği oryantalizmin pençesine kendi düşüyor ve bir “*periferik merkezileştirme*” örneği ortaya koyuyor; yani periferik bakış açısının ürettiği “*kör nokta*”dan hareket ederek Türkiye’deki etnik çatışmayı çözümlenmeye çalışıyor. Bu durumu destekleyecek bir argüman, yazarın romanda sıklıkla bir ulusal kurtuluş hareketi olarak takdim ettiği PKK terörüne yönelik neredeyse hiçbir detaylı tasvire müracaat etmemesi, bunun aksine militarizmi ve birtakım militarist özneleri ise savaşa/çatışmaya yakın kişiler olarak oldukça negatif imajlarla işlemesidir. -romanın başlarında *Deniz’in karısının ölümüne neden olan terör eylemi (ki o da terör eylemi diye geçiştiriliyor, faillele yönelik detaylı bir açıklama yapılmıyor) ile romanın sonlarında PKK’nın Mahmut’tan yapmasını istediği bombalı eylemle ilgili eser miktarda diyalog hariç.*- Bu noktada yazar, aslında bir tür “*refleksivite*” örneği ortaya koyuyor. Kürt sorununa yönelik edebî bir çözüm önerisi ortaya koymak isteyen Baydar, tezine o kadar inanıyor ki kendi benliğini romanda bir “*barış elçisi*” konumuna büründürmekten imtina etmiyor. Fakat bu barış söylemi, öylesine naif ki yazar, barışı inşa etmek için bütün merkezî şiddet/iktidar kiplerini parçalamak isterken benliğinin kurbanı oluyor; hatta o romandaki temsilcisi olan Ömer’in bölgedeki Kürt halkının barış taleplerini/beklentilerini komutana aktarırken kullandığı “*edebiyatçı hayalperestliği*” ifadesiyle; düştüğü tözcülüğün idrakine de varıyor. Böylelikle yazar; merkez-çevre

diyalektiğini, bir tür “zalim devlet/masum toplum” dikotomisine indirgeyerek minör edebiyatın aurasından uzaklaşmaya başlıyor. Ömer ile komutan arasında geçen aşağıdaki diyalog, ifade edilen çerçeveyi kanıtlamaktadır.

““Siz siz olun, o kadar fazla bakmayın buradakilerin gözlerinin içine. Anlattıklarına da fazla güvenmeyin. Siyaseti, kibarlığı bir yana bırakıp askerce, mertçe, açık konuşacak olursak, bunların hepsi devlet düşmanıdır. En barışçı, devlete en merbut görüneni bile,” diyor komando birliği komutanı. Sesi kesin ve sert.” (s. 194)

“Benim şu birkaç günde görebildiğim kadarıyla, bu insanlar barış istiyorlar, adalet istiyorlar, kimliklerinin tanınmasını, saygı gösterilmesini, hain, şerefsiz sayılmamayı, hırpalanmamayı istiyorlar. Belki edebiyatçı hayalperestliği diye düşüneceksiniz, ama aslında bunca kana rağmen, masumiyetlerini yitirmemiş insanlar bunlar. Hâlâ umut var, diyorum ben.”

“Geldiğinizden beri görüştüğünüz insanların etkisinde kalmamaya çalışın sayın yazar. İnsan hakları mücadelesi adı altında terör örgütü militanlarına kalkan olanlar, seçilmiş kisvesi altında bölücülük yapanlar doğru kılavuz olamazlar.”” (s. 195)

Majör Türkçü merkez ile minör Kürt periferisi arasındaki etnik çatışma “Kayıp Söz”de; insanların isteğiyle değil, muktedirlerin zoruyla dayatılan bir politik kurgu olarak görülür. Avukat bu durumu; ““Acıyı yaratan bu topraklar değil, bu halk değil. Acı, tarihin zoruyla, muktedirlerin zulmüyle dayatıldı bize. Bizler, bu toprağın çocukları, bu acının utancını duyarız içimizde.” (s. 205) sözleriyle dile getirir. Bir anlamda Baydar; iktidar hırsının, kapitalist arzusunun, güç/şiddet/tahakküm iştiağının etnik çatışmaya neden olduğunu ileri sürerek bu noktada devlet elitlerini suçlar ve ısrarla çatışmanın sonlandırılması/barış için edebî/minör bir çağrı yapar. Bu açıdan bakıldığında, yazarın romanın genelinde barıştan yana tavır aldığı ve şiddetten beslenenleri sert bir biçimde eleştirdiği birçok örnekle karşılaşmak mümkün: “Kayıp Söz”de; Mahmut’un babası, taşralı bir Kürt özne olmasına rağmen oğlunun PKK terör örgütünden uzaklaşmasını, büyük şehre giderek insan gibi yaşamasını arzu edişyle bir tür entelektüel bilinç içerisinde bulunur. Bu minvalde bakıldığında onun, Ömer’e söylediği ““ Ne zaman ki, ‘her Türk asker dogar, her Kürt gerilla dogar’ demekten vazgeçeriz, o zaman barış olur,”” (s.170) şeklindeki sözler; aslında Baydar’ın Kürt sorunu hakkında devlet elitlerinden/merkezden ve Kürt öznelerden/periferiden geliştirmelerini

beklediği barış odaklı bakış açısının bir tür dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Yine eserde; zamanında şiddetin/savaşın sonlanması adına barış ile ilgili yazılar yazan ve ileri sürdüğü fikirlerle başta Jiyan, Diyar ve Avukat olmak üzere birçok kişiyi etkileyen Jiyan'ın kocası, bölgede giderek artan faili meçhul cinayetler neticesinde katledilen bir insan hakları aktivisti olarak tanıtılıyor. Romandan alıntılanan ve Jiyan'ın ağzından aktarılan aşağıdaki metinler, Jiyan'ın ve kocasının barışın sağlanması noktasındaki mücadelelerini/inançlarını ortaya koyarken aynı zamanda savaş/çatışma çığırkanlığı yapan entelektüellerin, devlet elitlerinin hedef alındığı bir örnek konumundadır.

“*Ben inanıyorum. Biz inanıyoruz. Burada, onun kafasından ve yüreğinden beslenen böyle bir damar yaratmayı başardık. Ben, Diyar, avukat arkadaşımız, burada tanıdığımız tanımadığımız daha başkaları, barışı göze aldık.*”

“*Barışı göze almak mı?*”

“*Evet, barışı göze almak! Bu yazıları, Barışı Göze Almak başlığı altında toplamayı düşünüyordu. Sizler Batı'da, bizler buralarda çok barış lafı ederiz. Barış toplantıları, barış dernekleri, barış girişimleri... Herkesin kendi barışı vardır ve herkes karşısındakinin teslim olmasını anlar barıştan. Çünkü barışı sadece askerî-siyasal boyutuyla kavrarız. İnsan ve vicdan boyutunu unuturuz.*” (s. 142)

“*Zamanı değil, daha zamanı gelmedi, diye diye, erteledik hep. Bu ülkede barışmanın zamanı ne zaman gelecek peki! Ne zaman, söylesenize bana!*” diye soruyordu öfkeyle.

Bir yıldır üzerinde çalıştığı, ince ince planladığı kültür şenliğinden de, mayınlara karşı kadınlar projesinden de vazgeçmeye niyeti yoktu. Konuşuyor, tartışıyor, “Tek başıma bile kalsam yapmayı deneyeceğim,” diyordu. “Pes etmemizi, usanmamızı, kendi deliklerimize çekilmemizi istiyorlar, buna meydan vermemeliyiz,” diyordu.” (s. 438)

Yazar tarafından bir militan özne olarak tasarlanan Mahmut, aynı zamanda paradoksal olarak şiddetten/savaştan usanmış, barışa inanan bir karakter olarak resmedilir; Baydar bu oksimoronla, aslında doğrudan silahlı mücadele içerisinde bulunan bir gerillanın bilinçlenme sürecini okuyucuya göstermek istiyor. Bu nedenle de Mahmut romanda bir tip duygusal çevrimle, hümaniter değerlerle kuşatılıyor ve PKK terör örgütüne dâhil olmayla, barıştan yana tavır alma arasında ikircikli bir konumda kalıyor. “*Kayıp Söz*”de geçen “*Düşman; adsız, cansız, bedensiz, suretsiz bir fikir, bir hayalet. Askere “düşman” demeye*

dili varmıyor. Emmioğlu Mamudo -ki o da Mahmut'tur büyük dedemizin adıyla-, adaşım, can kardaşım Mamudo askerde, ben buradayım. Zahoların Hıdır askerde, onun teyzeoğlu gerillada. Her ateş edişte, mermiyi namluya her sürüşte, içinin cız etmesi bundandır, hele de ilk zamanlar.” (s. 120) ifadeleri, Mahmut'un yaşadığı ikilemi özetlemektedir; o, hısımlarının/tanıdıklarının PKK ve Türk ordusu içerisindeki farklı konumlanışlarını idrak ettikçe; kardeşlik/barış fikrine daha da yakınlaşır. Mahmut'un politik anlamda barış bilincini edinimin de Zelal'in etkisi büyüktür; Zelal, tecavüze uğrayarak hamile kalan ve bu nedenle ailesindeki töre sebebiyle şiddete maruz bırakılan, kendisini öldürmesi istenilen bir Kürt kadın özne olarak evden kaçır ve dağlarda yaralı bir vaziyette bulunan Mahmut'la karşılaşır, onu tedavi eder, akabinde de aralarında büyük bir aşk yaşanmaya başlar. Mahmut da bunun üzerine şiddetin ve çatışmanın yıkıcı tarafıyla yüzleşir ve sevgiden/aşktan yana taraf olarak Zelal ile çocuğunu sahiplenerek bu çocuğun yeni doğacak barışın bir imgesi olmasını tahayyül eder. Bu nedenle de çocuğa Kürtçede umut anlamına gelen “Hevi” ismi verilir. Romandan alıntılanan ve sırasıyla Ömer'in ve Zelal'in ağzından aktarılan aşağıdaki ifadeler, yazarın eserinde yarattığı “aşk miti” ile etnik çatışma ortamını/savaşı aşma noktasında ortaya koyduğu çabayı gösterir niteliktedir.

“Kendi sözleri miydi, içine girmiş bir ilahî güç mü söyletiyordu? İçindeki gücün sesiyle konuştu Mahmut.

“Çocuk, benim çocuğum,” dedi, “Çocuk bizim çocuğumuz, seninle benim. Günlerdir benim tohumlarım senin toprağına düşüyor. Çocuk o topraktan o tohumlarla yeşerecek. İster asker, ister gerilla; çocuk savaşın çocuğı olmayacak. O bizim çocuğumuz. Onu bu dağlardan uzaklaştıracağız, denizlere ulaşacağız, barışın çocuğı olacak.”” (s. 142)

“Bunu sen de bildin: “Çocuk bizim çocuğumuz, savaşın değil barışın, umudun çocuğı,” dedin. İçimdeki kötü sandığım tohum, işte o anda cennet gülleri gibi açılıp bizim bütün umudumuz oldu. Benim çocuğum, senin çocuğun oldu, çünkü biz onu doğmadan sevdik. Biz birbirimizi, doğmamış çocuğun mucizesiyle, doğmamış Hevi'yi doğurmak için sevdik.” (s. 147-148)

Barış umudu, yazar için bir entelektüel çağrıdır. Baydar; romanda özellikle bir yazarın/Ömer'in penceresinden Kürt coğrafyasındaki acıları anlatırken aslında Türk entelektüelini, edebiyat alanında devlet merkezinin/majör edebiyatın çekim alanından

çıkartarak periferiye, minör edebiyata davet etmekte ve Kürt sorunu ile ilgili sorumluluk almaya yönlendirmektedir. “*Kayıp Söz*”de bu çağrının cüretkâr sesi, otogarda Zelal vurulduğunda yazarın hayalet kadın olarak tasvir ettiği kişinin dilinden ““*Çocuğu öldürdüler! Zarok Kuştin!*”” (s. 49) şeklinde yankılanır. -*Zelal otogarda bir grup milliyetçi aktivist tarafından vurulduğunda, hamile olduğu için kendisi kurtulmasına rağmen çocuğunu kaybeder.*- Bu söz; minörün, periferinin, acının, bastırılmışın, ötekileştirilmişin sesi olarak yazarın romanda kurguladığı entelektüel çağrının temel devrimci itkisidir. Baydar; romanda merkez-çevre diyalektiğini Kürt sorunu çerçevesinde kullanırken bir yandan da Türk romanı içerisindeki majör-minör ayrımı üzerine, yani devlet merkezine bağlı veya periferiye rabıtalı bir romanın ontolojisi hakkında kafa yorar. Kendisinden izler taşıyan Ömer karakteri üzerinden Baydar, Türk yazarını devlet merkezine bağlı edebiyattan koparmaya çalışır; çünkü romanda Zelal’in Ömer’e sorduğu ““*Neden kendi masalını kendi insanlarında, kendi topraklarında aramıyorsun?*”” (s. 153) sorusu üzerine kahramanın/yazarın verdiği ““*Kendi topraklarım kurudu, kendi insanlarım değişti. Belki de onlar değil ben değiştim. Onlara, kendime yabancı kaldım. Masalımı kaybettim. Her masalcı kendi masalını anlatmak ister. Ama kaynaklar kurudu mu, yeni kaynaklara umut bağlarsın susuzluğunu gidermek için.*” (s. 153) cevabında da somutlaştığı üzere, devletin sözcülüğünü üstlenen; merkezî, majör ve sürekli bir “*kakafoni*” üreten edebiyat/roman anlayışı tıkanmıştır. Yazar bu tıkanıklığı açmak için Ömer’i minör edebiyatın put kırıcı dünyasına kanalize eder ve Ömer, çok satanlar listesinde bulunan popüler bir yazarken -*majörün alanında-* “*Zarok Kuştin*” sesinin büyüülü tınısına kulak vererek minör olanın, damgalanmışın, ötekinin dünyasına giriş yapar ve böylelikle de Baydar’ın roman boyunca devlet merkezinin şiddeti/tahakkümü karşısında minörün/azınlığın ezilmişliğine yönelik kurguladığı “*edebî-entelektüel*” şuur yer altı dehlizlerinden kurtularak politik bir görüntü kazanır. Yazarın; romanın sonunda şiirsel bir üslupla kaleme aldığı aşağıdaki satırlar, ifade edilenleri yansıtmaktadır.

“Bir söz arıyordum, bir ses duydum.

Bir çığlığın peşine takılıp uzaklara gittim.

Duyduğum sesin, şiddetten doğan acının sesi olduğunu bilmiyordum, öğrendim.

O sesi izledim, sözü buldum.

Söyleyecek bir sözüm var artık.” (s. 443)

“*Kayıp Söz*”, Oya Baydar’ın eserleri içerisinde Kürt sorununu ele alışıyla oldukça özgül bir yere sahiptir. Yazar, merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde Türkiye’deki majör/Türk etnisitesi ile minör/Kürt etnisitesi arasındaki çatışmaya odaklanarak etnik çatışmaya yol açan saikleri analiz etmek ister; bunu yaparken de merkezin iktidar pratikleri olan militarizm, ordu, özel kuvvetler, okul, eğitim vb. gibi tahakküm kiplerinin etrafında dolaşır ve bunların ortaya çıkarttığı kolektif şiddetin, Kürt özneler ve onların yoğun olarak yaşadıkları Güneydoğu coğrafyası üzerindeki etkilerine temas eder. Bilhassa 80 sonrasında giderek artan etnik tansiyonun; Kürtler’e yönelik bir tip hariç bırakma, öteleme eğilimine sahip “*etno-militer*”, “*etno-pedagogik*” politikaların etkisiyle ortaya çıktığını ve PKK hareketinin de bu tarihsel itki neticesinde gerilla mücadelesi başlattığını romanda anlatmaya çalışan Baydar’ın; PKK’yı dünya sistemi ekseninde bir ulusal kurtuluş hareketi olarak görmesi ve mezkûr hareketi açıkça terör kavramı üzerinden problemleştirmemesi; daha önce de ifade edildiği üzere, yazarın zalim devlet/masum Kürtler indirgemesinin “*genişletilmemiş*” bakış açısının dar sokaklarından çıkamadığının önemli bir kanıtı olmakla birlikte aynı zamanda bu durum, Türk romanında eser veren ve etnik problemlere minör bir dikkatle bakan romancıların birçoğunda görülen müşterek bir metodolojik problemdir. Fakat Baydar’ın romanda böyle bir indirgemenin tuzağına kendini kaptırması; onun şiddete ve tahakküme yönelik geliştirmek istediği yıkım politikasıyla ilişkisel olarak düşünülmesi ve yazarın şiddetten/çatışmadan ziyade barışı ön plana çıkartan iyimser yaklaşımı, düşünce dünyası da dikkate alınmalıdır. Zira o; Türkiye’nin gündeminde önemli bir yer tutan Kürt sorununu, “*Kayıp Söz*”de minör bir perspektiften Wallerstein’in dünya sistemleri kuramına da temas ederek çözümlenmeye çalışmasıyla ve bir tez ileri sürmesiyle hem Türkiye tarihindeki/politikasındaki sorunlarla ilgilenip entelektüel bir şura sahip olduğunu kanıtıyor hem de Türk romanının sınırlarını küresel dünyadaki politik/tarihsel gelişmelere genişletme başarısı gösteriyor.

Vedat Türkali’nin hayatının son demlerinde kaleme aldığı “*Bitti Biti Bitmedi*”¹¹⁶⁰ (2014) adlı roman; Türkiye’deki azınlık problemini, Kürtler ve Ermeniler özelinde ele alan bir eserdir. Türkali; Türkiye tarihindeki meselelerle olan rabitasını gerek politik gerekse de edebî anlamda eserlerinde problematize eden ve minör unsurlar/azınlıklar üzerine oldukça

¹¹⁶⁰ Vedat Türkali, *Bitti Biti Bitmedi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2021, 5. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

fazla mesai harcamış bir yazardır. O; eserlerinde tarihsel-sosyolojik epistemolojiyi dönemindeki birçok yazarın aksine dolayımlyarak değil, doğrudan kullanmış; tıpkı Kemal Tahir'in edebiyat anlayışında olduğu gibi romanı sosyolojik bir malzeme olarak görmüştür. Mezkûr roman da bu bağlamda söylemek gerekirse, Osmanlı tarihinden 2000'li yılların başına kadarki zaman diliminin azınlıklar eksenindeki panoramasını ortaya koyduğu için ciddi bir sosyolojik muhtevaya sahiptir. Türkali; Kürtler, Ermeniler ve zaman zaman da Yahudiler olmak üzere muhtelif etnik kimliklerin; İttihat ve Terakki döneminden itibaren oluşmaya başlayan Türkçü/majör merkez karşısındaki konumunu analiz ettiği "*Bitti Bitti Bitmedi*"de, minör kimliklerin devlet merkezi karşısında nasıl konumlandıklarını anlatmak ister. Bunun için de yazar "*kolektif şiddet*" kavramını radarına alarak azınlık periferisi üzerinde uygulanan şiddetin tarihsel-sosyolojik, politik saiklerini ve Türkiye'deki Türkçü/majör merkezin, militarist kodlarla kendisini bir devir daim motoru olarak nasıl yeniden inşa ettiğini çözümler. Türkali; Türkiye'deki merkez düşüncesinin sürekliliğine yapısal olarak yaklaşp onu İttihat ve Terakki, Kemalizm ve 12 Eylül Militarizmi üzerinden parçalara ayırarak okumaya çalışır; bu unsurları bir zincirin parçaları olarak görür ve roman sınırları içerisinde merkezin sürekliliğine etki eden düşünce biçimlerini yeniden konfigüre eder; böylelikle de yazar, devlet merkezini bir şiddet makinesi imgesiyle dönüştürüp merkezin bütün iktidar/tahakküm kiplerini minör bir politik felsefeyle kıyasıya eleştirir.

"*Bitti Bitti Bitmedi*"de öncelikle yazar, 12 Eylül militarizminin Kürtler ve solcular üzerindeki etkilerine yönelir. Bilhassa Türkiye sol hareketinin içerisinde uzun yıllar aktivist mücadelenin içerisinde yer alan Türkali'nin hayatının bir bölümünü cezaevlerinde geçirmesi, bizatihi tanık olduğu olayları romanlarına taşımasına neden olmuştur. Bu minvalde o; Türkiye'deki majör/Türkçü merkezin sürekliliğinde önemli bir satırbaşı olan 12 Eylül askerî darbesini, Kemalist düşüncenin restorasyonu olarak görür ve Diyarbakır Cezaevi özelinde Kürt/solcu militan özneler üzerinde uygulanan "*etno-militer*" şiddeti eleştirir. Bu durum romanın ana karakteri olan ve 12 Eylül sonrasında Diyarbakır Cezaevi'nde geniş çaplı şiddete, işkenceye maruz kalmış Tarık ekseninde temellendirilir. Yazarın düşünce dünyasından izler taşıyan Tarık; solcu bir militan özne olduğu için cezaevine atılmış ve orada özellikle Kürtlere yapılan işkencelere/şiddete tanıklık etmiş bir karakterdir. Bundan dolayı o, döneme ayna tutan bir "*projeksiyon karakter*"e bürünür ve okuyucu roman boyunca Tarık'ın hafıza deposundan Türkiye tarihine yöneltilen alternatif bakışın gelgitleriyle cebelleşir. Bu

alternatif bakışın temeli ise, doğrudan Türkçü politikalara yönelik ortaya konulan eleştirileri kapsar; çünkü Türkali, Türkiye’deki etnik şiddetin kökenini Kemalist ideolojiye dayandırarak Kemalizm’in tarihsel bir süreklilikle 12 Eylül yönetimine tevarüs ettiğini düşünerek devlet merkezinin ürettiğine inandığı kolektif şiddeti teşhir etmek için çaba gösterir. Romanda; Tarık, cezaevindeyken aynı koşu paylaştığı Kemal Emmi türküsü söylediği için şiddete maruz kaldığında, yazarın “*Kargaların Nöbetçisi*” olarak takdim ettiği koşu görevlisi ağlamaya başlar ve Kemal Emmi onu teskin etmeye çalışır. Burada; ikili arasında geçen diyalogdaki “*Atapaşa*”- *Atatürk*- ve “*Paşatürkler*”- *Kenan Evren başta olmak üzere 12 Eylül militarizminin neden olduğu şiddetten mesul olan askerler*- vurguları, doğrudan Kemalist merkezin sürekliliğini imgelerken, bir yandan da yazarın “*etno-militer*” politikalar noktasında Kemalizm’e ve 12 Eylül cuntasına yönelttiği eleştiriye bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir.

““*Ağlama be oğlum. Günah ne sende ne bende. Günah Kemal’de!*”

“*Kim bu Kemal, Emmi; Kemal Pir mi bizim?*”

Gözlerinde aynı karaltılı gülümseyiş, ağır ağır geçti yerine.

Saçmalamayın be oğlum. Bizim akıl hocamız ATA KEMAL. “Muhtaç olduğunuz kudret damarlarınızdaki asil kanda mevcuttur!” deyince inandık! ‘Ne mutlu Türk’üm!’ü de öğrenince takıldık peşine!”

“*Kürt’ün de anasını bellediler, Türk’ün de.*”

“*Kemal Paşa öldü gitti Emmi.*”

“*Nereye gitti?*”

“*Bırakırlar mı; Atapaşamız o! Yerini Paşatürk’ler kaptı hemen!*”” (s. 29)

Türkali 12 Eylül militarizmini; “*etno-psikolojik*”, “*etno-biyolojik*” çerçevede bir problematik haline getirerek darbenin özneler üzerinde yarattığı psikolojik travmaya odaklanır. 12 Eylül sürecinden sonra toplumsal alandaki politik öznelerin birçoğu; militarist bir psikoza/nevroza yakalanmış, bu psikoz neticesinde de güçlü bir anormallik söylemi inşa edilerek Türkiye’de “*psikiyatri miti*” ortaya çıkmış ve politik mücadele alanında yer alan özneler gördükleri şiddet nedeniyle ciddi psikiyatrik anomaliler geliştirmişler; bu nedenle de ortaya çıkan biyo-iktidarın şiddetine maruz kalmışlardır. Her ne kadar bir tedavi amacı gütsede bu iktidar mantığı; öznelerin tarihsel/politik hafızalarını silmeyi amaçlayan bir

depolitizasyon tekniğini içerdiğinden dolayı, merkezin kullandığı bir iktidar kipi olarak görülmelidir. Türkalı; *“Bitti Bitti Bitmedi”*de, bu realitenin idrakinde olarak güçlü bir psikiyatrik söylem üretiyor ve romandaki birçok özneyi; bedensen/zihinsel aksaklıklarla, korkularla; yani tipik bir militarist nevrozla karakterize ediyor. Bu anlamda romanın ana karakteri olan Tarık; 12 Eylül sürecinde yaşadıklarını unutamayan, Diyarbakır Cezaevi’ni bir obsesyon haline getiren, gerçek ismini kullanmaktan imtina ederek politik benliğini gizleyip kendini Murat olarak tanıtan, ereksiyon problemi yaşayan, psikiyatrik tedavi gören, anti-depresanlara bağımlı bir karakter olarak tanıtılır. Tarık ; maruz kaldığı şiddetten, işkenceden kurtulmak için Remzi Hoca’nın kliniğine düzenli olarak tedaviye gider; fakat doktorun bütün çabalarına rağmen o gittikçe iyileşeceğine daha büyük obsesyonların içerisine gark olur. Remzi Hoca’nın Tarık’a söylediği aşağıdaki sözler; kahramanın geliştirdiği militarist nevrozu gösterirken aynı zamanda militarizmin yarattığı *“etno-psikolojik”*, *“etno biyolojik”* şiddeti örneklemektedir.

“Remzi Hoca’nın her günkü gülümseyen yüzü... Amerika’ya gidiyormuş cumaya. Ders verecekmış orada bir iki sömestr, bilmem ne üniversitesinde. Aslında artık senin her ay buraya gelmene de gerek yok Murat Bey! Peki, nereye gideceğim Doktor Bey? Diyarbakır’a mı?! Niye olmasın? En doğrusu da o belki. Senin derdin kendinle oğlum! Takıntılarının, korkularının üstüne gitmedikçe kimse kurtaramaz seni bu dertten. Ne yap biliyor musun? Gözlerini üstüne dikmiş, öylece bakıyor Remzi Bey. Gülmüyor da. Doğruca git o cezaevine, Diyarbakır’a. Duvarına işe bi güzel! Geçti o günler! Adının Murat olmadığını da söyle herkese! Hadi önce bana de bakayım! Ben Karadeniz’de, Ordu’dan, beş altı dönüm fındık bahçesi olan kocasını, Veli Alabaş’ı Kıbrıs çıkarmasında yitirip erken dul kalmış Keziban’ın oğlu... Evet... Söyle hadi adını!... Hadi! Kim ne yapacak sana Tarık’sın diye. Karga marga da yok, görüyorsun! Bunu bile söyleyemiyorsan doktor neylesin sana? Künyeni okudum, görüyorsun. Saklanacak şey miydi? Değildi. Sakladın. İstersen yine sakla. Bunları daha ilk günden biliyorduk biz. Ne Laz gardiyan kaldı ne Arap ne de Çerkez! Yıl artık 87, biliyorsun; Diyarbakır’da da yok artık bunlar! Haydi be Tarık. İstersen Murat ol, kime ne? Keyfine bak kardeşim! Bıkmış gibi konuşuyordu doktor.” (s. 14-15)

Gördüğü şiddetin etkisiyle bir şizo-özneye dönüşen Tarık’ın, şiddete yönelik en büyük duyarlılığı, Kürt etnik kimliği üzerinde toplanır; daha doğrusu Türkalı, roman boyunca

politik bilincini Tarık çerçevesinde Kürt öznelerin maruz kaldığı şiddete kanalize ettiği ve kendisini bunu aktarmakla, zulüm olarak gördüğü uygulamalar karşısında politik bir direnç üretmekle mükellef hissettiği için, kahramanın 12 Eylül ile ilgili her anısını, Kürt öznelere yönlendirir; bu nedenle de romanda militarizmin şiddetinin en fazla hissedildiği grubun Kürtler olduğu ifade edilebilir. Yazar, “*Kürt özneler, militarizm ve sağlık/psikiyatri*” üçgenini bir bütün olarak düşünüyor; hatta romanda 12 Eylül sürecinin zamansal bir sekans olarak konumlandırılması bile Kürtlere yöneltilen merkezî devlet şiddetini teşhir etmek, majör Türkçü merkezi eleştirmek için bir arka fon olarak kullanılıyor. Tarık; “*Orada, cezaevinde tutulduğum sürede başlarda, her gece titrer gibi asılmaya götürmelerini bekledim ya, Kürtlerle birlikte yaşadığımız o namussuz, o pisliğin pisliği; en rezil yaratıkların elinde olduğumuzu kanıtlama çabası gibi yürütülen cezaevi yöntemiyle ölüm korkumun yerini, inanmayacaksınız belki, öleceğim değil, ya ölmezsem korkusu aldı.*” (s. 26-27) söylemleriyle 12 Eylül döneminde gördüğü şiddetin yarattığı benlik travmasının psikolojik etkilerini anlatır; fakat bu söylem dikkat edilirse “*ben*” üzerinden “*biz*”e açılır ve Kürt özneleri de kapsar. Yine romanda bu açıdan bakacak olursak Tarık’ın en yakınlarında bulunanlardan birisinin de Diyarbakır Cezaevi’nde işkence/şiddet görmüş bir sağlık çalışanı/hemşire olan Kürt kökenli Zilan olması tesadüf değildir. Tarık ile Zilan arasındaki diyalog ve Tarık’ın iç sesiyle aktarılan aşağıdaki pasaj, Türkali’nin roman boyunca ısrarla ileri sürdüğü “*etno-psikolojik*”, “*etno-militer*” şiddet savının, Kürt özneler üzerindeki işletim sürecini ortaya koyan önemli bir örnektir.

“-Beni tanımadınız?

Suskun bakıp kaldı kadına.

-Nereden tanıyacaktım, dedi kekeler gibi

Dili çözülünce soluklanıp dikeldi ağırdan.

Yüzü soğur gibi olmuştu kadının. Öylece bakıştılar bir süre.

Giz verir gibi mırıldandı.

-Diyarbakır’dan... Cezaevinden.

Bir kez daha irkilmişti.

-Revirde hemşireydim.

Bir perde aralanır oldu kafasında. “Seni amından duvara çivilerim kaltak!” Bir de kocaman tokat patlatmıştı kadının suratına cezaevi müdürü denen o kudurgan yüzbaşı.

Bunlar insan değil dedik size. Bu ne melek davranış ulan? Sen de onlardansın besbelli! Kürtsün, değil mi? Hemşirenin elindeki ilaç şişesini alıp yere çarpmıştı. Esmer değil miydi o kadın? Revirde kimse görmemişti o kadını bir daha.” (s. 16-17)

“Teşvikiye’de psikiyatr kliniğine gideceğiz yarın. Tatlı adam Remzi Hoca. Konuşmasını kesmeyeceklerimizden. O mu bırakılmıyor, çağla gözlü yardımcı hemşire İsmigül Hanım mı? Bana mı kaldı evli kadın? Hem ne yapacağım İsmigül’le? Dert etme, o öğretir sana ne yapacağını. Bir eksiğin yok diyorlar oğlum. Üroloğu da dedi, nöroloğu da. Evet, dediler. Demekle olsa! Hadi ben de diyeyim, ne olacak? Benim yaşadıklarımı yaşadı mı bunlar? Yalnız sen mi yaşadın onları. Mamak’ta, Diyarbakır Cezaevi’nde bir sen mi vardın? Ölümden kıl payı kurtulup çıkan, neredeyse parça parça edilmiş bir sürü Kürt, karısını kaç kez gebe bıraktı be! Onların peşinde kargalar mı vardı sanki? Senden beş beteri var o zavallılarda.” (s. 11-12)

Türkali; “*Bitti Bitti Bitmedi*”de 12 Eylül sürecinde uygulanan şiddetin, toplumsal hafızada Kürtlere yönelik bir ötekileştirme, hariç bırakma eğilimine neden olduğunu düşünerek mezkûr sürecin sonucunda Kürt-oluşun kamusal alanda nasıl tehlikeli, kriminal olanla özdeşleştirildiğini anlatmaya çalışır. Bu noktada özellikle 12 Eylül militarizminin Kürt özneler üzerinde uyguladığı şiddet pratiklerine yönelir ve merkezin uyguladığı şiddeti meşrulaştırabilmek için Kürt-oluşu, kriminal olanla özdeşleştirdiğini iddia eder. Romanda Tarık’ın ağzından aktarılan “*Sap dendi mi cop geliyor aklıma. Kürtlerin kızılarına sokup öyle bırakıyorlar, kuyruklu Kürtler diye de gülüyorlardı!*” (s.32) ifadeleri; yazarın Diyarbakır Cezaevi’nde uygulanan şiddetin yoğunluğunu göstermek için tasarladığı bir söylem. Fakat Türkali bu söylemle aslında; şiddetin, bir nevi “*etno-psikolojik*” baskı mekanizması olarak işletilerek Kürt hareketinin/tehlikesinin 80 sonrasındaki süreçte depolitize edilişindeki en önemli etken olduğunu; aynı zamanda da cebrî uygulamalarla Kürtlerin, toplum nezdindeki tehlikelerinin kolektif hafızaya nakş edildiğini ve böylelikle de öznelerin, Kürt etnisitesi karşısında bir nevi ulusal güvenlik söylemiyle donatılıp bir ön-bilinç kazandıklarını ifade etmek ister. Bu ulusal bilinç; kuşkusuz ki devlet merkezinin, toplumsal alandaki öznelerden geliştirmelerini beklediği bir millî refleks olarak, kendine ait olmayı deşifre etme noktasında son derece kurumsallaşmış bir politik dikkate sahiptir. Romanda bu durum; asker kaçağı olan Tarık’ın halası Fethiye Teyze’nin, onu gizlemek/saklamak için Şükrullah’ın

deposuna götürdüğünde orada çalışan Haydar'ın bir Kürt-Kızılbaz olduğunu öğrenince verdiği tepkide ortaya çıkar. Fethiye Teyze, Haydar'ın “*etno-dinsel*” kimliğini potansiyel bir tehditle/tehlikeyle özdeşleştirir ve Tarık'ı uyanık olması konusunda uyarır. Aşağıdaki diyalog, ifade edilen perspektifin önemli bir kanıtıdır.

“-Kuzum nereliymiş bu Haydar dediğin? Tunceli'den galiba teyzeciğim. Öyle mi? Dersimli demek. Kızılbaz Kürt'tür bunlar! Valla bilmem. İki ayı geçti, çok iyi çalışıyor. Denemek için para bıraktım; kaç kez temizlik yaptı, oraya bıraktı parayı.

-Sen yine de uyanık ol oğlum. Gâvuru aratır bunlar. Fındık toplamaya gelirler. Torbayla fındık çalarlar şalvarlarının içinde. Haşim Amcan candarmaya verip ne zopalar çektirmiştir bunlara.” (s. 38)

Türkali; Kürt sorununu, 12 Eylül militarizmi çerçevesinde problematize edip şiddetin yol açtığı etkileri anlatırken, bir yandan da Kürt hareketini tarihsel bir bilinç içerisinde kavrar ve Türkiye'deki resmî tarih anlayışını eleştirerek bir Kürt karşı-tarih yazımı ortaya koyar. Türkali'nin eserlerine bakıldığında, onun Kemalizm'e ve Türkiye'deki milliyetçi düşünceye açıkça tavır aldığı görülür. Özellikle TKP içerisindeki sol eğilimlerden etkilenen ve Türk topraklarındaki azınlıkları bir tür Marksist epistemolojiyle çözümlenmeye çalışan yazarın, Millî Mücadele döneminde ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nin başını ciddi şekilde ağrıtan Kürt ayaklanmalarına yönelik bakış açısı klasik anlamda *zalim devlet/masum Kürtler* dikotomisinin anlam alanından beslenir. “*Bitti Bitti Bitmedi'de*” yazar bu anlamda, *1921 Koçgiri, 1926-1930 yılları arasındaki Ağrı ve 1938'de Tunceli'de gerçekleşen Kürt Ayaklanmaları* noktasında, devletin askerî operasyonlarla bölgedeki Kürt özneler üzerindeki şiddet kullanımını sertçe eleştirir. Çünkü onun için mezkûr ayaklanmalar; Kürt hareketinin ortaya koyduğu bir ulusal kurtuluş /özerk bir devlet kurma mücadelesi olduğundan dolayı yazar, Marksist-Leninist “*kendi kaderini tayin hakkı*” söyleminden hareket ederek Kemalist devleti; Kürt halkına yönelik bir kırım/kıyım yapmakla suçlar ve bu nedenle de Kürtlerin ciddi acılar çektiğini, bölgenin yıkıma uğratıldığını, Kürt bağımsızlık mücadelesinin paralize edildiğini düşünür. Romanda Tarık'ın ağzından aktarılan “*Yangın söndürücülerin de baltaları vardır, biliyorsun. Yandan merdivenli kırmızı arabalar hırlaya zırlaya yollara düşüp, yangına koşturuyorlardı kentte. Çocuktum, kırmızılar içindeki baltalara bakıp kalmıştım. Ne güzeldiler, kırmızı kırmızı yangınları söndürüyorlardı. Kürdistan'da*

cezaevinde insanları parçalamaya kullanıyorlar.”(s. 32) ifadelerindeki “Kürdistan” vurgusu, Türkali’nin doğrudan Kürt isyanlarını; bir özerklik talebi, ulusal kurtuluş mücadelesi olarak gördüğünün linguistik bir kanıtıdır.

Türkali; Kürt halkı temelinde geliştirdiği “*ulusal kurtuluş hareketi*” söyleminin minör hücrelerini genişletebilmek için “*Bitti Bitti Bitmedi*”de kolektif bir azınlık bilinci yaratarak Kürtler ile Ermenilerin yaşadıklarını iddia ettiği acıları, bir arada düşünür. Bu, tipik bir minör bilinç olarak Kemalist devlet merkezine/Türk devletine yöneltilen eleştirinin dozajını artırmak için tasarlanır. Yazar; Türkiye Cumhuriyeti tarihinde devlet merkezinin uyguladığı azınlık politikalarının altını periferik bir arkeolojizmle kazarken, romanda alternatif bir tarih tınısı ortaya çıkar ve bu tını merkez nezdinde öteki olan bütün etnik kimlikleri kapsamaya başlar. Bu açıdan bakıldığında romanda; Ermeni etnik kimliğine sahip olan “*Dede*”nin, Kürt tarih bilincini sahiplenerek Kürt isyanlarıyla ilgili yaptığı aşağıdaki açıklamalar, Türkali’nin tasarladığı karşıt tarih yazımının nasıl bir minör felsefeyle çevrili olduğunu gözler önüne sermektedir.

“Koçgiri İsyanı:

Önce Koçgiri olayı oldu. Koçgiri, bu yörede yaşayan bir adamın adı. Ona uyarak meclise karşı halkta bir isyan hareketi olduğu sözleri dolaşüyor. Tam da İstiklal Savaşı’nın örgütlenme günlerinde. Meclis hemen Sakallı Nurettin Paşa’yı bu işe görevlendirip, Koçgiri bölgesine olayı bastırmak için gönderiyor. Emrindeki Cumhuriyet Ordu Birlikleri ile bölgeye gelen Sakallı Nurettin Paşa, o bölgede halkın böyle bir başkaldırma içinde olmadığına tanıklık ediyor. Ancak verdiği karar şu: Ordu buraya boşuna gelmiş olamaz. Bu ordunun nasıl bir görev üstlendiği buradaki yerel halkın da kafasına dank etmeli. Bunu, yöre halkının hiç unutamayacağı biçimde bu topraklara yazmadan geri dönüş yok. O zaman yerel, gereksiz bir kırım kıyımına başlanıyor. Olay öyle korkunç biçimlerde yayılıyor ki meclisteki Kürt milletvekilleri olup biten her şeyi duyuyorlar, onlar da korkunç bir tepkiyle yapılanlara başkaldırmak istiyorlar. Mustafa Kemal, Sakallı Nurettin Paşa’yı kurnazca koruyarak olayı örtbas etmeyi başarıyor. Nuri Dersimi o yörede daha sonra bunun tanıklığını yaptığı savındadır. İsveç’te basılan kitabında da buna değinir. Fakat onun iddiası odur ki daha sonra İngilizler bunlara destek için dolgunca bir para da vermişler.” (s. 175)

“Ağrı Dağı İsyanı:

Ağrı Dağı isyanında iyi bir dayanışma yapan Kürtlerle Ermeniler ilk kez 1927’de Lübnan’da Hoybun diye bir birlik kurdular. Ağrı İsyanı, Cumhuriyet hükümetini çok güç durumlara düşürmüştü. Bol ödünlerle dolu konuşmalara neden olmuştu hükümetle Ermeniler ve Kürtler arasında.” (s. 174)

“Dersim 1938 katliamı:

Sonra, 1938 Katliamı geldi. Yeni kurulmuş Cumhuriyet her yere kendi egemenliğini yerleştirmeye çalışıyordu. Çıbanbaşı gördükleri bu bölgeyi de ele almaya kararlıydılar. Önce bir kanun ile Dersim vilayetinin adını Tunceli yaptılar. Sonra oraya sınırsız yetkiler verdikleri Abdullah Paşa’yı gönderdiler.” (s. 176)

“Abdullah Paşa’nın kandırıp milislerden aldığı haberlere göre hangi bölgelerde başkaldırı olasılığı varsa, oradaki köylüleri Munzur kıyılarına indirip, süngületerek nehre attırdı. Dağlara, mağaralara kaçan Dersimlileri havadan bombalattı. Çok büyük kıyım oldu.

Dersim’de Dede hem biraz dinlenmiş hem de toparlanmıştı. Nice olaylar yaşamış bu kentte kavga hâlâ sürüyordu. Yeni çatışmalar, yeni ölümler her an yaşanıyor, buradaki gündelik hayat önceki olayları derinden düşünüp hesaplaşma fırsatı vermiyordu kimseye. Çözülen bir sorun, durulan olaylar olmalıydı ki halkımız kendine gelebilsin.” (s. 176-177)

Türkali, *“Bitti Bitti Bitmedi”*de ikinci olarak Ermeni etnik kimliğine odaklanır ve Ermenilerin Osmanlı’dan bu yana devlet merkezi karşısındaki minör konumlanışını tartışmaya açar. Bunun için de öncelikle Ermeni halkının Osmanlı-Türkiye coğrafyasındaki sosyal, kültürel etkilerini okuyucuya göstermek ister. Bir anlamda kozmopolit İstanbul kültürünün içerisinde, Ermenilerin oynadığı rolü merkezine alarak yazar; Ermenilere yönelik gerçekleştirildiğine inandığı *“etnik temizlik”* projesini eleştirmek için bir altyapı yaratır. Bu perspektiften bakılacak olursa romandaki Ermeni meselesi; Lüsi, Dede, Tarık karakterleri ekseninde; göç ve mimari politikaları üzerinden bir tür arkeolojik kazıyla anlamlandırılarak tartışılır. Yazar; devlet karşıtı minör politik tezini konsolide edebilmek için göçün/iskân politikalarının ve mimarinin gücünden istifade eder. Dede ile Tarık arasında geçen *“-Dede, Lüsi diyor ki Ermeniler Anadolu’ya milattan önceki yüzyıllarda gelmişler. Öyle mi? -Bazı buluntular böyle söylüyor oğlum. Bildiğim kadarıyla anlatayım.” (s. 129)* şeklindeki diyalog; Türkali’nin *“göç”* kavramı üzerinden Ermenilere bir ontoloji biçme ve onların Anadolu’nun

asli halklarından birisi olduğunu gösterme, yani devlet merkezinin majör kimliği olan Türk etnisitesi karşısında alternatif bir tarih yaratma iştiyakının bir tezahürü olarak okunabilir. Bununla bağıntılı olarak mimariyi devreye sokan yazar; “*Bitti Bitti Bitmedi*”deki Ermeni öznelerin çoğunu, mimari ve tarihle ilgili çalışmalar yapan karakter olarak tanıtır. Örnekleme gerekirse romanda bir Ermeni olan Lüsi; İstanbul’daki hanlarla ilgili bir tez hazırlar ve İstanbul mimarisine sinen Ermeni kültürünü deşifre eder. Yine İstanbul’un Ermeni mimarlarını çalışan Ermeni kökenli Sirak Azeryan, Tarık ile birlikte İstanbul’u gezerken, İstanbul’u çevreleyen Ermeni mimarisi hakkında Tarık’a bilgi verir; hatta Mimar Sinan’ın bile Ermeni kökenli olduğunu iddia eder. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasaj; Türkali’nin, Ermenileri bir “*köken miti*” etrafında nasıl toplamaya çalıştığını gösterir niteliktedir.

“Sirak’la iki gündür birlikte dolaştıkları, gördükleri, göremedikleri, başta Balyanlarınkiler olmak üzere ünlü yapıtlar üzerine konuşuyorlardı. Nice camiler, kiliseler, ünlü padişah türbeleri, koca koca kışlalar, dev yapılar, konaklar, köşkler, kasırlar, toplu konutlar (Akaretler), hamamlar, büyük iş hanları, Beyazıt Yangın Kulesi. Çeşitli yerlerde sayısız koca köprü, su benti, ilk büyük darphane, hastaneler, sinema, tiyatro salonları, yüksekokullar... İstanbul’da hemen göze çarpan tüm görkemli yapıların ya da zamanla ilgi çekenlerin hemen hepsi de Ermeni mimarlarca yapılmış demek, say say bitmiyor. Lüsi ile Sirak kendilerinden geçer gibi söyleşiye öylesine dalmışlardı ki kulağına çarpıp geçen sözlerden aşağılık duygusuna düştü düşüyordu Tarık. Hiçbir şey bilmezmiş meğer. Bunca yıldır dolaşıyor, bakıp duruyoruz boş kafayla. Kayseri’nin Ağırnas Kasabası’ndan Osmanlı ordusuna girip Kanuni’nin Mimar Başılığına getirdiği, Süleymaniye Cami’nin yaratıcısı Sinan da Ermeni ustası.” (s.68-69)

Türkali, romanda Ermeni etnik kimliğine yönelik alternatif bir tarih okuması yapar ve Ermenilerin açıkça soykırıma maruz kaldıklarını düşünür. Bu soykırım tezini de gerekçelendirebilmek için Osmanlı tarihini minör bir bakış açısıyla kazar ve devlet merkezinin Ermeni politikalarını ciddi şekilde eleştirir. Yazar, öncelikle II. Abdülhamit dönemine odaklanarak bu dönemdeki majör-minör çatışmasının sınırlarını belirlemeye çalışır. Bilindiği gibi Abdülhamit döneminde İslam, devlet merkezinde son derece güçlü bir konum işgal ediyordu; özellikle Abdülhamit’in açıkça bir “*Pan-İslamizm*” politikasına

rabıtalı olması hem gayrimüslim ayrılıkçı emellerinin hem de Rusya'nın Osmanlı Devlet merkezi için yarattığı tehdidi engelleyebilmek adına en önemli dinamiklerden birisiydi. Fakat; İslam'ın bu dönemde bir ideolojiye evrilmesi, İslami devlet merkezi ile minör azınlık periferisi arasındaki çatışmanın belirli noktalarda şiddetlenmesine neden olmuştur. İlk etapta Ermeniler ve Kürtlerle bir problem yaşamayan “*Kızıl Sultan*”, zaman içerisinde Rus-Ermeni yakınlaşması sonucunda Ermenileri bir tehdit olarak görmeye başlamıştır. Türkali de romanda bu durumu işliyor; ona göre Abdülhamid, Ermeniler ile Rusların yakın teması nedeniyle Ermenilere kızmış ve 1864, 1866 yıllarında Kürtlerle ittifak yapıp “*Hamidiye Alayları*”nı kullanarak Ermeniler üzerinde büyük bir kıyım gerçekleştirmiştir. Yazar bu noktada, İslami yatkınlıkların Türkiye'deki Türkçü merkezin kuruluşunda ve gelişiminde her zaman için bir katalizör işlevi gördüğünü göstermek istiyor ki hatırlanacağı üzere roman boyunca Türkali'nin eleştirdiği 12 Eylül cuntasının arkasında da Türkçü değerlere enjekte edilmiş bir tip muhafazakâr yatkınlık vardı. Romandan alıntılanan ve “*Dede*”nin ağzından aktarılan aşağıdaki ifadeler, yazarın Abdülhamit döneminde Ermenilere yönelik gerçekleştirildiğini iddia ettiği kırımı ve onun arkasındaki muhafazakâr yatkınlıkları sembolize etmek için kullandığı bir örnektir.

“Aslında Ermenilerle bir zoru yoktu Abdülhamid'in. Kürtler ve Ermeniler padişaha en sadık halklardı. Hatta Kürtler Abdülhamid'e Kürtlerin babası anlamına gelen “Bavê Kurdan” derlerdi. Ermenilerin Ruslarla arası açıktı. Rus kilisesi Ermeni kilisesini kendine bağlayıp yok etmek istiyordu. Ancak Ruslar Yeşilköy'e inince, Ermeni önde gelenleri onları karşılamaya gitti. Bunu duyan Abdülhamid, “Ben size gösteririm” demiş, 1864 yılında yüz bin, 1866'da da yüz bin Ermeni'yi Urfa yakınlarında topraklarından çıkarıp kırsala sürdürüp, kestirmiştir. Kilise kayıtları toplam öldürülen kişinin üç yüz bin olduğunu söylüyor.” (s. 150)

“Kürtlerin gerçek babası rolüne giren Abdülhamid, Hamidiye alaylarını kurdurup kırım kıyımlar yapıyor. Kürtlerin düşmanlığı öncelikle din farkından geliyor. Kürtlerin içerisinde Aleviler var, Sünniler var. Alevilerin Ermeni düşmanlığı yok ama Sünniler Ermeni öldürünce sevap işlediklerine inanıyorlar. Bu bayağı müslüman kitlenin inancı haline geliyor. Urfa'da Ermenilerden yedi genci bağlamış bir yobaz, bir yandan dualar okuyor, öte yanda kellerini kesiyormuş. Sevabına bir iş yapıyor aklınca.” (s. 150)

Yazar, “*Bitti Bitti Bitmedi*”de, 1909 Adana olaylarına yer vererek Abdülhamit dönemi ile birlikte Türkiye’de Ermeni etnik kimliği karşısında geliştirildiğine inandığı muhafazakâr kini detaylı bir biçimde çözümlenmeye çalışır. Bilindiği gibi Çukurova bölgesi, Ermeni nüfusun yoğun olarak bulunduğu bir yerdi; burada Müslüman nüfus ile Ermeniler uzun bir süre bir problem yaşamadan birlikte ikame etmişlerdir. Fakat Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte memleket içerisinde giderek yoğunlaşan hürriyet atmosferi bazı kesimleri rahatsız etmiş, özellikle İslami köktenci hareketler, merkezî idareye yönelik provakatif eylemler düzenlemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında 31 Mart Vakası ile aynı tarihte başlayan Adana olaylarında, Ermenilerle Müslüman halk arasında ciddi çatışmalar yaşanmış ve olaylar neticesinde yazara göre yaklaşık 30.000 Ermeni, 1.6000 Müslüman ölmüştür. Türkali Adana’da yaşanan olayları romanda “*Dede*”nin ağzından aktardığı *Tabii bir de Adana kıyımı var, anlat anlat bitmiyor.*” (s. 166) söylemleriyle bir soykırım olarak gördüğünü ifade etmiş oluyor. Türkali; hem Abdülhamit döneminde hem de Meşrutiyet’in ilk yıllarında Ermeni etnisitesinin hedef alındığını iddia ettiği olaylar noktasında, Osmanlı İslam’ını ve devlet merkezinin muhafazakâr politikalarını eleştirerek bir anlamda etnik ve dinî homojenizasyon projesinin etnik çatışma ortamındaki tansiyonu daha da artırdığını anlatmaya çalışıyor. “*Dede*”nin ağzından aktarılan aşağıdaki pasaj; ifade edilenler çerçevesinde değerlendirildiğinde daha iyi anlamlandırılacaktır.

“Çukurova, Kilikya Ermeni Krallığı’nın merkezi olduğundan, halkımız için oldukça önemli bir yerleşim bölgesiydi. Kimin elinde olursa olsun, Ermeniler bölgenin en önemli azınlığı olmaya devam etmişti. 1914’te bölgenin 350 bin civarında olan nüfusunun 50 binden fazlası Ermeni idi. Ancak 1909 Nisan’ından sonra Kilikya Ermenileri için artık hiçbir şey eskisi gibi olmadı. Olayları başlatan neden halen bilinmese de nisan ayında iki halk birbirine girdi. Olayları bastıracağını söyleyen İttihatçı Hareket Ordusu Ermenileri, silahlarını teslim etmeye ikna etmişti. Bizimkiler neredeyse tamamen silahsızdı. Sonrasında bölgede kan gövdeyi götürdü. Adana’nın yarısı virane haline geldi. Yaklaşık 30.000 Ermeni, 1.6000 Müslüman öldüğü söylenir. Seyhan Nehri, kan akmış günlerce.” (s. 166-167)

Türkali’nin Ermeni etnik kimliğine yönelik gerçekleştirdiği minör tarihsel kazının bir diğer ayağı, 1915 Ermeni Tehciri çerçevesinde ortaya konulur ve yazar 1915 olaylarının bir etnik temizlik operasyonu, bir kıyım olduğunu romanda kurguladığı muhtelif olay

kümeleriyle okuyucuya aktarmak ister. Bunun için de Türkali bir yolculuk miti tasarlar ve Lüsi ile Tarık'ı; Fransa'da yaşayan bir Ermeni diasporası olan, Ermeni tarihi konusunda araştırmalar yapan, minör diller olarak görülebilecek Ermenice, Kürtçe, Arapça, Süryaniceye hâkim, eski bir Hınçak Partisi üyesi olan, komünist “Dede”nin- gerçek adı Hovna olmasına rağmen romanda yazar tarafından sıklıkla Dede diye lanse edilecektir.- önderliğinde “Der Zor” çöllerine yolculuğa çıkartır ve yolculuk boyunca “Dede”, Ermeni tarihini Kemalist tarih tezine alternatif oluşturabilecek bir bakış açısıyla kazmaya; Ermenilerin devlet merkezinin -İttihat ve Terakki'nin- uyguladığı sürgün, göç politikası neticesinde uğradıklarına inandığı şiddeti bütün detaylarıyla anlatmaya başlar. Türkali'nin dikkati bu noktada, tabii ki İttihat ve Terakki'ye yoğunlaşır ve o Ermeni Soykırımı olarak gördüğü “Tehcir Kanunu”nun arkasında hükümetin olmadığını; bunu Enver, Talat ve Cemal Paşaların, yani İttihatçıların yaptığını düşünerek “Dede”nin ağzından İttihatçıların etnisite mühendisliğini eleştirip onları katil olarak nitelendirir. Ermenilerin Türkiye'deki majör Türkçü merkezin kuruluşunda büyük rol oynayan İttihatçılar tarafından Suriye'nin “Der Zor” çöllerinde iskâna tabi tutulması romanda, Krikon Balakyan'ın yazdığı “Ermenilerin Golgothası” adlı kitap ekseninde sembolize edilir ve Türkali, “Bitti Bitti Bitmedi”de, “Golgotha Yolu”nun zorlu şartlarını aşamayanlar da dâhil olmak üzere bir milyona yakın Ermeni'nin öldürüldüğünü iddia eder. Dede'nin ağzından aktarılan aşağıdaki pasajlar; Türkali'nin, Ermeni soykırımı olarak nitelendirdiği tehcir süreci noktasında, İttihatçıların Türk etnisitesi merkezli majör nüfus politikasına yönelttiği eleştirinin bir tezahürü olarak görülmelidir.

“Bak Tarıkçığım dedi. Erivan taslağını ben bozdum. Önce Der Zor'u gezdik onunla. Gezerken de bütün notları aldı o. Sana anlatacaktır. Musa Dağı olaylarını da. Daha bir sürü şey. Onların tümünü bütün ısıyla yaşadım ben. Ermenilerin Golgothası kitabını yazan Tokathlı Krikor Balakyan, o kitabı yazdığında Paris'teydim. Yol boyu notlar tuttu kızım. Hepsini sana biriktirdiğini biliyordum Tarıkçığım. Der Zor çöllerinde dolaşırken yılan, çayan, çeşitli akrepten kızıma zarar gelirse diye ödüm kopuyordu bir yandan da. Bu tür ağrılara karşı kullanacağım ilaç, ampul, iğneler vardı çantamda. İttihatçılar yaptı bu soykırımı: Talat Paşa, Enver Paşa, Başbakan Sait Halim Paşa. Bakan Maliyeci Cavit Bey; hükümet böyle bir resmi karar almadı diyor. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki mahkemede üçü için de asılarak öldürülme kararı verildi. Cemal Paşa Tiflis'te, Talat Berlin'de, Sait

Halim Roma'da Ermeniler tarafından öldürüldü. Enver Paşa manyağı Basmacılar İsyanı'nda kendi buldu belasını. Daha önce Bakû'deki Mustafa Suphi'lerin Komünist Partisi'ne bir bildiri vermiştir. O bildiriye yazanın Bolşevik Partisi'nde Yahudi kökenli Karl Radek olduğu bilinir. Bu katil İttihatçılar aslında Mason kulüpleriyle bağlantılıdır.” (s. 120-121)

“Golgotha yolu sürüyordu, İttihatçı Mason Talat Paşa De Zor'da Suriye çöllerine sürdürmüştür Ermenileri. Devlet emriyle bir milyona yakın Ermeni öldürtülmüştür bu çöllerde.” (s. 122)

“*Bitti Bitti Bitmedi*”de; Türkali, İttihatçı merkeze karşı yönelttiği eleştirinin dozajını artırabilmek adına Ermeni meselesini oldukça fazla dramatize ediyor ve “*Der Zor*” çöllerinde yaşandığını iddia ettiği soykırımı detaylı tasvirlerle anlatarak Türkiye topraklarını bir kan gölüne çeviriyor. Romanda Lüsi'nin ağzından aktarılan ve Tarık'ın büyük bir yazar olacağı temennisine temel oluşturan “*Ülkenin her karış toprağında kanı olan bir halkın kızı olarak söylüyorum.*” (s.89) ifadeleri, Türkali'nin İttihat ve Terakki merkezinin Türkçü politikaları karşısındaki minör politik tavrını konsolide etmek için kullandığı bir söylemek olarak görülmelidir. Yazarın benzer bir düzlemde, “*Der Zor*” çöllerini anlatırken kullandığı imgelem de oldukça trajik. Türkali; Türkçü devlet merkezi ile azınlık periferisi arasındaki diyalektik ilişkiyi işlediği “*Bitti Bitti Bitmedi*”de, Ermeni etnik kimliğine tamamıyla periferiden köklenen bir düşünce sistemiyle yaklaştığından dolayı, bir tür indirgemeye düşmekten kurtulamıyor. Bu durum, daha önce de belirtildiği üzere merkez-çevre teorisinin en müphem, paradoksal yanı. Oysa Türkali; mevcut problematiğini “*evrensel ırkçılık*” fenomeni çerçevesinde, yani Wallerstein'in kuramsal havuzuyla genişletebilseydi, böyle bir indirgemenin tuzağına düşmekten kurtulabilirdi. Fakat romanda Türk etnik kimliği ve Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki majör politik alan neredeyse bir saldırı nesnesine dönüşüyor ve yazar oryantalist cenahlardan köklenen bir “*tözcülük*” örneği ortaya koyuyor. Türk devletini alenen bir “*katliam makinesi*”ne çeviren bu bakış açısı; özellikle Ermeni olaylarında gün yüzüne çıkıyor ve yazar Ermeniler tarafından gerçekleştirilen saldırılara ve katliamlara yönelik tek bir satır dahi etmiyor. Böylelikle de Türkali, minör edebiyatın evrensel söyleminden uzaklaşarak kendi ideolojisi çerçevesinde belirli bir indirgemeci

mantığın sınırlarından okuyucuya seslenmiş oluyor. Lüsi'ye ait aşağıdaki ifadeler, bu çerçevede değerlendirildiğinde farklı bir anlamlandırma biçimi yakalanabilir.

“Dedem Fransa’ya yerleştikten sonra 1915 soykırımından kurtulabilmiş hemen her Ermeni ile buluşmuş, tanışmış. Kendi başından geçenler bir yana, dinlediği her yaşanmışlıkla biraz daha yaşlanmış. Anadolu’nun dört bir yanından sürülenlerin ortak yönü Der Zor çölleriymiş. Kimi kafileler azala azala varmışlar buraya. Kimileri hiç varamamış. Yollarda açlıktan, susuzluktan, hastalıktan kırılmışlar. Kimileri yığın yığın öldürülmüş. Tarıkçığım, Der Zor’da yaşamak ölmekten de zor olmuş.” (s. 135)

Romanda; İttihatçı merkezin uyguladığı tehcir politikası karşısında Türkali, Ermeni halkının ürettiği periferik direnişi, çeşitli örnekler üzerinden anlatır. Bu direniş, özellikle romanda Çekoslavakyalı Yahudi bir yazar olan Franz Warfel’in *“Musa Dağı Direnişi”* adlı kitabı ekseninde ortaya konulur. Warfel bu romanı; 1928’de Suriye’ye geziye gittiğinde, Atölye sahibinin bölgedeki Ermeni çocukları, *“Bunlar Türkler tarafından öldürülen Ermenilerin çocukları.” (s. 138)* şeklinde tanımlaması üzerine edindiği bir minör bilinç üzerine kaleme alır ve Musa Dağı’nda ortaya konan direnişi, Peter Thomas’tan öğrenerek bütün gerçekliğiyle edebî kurgunun içerisine aktarır. Bu kurgu; yazarın Ermeni soykırımı olarak adlandırdığı İttihatçıların tehcir politikasını ve tehcirin başlamasıyla birlikte yedi Ermeni köyünün bir araya gelerek *-yaklaşık dört beş bin kişi-* Osmanlı askerleri karşısında ortaya koyduğu direnişi ve direnemeyenlerin yaşadığı trajediyi içerir. Lüsi’nin *“Musa Dağı Direnişi”* kitabı hakkında Tarık’a verdiği aşağıdaki malumatlar, Türkali’nin majör Türkçü merkez karşısında kurguladığı minör Ermeni direnişi hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

“1915 tehcir kanunundan Musa Dağ eteklerindeki Ermeni köyleri biraz geç haberdar olmuş. Bazı tesadüfler sonucu Zeytun’da olanları, sürülen yığınların aslında ölüm yolculuğuna çıktıklarını öğrenebilmişler. Musa Dağ eteklerinde kurulu yedi Ermeni köyü bir araya gelip “Nasıl olsa sürgünde öleceğiz, direnebildiğimiz kadar direnelim” diye karar almışlar. Yanlarına alabildikleri kadar yiyecek, giyecek, erzak alan kadın, erkek, yaşlı, çocuk dört beş bin kişi Musa Dağ’ın doruklarına çıkmışlar. Burada iki aya yakın hem hayatta kalma hem de Osmanlı askerleriyle savaşma mücadelesi vermişler. Roman, bu direnişin öyküsü ile

birlikte direnemeyenlerin, direnmeyi aklından bile geçirmeyenlerin yaşadığı sefaleti, yok oluşu anlatıyor.” (s. 139-140)

“*Bitti Bitti Bitmedi*”de; Warfel’in “*Musa Dağı’nda 40 Gün*” kitabı çerçevesinde Türkali, Kemalist merkezi eleştiri oklarının hedefine oturtur. Yazara göre mezkûr eser, tarihi gerçekleri sansürsüz yansıtan önemli bir metin olduğu için Kemalist elitlerce bir tip politik sansüre uğramış ve eserin yasaklanması için çeşitli faaliyetlerde bulunulmuştur. Kemalizm’in resmî tarih söylemine ve Türk etnik kimliği merkezli politikalara ciddi bir ihtilaf teşkil eden “*Musa Dağı’nda 40 Gün*”, Kemalist elitlerce gerçekliğin çarpıtıldığı bir eser olarak görülür ve alternatif bir tarih tasarımı ürettiğinden dolayı Türk millî kimliğine bağlı Türkiye Cumhuriyeti için önemli bir tehdit haline gelir. Türkali bu durumu, romanda çeşitli tarihsel olaylar üzerinden işler: Romanda kitaba yönelik ilk tepki Falih Rıfkı Atay tarafından ortaya konulur; Atay, romanın Türklüğe hakaret ettiğini, gerçekleri çarpıtıldığını iddia eder. Yine romanda; “*Musa Dağı’nda 40 Gün*” ABD’de filme çekilmek istenir ve bunun üzerine *Yunus Nadi*, *Vâlâ Nureddin*, *Burhan Belge* gibi dönemin önemli isimleri bu girişimi protesto ederler; kitabının yazarının ve filmi çekmek isteyen şirketin Yahudi kökenli oluşu nedeniyle, durumu Ermeni-Yahudi komplosu olarak değerlendirirler. Türkali bu örnekleme kullanarak Ermeni meselesini merkez-çevre diyalektiğinin anlam kümesi içerisine dâhil etmiş oluyor ve etnik kimliklere yönelik tatbik edilen politikaların, İttihat ve Terakki’den Kemalist merkeze nasıl tevarüs ettiğini göstermek istiyor. Bahsi edilen çerçeveye dair sunulan aşağıdaki pasajlar; Türkali’nin, Türkiye’deki majör merkezin Ermeni etnik kimliğini hariç bırakan politikalarına yönelttiği bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir.

“Almanya’da yaşayan bir Türk gazeteci- bu olsa olsa Falih Rıfkı’ydı- Alman resmi makamlarına başvurup bu kitabın Türklüğe hakaret ettiğini, gerçekleri çarpıtıldığını söyleyip yasaklanmasını talep etmişti.” (s. 142)

“Bu filmin çekilme ihtimaline karşı Türk basını kampanya başlattı o dönem. Kimler yoktu ki bu karşıt kampanyada. Vâlâ Nurettin’ler, Burhan Belge’ler, Yunus Nadi’ler bu kervana katılanlardanmış. Film çekilecek olan şirketin sahiplerinin Amerikan Yahudileri oluşu, yazarının da Alman Yahudi’si olması Yahudi-Ermeni komplosu iddialarının öne sürülmesine yol açtı basında.” (s. 143)

Romanda Ermeni ulus bilincine sahip bir karakter olan “Dede”, bizatihi 1915 Tehcirini yaşamış bir karakter olarak takdim edilir; bu açıdan o, yaşanmışlıklarla dolu olan tarihsel belleği nedeniyle romandaki diğer Ermeni öznelerle nazaran Ermeni tarihine yönelik bilgileri aktarma noktasında çok daha mahirdir. Romanda “Dede”nin yaşadığı olaylar; onun Tarık ve Lüsi’yi aile gömütlüğüne götürmesiyle birlikte anlatılmaya başlanır ve okuyucu yine “Dede”nin ağzından; onun 1915’te Hozat’ta bir mahzende saklanırken, içlerinde “Dede”nin annesi, babası, kardeşi ve henüz iki yaşına basmamış kızı Meral’in de olduğu köy ahalisinin el ele bağlanarak bir uçurumun kenarından atıldığını ve aralarından sadece Cemal Amca’nın yardımıyla Meral’in kurtulduğunu, sonrasında ise köydeki bir muhbirin onları ispiyonlaması üzerine, ikisinin de öldürüldüğünü öğrenir. Türkali, bu kurguyla aslında şiddeti içselleştirmiş bir bireyin kazanmış olduğu minör etnik bilinci imgelemek istiyor; bu bilinç de şiddetin evrensel bir sürekliliğe sahip olduğunun idrak edilmesiyle koşut bir işletim sürecine tabi tutuluyor. Romanın sonunda “Dede”, Lüsi ile Tarık’ın çocukları Arpenik ile Meral’in ellerine Türkçe ve Ermenice ““Bitmedi Bitmeyecek”” (s. 182) yazan kâğıtlar koyar ve bunları uçurumdan aşağıya atmalarını ister; çocuklar kâğıtları boşluğa doğru fırlatırken “Dede” uçuruma doğru “BİTTİ Mi?...” (s.182) şeklinde bağırır. Esere ismini de veren bu söylem; kolektif şiddetin ve etnisite temelli politikaların, dünya tarihindeki sürekliliğini çağrıştıran bir vurgudur. Şiddetin bütün acımasızlığına ve sirkülasyonuna rağmen Türkali romanda ısrarla bir minör barış, kardeşlik fikri yaratmak için çaba da gösterir; yani merkezî alandaki etnik şiddeti yıkmak için periferik bir şiddet değil, kolektif bir dayanışma önerir. Bu durum, daha önce de açıklandığı üzere onun “Türk-Ermeni” ortak kültürüne yönelmesine neden olur ve yazar her iki halkın bir arada kardeşçe yaşayabileceği fikrine sarsılmaz bir inançla bağlanır; çünkü ona göre mezkûr halkların yatkınlıklar sistemi birbirine çok yakındır, onlar Anadolu coğrafyasında yıllarca birlikte yaşamış müşterek bir sözlü kültür bilincine sahiptirler. Romanda bu durum, bir Türk olan Tarık ile Ermeni kökenli Lüsi’nin evlenmesi olayında ortaya çıkar; düğün, yazar tarafından bir barış atmosferiyle donatılır ve çalınan Türkçe, Ermenice ezgiler; kulaklarda hep aynı tınıyı uyandırır.

“Dede çok mutluydu halinden. Çağırdıkları müzik topluluğu da gelmiş, keyiflenmişlerdi iyice. Ermenice, Türkçe şarkılar, türküler çalınıyor, söyleniyordu. Ermenice sözlü halk müziklerinin ezgileri tanıdıktı herkese.” (s. 156)

Türkali; “*Bitti Bitti Bitmedi*”de, Osmanlı tarihinden Türkiye Cumhuriyeti tarihine-1990'lara kadar- uzanan geniş bir spektrum içerisinde, İttihat ve Terakki döneminde görülmeye başlayan Türkçü politikalar neticesinde oluşan Türk etnik kimliğine rabitalı majör merkez karşısında, Ermenilerden ve Kürtlerden müteşekkil minör periferiyi bir problematik haline getirerek Osmanlı-Türkiye tarihinde uygulandığını iddia ettiği etnik temizliği, etnik şiddeti merkez-çevre diyalektiği üzerinden çözümlemeye çalışmıştır. Türkali'nin bu çabası; Türk romanının merkez ile olan rabitalarını kopartıp minör bir perspektife adapte olması açısından önemli olmakla birlikte, aynı zamanda ciddi problemlere de gebe dir. Çünkü yazar, etnik kimlikler ekseninde Türkiye'deki merkez-çevre gerilimini tartışırken; devlet merkezini bir tür şiddet aygıtı olarak görerek Türk ulusunu ve Türk devletini, Kürtler ve Ermeniler üzerinde bir katliam yapmakla suçlayıp etnik çatışma ortamında Ermenilerin ve Kürtlerin yarattığı tahribatı yok sayıyor. Böylelikle de devlet merkezi oldukça makro bir düzlemde aşkınsallaştırılarak mikro kimliklerin merkez nezdinde yarattığı tehlike görmezden geliniyor. Bu nedenle de yazar tipik bir oryantalist indirgemeye angaje olarak romanda Ermenileri ve Kürtleri birer “*masumiyet miti*” ile karakterize ediyor. Bu masumiyet tablosu da romandaki tarihsel dokuyu yıkıma uğrattığından dolayı, yazarın ulaşmak istediği minör barış ütopyası gerektiği kadar inandırıcı bir zemine oturmuyor. Fakat bütün bunlara rağmen Türkali, Türkiye gündemini 80'li yıllardan sonra oldukça meşgul eden Kürt ve Ermeni problemi konusunda önemli bir girişime imza atıyor ve romanı tarihsel bir dokuyla çevreliyor. Bu çevrim de Türk romanındaki azınlık periferisini, bir “*kültür biblosu*” olarak değil de politik bir bilinçle kavradığı için, 2000 sonrası Türk romanı için bir rol model teşkil ediyor.

Türk romanında etnisite algısı, incelenen romanlarda da görüldüğü üzere 80 sonrasında büyük bir mutasyona uğramıştır. 80 öncesi ekseriyetle; ezen-ezilen, köylü-ağa dikotomileri çerçevesinde ve de kültürel bir tınıyla kozmopolit kültüre kattıkları değerlerle Türk romanı sınırları içerisinde yer alan azınlık öznel; Türkiye tarihinde merkezin dağılışıyla ve Kemalizm'in merkezden uzaklaşıp sivil toplum alanına dâhil oluşuyla birlikte politik bir ontolojiyle eserlerde konumlanmaya başlamışlardır. Kuşkusuz ki bu dönüşümün gerçekleşmesinde, Türk yazarlarının merkez düşüncesi karşısında minör bir yatkinlik edinmelerinin etkisi oldukça fazladır. Yazarlar; küreselleşmenin ve postmodern düşüncenin fragmente felsefesinden hareketle kültürün Dünya içerisindeki parçalanış sürecini idrak etmeye başlamışlar ve böylelikle Türkiye'deki kültürel parçalanmayı farklı etnik kimlikler

üzerinden bir problematik haline getirme başarısı göstermişlerdir. Özellikle Rumlar, Ermeniler ve Kürtler, Türk yazarlarının majör Türkçü merkez karşısında minör bir dikkatle ele aldıkları etnik kimliklerin başlıcaları olmalarıyla 80 sonrası Türk romanındaki “*karşı tarihsel hafıza*”nın oluşumunda önemli işlevlere sahip olmuşlardır. Tabii bu noktada; tarih epistemolojisinde ortaya çıkan “*palimpsest*” anlayışının, alternatif bir tarih kurgusunu mümkün kılması da yazarların romanlarda resmî tarih söylemi karşısında mikro parçalarla bezeli bir minör tarih anlatısı üretmelerine zemin hazırlamıştır. Bu gelişme neticesinde Türk yazarları, öncelikle azınlıklara yönelmişler ve devlet merkezinin gözünden değil; minör kimliklerin radarından bir tarih kurgusu üreterek parçalanmaya başlayan merkezi iyice paralyze etmişlerdir. Fakat geliştirilen bu minör bakış açısı ve tarih söylemi, bazı noktalarda yazarların zalim devlet/masum azınlıklar indirgemesine angaje olmalarına neden olmuş ve eserlerde bir tür “*tözcü*” tını da etkisini hissettirmiştir. Bu tınıya rağmen Türk romanı sahasında; 2000’li yıllarda, minör etnik kimliklerin, majör devlet merkezi karşısındaki konumlanışını anlatan çok sayıda eser kaleme alınmıştır; bu da kuşkusuz mezkûr sahanın küresel edebiyat anlayışıyla senkronik bir süreci takip ettiğinin en önemli kanıtıdır.

3.4. İdeolojilerin Çoğulluğu: Bürokratik, Metafizik Devlet Mitinden, Devlet Karşıtı Bir Söyleme; Militarizm ve Askerî Darbeler Karşısında Radikal Sağ ve Sol İdeolojilerin/Öğrenci Hareketlerinin Politik Görüntüsü

Türkiye’de devlet merkezli düşünce biçimi; oldukça köklü bir tarihsel geçmişe sahiptir. Bu tarihsel kökler onun, her zaman için kendisini yeniden inşa etmesine/sürekliliğine doğrudan etki etmiş ve böylelikle Türkiye’de devlet; bir mit düzeyine yükseltilerek kutsallaştırılmıştır. Bu kutsallığın arka planında hem Türkçü hem de İslami değerler rol oynamış ve Türk entelektüeli; devleti, paternalist/eril bir kavrayışla bir “*baba*” figürü olarak görmüştür. Devletin eril bir anlam alanına aktarılmasında; Türk ordusunun/militarizmin etkisi oldukça fazladır; çünkü eski Türk tarihinden günümüze kadar ulaşan “*asker toplum/millet*” algısı; bütün toplumsal alanı dizayn eden bir slogan olarak Türk halkının habitusuna içkindir.

Devletin; militarizmle olan rabatası çift değerli bir anlam yüküne sahiptir. Öncelikle devlet; bir tip paternalist anlamda, ordu aracılığıyla ulusal güvenliği sağlamak ve “*vatan*” içerisindeki özneleri korumakla görevlidir. Paradoksal anlamda ise devlet, Weberian

kavramsallaştırmada da görüldüğü üzere, meşru şiddet kullanımına sahip bir aygıt olarak ordunun gücünden istifade ederek kendi ontolojisi için tehdit oluşturabilecek ve toplum genelinde ekseriyetle “*anarşi*” sıfatıyla nitelendirilen olayları ve bu olayların müsebbibi olan özneleri cebrî yollarla ve çoğunlukla fiziksel şiddet kullanarak bastırmak zorundadır. İşte bu çift değerlilik, Hegelci bir “*köle-efendi*” diyalektiği çerçevesinde anlam kazanır ve özneler; ordunun/devletin metafizik/aşkın değerleri nedeniyle tarihsel süreçte içselleştirdikleri militarist kültüre ve onun şedit doğasına kendi rızalarıyla, geliştirdikleri bir yatkinlik sistemiyle dâhil olurlar.

Türkiye’de ifade edilen çift değerliliği, Osmanlı’dan itibaren izlemek mümkündür. Osmanlı Devleti; toplumsal alandaki öznelerin güvenliğini sağlarken aynı zamanda kendi varlığını tehdit eden oluşumları şiddet kullanarak bastırmaktan imtina etmemiştir. Fakat açıkça paternalist bir çerçeveye sahip olan Osmanlı’da merkez, toplumsal alandaki özneler için “*kerim devlet*”¹¹⁶¹ olarak algılanmış, devlet karşıtı -*periferik*- bir düşünce belirli bir kesim haricinde toplumun genelinde hiçbir zaman yayılmamıştır. Osmanlı Devleti’nin kollayıcı/kuşatıcı bir baba rolünü üstlenmesi; bilhassa İttihat ve Terakki dönemine kadar Türkçü değerlerle değil, İslami kodlarla ilişkili olmuştur. Devletin içerisindeki en yüce anlam olan “*İslam*”; doğal olarak devletin ontolojisinin de makro bir boyut kazanmasına neden olmuş ve devlete yapılan her saldırı İslam’ın yıkımıyla paralel bir düzlemde algılandığı için devlet kavramı metafizik bir hüviyete bürünmüştür. Tipik bir “*i’lâ-yi kelimetullah*” felsefesi neticesinde ortaya çıkan bu metafizik tını; tabii olarak ordunun militarist kültürü ile birlikte daha da güçlenmiştir; çünkü Osmanlı ordusu, İslam’ın ve kutsal devlet geleneğinin en büyük koruyucu unsuru olarak İslam’ın yayılmasında ve toplum içerisindeki öznelerin militarize edilmesinde en önemli itkidir. Dolayısıyla Osmanlı zamanında, devlet merkezindeki mitik/metafizik anlam alanı doğrudan İslami angajmanla ilişkili olduğu söylenebilir ki bu durum; Türkiye Cumhuriyeti tarihinde de devam edecektir. Lingüistik açıdan bakılacak

¹¹⁶¹ Sosyal bilimlerde; Türk devletine yönelik analizler, “*kerim devlet*” ile “*zalim/ceberut devlet*” dikotomisi üzerinden sorunsallaştırılmış ve bu nedenle de akademide bir “*doxa*” üretilmiştir. Güney Çeğin ve Vefa Saygın Öğütle tarafından derlenen “*Kerim ya da Zalim, Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları*” adlı eser, temel anlamda akademik alanda üretilen “*devlet doxası*”nı aşmak için ortaya konulan bir çabanın ürünü. Eserin başlığına kaynaklık eden “*kerim devlet*”, “*zalim devlet*” kavramsallaştırmaları; bu çalışmada, militarizm ve metafizik devlet mitinin tarihsel momentlerdeki kırılma anlarını ve dönüşümlerini romanlar ekseninde çözümlenebilmek için işlevsel olarak kullanılacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz., *Kerim ya da Zalim, Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları*, (ed., Güney Çeğin, Vefa Saygın Öğütle), Ankara 2021.

olursa; özellikle “*peygamber ocağı*”, “*Mehmetçik*”, “*şüheda*” vb. gibi dinî terminolojilerin askerî alanı nitelendirmek için kullanıldığı göz önüne alındığında, devletin ve ordunun nasıl bir kutsallıkla dolayımlandığı daha net anlaşılacaktır.

Devlet merkezindeki İslami zırha, Türkçü düşüncenin eklemelenmesi; en belirgin haliyle İttihat ve Terakki döneminde başlayacaktır. Osmanlı'nın son dönemlerine tanıklık eden ve devletin yıkılma tehlikesini iliklerine kadar hissetmiş İttihatçı kadrolar, kutsal devlet geleneğine yapılan saldırılar noktasında diğer dönemlere göre çok daha aktivist bir tavır içerisine girmişler ve devletin politikasını Türkçü bir bağlama doğru kaydırarak metafizik devlet mitindeki sürekliliği sağlamaya çalışmışlardır. Sosyal darwinizmden etkilenen ve seküler bir felsefeyi benimseyen İttihatçıların birçoğunun subay kökenli olması; Harbiye kültürünün doğrudan devlet merkezine aktarılmasına zemin hazırlamış ve merkezî alanda bir Türk militarizmi ortaya çıkmıştır. Türk olan ile olmayan arasındaki sınırın belirginleşmesiyle daha da güçlenen Türk militarizmi, bu dönem itibarıyla devletin en önemli gücü haline gelmiştir. Fakat paradoksal olarak bu dönemde bir “*militarist aktivizm*” örneği türemiş ve ordu; kurtarıcılık misyonuna soyunarak politik alana doğrudan müdahale etmiştir. Bunun en önemli örneği olan *1913 Bâb-ı Âli baskını*, bu minvalde bakıldığında, Türk siyasi hayatı açısından bir dönüm noktası olmuş ve ordu, devlet miti zayıfladığında onu ihya edebilmek için müdahil bir militarizm anlayışı çerçevesinde aksiyon almaktan çekinmemiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosunun doğrudan asker kökenli olması; militarizmin, 1923'ten sonraki rotasını tayin etmiştir. Bilhassa Türkçü politik düşüncenin, İttihatçı kadrolardan Cumhuriyet Türkiye'sine tevarüs etmesi ve buna ek olarak modernleşmenin Türk devletinin temel dinamiği haline gelmesi, ordunun; modern/seküler pratiklerle rabitasını güçlendirmiştir. Zühtü Aslan bu durumu “*Bütün militarizmler gibi Türk militarizmi de aşkın bir referans ya da “gösteren”e ihtiyaç duymuştur. Bu “ana gösteren”in anayasaya da yansıyan “çağdaş uygarlık” olduğunu söyleyebiliriz.*”¹¹⁶² ifadeleriyle açıklar. Kemalizm ile birlikte metafizik devlet mitinin içerisine; seküler değerler tam anlamıyla yerleşmiş ve Türk militarizmi Türkçü-modern kodların bir arada bulunduğu güçlü bir “*ulusal kalkan*” inşa ederek, devletin ve yeni rejimin en önemli savunma mekanizması olmuştur. Bu

¹¹⁶² Zühtü Arslan, “Türk Militarizmi ve Post-Militarist Açılımlar”, *Doğu Batı Dergisi, İdeolojiler-I*, Yıl:7, Sayı:28, Ankara 2004, s. 59.

durum tek parti döneminde yürürlüğe konan “*Ordu Dahilî Hizmet Kanunu*”nda orduya, “*Türk Cumhuriyeti’ni kollama ve koruma*” görevi verilmesi ve “*Cumhuriyet’e sadakat*”ın bir milli yükümlülük haline getirilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.¹¹⁶³ Böylelikle de ordu rejimi koruma görevini; Türkiye tarihinde Kemalist devlet ne zaman tehlike altına girse istisnasız yerine getirmiş ve askerî darbelerle politik alana müdahale etmiştir.

Türkiye tarihinde 60,71,80 askerî müdahalelerinin arkasında, hep benzer bir mantık vardır: Ordu; seküler/Türkçü politikalara karşıt bir periferik reaksiyonla karşılaştığında, *-bu periferik reaksiyonun ordu içerisinde en büyük korku kaynağı yaratan kolu anarşizm olarak nitelendirilen Komünist harekettir.*- devlet mitinin büyüünün bozulacağını düşünmüş ve siyasal alanı cebren dizayn etmiş; kurulan cunta yönetimiyle birlikte politik özneler üzerinde, işkencelerle, hapis cezalarıyla fiziksel/ psikolojik şiddet uygulanmıştır. İşte bu noktada; Türkiye’de askerî darbeler neticesinde ortaya çıkan politik tahribat ve militarist şiddet nedeniyle “*kerim devlet*” karşısında alternatif bir devlet ontolojisi türemiş ve politik özneler, 60’lı yıllardan sonra “*zalim devlet*”in suretleriyle karşılaşmaya başlamışlardır. Türkiye’de sol hareketin “*zalim devlet*”i idrak edişi, sanıldığı kadar radikal olmamış, sol düşüncenin ekseriyetle silahlı/militan kanadı hariç, Türkiye solu hiçbir zaman devlet karşıtı bir düşünce üret(e)memiştir; hatta solun içerisinde, Türk halkını devrim için hazır görmeyen bir grup MDD’ci subay, Kemalist devletle rabıtayı koparmadan ordu eliyle bir devrimin gerçekleşeceğine inanmışlardır. Fakat her şeye rağmen Türkiye solunun içerisinde “*Marksist- Leninist*” ideolojiye sıkıca bağlı fraksiyonlar; anti-kapitalist, anti-emperyalist bir çıkış noktasıyla sivil idarenin kurulması, demokrasinin tesisi için mücadele etmişlerdir. Burada Michael Mann’e temas etmekte fayda var: Mann; kapitalizmi ve militarizmi koşut bir sürecin ürünü olarak görür ve militarizmin yok edilmesi için, kapitalizmin mutlaka ortadan kaldırılması gerektiğine inanır.¹¹⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında; Türkiye’de 60’lı yıllardan sonra henüz nüve halinde belirginleşmeye başlayacak “*anti-militarizm*”i, kapitalizme karşı ortaya konulan mücadeleyle ilişkisel bir perspektifte düşünmek lazım. Türk militarizmi, 60’dan sonra Amerikan kapitalizmine, kapitalist dünya sistemine eklemlenirken Türkiye solunun anti-kapitalist eylemleri; ordu içerisindeki Amerikancı/kapitalist subayları rahatsız etmiş ve Türk ordusu, sol hareketin tasfiyesi için militarist şiddete başvurmuştur;

¹¹⁶³ Murat Belge, *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İstanbul 2022, s. 609.

¹¹⁶⁴ Michael Mann, *States, War and Capitalism, Studies in Political Sociology*, Oxford 1988, s. 125.

böylelikle de Türkiye solu, bedenleri üzerinde uygulanan şiddetin verdiği bir refleks ile teorik/pratik bağlamda, metafizik devlet mitini sorgulamaya başlamış, devlet karşıtı bir söylem üretmiştir.

70'den sonra önemli bir hareket haline gelecek milliyetçi-muhafazakâr düşünce ise; Türk militarizmi karşısında ciddi mağduriyetler yaşamasına rağmen devlet karşıtı bir düşünceye angaje olma noktasında çekimser davranmıştır. Türkeş önderliğindeki Ülkücü hareket “*ya, devlet başa ya kuzgun leşe*” sloganından hareket ederek metafizik devlet miti ile olan rabitasını korumuştur. Bu durum ordunun yaptığı birçok askerî müdahale noktasında gözlemlenebilir. Tanıl Bora ve Kemal Can; 12 Eylül sürecinin ilk günlerinde, ülkücü hareketin tabanında bir rahatlama olduğunu ifade ederek, özellikle partinin sempatizanlarının görünürdeki sağcı darbeden, ordunun müdahalesinden memnun olduklarını ifade ederler.¹¹⁶⁵ Ülkücü hareket olağan bir devlet refleksi ile 12 Eylül’ün ilk etapta, ülkedeki anarşi ortamını teskin etmek ve özellikle komünist hareketi tasfiye etmek amacıyla gerçekleştirildiğine inanıyordu, fakat zaman içerisinde gerçeğin böyle olmadığı anlaşıldı; 12 Eylül yönetimi; ülkücüleri de açıkça ülkedeki anarşi ortamından sorumlu tutuyordu. Netice itibarıyla, askerî müdahale ile birlikte birçok ülkücü militanın; hapse atılması ve ciddi işkencelere maruz kalması; MHP’nin militarizme bakış açısını kısmen değiştirmiştir. 1985’ten sonra ocaklı yönetici kadroların önderliğinde, partide keskin bir 12 Eylül karşıtlığı ortaya çıkmış, Türkeş konuşmalarında 12 Eylül karşıtı bir retorik kullanmaya başlamıştır.¹¹⁶⁶ Fakat bu durum, bir darbe karşıtlığıdır; devlete ve Türk ordusuna yönelik bir muhalefeti içermez. 12 Eylül’de ülkücü hareketin verdiği darbe-karşıtı refleks; militarist şiddetin kendilerine yöneltilmeleriyle alakalıdır. Hülasa; ülkücü hareketin, Türkiye’deki devlet merkezli düşünce ve militarizme aleni bir biçimde karşı çıktığı söylenemez; aksine MHP, Türkiye’deki metafizik devlet mitinin tedavülünde oldukça önemli işlevler üstlenmiş ve rejimin, ordunun en büyük destekçilerinden birisi olmuştur.

Türkiye’de militarist, Türkçü kodlarla dizayn edilen devlet merkezi; Türk romanında ifade edilen tarihsel bağlama uygun bir biçimde işlenmiş ve 50’li yıllara kadar yazarlar devleti metafizik bir mit olarak algılamışlardır. Tanzimat edebiyatıyla birlikte Türk

¹¹⁶⁵ Tanıl Bora, Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh, 12 Eylül’den 1990’lara Ülkücü Hareket*, İstanbul 2004, s. 105.

¹¹⁶⁶ T. Bora, K. Can, “*age.*”, s. 132, 146.

romanında; oluşmaya başlayan devlet merkezli edebiyat anlayışı, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumla birlikte yazarları İslami belirleyenlerin rol oynadığı kutsal devlet geleneğini korumaya yöneltmiştir. Türk yazarları bu dönemde, bir taraftan Batılı kültürel normlarla cebelleşirken bir yandan da asker toplum olmanın idrakiyle birlikte eserlerinde militarist bir kültür inşa etmişlerdir. Özellikle kendisinden sonraki Türkçü kuşak üzerinde büyük bir etki bırakan Namık Kemal; devleti/Osmanlı ordusunu, bir tür tözcü kavrayışla tasavvur etmiş ve “vatan” kavramı çerçevesinde Türk militarizminin önemli bir örneğini ortaya koymuştur. Onun en önemli eserlerinden birisi olan “*Cezmi*”; Osmanlı Devleti'nin ve İslam'ın sürekliliğinin sağlanması noktasında, militarist arzuya sahip olan bir Osmanlı askerinin, İranlılarla yapılan savaşta ortaya koyduğu kahramanlığı/cengaverliği anlatır. Namık Kemal örneğinde de görüldüğü üzere Tanzimat romancıları; Batı'dan ithal edilen roman türünde, babayı/devleti öldürememenin getirdiği bir kültürel geç kalmışlık duygusuyla ve devlet-karşıtı bir düşünce üretme refleksinden mahrum oluşlarıyla; bu zamana kadar güç aldıkları, fakat çürümeye yüz tutmuş devlete/orduya yönelmişler; yani onları var eden “*kerim devlet*”in gücünü konsolide etmek, “*nizam-ı âlem*”i tekrar hâkim kılmak adına eserlerinde güçlü bir militarist arka plan kullanmışlardır. Bu nedenle Tanzimat romanında devlet karşıtı bir roman örneği, hatta “*demilitarize*” bir nüve bile bulmak oldukça zordur.

Servet-i Fünûn romancıları; içlerine işlemiş “*devlet*”i ve “*baba*”yı öldürme konusunda seleflerine göre çok daha mahirdirler. 1890'lı yıllardan sonra Türk romancıları, devlet merkezine yine gark olmuşlar; fakat kendi benliklerini sivilleştirme başarısı göstermişlerdir. Bu, bir anlamda romancı muhayyilesi olarak görülebilecek zihinsel/düşsel yetinin “*demilitarize*” edilmesidir; fakat bu “*demilitarizasyon*” da paradoksal olarak devlet merkezinin/II. Abdülhamit'in etkisi vardır. Otoriter padişah; sanat hayatına ciddi bir sansür/baskı uygularken, politik meseleleri kendi inhisarı altına almış; entelektüel düşünceyi yer altına itmiştir. Böyle olunca da Türk yazarları, modern romanın temel prensibi olan burjuva kültürüne ve sivilleşmiş gündelik haya iştirak edebilme imkânına kavuşmuşlar; devlet ve militarizmi bir zorunluluk olmaktan çıkartıp bireysel vicdan meselesi haline getirmişlerdir. Ancak bu “*demilitarizasyon*” süreci; Türk yazarlarının devlet ve ordu şiddetine karşı ortaya koydukları bir tepki sonucu gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla *Halit Ziya Uşaklıgil*, *Mehmet Rauf*, *Hüseyin Cahit Yalçın*, *Safveti Ziya* vb. gibi Servet-i Fünûn

edebiyatının öncü kalemlerinin eserlerinde devlet mitine karşı periferik bir “büyübozumu” görülmez.

Millî edebiyat döneminden Cumhuriyet edebiyatının ilk çeyreğini kapsayan süreçte - 1950'ye kadar- Türk romanı tam anlamıyla bir “militarist kamp”a dönüşmüştür. Türk yazarları yeni rejimin kurulması ve Kemalist devletin güçlenmesiyle birlikte; merkezin düşünce dünyasının ilamıyla mükellef edebî askerler olarak Türk ordusunu ve özellikle Türk askerini eserlerindeki temel motiflerden birisi haline getirmişlerdir. Tabiri caizse bu süreç içerisinde Türk romanı resmî ideolojinin rejenerasyon merkezi haline gelmiş ve “şehitlik”, “asker”, “ordu”, “millet” vb. gibi birtakım militarist değerler mit olarak algılanarak kozmik çevrime tabi tutulmuşlardır. Özellikle Türk etnisitesine yönelik arkeolojik kazılarla ve bir tür seciye/köken telakkisiyle “Türk-oluş = asker oluş” denklemi üretilmiştir. Kemalizm’in kendisini ordu aracılığıyla tanıtmayı; rejimin bizatihi sivil bir idare tarafından değil; subay kadroların rehberliğinde kurulması, ister istemez ülke sathındaki militarist atmosferi ivmelendirmiştir. Millî Mücadele deneyiminin getirdiği anti-empyralist deneyimle birlikte “muzafferiyet”, bir devlet refleksi haline gelmiş ve eski Türk tarihinden tevarüs eden metafizik devlet miti mezkûr tarihlerde son derece güçlü bir konum işgal etmiştir. Türk yazarları da bu dönemde zaten son derece yatkın oldukları devlet angajmanına rapt olmakta zorlanmamışlar ve eserlerinde güçlü bir militarist söylem kullanmışlardır. Özne bahsinde de incelendiği üzere bu dönemde romanlarda Türk/asker oluşun bir özelliği olarak fiziksel/ruhsal açıdan güçlü, kuvvetli, steril özneler kullanılmış; devlet ve ordu metafizik düzeyde algılanmıştır. Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Aka Gündüz, Ömer Seyfettin, Halide Edip Adivar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu vb. gibi isimlerin eserleri; rejime rabitalı, devlet odaklı, militarist temalarla karakterize edilmiştir. Bunun dışında; 1910-1950 arasında; açıkça devlet mitini ve militarist kültü hedef alan bir esere tesadüf etmek oldukça zor; çünkü ulus devletin kuruluş sürecinde merkez, edebiyatı kendi ideolojisini yansıtan bir “propaganda aracı” olarak görüyordu. Bu nedenle Türk romancıları, devlet merkezine eklemleme/hariç olma arasındaki sarkaçta, açıkça merkez nezdinden taraf olmuşlardır. Bu seçim ile birlikte edebiyat alanındaki sivilleşme yeterince sağlanamamış ve edebiyat araştırmacıları tarafından bu dönem romanlarını değerlendirmek için kullanılan “teknik açıdan başarısız ama tematik olarak güçlü” söylemi bir “kakafoeni” olarak Türk romanını gölgelemiştir. Aslında bu gölge;

Türk romancılarının her fırsatta sığındıkları “baba”nın, “devlet”in koruyucu şefkatidir; devlet merkezine bağlı bir edebiyatın kozasından çıkamayışının trajedisidir.

1950-1970 arası Türk romanında, bir “demilitarizasyon” eğilimi ortaya çıkar ve yazarlar metafizik devlet miti karşısında belirli bir eleştirel mesafe yakalarlar. Özellikle Yaşar Kemal ve Orhan Kemal’in eserlerinde; Türk militarizmi ve devlet, nüve şeklinde de olsa bir sorgulama nesnesi haline gelir. Marksizm’den etkilenen ve ileri sürdüğü görüşlerle Türkiye soluna da etki eden mezkûr isimler, jandarmanın/askerin -kolluk kuvvetlerinin- taşradaki özneler üzerindeki baskısını tartışmaya açarlar ve militarist merkezi eleştirmek için “eşkıya miti”nden, “proleter söylem”den faydalanırlar. Yaşar Kemal, “İnce Memed”de adı geçen mitten hareketle devlet karşısında bir problematik üretirken; Orhan Kemal çoğu eserinde proleter özneler çerçevesinde devletin ekonomik tahakkümünü sorunsallaştırır. Fakat sosyalist gerçekçi roman alanında kalem oynatan yazarlar devlet merkezini ve militarizmi tamamıyla paralyze etmezler. Örneğin Kemal Tahir; “metafizik devlet miti”ne bağlı olarak “ATÜT”ten aldığı bir ilhamla “Devlet Ana” romanında; “ceberut/zalim devlet” tipolojisinin tarihsel realiteyle uyuşmadığını ve Osmanlı devlet yapısının, Doğu despotizmi tezinin iddia ettiğinin aksine bir “ceberut devlet” değil “kerim devlet” olduğunu anlatır.¹¹⁶⁷ Devleti algılayış noktasında aralarında önemli farklar olmasına rağmen genel anlamda sosyalist gerçekçi roman anlayışına bağlı olan yazarlar, devlet merkezini/Türk militarizmini ilişkisel bir perspektiften hareketle ele alarak merkez ile olan rabitalarını kopartmak için çaba göstermişlerdir.

Türk romanında devlet/militarizm karşıtı bir söyleme, çoğunlukla 70 sonrasında yazılan eserlerde rast gelinir. Bunun nedeni; özellikle 70 sonrasında Türkiye sol hareketinin yükselmesiyle birlikte ordunun bir tür teyakkuz halinde militarist dozajın şiddetini artırmasıdır. Sol; anti-kapitalist, Marksist sloganlarla Türk militarizminin politik, ekonomik sermayesini tehdit ettikçe; devlet/ordu, solu tasfiye ederek gücünü konsolide etme yoluna gitmiştir. Ancak bu süreç sancısız olmamış ve sol aydınlar/öğrenciler militarist şiddet karşısında edebiyat/roman alanını kullanarak “demilitarize” bir minör felsefeyi aktarmak istemişlerdir. 70’li yıllardan sonra metafizik devlet miti ve Türk militarizmine yönelik

¹¹⁶⁷ Mine Çaha Etil, *Kemal Tahir’in Politik Metafiziği: “Devletin Tedavülü”, “Devletlü Türk” ve “Kerim Devlet”*, *Kerim Ya da Zalim Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları* içinde, (ed., Güney Çeğin, Vefa Saygın Öğüt), Ankara 2021, s. 129.

eleştiriler artmış; ayrıca artan sol öğrenci hareketleri neticesinde devletin aşkın/tözcü anlamı ciddi oranda sorgulanmaya başlamıştır. Tamamıyla anarşist bir zemine sahip olmamalarına ve Kemalist devlet merkeziyle rabitalarını korumalarına rağmen- *ki devlet elitleri tarafından ısrarla Türkiye sol hareketi anarşist sıfatıyla tanıtılmıştır*- 70-80 kuşağı yazarları; şiddetin neden olduğu bir politik bilinçle, bu zamana kadar bir mit düzeyinde telakki edilen ordu ve devletin kutsallık zırhının vidalarını gevşetmeyi başarmışlardır. Bu başarı neticesinde, Türk romanında; *27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül* romanı olarak bilinen bir darbe edebiyatı çizgisi oluşmuş ve sol fraksiyonlara meyilli yazarlar; militarist devlet merkezi karşısında, devrimci/militan öznelerin yaşadıkları şiddeti, baskıyı periferik bir bakış açısıyla ele alarak devlet ile sivil toplum arasındaki çelişkileri çözümlenmeye çalışmışlardır.

Sevinç Çokum; 1996 yılında yayımlanan romanı “*Karanlığa Direnen Yıldız*”da¹¹⁶⁸, 27 Mayıs 1960 askerî darbesi üzerinden Türkiye’nin 50’li-60’lı yıllarındaki siyasal konjonktürüne odaklanarak CHP ile DP arasındaki politik ihtilafın tarihsel-sosyolojik saiklerini çözümlenmek için çaba gösterir. Hassaten Çokum; 27 Mayıs’ın, muhtelif politik özneler tarafından nasıl algılandığını tartışarak “*devrim-merkez, karşı devrim-çevre*” diyalektiği çerçevesinde Türkiye’deki politik kanonu biçimlendiren temel bir çatışmanın izini sürer ve tipik bir muhafazakâr habitustan hareket ederek 27 Mayıs’ı bir devrim olarak telakki eden Kemalist merkez karşısında, eleştirel bir tavır takınıp darbenin toplumsal hayattaki kültürel çatışma ortamını giderek artırdığını ve bir tür “*demokratik regresyona*” neden olduğunu göstermek ister. Roman; bu açıdan değerlendirildiğinde edebî anlamda zayıf lakin tarihsel malumat açısından son derece zengin bir içeriğe sahiptir. Hatta öyle ki okuyucu; “*Karanlığa Direnen Yıldız*”da, zaman zaman bir edebî eser değil de mezkûr yıllarda yayımlanan ve politik içeriği oldukça kuvvetli olan bir “*gazete*” okuduğu hissiyatına kapılabilir; çünkü yazar, belirli ideolojileri temsil eden karakterler ekseninde kurguladığı uzun diyaloglarla eserde, neredeyse dönemin bütün tarihsel-politik gelişmelerine bir “*hafıza alanı*” açıyor.

27 Mayıs, Türkiye’de demokrasinin Cumhuriyet tarihinde ilk defa kesintiye uğradığı “*tarihsel an*”dır. DP’nin 1950 yılında Türkiye’deki politik merkeze, çevreden gelen bir

¹¹⁶⁸ Sevinç Çokum, *Karanlığa Direnen Yıldız*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

siyasi oluşum olarak yerleşmesiyle birlikte; Kemalizm'in modernleşme paradigmasının aslı koruyucu kanallarından birisi olan Türk ordusunun içerisindeki ilerici subaylardan bazıları; rejimin bir “*karşı-devrim*” tehdidi içerisinde bulunduğunu düşünerek Kemalist devrimi/rejimi restore etmek adına harekete geçmişler ve neticede DP, Türk siyasetinden tasfiye edilerek politik alanda bir tür militarist kontrol hâkim kılınmıştır. Kemalist merkezin, Cumhuriyet kazanımlarını ve Atatürk devrimlerini korumak adına gerçekleştirdiğini iddia ettiği 27 Mayıs müdahalesi; DP'nin, taşra ontolojisinin dinî/İslami kültürel kodlarına yönelmesi ve onları politik bir popülizm malzemesi haline getirmesiyle, ordu elitlerince yükselmekte olan “*karşı-devrim*” tehlikesini bertaraf edebilmek için bir zaruriyet olarak görülmüştür; dolayısıyla Türkiye’de ana hat merkez düşüncesi nezdinde; 27 Mayıs askerî müdahalesi Kemalist modernleşme projesinin ve Türkiye’deki devlet mitinin dolaşıma sokulduğu bir “*devrim*” olarak görülür.

Türk militarizminin askerî darbeyi gerekçelendirmesi, özellikle DP'nin 1955'ten sonra ülke içindeki otoriter tavrını artırması ve “*Osmanlı arkaizmi*”nden beslenmeye başlamasıyla birlikte çok daha kolay olmuştur. DP'nin basın ve üniversiteler üzerinde kurduğu baskı; CHP'nin siyasi faaliyetlerini engellemek için gösterdiği çaba ve bütün bunları ikinci plana atacak İslami “*arkeolojizm*”in gücünü giderek artırması, Türk ordusu ile CHP'ye devlet mitini/Kemalist merkezi konsolide etme fırsatını vermiştir. Fakat paradoksal olarak DP'nin her ne kadar periferiden gelse de Türkiye'deki merkez düşüncesine alenen bir tavır aldığı söylenemez; hatta DP, politik ontolojisini koruyabilmek adına Atatürk devrimlerine ve Kemalizm'e rabatalı olduğunu sıklıkla ilam etmiştir. Dolayısıyla bu noktada, farklı bir politik mekanizmanın etken maddesi olduğunu düşünmek gerekiyor; o da kuşkusuz ki devlet merkezinin/Türk militarizminin, Kemalist devrimin halk arasında tam anlamıyla kabul görmeyişini idrak etmesiyle alakalı. Çünkü Kemalist merkez; yeni ulus devletin inşasında en büyük “*karşı-devrim*” tehdidini, “*siyasal İslam*” olarak görüyordu. Bundan dolayı, DP'nin Kemalist devlet merkezine içkin bir söylemi benimsemesine rağmen politik muhalefet noktasında İslami referanslara müracaat etmesi; merkez için demokrasiyi lağv etmeyi göze alacak kadar yoğun bir korku kaynağıydı.

27 Mayıs askerî darbesiyle birlikte; Kemalist devlet merkezi, politik alanda yitirmeye başladığı kontrolünü tekrar ele geçirmiş ve birçok araştırmacı tarafından o nedenle mezkûr

darbe, “II. Cumhuriyet” olarak takdim edilmiştir. Fakat darbenin ertesinde; Adnan Menderes’in karizmatik kişiliği etrafında teşekkül eden ve milliyetçi-muhafazakâr yatkinlikların rol oynadığı bir militarizm eleştirisi ortaya çıkmıştır. Özellikle Türkiye’de DP çizgisini devam ettirmeye çalışan AP vb. gibi periferi kökenli partiler; 27 Mayıs’ı bir ihtilalden ziyade, Türk demokrasisine ket vuran bir girişim olarak okumuşlardır. Bu durum siyaset bilimi alanında da birçok araştırmacı tarafından benzer düzlemde algılanmış ve 27 Mayıs, ekseriyetle Türkiye’deki demokrasi deneyiminin başarısızlığı ile özdeşleştirilir hale gelmiştir. Ayrıca ilerleyen dönemlerde; ordunun, 27 Mayıs sonrasında demokratik bir idare kurma arzusu; AP’nin 61 seçimlerindeki zaferi nedeniyle kesintiye uğramıştır. Çünkü ordu, seçimi İnönü’nün CHP’sinin kazanacağını düşünüyordu; o yüzden AP’nin iktidara talip oluşu, Cemal Gürsel’in Cumhurbaşkanlığı ile kontrollü bir demokrasi formülü ile merkez lehine dengelenmiş ve Türkiye’deki demokrasi alanında merkez, “*Demokles’in kılıcı*” misali ağırlığını her zaman siyasi partiler üzerinde hissettirmiştir.

Türkiye’de 50’li yıllarda politik düzlemde en yoğun hissedilen merkez-çevre çatışması, CHP -merkez- ile DP -çevre- arasında yaşanmıştır. DP, Türkiye’deki politik merkeze eklememesine rağmen o yıllarda hâlâ siyasi alandaki başat aktör değildi. CHP, militarizmin desteğiyle DP’ye karşı güçlü bir politik muhalefet yürütüyor ve hükümetin politikalarını sertçe eleştiriyordu. Özellikle 55’ten sonra Adnan Menderes’in otoritesini git gide artırmasıyla birlikte ordunun ve aydınların DP üzerindeki baskısı giderek yoğunlaşmış ve Menderes açıkça “*diktatör*” sıfatıyla özdeşleştirilmeye başlanmıştır. Çokum; “*Karanlığa Direnen Yıldız*”da, öncelikle 27 Mayıs’a giden sürecin arka planına yoğunlaşarak Türkiye’deki politik ihtilafın, devlet/ordu elitlerince bir tür gerekçelendirme mekanizması olarak nasıl işlevsel bağlamda kullanıldığını teşhir etmeye çalışır. Romanda Feridun’un ağzından aktarılan ““*Başvekil engelleri kırmaya çalıştı. Siz bunu kavrayamadınız. Ve siz bunu başına buyrukluk veya diktatörlük olarak değerlendiriyorsunuz.*” (s.31) şeklindeki söylemler; CHP’nin ve ordunun -merkez- Menderes’in izlediği politikalar ekseninde 27 Mayıs’ın alt yapısını nasıl dizayn ettiğinin önemli bir kanıtıdır.

Çokum’un analizinde; 27 Mayıs darbesinin ordu nezdinde gerekçelendirmesine yardım eden bir diğer unsur, DP’nin Amerikan kanatlı politikalar tatbik etmesiyle rabitalıdır; zira yazara göre izlenen bu politik çizgi, Kemalist devlet merkezinin/ordunun, DP’yi vatan

hainliği ile damgalamasına sebebiyet vermiş ve 27 Mayıs'a giden militarist patikanın önü ardına kadar açılmıştır. Romanda Asaf Bey'in söylediği “*“Bunlar Amerikan mandacısı. NATO, CENTO, MENTO derken iyiden iyiye tabi olduk. Yok yok, bu iktidara yakında bir nokta konur.”*” (s. 45) ifadeleri, klasik Kemalist jargondan DP'nin politikalarının nasıl bir “*ihamet miti*”yle lanse edildiğinin önemli bir örneğidir. Tabii bunlara ek olarak; CHP'nin üniversitelerdeki etkinliğini kullanarak öğrenci eylemlerinden iktidar karşıtı bir güç üretmesi ve neticede DP'nin mezkûr eylemleri bastırmak için aldığı sert tedbirler de yazarın 27 Mayıs'ın arka planında rol oynayan politik etkenlere yönelik dikkatinin bir parçası. Hassaten yazar romanda politik hafızaya “*Beyazıt Meydanı Olayları*” olarak geçen ve bir grup üniversite öğrencisinin DP'nin “*Tahkikat Komisyonu*”, basın sansürü vb. gibi otoriteryan uygulamalarını eleştirmek için tertip ettiği nümayişlere yoğunlaşarak CHP ile ordu ittifakının 27 Mayıs darbesini giden süreci nasıl ivmelendirdiklerini şerh etmeye çalışır. Çokum; tamamıyla periferik bir bakış açısıyla 27 Mayıs'ı Türk demokrasisine yapılmış cebrî bir müdahale olarak okur ve Türk militarizmi karşısında eleştirel bir duruş sergiler. Aşağıdaki pasajlar bunun aleni bir örneğidir.

“Daha sonra olanların bir kaldırım kıyısındaki yakın tanığı gazeteci Tekin Bey uğramıştı. Anlatıyordu, ak gömlekli yürüyüşçülerin Çarşıkapı'dan doğru “hürriyet avazeleri”yle gelişlerini. Otobüs durağının orada bekleyen asker ve cip kalabalığının yolu kestiğini, kafile buraya yaklaştığında oradaki yüzbaşının askerlere cipleri tek sıra halinde ve gençlerin geldikleri istikamet aksine doğru hareket ettirmeleri emrini verdiğini... Âdeta bir bayram kucaklaşması yaşanmış o an. Tablo muhalefetle ordu mensupları arasındaki bağı ve bundan sonraki beklentileri işte bu sevinç naraları ve öpüşme sesleri ile ortaya koyuyormuş. İşin en tuhaf yanı da yürüyüşçülerin, Beyazıt'taki çatışmalar devam ediyormuşçasına gerginliği koruyarak ikide bir birilerinin daha öldüğü haberini yüksek sesle duyurmalarıymış... Böylece ölü sayısı Babîâli'ye gelindiğinde gazetecilerin muhayyilesiyle birleşerek 250 rakamına ulaşmış. Oysa radyo haberlerinde bir öğrencinin seken bir kurşunla öldüğü, 16 öğrencinin ve 15 polisin yaralandığı bildiriliyordu.” (s. 91)

“Ama durulmuyordu ortalık. İstanbul olayları ertesi gün Ankara'ya sığıyordu. Fısıltılar sokakları dolaşıyor, evlere giriyor, kahveleri tarıyor, günlük konuşma tonuna bürünüyor, haykırmaya dönüşüyor, rüzgârlara karışıyor, herkes kendi yalanına inanmak

istiyor ve inanıyor, herkes daha çok nümayiş, daha çok kan, kurşun, gürültü, tank, cip istiyordu.

Yeniden Başvekilin sesi sokaklara yansiyordu; “Türkiye bugün asırlarca yapılamayanların on sene içinde nasıl yapıldığını, memleketin bir baştan öbür başa sayısız eserlerle nasıl donandığını görmektedir; on sene evveli ile bugünü vatandaşlar kıyaslayabilmekte ve hükümlerini vermiş bulunmaktadırlar.” Böyle söylüyordu Başvekil. Ayak paturtısı millet iradesi üstüne çıkmamalıydı. Ama işte yalan dolanla, şu kadar adam öldü uydurmaları ile ortalığı telaşa vermekteydiler. Bu tertip bugün meydana çıkmış, kavuklar devrilmişti.” (s. 92)

“Karanlığa Direnen Yıldız”da, 27 Mayıs askerî müdahalesine yönelik en önemli tartışma alanlarından birisi dindir. Çokum; 50’li yıllarda Kemalist merkez ile DP periferisi arasında cereyan eden dinî ihtilafı eserde bilhassa “irtica” mefhumu ekseninde problematize eder. Hatırlanacağı üzere irtica, Kemalist merkez ve Türk ordusu için “seküler devlet miti”ni paralize edebilecek en önemli tehditti. Bu nedenle de Türkiye Cumhuriyeti’nde İslam, vicdani bir muhasebe kaynağına haline indirgenerek kamusal hayattan, devlet kademelerinden tasfiye edilmiştir. Fakat; DP ile birlikte İslami kodların peyderpey “bürokratik hafıza”nın içerisine yerleşmesiyle her zaman için seküler Türk devletinin en önemli koruyucusu olan ordu, önemli ölçüde huzursuz olmuş ve DP’yi neredeyse “ekstremist” bir İslami hareket olarak tasavvur etmiştir. Romanda yazar, ifade edilen bu durumu tasarladığı Kemalist özneler üzerinden okuyucuya aktarır. Bu tasarımın en önemli sembollerinden olan ve tipik bir pozitivist zihniyete sahip Sebati Bey’in Hayreddin Paşa’ya söylediği ““Havsalam almıyor muhterem Paşam. Ne kadar gecikildi? İhtilal daha Türkçe ezan kaldırılıp Arabisi konduğunda yapılmalıydı bence. Sirt irticayı hortlattıkları için bu adamlar birer birer mahkemesiz asılmalıydılar. Zihniyetler değiştiriliyordu efendim. El altından, su altından yapılan buydu. Tarihi hadiselerle yeni hükümler getirme hevesindeydiler. Medrese telakkilerini geri getirmeye azmetmişlerdi.”” (s. 130) şeklindeki ifadeler; Türkiye’deki devlet merkezinin seküler ontolojisinin, 27 Mayıs darbesiyle tekrar inşa edildiğini özetler niteliktedir.

Yazarın; irtica üzerinden Türk militarizmine yönelttiği eleştiri, bir anlamda Türk modernleşme paradigmasının romanda bir sorgulama nesnesi haline gelmesine neden olur ve

Çokum; muhafazakâr habitusunu¹¹⁶⁹ kullanarak Kemalizm'in seküler, pozitivist felsefesinin alt yapısını tartışmaya açar. Ona göre 27 Mayıs'ın yaşanmasında ordunun, Türk modernleşmesinin kurucu kimliğine sahip olmasının büyük bir rolü vardır; çünkü Türkiye'de bu kurucu kimlik hasebiyle militarizm demokrasinin üzerinde yer alacak şekilde oldukça “*transandantal*” bir anlam alanıyla karakterize edilmiş ve ordu, Türk siyasetine içkin bir töz olarak konumlanmıştır. Bu konumlanış tabiatıyla toplumsal/akademik alanı da dizayn etmiş ve Türkiye'de entelektüel düşünce, bilhassa onun taşıyıcısı olan Türk entelektüeli tarafından angaje bir düşünce biçimi üretmiştir. Bu nedenle Türk entelektüeli, belirli bir döneme kadar tarihsel/kültürel belleğin devamlılığından ziyade, tarihsel momentlerdeki kırılma anlarıyla ilgilenmiş ve Osmanlı/İslam mirasını bir tip kalıntı olarak telakki ederek “*kurucu ethosu*”nu pozitivist, rasyonel değer kümelerine dayandırmıştır; öyle ki bu durum Cemil Meriç ve Tanpınar'ın zihin yaralayıcı entelektüel kazı faaliyetlerine kadar istisnasız sürekliliğini korumuştur. Çokum, “*Karanlığa Direnen Yıldız*”da ifade edilenler çerçevesinde hareket ederek 27 Mayıs'ın arkasında *ordu-aydınlar-CHP (Kemalizm)* ittifakından müteşekkil bir pozitivist felsefenin rol oynadığını düşünüyor. Romanda bir profesör olan Sebati Bey'in odak noktasında yer aldığı aşağıdaki pasaj, ifade edilenleri kanıtlamaktadır.

“Bu çok renkli görünmeye çalışan adamın topu topu üç rengi vardı. Yanından karısını götürseler kimseyle savaşmama derecesinde sulhçüyen beyaz, mevlit veya ezan sesi duyduğunda kırmızı, bir yerde kazara Türkçülerle aynı masaya düşse mosmor. Bütün konuşmalarında rejimin şablon insanına uyan kavramları nerdeyse mizacına katmış bir profesör. Neydi bunlar? Pozitivizm, laiklik, demokrasi, özgürlük... Yeni bir iktisadi görüş ileriye sürmek mi, yeni reçeteler ve kitaplar sunmak mı? Hayır. Bunlara nutuklar fırsat vermiyordu.

Tabii resepsiyon türünden çeşitli ağırlamalarda leziz çerezlerin yanı başında bitiveren mutlu bir doygunluğun yüzünden yansıdığı bir ilim adamıydı o. Memleket meselelerini böylelikle ayakta karşılayarak, meze ve içki dağıtıcısı garsonların tepilerini geri çevirmeksizin çabuklukla kaydırılmış içkilerle halletmiş oluyordu. Sebati Bey dernek,

¹¹⁶⁹ “*Karanlığa Direnen Yıldız*”da; Çokum, kendi benliğini tipik bir “*refleksivite*” örneği sergileyerek romanda konumlandırır. Fakat bu; bir yazarın edebî eserine etki eden biyografik yaşam öyküsü ile ilişkili değildir. Yazar; daha çok 27 Mayıs darbesini ve onun arkasında bulunan Kemalist modernleşme projesini eleştirebilmek adına güçlü bir anlatıcı/ben profili kullanıyor; bir nevi o, muhafazakâr yatkinliğini, romanda kullandığı geniş tarihsel olaylarla örülü uzun pasajlar/diyaloglar ile birlikte metnin katmanları arasına işleme başarısı gösteriyor ve böylelikle romanda, merkez karşısında üretilen muhafazakâr bir ideoloji görünür kılınıyor.

vakıf, yönetim kurulu üyelikleriyle, raporlara imza koyma, otellerde ağır lanma, dış ülkelerdeki davetleri değerlendirme açısından da yamandı. Gagamsı burnunun girmedığı yer, koklamadığı fırsat yoktu ve bu gagamsı burnun ikbal için nasıl hazla titrediğini, Feridun çok iyi biliyordu. Ve bu gagamsı burun dalkavuklukta nasıl pırsar, nasıl uzar, bunu da biliyordu.

Sonradan profesörlerin bir ikisi dışında her biri eğitim ordusunun dövüşken militanı kesilerek bu darbeyi omuzlayacaklardı... Hepsi partizan ve muhalefetin gözü kulağı, şaşmaz bir şakşakçısı haline gelerek. İlmin aldığı merhale, ulaştığı nokta bu acınılası tabloydu işte.” (s. 80)

Türk militarizmi; kökenleri itibarıyla bakıldığında, eski Türk tarihine kadar dayandırılabilir bir takım genetik kodlara sahiptir. Temelde devleti iç ve dış tehlikelere karşı korumakla mükellef Türk ordusu, Osmanlı-Türkiye tarihinde bundan çok daha fazlasını ifa etmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde bizatihi Jön Türk hareketi ile İttihat ve Terakki'nin asker kökenli liderleri, militarist pratikleri kullanarak devleti kurtarmaya ve politik alanı dizayn etmeye çalışmışlar; akabinde ise Millî Mücadele'nin Türk ordusu önderliğinde kazanılmasıyla birlikte adete çift zincirli bir DNA sarmalını andıran militarist bir kod sistemi oluşmuş ve bu Türkiye Cumhuriyeti'ne/Kemalizm'e tevarüs etmiştir. Bu nedenle ulus devletin doğrudan Türk ordusu ve Türk etnik kimliğine üzerine bina edilmesi, orduyu Türkiye'deki hâkim sınıflardan birisi haline getirmiştir. Bu durum; DP'nin iktidarına kadar kesintisiz devam etmiş, ancak DP dönemiyle beraber Türk siyasetindeki militarist kod sistemi kısmen bozulmuş ve ordu geri planda kalmaya başlayınca; onun yerine eşraftan gelen bir Demokrat kitle transfer olmuştur. Çokum, 60 darbesinin gerçekleştiği zemini tartışırken ordunun ontolojik anlamda yaşadığı benlik/kimlik travmasının bir tür militarist telafi mekanizmasıyla aşılma çalışıldığını düşünüyor. Bir anlamda yazara göre 27 Mayıs; İttihat ve Terakki'den itibaren nüve halinde gözükmeye başlayan bir ihtilalcilik/komitacılık mantığının Cumhuriyet Türkiye'sinde süreklilik kazanmış görüntüsüdür. Romanda; açıkça militarizmden yana taraf olan Binbaşı Kaya özelinde, Türk ordusunun DP döneminde yaşadığı değer kaybını *-birinci pasaj-* ve İsmet Paşa'nın darbe/ihtilal hakkındaki görüşlerini aktaran aşağıdaki metinler; söylenenler çerçevesinde değerlendirildiğinde, yazarın 27 Mayıs militarist merkezi karşısında geliştirdiği periferik bakış açısı daha iyi çözümlenecektir.

“Onlar resmigeçitlerin, baloların, orduvelelerinin, subay mahfellerinin çoktandır halktan kopmuş, unutulmuş insanlarıydılar. Hayır unutulmamışlardı da onların yanı başında yeni bir sınıf zuhur etmişti. Seçkin ailelerin güler yüzü demokrat çocukları nasıl olduysa öne geçmişlerdi. Büyük kalabalıkları onların kılıç kuşanmış kumandanlarından daha bir ustalıkla, kıvraklıkla devralmış bir sınıf. Eşraftan beylerin, yarı Avrupalı yarı Müslüman çocukları uzun Cadillacları, siyah frak ve silindir şapkalarıyla her şeyi sahiplenmiş görünüyorlardı. Hatta milleti de sahiplenmişlerdi. Kolay değil tabii... Kahramanlık türküleriyle, geçmişin destanlarıyla yoğrulmuş askerler, o şehit ve gazi çocukları cedlerine layık olabilmek için ya savaşacak ya da ihtilal yapacaklardı.” (s. 66)

““Biz ihtilalden gelmiş bir nesiliz...” diyor Paşa. “Biz demokratik rejim dedik. Demokratik rejim istedik. Demokratik rejim kurulmuştur. Bu demokratik rejim istikametinden ayrılıp onu baskı rejimi haline getirmek tehlikeli bir şeydir. Bu yolda devam ederseniz, ben de sizi kurtaramam,” diyor. Kurtaramaz elbet.” (s. 83)

Çokum; romanda, bir apartman dairesi çerçevesinde farklı ideolojileri temsil eden karakterleri bir araya toplayarak 27 Mayıs öncesinde Türkiye politik konjonktüründeki ideolojik çatışmanın dozajını artırmak ister. Zira yazara göre; 50’li yıllarda Türk ordusu, toplumsal alanda büyük bir militarist korkunun –*bir tür aba altından sopa gösterme şeklinde kurgulanan darbe ile ilgili imalar vasıtasıyla*- yayılmasına neden olmuştur. Yazar işte bu korkuyu detaylandırmak için oldukça minimal bir mekân tasarımı kullanıyor ve karakterleri roman boyunca çok nadir dışarıya çıkartıyor. Bu noktada, Çokum’un özellikle önem verdiği bir karakter var: *Binbaşı Kaya*... O; romanda Türk militarizminin DP iktidarı karşısındaki huzursuzluğunun sembolüdür. Romanda geçen *“Bu defa alt katta Binbaşı Kaya’nın sert komut tonunda seslenmeleri, yukarı katta Sebati Bey’in odadan odaya gezinen ayak sesleri yaklaşan ihtilalin habercisi olup çıkıyordu.” (s. 37) “Kaya’nın âdeti değil miydi? Mahallede kavga olsa, sarhoş ve kabadayı sesleri biraz fazlaca yükselse, bir hırsız kokusu alsa, hemen tabancasıyla ortalığa düşmez miydi? İlk değildi bu.” (s. 63)* şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere Kaya, Türk militarizminin kökeninde bulunan İttihatçılığın *“demir yumruğu”*dur; o, biteviye devlet merkezinin varlık alanını tehdit eden *“iç mihraklar”*ın periferik sesini dindirmekle mükellef bir düzen ve huzur timsalidir. Yazar roman boyunca Sabit Bey ve özellikle Binbaşı Kaya’nın ürettiği militarist mikro tonları okuyucuya aktarıp

27 Mayıs'ın etrafında dolanarak Türk militarizmine yönelik güçlü bir tarihsel-sosyolojik arka plan oluşturmuş oluyor; böylelikle de 27 Mayıs'ın kültürel/politik alan üzerinde yarattığı tahribatı daha realist bir zemine oturtma başarısı gösteriyor.

DP'nin politik alandaki en büyük başarısı; taşra tabanını akümüle ederek göz önünden olmayanların, fakat çoğunluğu oluşturanların politik ontolojisini gözetmesiyle alakalıdır. DP, 40'lı yıllardaki CHP'nin aksine heterojen bir söylemi benimsediği için kitleler arasındaki bağlantıyı ve mobilizasyonu daha rahat sağlamıştır. *“Karanlığa Direnen Yıldız”*da Çokum bu durumdan hareket ediyor ve 27 Mayıs militarizmine yönelik en önemli eleştiriyi, onun toplumsal alandaki birlik ve beraberliği bozduğunu düşünerek ortaya koyuyor. Romanda geçen ve DP sempaticanı olan Dr. Enis Bey'in yazar olma hayali kuran oğlu Feridun'un düşüncelerini yansıtan *“Feridun, amcasıyla ya da Binbaşı Beylerle bir kahve içimi olsun bir araya gelemediklerini şaşarak fark ediyordu. Nasıl da yabancılaşmışlardı. Yaz sıcaklarının rehaveti içinde Kaya Beyler ve Sebatiler hep birlikte ihtilalin keyfini çıkarmadaydılar. Artık ayrı fikirlerin insanları arada kardeşlik bağı da olsa birbirlerine tahammül edemiyor, çarçabuk düşüncelere karışan önceki içtenliği kimse anmıyor, aramıyordu.”* (s.120) ifadeleri, yazarın 27 Mayıs ile birlikte ortaya çıkan ideolojik kutuplaşmayı göstermek için tasarladığı bir örneklem. Zira yazara göre DP; toplumun bütün kesimlerine hitap eden bir partiyken, Kemalist devlet merkezi Shilsien bir ifadeyle söylemek gerekirse merkezî elitlerin tekelinde bulunan ve *“taşraya-çevreye”* hiçbir zaman inememiş bir siyasal oluşumdur ki; 27 Mayıs militarizmi de yazar tarafından işte bu bağlamda tam anlamıyla *“elitist-bürokratik devlet miti”* nin tekrar konsolide edildiği bir girişim olarak okunur. Romandan alıntılanan aşağıdaki ifadeler; bu çerçevede değerlendirildiğinde, 27 Mayıs darbesi neticesinde, DP'nin politik merkeze angaje etmek istediği toplumsal/kültürel grupların, tedavüle sokulan *“devlet miti”* karşısında nasıl periferiye itildiği daha iyi anlaşılacaktır.

“Evet, yıkımların getirip bir çukura bıraktığı eski İstanbul medeniyetinin kalıntıları yerine yeni bir şehir kurulmuştu. Zafer çiğliklerini atanlarsa un ufak halk yığınlarıydı. Şehrin sadece havaya uzanmış ve gökyüzünü pembemsi bir aydınlığa boyayan elektrikleri bile bu insanların kendilerini birer Fatih gibi hissetmelerine yetiyordu. Yüzleri bu aydınlıkla boyanmıştı. Bunun dışında her şey karanlığa gömülüydü. Eski mahalleler, çukurlar,

lağımlar, ızgaralar, çeşme yalakları, yatırıla, takunyalar, Arnavut kaldırımları, tek atlı çöp arabalarıyla defnedilen, tabutları örtüsüz fakir ölümler, fakirliğin kol gezdiği verem mikroplu lavabo parçaları, keseler, hamam tasları, sırlı topraktan hantal kocakarı lazımlıkları, pencereden uzatılmış soba borularının kurumları, hepsi bu medeniyet ışığı altında eriyip yok olmuştu. Bir değişimin, bir kabuk değiştirmenin nihayeti idi bu. Çingene kalaycı insan yerine konmaktan mutlu idi. İlk defa bir parti, yani DP, onu küçümsemeden bağrına bastığına göre elbette mutlu idi. Ve daha birçoğu... Okuma yazma bilmeyen ümmiler, arifler, kara cahil kesimler... Şimdi, evet şimdi o un ufak halk yığınları, yani berberler, kunduracılar, marangozlar, terziler sırf Demokrat olduklarından müşteri bulamıyor, dükkânını kapamak, başka bir semte göç etmek zorunda kalıyordu. Bir çeşit aforoza uğramışlık, bir çeşit cezalandırılmaydı bu.” (s. 190)

27 Mayıs darbesi sonrasında kabul edilen 61 Anayasası, Türk siyasi hayatına göreli bir özgürlük/demokrasi atmosferi getirirse de 27 Mayıs; demokratik bir hareket olarak lanse edilemez. Ordu; 1950’li yıllarda DP’nin basın, eğitim, medya vb. gibi kanallardaki kontrolünü anti-demokratik/laik, otoriter eğilimler taşıdığı gerekçesiyle eleştirmiş; ancak 27 Mayıs’ta, DP periferisini mezkûr alanların bütününden temizleyerek kendisi otoriter bir tavır takınmıştır. Özellikle basın, militarist merkezin devlet mitini tekrar dolaşıma soktuğu önemli bir ideolojik aygıt olarak işlev görmüş; gazeteler tıpkı İttihat ve Terakki’nin yaklaşık bir asır öncesindeki zaferini müjdeleyen bir irsiyetten aldıkları güçle 27 Mayıs etrafında bir “*ihtilal miti*” inşa edilmesine katkıda bulunmuştur. Bu durum, aslında Gramsci’nin basına yüklediği ideolojik işlevle koşuttur; çünkü militarist merkez, periferiyi -DP’yi- politik alandan tasfiye edebilmek için hukuki bir dayanak yaratmak zorundaydı. Bu nedenle de basın, 27 Mayıs cuntası tarafından ideolojik bir araç olarak kullanılarak DP karşıtı bir kampanya yürütülmüştür. Romanda yer alan “*Asaf’ın çüş’lü yuf’lu yazılarının hakaret dozu giderek artarken, Anıl Nadiroğlu da kendi köşesinde hemen her gün eski iktidara sövüyor, tükürüyor, orduya sağ olun var olun, elleriniz dert görmesin gibisinden övgüler ve ihtilal şiirleri yazıyordu.*” (s. 120) söylemleri, militarist merkezin 27 Mayıs sürecinde basın üzerinde kurduğu tahakkümün, hizmet ettiği “*politik temizlik*” amacını gösterir niteliktedir.

27 Mayıs sonrasında ordu, DP ve ona muadil siyasi partilerin kuruluşuna temkinle yaklaşmıştır. Bu nedenle 61 Anayasası, her ne kadar Türkiye’deki siyasi heterojenliğe katkı

sağlasa da açıkça DP'ye ait kalıntıların paralyze edilmesini teklif eden bir içeriğe sahiptir. Militarist merkez, bu noktada DP periferisini politik alandan uzaklaştırıp bürokratik devlet mitini konsolide edebilmek için bilimin iktidar üreten gücünden faydalanmıştır; dolayısıyla mezkûr anayasanın, Türkiye'deki akademik merkezin sembol kurumları olan İstanbul ve Ankara Üniversitesi bünyesinde ve *Sıddık Sami Onar, Tarık Zafer Tunaya* vb. gibi akademik habitusu oldukça güçlü özneler önderliğinde hazırlanması; basit bir tesadüften çok daha öte bir anlam alanına sahiptir. Militarist merkez, böyle bir akademik teknikten istifade ederek 27 Mayıs'ı anayasal/akademik bir çerçeve içerisine oturtur; yani Wallerstein perspektifinden ifade edilirse, bilimi merkezî bir iktidar aracı olarak kullanır. Buna ek olarak militarist merkez; benzer bir şekilde eğitim üzerindeki tahakkümün güçlendirip, özneleri bir tür vatandaşlık terbiyesi ile donatarak 27 Mayıs ihtilalinin haklı gerekçelerini ve “*DP'nin hainliği*”ni, bir eğitim metodolojisi haline getirdiği ideolojik söylemler vasıtasıyla zihinlere kazır; böylelikle de 27 Mayıs ekseninde şekillenen ve Türkiye'deki devlet mitinin kırıntılarıyla dolu olan bir “*ihtilal hafızası*” üretilir. Romanın çeşitli yerlerinden alıntılanmış aşağıdaki muhtelif pasajlar; 27 Mayıs militarizminin, DP periferisini politik alandan temizlemek için bilimi ve eğitimi bir “*iktidar kipi*” haline getirişini gözler önüne sermektedir.

“Daha ilk günlerinden itibaren ihtilalin coşkunluğu, yerini “Ne yapacağız, nerden başlayacağız?” DP'lilerin hepsini tutuklayın! Aman ne yapıyorsunuz. Bir kısmını!” şaşırmışlığına bırakıyordu. Aslında ihtilali tam anlamıyla yerine oturtacak iki güce ihtiyaç vardı: Biri üniversite, yani bilim temsilcilerinin eli, öbürü basın... Bu ikisini kullanmak gerekti. Kullandılar da... Asıl ihtilal bundan sonraydı.

İhtilali meşru ve haklı bir temele oturtmak için alelacele toplanan Anayasa Komisyonunun raporu Feridun'a göre ihtilale “ilmî” bir hüviyet verme kurnazlığı ile üniversite hocalarının eski iktidara duydukları gayzı aksettirmekten öteye geçmiyordu. Ama halk iri düğmeli radyolarından artık değişmez ve tek hâkim ses haline gelen ihtilalin sesini dinliyor, kabulleniyor, benimsiyordu.” (s. 117)

“Bu sesler, bu azarlayıcı tonlar, bu taşralı azameti ve ezilmişliğinin kükremesi, bu partizan kuruluşu, cılızlığı, bu kin ve haset yanımızda yöremizdeki evlerden yeni insanların kaderine, çocukların yarınlarına, okul marşlarının arasına sızıyordu. Öğretmenlerin katı

çehresinden, çatılmış kaşlarından süzülerek ev ödevlerine dağılıyordu. Her akşam duruşmaları dinleme ve not alma, özetleme işi, öğrencilerin ucunda not korkusu olan kaçınılmaz görevlerindendi.

Çocuklar kilden, çamurdan Yassıadalar yapıyorlardı. Yamrı yumru yazılarıyla, küçük yumruklarıyla ihtilali öven şiirler yazıyorlardı.” (s. 146)

27 Mayıs militarist merkezi, DP periferisine ait politik izleri Türk siyasetinde silebilmek için DP ile ilişkisi olan özneler üzerinde güçlü bir denetim/gözetim uygulamış ve birçok “demokrat aydın”; hapishaneye atılmış, çeşitli cezalara çarptırılmıştır. Devlet/ordu elitlerinin nazarında, DP’nin İslami bir linguistiğe referans vermesiyle tekrar yeşeren “İslami köktencilik” korkusu, Türkiye’deki devlet mitinin “karşı devrim” saldırısı altında olduğuna yönelik popülist bir söylemle birleşince; Türk militarizmi çareyi, Türkiye tarihindeki bütün askerî darbelerde olduğu gibi periferik politik belleği belirli disiplin teknikleriyle bastırmakta bulmuştur. Romanda, Enis Bey’in eşi Güلزade Hanım’ın aktarımıyla temellendirilen ““Bulduğum birkaç ev toplantısında kulağıma geldi... Keyfi tutuklamalar oluyormuş. Önüne gelen ‘Bu DP’li,’ fikr-i sabitiyle gözüne kestirdiğini ihbar ediyormuş. Subay tanıdığınız varsa kurtulma şansı söz konusu olabilirmiş. Paşaların açmayacağı kapı yokmuş.”” (s. 199) şeklindeki ifadeler; 27 Mayıs militarist merkezinin, DP periferisine karşı yönelttiği baskının/tahakkümün şiddetini gösteren bir örnektir.

“Karanlığa Direnen Yıldız”da yazar, 27 Mayıs militarizminin DP’li özneler/bürokratlar üzerinde uyguladığı şiddete ayrı bir parantez açar; İçişleri Bakanı Namık Gedik’in ağır işkencelere maruz kalışı neticesinde intihar girişiminde bulunması, – yazar romanda bu olayda gri bir nokta bırakır ve “İlk kötü son, tutuklu bulunduğu harp okulunu binasının penceresinden atlayarak intihar ettiği söylenen Dâhiliye Vekilini. Gerçekte intihar olup olmadığı tartışılmış, fakat daha sonra zamanın külleyip unutturduğu bir ölüm...” (s. 153) ifadeleriyle intiharın arkasında bir faili meçhul cinayet şüphesi olabileceğini düşünür.- Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın kendisini tutuklamaya gelen cunta yönetiminin baskısından dolayı canına kıymaya yeltenmesi, bu parantezlerin en önemli tarihsel veçheleridir. Fakat bunların içerisinde koyu bir demokrat olan Dr. Enis Bey özel bir öneme haizdir; çünkü o, yazar tarafından 27 Mayıs militarizminin politik alana müdahalesini alenen reddeden, demokrasi tarafgirliği nedeniyle militarist merkezi hicvetmekten imtina etmeyen

ve bütün bunlar nedeniyle cunta yönetimince tutuklanan bir demokrasi kahramanı olarak imlenerek aslında romanda DP periferisinin yaşadığı mağduriyetin, çöküşün/düşüşün bir sembolü olarak konumlanır. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; Enis Bey'in öz kardeşi tarafından gammazlanarak hapishaneye atılması üzerine uygulanan disiplin teknikleri neticesinde yaşadığı trajediyi aktarırken *-birinci paragraf-* aynı zamanda politik ontolojisi baltalanmış bir demokrat özne çerçevesinde; 50'li yıllarda DP periferisinin nasıl çözüldüğüne yönelik önemli doneler ihtiva etmektedir.

““O sağır duvarlar arasında zaman zaman tedavileri yarım kalmış hastalarımı düşündüm. Ama ben yoktum artık. Başka birisiydi o. İşerken ve sıçarken birileri tarafından gözetlendiğini bilmek insanın kendisine ve bütün insanlara saygısını yitirmek gibi bir şey. Hem insan iğdiş edilmiş gibi oluyor. Bu tabiri tenasül uzuvları için söylemiyorum. Sende var olanı, teşebbüs arzularını, korkusuzluğu, tay gibi kişneyerek yaşamak adına o delikanlı kanını kurutuyor, iğdiş ediyorlar. Ruhunu kamçılıyorlar, ruhunu çarmıhlıyorlar oğlum.”” (s. 202)

“Feridun kendisini o değişimin içinde hiçbir yere koyamazken, babası Tolstoy veya Dostoyevski romanlarının sefaletе düşmüş soylu kahramanlarını andırıyordu.” (s. 117)

“Enis Bey bu yeni düzene uyum sağlamak için ya değişecekti ya da bir tahtakurusu gibi duvarda ezilmeyi bekleyecekti. Kapanmış parti ilçe merkezinin karanlığa gömülmüş pencereleri önünden bir mücrim gibi geçiyordu.” (s. 118)

27 Mayıs askerî darbesi ertesinde militarist merkez; hukukun gücünü kullanarak “Yassıada Yargılamaları” olarak bilinen davalarda, birçok DP’li vekili/bürokratı muhtelif suçlar çerçevesinde yargılamıştır. DP periferisini tamamıyla kontrol altına almak için icra edilen bu girişim; merkez açısından “olağanüstü halin”, “ihtilalin” bir gerekliliğidir. Bir anlamda 27 Mayıs militarizmi; tipik bir “frankafon retoriği” olan “ihtilal/devrim kansız olmaz” şeklindeki bir ulusal devrim şevkinden hareket ederek Türkiye’deki devlet mitini yıkmak için politik ontoloji kazandığını düşündüğü “karşı-devrim hareketi”ni tasfiye edebilmek amacıyla şiddet ve cebri meşrulaştırmıştır. Romanda Asaf’ın ağzından aktarılan “İhtilal kansız olmaz! Demokratik ortama geçilmesini belki ben sizden fazla istiyorum, ama bunun bir bedeli olmalı.” (s. 213) söylemleri, ifade edilen meşrulaştırma mekanizmasının önemli bir örneğidir.

27 Mayıs ile birlikte DP periferisine ödettirilen bedel, kamuoyunda ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Yürütülen duruşmalar neticesinde dönemin başbakanı *Adnan Menderes*, Maliye Bakanı *Hasan Polatkan* ve Dışişleri Bakanı *Fatih Rüştü Zorlu* idam edilmiş; Cumhurbaşkanı *Celal Bayar* ise ölüm cezasına çarptırılmasına rağmen 65 yaşını doldurduğu gerekçesiyle hakkında verilen mezkûr karar ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına çevrilmiştir. Bilhassa Menderes'in ağır sağlık problemleri yaşadığı halde idama mahkûm edilmesi, halk içerisinde büyük yankılar uyandırmış; ilerleyen zamanlarda ise verilen idam kararları açıkça Türkiye demokrasi tarihinde “*kara bir leke*” olarak lanse edilmeye başlanmıştır. Çokum; “*Karanlığa Direnen Yıldız*”da, 27 Mayıs militarizminin Menderes üzerinde uyguladığı baskıya/tahakkümü problematize ederek Feridun ekseninde aktardığı “*Başvekilin hasta yatağında koma halini gösteren fotoğrafı. Ölmeden ölmek, hep bu iki kelime var Feridun'un aklında veya kulağında... Başvekilin aylardır “Eti senin kemiği benim” deyimine uygun olarak alaşağı edilmiş itibarı, hareketlerle darmaduman olmuş kimliği, kişiliği sıfır noktasına gelesiyeye tükenişi, tüketilişi... Fotoğraf bütün bunları anlatmaya yetiyordu.*” (s. 233) şeklindeki söylemlerle başvekilin hastalığı sırasında gördüğü kötü muamele ile onun örselenmiş kimliğinin bir pornografik teşhir malzemesi haline getirilişini eleştirir. Zira yazara göre bu teşhiri cümbüşle karşılayan, Menderes'in idam edilmişinden mutluluk duyan bir grup vardır. Romanda; *Asaf, Sebati Bey, Cangür, İncenaz ve Binbaşı Kaya* özelinde sembolize edilen bu durum, aslında Menderes ekseninde bir “*kahramanlık miti*”nin inşa edilmesine yardımcı olur. Yazar; Menderes'i 27 Mayıs militarist merkezinin anti-demokratik uygulamaları karşısında, demokrasi taraftarı bir halk kahramanı olarak imgeler; nitekim romana ad veren durum da bununla rabıtalıdır: O; 27 Mayıs karanlığının ortasında, merkezin, “*öte*”ye ittiği periferinin içerisinde “*parlayan/karanlığa direnen bir yıldız*”dır. Menderes'in idamı sonrasında yazarın yaptığı aşağıdaki tasvir; başvekilin “*ölgün*” bedeninin, kent üzerinde dolaşan silüetinin yarattığı parıltının/politik direncin göstergesi olarak düşünülmelidir.

“*Balkonun ötesinde her çizgi ve renk şehrin sükûnetini, razılığını, baş eğişliğini anlatıyordu. Ölü toprağı serpilmış ölü gözlü pencerelerin üstünde gökyüzü dingindi ve karanlığa direnen yıldız kıpırtılarıyla herhangi bir geceydi işte. Uzak semtlerden geçen araçların şehrin uğultusuna eklenip duyulduğu, insanların öylesine soluklarını tuttuğu, hayya derin uykulara daldığı bir gece.*” (s. 242)

27 Mayıs'a giden süreçte, Türk ordusunda farklı ideolojileri temsil eden gruplar bulunuyordu. Bu gruplar; darbe kararının alınmasında birtakım farklılıklara rağmen müşterek bir nokta etrafında buluşmuşlar ve 27 Mayıs'ta TSK'nın bildirisi Albay *Alparslan Türkeş'in* ağzından kamuoyuna duyurulmuştur. Fakat darbe ertesinde, cunta yönetiminin iktidarının devam edip/etmeyeceği konusunda hararetli tartışmalar yaşanmış ve neticede "14'lüler olayı" olarak bilinen bir hadiseyle; Türkeş cenahını temsil eden Türkçü subaylar ordudan tasfiye edilerek siyasi alanda tekrar demokratik bir idarenin kurulmasının gerektiğine inanan ordunun "eski tüfeklerinin/kıdemli subayların" görüşleri galebe çalmıştır. Çokum bu durumu, romanda ülkücü-milliyetçi bir özne olan Veysel ekseninde tartışmaya açar. Romanda geçen "Veysel ağabey ilk günlerde ihtilalin değerlendirmesini yaparken iyimserliği elden bırakmamış, ihtilalin radyodaki ilk sesi onda bazı umutlar uyandırmıştı. "Albay, Milliyetçiler Derneği'ndeki konferanslarımıza gelirdi, radyoda sesini duyunca rahatladım. Ona güveniyorum," demişti. Fakat çok geçmeden darbenin daha farklı boyutlara ulaşacağını, komitenin kendi içinde çatlayıp albay da dâhil olmak üzere 14 subayın yurt dışına sürüleceğini, ihtilalleri iyimserlikte yorumlamada pek çok hata yapıldığını görecekti." (s. 118) şeklindeki ifadelerle yazar; bir nevi 27 Mayıs militarist merkezinin ülkücü-milliyetçi hareket üzerindeki baskısını gösterip, 27 Mayıs hareketinin anti-demokratik uygulamalarını eleştiriyor. Fakat bu eleştiri, çok daha farklı bir anlama da açılır; yazar romanın genelinde komünist düşünce ile 27 Mayıs militarist merkezini/Kemalizm'i ittifak içerisinde düşünerek, CHP'nin içine sızan komünistlerin, DP'yi devirme ve ülkedeki demokratik idareyi budama noktasında senkronize bir politik haritayı takip ettiklerine inanıyor. Bu nedenle de romanda; milliyetçi-ülkücü hareket, 27 Mayıs militarizmi tarafından tasfiye edilmeye çalışılan bir oluşum olarak takdim ediliyor. Oluşturduğu "kültür dergâhı"nda¹¹⁷⁰ gençlere eğitim veren "Veysel ağabey"in; ihtilal sonrasında tutuklanması

¹¹⁷⁰ Veysel, romanda "kültürel milliyetçilik" olarak adlandırılabilir bir doktrin takipçisidir. Çokum; Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, Osman Yüksel Serdengeçti, Necip Fazıl Kısakürek vb. gibi milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin sembol aydınları etrafında dolaşarak eserin dokusunda mezkûr düşüncenin kültürel tınısını yaratma başarısı gösteriyor. 27 Mayıs'ı anlatan bir romanda böyle bir tını çok elzem olmasa da yazar, kendi ideolojik yatkınlığı çerçevesinde ihtilal deneyimine yaklaşarak milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin komünizm güdümlü bir merkez karşısında, "ötelenişi"nin arkasındaki tarihsel dinamikleri çözümlemek istiyor ki bu öteleme, ilginç bir biçimde, 61 Anayasası ile birlikte Türkiye sol hareketinin 60'lı, 70'li yıllardaki yükselişinin arkasındaki temel itkilere birisidir. Fakat aynı zamanda bu öteleme; paradoksal olarak Türkeş'in 14'lüler olayı ile ordudan tasfiye edilişi sonrasında ülkücü hareketin, politik ontolojisini de güçlendirmiş ve Türkeş yükselen komünizm tehlikesi karşısında politik bir mücadele başlatmıştır.

üzerine kaleme alınan aşağıdaki satırlar, yazarın 27 Mayıs militarist merkezinin; milliyetçi düşünce üzerindeki baskısını göstermek için tasarladığı bir örneklem olarak görülmelidir.

“Veysel ağabey bir sabah evi arandıktan sonra sert buyruklarla bir cipe bindirilerek apar topar Balmumcu’ya götürülüyordu. İhtilalin DP’li olmayanlara da inebilecek tokadının örneklerinden biriydi bu. Aynı zamanda Veysel ağabeyin ihtilale karamsar bakmama konusundaki direnişinin son bulması. Üstelik DP’li olmadığı ve iktidarı zaman zaman eleştirdiği, dernek kapatıldığında Başvekile o sert telgrafi çektiği halde.

Hareket milliyetçilere karşı mı yapılmıştı? Öyleyse komitecilerin içerisinde komünistler vardı veya onlar el altından ihtilali yönlendiriyorlardı. Peki o zaman komitedeki milliyetçi subaylar hangi sebeple bu ihtilalde yer alıyorlardı? Neden Veysel ağabey tutuklanmıştı? CHP’li olmayanlara gözdağı vermek için mi? Demek ki, her an, içlerinden birisi nezarete alınabilirdi. Böylece kişiliklerin paranoyak şüphelerle zedelenmesi dönemi başlıyordu... Bu tedavisi olmayan güvensizlik virüsü ancak ihtilallerle besleniyor ve ortaya çıkıyordu değil mi?” (s. 121)

“Karanlığa Direnen Yıldız”, Türk romanında 27 Mayıs’ı anlatan eserler içerisinde farklı bir ideolojik çizgiye oturmaktadır. Çokum; 27 Mayıs askerî darbesini, merkez-çevre diyalektiği kapsamında çözümlenmek isterken, Türk militarizmi ve Kemalist merkez karşısında eleştirel bir duruş sergileyerek Kemalist düşünce tarafından bir devrim olduğu iddia edilen 27 Mayıs’ı; Türkiye demokrasisine yapılmış cebri bir müdahale olarak görür. Bu noktada da yazar; Türkiye’nin 50’li yıllarına odaklanarak DP periferisinin adım adım siyaset sahnesinden temizlenişini ve periferinin politik ontolojisinin nasıl yitime uğratıldığını, oldukça geniş tarihsel malumatlar üzerinden tartışır. Romanın geneline bakıldığında yazar; kendi ideolojisini/tezini okuyucuya aktarmak için -roman tekniğinde/kurguda başarısız olmayı göze alarak- oldukça yoğun bir teorik arka plan kullanır ve böylelikle Türk siyasetinin oldukça hararetleli bir dönemini, bütün tarihsel veçheleriyle yansıtırken son derece başarılı bir görüntü sergiler. Bu nedenle de mezkûr eser; Türkiye’de 12 Mart romanı olarak bilinen alanda kalem oynatan ve ekseriyetle sol ideolojiye rabitali yazarların ortaya koyduğu tarihsel/sosyolojik öncüllere dayanan militarizm eleştirisinin, milliyetçi/muhafazakâr bir yazar tarafından titizlikle tasarlanmış, daha erken bir dönemi kapsayan -27 Mayıs 1960 Darbesi- bir prototipidir. Fakat bu eleştirinin 27 Mayıs’tan yirmi dört sene sonra edebiyat

alanında ortaya konulması; Türk yazarının merkez ile ideolojik rabitasını ne kadar geç koparttığına da bir kanti olarak son derece dikkat çekicidir.

Erdal Öz tarafından kaleme alınan “*Yaralı*”¹¹⁷¹ (1984) romanı, 12 Mart sürecinde politik özneler üzerinde uygulanan militarist baskıyı/şiddeti konu edinir. Yazarın 12 Mart döneminde defalarca tutuklanması, hapishanelerde yatması ve bizatihi militarist şiddeti/işkenceyi kendi bedeninde deneyimlemesi; roman alanında militarizm ve devlet karşıtı bir tutum takınarak metafizik devlet mitini sorgulamasına neden olmuştur. Özellikle yazar; 12 Mart’ın hemen sonrasında 68 öğrenci hareketinin önemli liderleri *Deniz Gezmiş*, *Yusuf Aslan*, *Hüseyin İnan* vb. gibi isimlerle tutukluluğu sürecinde yakın temas kurmuş ve Türkiye sol hareketini daha iyi tanıma fırsatı bulmuştur. Böylelikle ampirik olarak elde ettiği verileri, romanlarında tarihsel gerçeklere uygun bir biçimde işlemiştir. Bu paralelde yazar, Türkiye sol hareketinden fragmanlar sunmuş; devrimci öznelerin, mahkumların, siyasilerin, militarist gözetim/denetim altında maruz kaldığı şiddeti, sol düşünce üzerindeki tahakkümü/baskıyı, merkez-çevre diyalektiğinin epistemolojik arka planıyla tartışmaya açmıştır.

Militarizmin en karakteristik özelliklerinden birisi, düşünce üzerinde kurduğu denetimdir. Düşüncenin homojenleştirilmesi ve militarist özelliklerle donatılması, devletin toplum içerisindeki iktidarını sağlamasında ve ulusal güvenliğinin tesis edilmesinde hayati öneme sahiptir. Ordu mensupları bu yatkınlığı; kışlada, harp okullarında verilen teorik eğitimler ve pratik askerî uygulamalarla edinirler. Özellikle Türkiye’de, Türk militarizmi devletin en önemli varlık nişanesi olduğu için; ordu politik karar mekanizmalarında başrol oyuncusu olmuş ve devlet mitinin çekim alanı dışında kalan periferik düşüncelerin siyasi alana dâhil olmasına izin vermemiştir. 60’lı yıllardan sonra sol hareketin yükselişe geçmesi neticesinde ordu; gittikçe mobilize olan komünizm tehdidi karşısında, sol düşünceyi tasfiye etmek için büyük çaba sarf etmiştir. 70’li yıllara gelindiğinde ordu içindeki “*MDD*”ci subayların devrim yapacağına dair iddiaların güçlenmesi üzerine, bir grup subay; “*sağcı*” bir darbe yaparak filizlenmeye başlayan Türkiye soluna büyük bir darbe indirmiştir. Bu nedenle Türk militarizmi, komünist hareketi açıkça karşısına almış ve sol entelektüeller üzerindeki denetim faaliyetlerini artırmış; sol yayınlar siyasi suçun yegâne göstereni haline gelmiştir.

¹¹⁷¹ Erdal Öz, *Yaralı*, Can Yayınları, İstanbul 2020, 34. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

Halk hafızasında da yer edinen “*yasaklı kitap*” imgesi, Marksist yayınların Türk ordusu nezdinde yarattığı korkuyla alakalıdır; çünkü sol hareket açıkça o yıllarda Marksizm’in teorik çerçevesiyle sivil toplumcu kuramlardan hareket ediyor ve devlet merkezinin/Türk militarizminin “*tözcü*” zırhını sarsıyordu.

Yazar romanda; militarizmin entelektüel düşünce üzerindeki baskısını, romanın sonlarında adını Nuri olarak açıklayacak olan başkahraman ekseninde problematize eder. Kahraman; “*Genzine yine o is kokusu, yanık kâğıt kokusu doldu. Odanın içi birden duman kesti. Üç gün önce yaktığın kitapların külleri dört bir yana sağılıyordu sanki.*” (s. 24) ifadelerinde de görüldüğü üzere, 12 Mart cuntasının şiddetinden kaçmak için evindeki yasaklı kitapların hepsini yakmıştır. Buna rağmen evde arama yapan görevliler, bütün nesnelere/kitaplara kriminal bir gözle bakarak devlet karşıtı bir düşüncenin izini sürerler. Böylelikle kahramanın¹¹⁷² evinde; *Doğan Avcıoğlu, Mehmet Ali Aybar* gibi Türkiye solunun önemli simalarının kalem oynattığı “*Forum*” dergisi ile kırmızı kapaklı bir tarih kitabı¹¹⁷³ bulunur ve o, evine gelen askerler¹¹⁷⁴ tarafından *-her ne kadar kendine yöneltilen iddiaları reddetse de-* yasaklı kitap saklamakla/okumakla suçlanır; nihayetinde ise ifadesi alınmak üzere gözaltına alınır. Kahraman ile asker arasında geçen aşağıdaki diyalog; Türk militarizminin/merkezin, sol düşünce/çevre üzerindeki entelektüel baskısını gösteren önemli bir örnektir.

“*Yığının ortalarından bir tomar dergi çektii. Eski Forum dergileriydi.*”

“*Bunlar ne?*”

“*Eski dergiler.*”

¹¹⁷² “*Yaralısın*”da Erdal Öz, romanın başkarakterini açıkça sol düşünceye mensup bir karakter olarak tanıtmaz; okuyucu, ancak imalarla onun sol fraksiyonlarla ilişkisini tespit edebilir. Fakat, yazarın sol habitusu ve 12 Mart’ın doğrudan sol hareketi hedef aldığı dikkate alınır; kahramanın komünist eğilimler nedeniyle tutuklandığı söylenebilir. Yazar, sadece kahramanı Marksist bir bilinçle karakterize etmiyor; çünkü militarist şiddetin salt sol üzerinde değil, politik yatkınlıklara sahip olmayan bireyler ekseninde de işletildiğini göstermek istiyor ve böylelikle devlet mitini ve Türk militarizmini eleştirmek için daha içerleyici bir kurgu yaratmış oluyor.

¹¹⁷³ “*Kırmızı kapaklı kitap*” imgesi; 70’lerde devlet merkezi/Türk militarizmi ve milliyetçi-muhafazakâr düşünce tarafından sıklıkla “*kızıl moskof*”, “*kızıl şeytan*” vb. gibi leksikal kodlarla damgalanan sol hareketi/komünizmi çağrıştırmaktadır. Yazar; roman boyunca sıklıkla kullandığı bu imleme tekniği ile devlet merkezinin/militarizmin Türkiye soluna yönelik kültürel, politik alanlarda geliştirdiği “*teşhir edici/işaretleyici*” iktidar tekniklerinin bir eleştirisini ortaya koyar.

¹¹⁷⁴ Yazar, eve gelen görevlilerin kimliklerini/mesleklerini de aleni bir biçimde teşhir etmez; hatta romanın ilerleyen kısımlarında da aynı tavrını sürdürür. Ancak Erdal Öz romanda, 12 Mart dönemini işlediği ve politik alan cunta iktidarının yönetiminde olduğu için, devlet merkezli düşünceyi temsil edenlerin “*militarist özneler*” olması son derece olasıdır.

“Ne arıyor sende?”

“Kalmış. Çıktığı zaman almıştım.”

“İyi. Nerede yasaklanmış dergi, yasaklanmış kitap varsa hep onları seçer alırsınız nedense.”

“Bu dergiler yasak değil. Yıllar önce...”

“Her türlü forum yasaklandı.”

“Ama efendim, o ‘forum’ başka forum. Bunlar dergi...” diyecek oldun.

“Bunları gideceğimiz yerde anlatırsın,” deyip kesti.” (s. 25)

““Ulan biz de okuduk,” dedi yüksek sesle. “Biz de yüksek okul bitirdik, ne yani!”

Kızgındı. Vurmasını bekliyordun.

“Bize de sizlere okutulan kitapları okuttular. Bir sürü kitap okuduk. Biz de biliriz kitabın değerini.”

Bunları derken, ortadaki kitap yığınının yaklaşmıştı. Ter kokusu, ahır kokusu uzaklaşıyor diye sevinmiştin, ama...

“Sizin kafanızı bozmuşlar, kafanızı!” diye bağırdı ve, birden, yığının ucunda, tam önünde duran kırmızı ciltli kalınca bir tarih kitabına olanca gücüyle bir tekme yapıştırdı. Kitap, yeri sıyrarak kaydı, kapının yanında, duvarda patladı.

“Ya bu kafayı değiştirirsiniz ya da kafanızı koparırsınız, anladın mı?”” (s. 26-27)

Militarizm, toplumsal alanda homojen bir düşünce haritası oluşturmak isteyen bir devlet zırhıdır. Militarist özneler ordu içerisinde, bedenleri ve zihinleri üzerinde işletilen temizlik, kılık-kıyafet, kişisel bakım, silah kullanma, talim yapma, ulusal değerleri ihtiva eden teorik eğitimler vb. gibi rutin disiplin teknikleriyle tipik olana; yani militarist olana alışırlar. Bu nedenle ordu içerisindeki öznelerin zihinsel kodları oldukça homojen, intizamlı ve daima devlet düşüncesine rabıtalı olarak ontoloji kazanır. Bu, bir tür “disiplin sosyolojisi”dir; ordu, askerlik görevini ifa etmekle mükellef olan öznelere bu disiplini kazandırarak devlet düşüncesini toplumsal alanda yeniden inşa eder. Ulrich Bröckling bu durumu “Ordular, siyasal egemenliğin etkili aygıtları olarak işleyebilmek için, devletin çıkarlarının öteki bütün çıkarlardan önce geldiği mantığını kendi kişisel çıkarlarından üstün tutmayı ve hayatlarını askerî amaçlar uğruna feda etmeyi, mensuplarının her birine öğretip

*benimsetmek zorundadır.”*¹¹⁷⁵ şeklindeki ifadeleriyle ortaya koyarken aslında devlet düşüncesi ile militarizm arasındaki rabıtaya gönderme yapar. Türk militarizmi açısından bakılacak olursa askerî darbeler; devlet düşüncesinin, militarist disiplinin toplum genelinde uygulanması ve unutulmuş “*devlet hafızası*”nın tekrar hatırlatıldığı önemli disiplin aktiviteleri olarak görülebilir. Ordu; 12 Mart sürecinde, devlet düşüncesinin sol/komünist hareket karşısında tehlikeye girmesiyle birlikte toplumsal alanı militarize ederek özneleri devletin kod sistemi çerçevesinde “*disiplinize*” etmiştir. Bir tür kışla mantığını içeren hapisane/kapatılma deneyimi, tamamıyla bununla ilişkilidir; ordu “*(a)tipik*” düşüncelerle karşılaştığında, rejimin tehlike içerisinde olduğunu düşünmüş ve heterojen düşünce sistemlerini bastırmakta tereddüt etmemiştir. Erdal Öz “*Yaralı*”da, bu durumu son derece başarılı bir kurguyla anlatır; romanda kahramanın tutuklanıp cezaevine gönderilmesiyle birlikte okuyucu; “*Nuriler*”- *Kıdemli Nuri, Sarışın Nuri, Yozgatlı Nuri, Gilay Nuri, Efendi Nuri vb. gibi karakterler*- silsilesiyle karşılaşır. Koğuştaki birçok kişinin adının Nuri olması, ilk etapta bakıldığında mahkûmların arasındaki kolektif dayanışmanın bir tezahürü olarak okunabilir; lakin yazar, bu örnekleme militarizmin sol düşünce üzerindeki baskısını ve özneleri nasıl devletin kod sistemi çerçevesinde homojenleştirmeye çalıştığını anlatmak ister. Bu açıdan bakıldığında yazarın romanda oldukça farklı olan “*ikinci tekil anlatıcı (sen)*” tekniğine müracaat etmesi de oldukça anlamlı; çünkü ordu, militarizmi/devlet hafızasını “*biz*” dairesi üzerinden özneleri disipline ederek aktarıırken bu aktarım, devlet karşıtı/ayrıkçı sol düşünceye sahip öznelerin, yani “*sen*” ve “*siz*” üzerinden imlenen devrimci öznelerin düşüncelerine vurulmuş bir prangadır. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajları yazar, Türk militarizmi bağlamında Türkiye’deki sol entelektüel düşüncenin tasfiye edilişi neticesinde/sırasında ortaya çıkan tek tipliliği, düşünce sığılığını göstermek için tasarlamıştır.

“Nurilerle doluydu koğuş.

Az önce silindiği belli, kurumaya yüz tutmuş, üzerinde yol yol izler bulunan bir masanın başına, tahta bir sıraya oturdun. Dayanıp sürtünmekten parlamış, sıvaları yer yer dökülmüş, yağlı duvara verdin sırtını.” (s. 17)

¹¹⁷⁵ Ulrich Bröckling, *Disiplin, Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, İstanbul 2020, s. 25.

“Koğuştaki uğultu azalıyor.

Sarışın Nuri, bir sürü Nuri'nin adını okuyor elindeki kâğıttan.” (s. 32)

“Gömleğinin cebinden sigara paketini çıkarıp nöbetçiye uzatıyorsun. Salladığın paketten ileri çıkan sigaralardan birini alıyor. Yakıyorsunuz.

“Nerelisin?”

Söylüyorsun.

“İçinden mi?”

“İçinden.”

“Dün geldin sen, değil mi?”

“Dün akşam geldim.”

“Suçun ne?”

“Siyasiyim.”

Sorular bitiyor gibi. Ama bitmiyor. Bir sorusu daha var: “Adını bağışlamadın?”

Nurilerden biri ilk kez adını soruyor sana. Sesini kısıyorsun, fısıldar gibi, “Nuri,” diyorsun yavaşça. “Nuri.”” (s. 247)

Erdal Öz; Türkiye’deki sol fikriyatın damgalanmasını ve tasfiye edilmesini, ülkedeki düşünce kıtlığının oluşumundaki önemli etkenlerden birisi olarak görür. Türk düşünce dünyası, çatışmadan ziyade bir oydaşma/uzlaşma fikriyle konfigüre edilmiştir; çünkü militarizm ve devlet, pozitivismden gelen bir yatkinlikle politik /entelektüel alanda önemli ölçüde söz sahibi olduğundan dolayı, fikrî çatışmaların doğuşuna müsaade etmez. Türk militarizmi nezdinde, entelektüel minvalde gelişen sağ/sol çatışması; rejimi tehdit edebilecek, ülkedeki ulusal güvenliği zedeleyebilecek evsafıya sahiptir. Bu paralelde bakıldığında, askerî müdahaleler sonrasında birçok aydınının -*sol veya milliyetçi-muhafazakâr düşünceye mensubiyeti fark etmeksizin*- gözaltına alınarak hapisanelere kapatılması basit bir “*asayiş*” meselesinden çok daha öte anlamlara sahiptir. Özellikle Türkiye solu, her ne kadar kendisini Kemalist düşünceye ve devlet merkezine angaje etmeye çalışsa da bu konuda çok bahtsızdır; çünkü Rus Devrimi örneği ve ülkedeki İslami kanon, solun çoğunlukla devlet karşıtı bir düşünceyle, “*vatan hainliği*” ile özdeşleştirilmesine neden olmuştur.

Ordu, periferiden köklenen sol hareketi bastırabilmek için kapitalizm ile ittifak kurmuş ve 70’li yıllardan sonra Türk ordusu içerisindeki Amerikancı eğilimler artmıştır. Bu

gelişme, aynı zamanda ordunun ekonomik sermayesini de güçlendirmiş ve Türk militarizmi Bourdieu çerçevesinde söylemek gerekirse ekonomik gücüyle birlikte kültürel alan üzerinde daha kolay tahakküm kurmaya başlayarak 70’li 80’li yıllarda “*altın çağı*”nı yaşamıştır. Erdal Öz; romanda, Türk militarizminin Amerikan kapitalizmine gark oluşunu eleştirerek solun Amerikancı politikalar neticesinde yer altına itilişindeki dinamikleri tartışmaya açar. Yasaklı kitapları okuduğu için “*vatan hainliği*”, “*devlet aleyhtarlığı*” ile suçlanan kahramanın, koğuştta “*USA*” yazılı kaşıkla yemek yemeye çalışması ve duruşmaya çıkartıldığında onu koruyan askerlerin ellerindeki Amerikan silahları; ironik olmakla birlikte aynı zamanda bir o kadar da trajik örneklerdir. Yazar bu örneklem ile periferinin önemli bir dinamiği olan Türkiye sol hareketinin, merkezin Amerikancı politikaları karşısında yaşadığı mağduriyeti göstermek istiyor. Aşağıdaki pasajlar ifade edilen çerçeve kapsamında değerlendirilmelidir.

“Bir merdivenden çıkarıp da getirdiler seni buraya. Önden geliyorsun. Arkandalar. Ne kadar da çoklar. Hepsinin elinde Amerikan yapısı pırıl pırıl otomatik silahlar. Hepsi de seni korumakla görevli.” (s. 129)

“Önce bir çeyrek kuru ekmek, sonra boş bir tabakla, üstünde USA kazılı sapının ortası delik bir kaşık uzatılıyor parmaklığın arasından; alıyorsun. Parmaklığın aralıklarından girebilen bir dolu kepçeyle, tuttuğun, yanaştırdığın tabağa yemeği döküyor asık yüzlü biri. Bitişikteki bölmenin önüne gidiyor.” (s.154)

Militarist merkez, sol periferi üzerindeki kontrolü/tahakkümü belirli iktidar teknikleriyle sağlar. Özellikle beden, militarist şiddetin yöneldiği en önemli alanlardan birisidir. Bir anlamda ordu, devrimci öznelerin bedenini disiplinize ederek onlara devletin/ordunun “*gücünü*” hatırlatmak ister. Bu nedenle de militarist birtakım pratikler, öznelere uygulanır ve atipik olarak görülen komünist düşünce, en azından bedensel düzlemde uygulanan “*simgesel şiddetle*” nötralize edilir. Ordu bu noktada, militarist gücünü göstererek bütün özneleri “*aynılaştırır*”; bunu yaparken de istatistik ilminden faydalanır ve özneler bedenlerindeki kara tahtaya asılan numaratajlarla gözetim/denetim altında tutulurlar. Romanda gardiyanın kahramana söylediği “*Bu senin sayın. Sen bu sayılı tutsaksın artık. Toplama kamplarındaki gibi.*” (s. 239) ifadeleri, doğrudan ordunun beden üzerinde geliştirdiği istatistiksel iktidar mekanizmasının bir göstergesidir.

Militarizmin bir diğ er amacı ise; devlet kültürünü, askerî nizamı öznelere bedenlerine kazıyıp onların hem bedenleri hem de düşünceleri üzerinde tahakküm kurarak gelişmekte olan işçi sınıfı hareketinin önüne geçmektir. Hatırlanacağı üzere Bourdieu'nün terminolojisinde “*hexis*”, “*habituslaşmış beden*” olarak sınıfsal farklılığı imliyordu; burada da benzer bir durum söz konusudur: Militarist disiplin uygulamaları, askerî tabakanın iktidarını bedene nakş etme biçimi olarak bir tür kültürel tahakkümün göstergesi olarak işlev görür ve kendini proleter olandan ayırır. Dahası; militarist disiplin, Eliasçı anlamda söylemek gerekirse bir sterilizasyon projesiyle ilişkilidir. Devlet; Kemalizm'in temel prensibi olan temizliği/hijyeni, bir ulusal güç olarak öznelere enjekte eder. Bir tür “*militarist sterilizasyon*” uygulaması olan bu durum, sol periferiye devletin ontolojisini hatırlatma biçimi olarak telakki edilebilir. Bu perspektiften bakıldığında romanda, özellikle Erdal Öz'ün kurguladığı tıraş uygulamaları/sahneleri; “*militarist sterilizasyon*” projesin tüm çıplaklığıyla okuyucuya aktarırken aynı zamanda devlet hafızasının beden üzerinde nasıl işletildiğini de göstermektedir.

““Arkadaşlar, bu saç konusu, bildiğiniz gibi, idarenin emriyle, bugün bütün saçlar kesilecek arkadaşlar. Saç kesilir yine uzar arkadaşlar. Saçın kökü bizde. İki berber getirdik arkadaşlar. Şimdi içeride, şurada, koridoda kesecekler. Demek ki arkadaşlar şimdi sırayla... hepimiz arkadaşlar... Akşam yemekten önce saç yoklaması yapılacak arkadaşlar. İdarenin emri arkadaşlar. Emir emirdir arkadaşlar, emirlere uyalım arkadaşlar.”” (s. 201)

“Nöbetçinin kafası, bugünkü genel tıraştan sonra görülecek şey. Makinenin yol yol izleri var başında. Yanından geçiyor. Kulak arkalarında saç artıkları kalmış. Makine uğramamış oralara. İnsanı bu kadar çirkinleştirmenin özel bir anlamı olmalı. Belki de bir baskıyı diri tutmanın, taze tutmanın, unutturmamanın bir yolu bu.” (s 244-245)

Militarizm, devrimci öznelere devlet rabıtalı bir düşüncenin içerisine çekebilmek ve sol hareketi sindirmek için beden üzerindeki kontrolünü yoğunlaştırır ve bu noktada fiziksel şiddet devreye girer. Militarizm, kahramanın “İşte sekizinci günün sabahında alınıp getirildin buralara. Bekliyorsun. Az sonra bülbül gibi konuşturacaklar seni. Altın kafese kapatılmış, ötmesini beceremeyen bir bülbül müsün sen? Nasıl ötüleceğini mi öğretecekler? Adamların işleri bu. Bu işin ustası olmuşlar, bilimini yapmışlar, uzman kişiler.” (s. 74) şeklindeki sözlerinde de görüldüğü üzere askerî müdahale zamanlarında politik öznelere

“zalim” olan yanını göstererek şiddet konusunda uzmanlaşmış bir makineye dönüşür. Çünkü; ordunun yönetimi ele geçirmesi, demokratik yollarla değil, cebren gerçekleşir; *-ki bu durum, salt Türkiye örneğinde değil, geç modernleşen ülkelerin hepsinde benzer bir görüntüye sahiptir.*- bu yüzden de militarizm ülkedeki anarşi ortamını bastırabilmek adına güç kullanımına, şiddete başvurur. Ancak, fiziksel şiddet salt politik huzur için icra edilmez; aynı zamanda mezkûr şiddet, özneleri dayanılmaz acılara maruz bırakarak onları depolitize etmek ve devlete başkaldırmanın cezasının şiddetini/dozajını göstermek için uygulanır. Yazar; romanda, 12 Mart cuntasının devrimci özneler üzerinde işlettiği fiziksel şiddeti bütün açıklığıyla okuyucuya aktarır. Öyle ki romanda geçen şiddet sahnelerindeki pornografik, sadist yoğunluk, eseri bir şiddet/işkence anlatısına dönüştürür; zaten romanın ismine yansıyan “*yaralısın*” imajı da kahramanın gördüğü işkencelerin yoğunluğuna gönderme yapar.

Erdal Öz; militarist merkezin uyguladığı şiddetin arkasında bir tür “*muhafazakâr habitus*”un rol oynadığını düşünür ve “*Yaralısın*”da, muhafazakâr düşünceyi periferik bir bakış açısıyla eleştirir. Romanda koğuş nöbetçisinin, kahraman ayakta yemek yediği için sinirlenmesi ve tabağına vurarak ona ““*Müslüman değil misin len?*””, ““*Elhamdülillah de!*””, ““*İslam’ın şartı kaç?*””, ““*Ne zamandan beri Müslümansın len?*””, ““*Gâvur muydun?*””, ““*Kızılbaş mısın yoksa len?*”” (s.155) şeklinde söylediği sözler/sorduğu sorular; yazarın Türk militarizminin temel dinamiği olan “*milliyetçi-muhafazakâr*” ideolojiyi eleştirmek için tasarladığı bir örnek. Hatta yazar, militarist merkezin kahraman üzerinde uyguladığı şiddeti; romanda tutuklu halde bulunan devrimci militan öznelerin ağzından söylediği ““*Kahrolsun faşistler!... Kahrolsun faşistler!*””(s. 199) ifadeleriyle lanetler ve devleti/militarizmi açıkça faşist sıfatıyla nitelendirir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, “*Yaralısın*”da yazarın; merkezin şiddet ritüellerini çok geniş uygulamalar ve tasvirler üzerinden anlattığını söylenebilir: *elektrik verme, makata jop sokmak, falaka* vb. gibi birçok sadist uygulama... Romanın muhtelif yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar, devrimci öznelere yönelik kurgulanan “*şiddet mekaniği*”nin gücünü gözler önüne sermektedir.

“*Kutudan çıkan kablolardan birinin ucunu, dar gelirlilerden biri eğilip bir yerlere takıyor; prize bağlıyor olmalı. Bütün bedeninin bir bekleyiş içinde şimdiden kaskatı kesilmiş.*”

Terliyorsun. Kafandan elektrik çarpmalarını geçirmeyi deniyorsun; olacak şey değil. Düşünemiyorsun bile. Kutudan çıkan ikinci bir kablunun ucu öbürünün elinde. Kablo, ucuna doğru daha ince iki kabloya ayrılıyor, biri kırmızı, biri sarı gibi. Kabloların uçları sıyrılmış, çıplak bakır telleri görünüyor. Sarı kablunun ucunu sağ ayağının küçük parmağına sarıyorlar. Parmağında bir boşluk, bir kopmuşluk duygusu. Akım yok daha. Sağ eline yapıyor biri, kırmızı kablunun çıplak bakır ucunu serçeparmağına doluyor. Yağlı iri burnunun tam ucunda kızarık bir kabarıklık; derinin altında kurumuş kalmış bir yağ topağı. Sen bütün sivilceleri sıkarsın.” (s. 105)

“Birden bedenine saplanan ateş gibi bir dalgayla odanın ötesinden, masanın oralardan gelen “tırıt” sesini duyuyorsun etinde. Bedenin yay gibi geriliyor, acıya yakın bir sarsılmayla tikanıp kalıyorsun. Soluğun göğsünde sıkışmış kalmış. Yüreğinin yerinde korkunç hızla dönen dişli bir çark var. Gürültüsünü, kuruyan, büzülen beyninde duyuyorsun.

Akımı kesiyorlar:

Yığılıyorsun. Bekliyorsun. Sana bakıyor olmalılar. İnip kalkan göğsünü yavaşlatmayı deniyorsun. Başını kaldırıp korku dolu gözlerle çevreyi kolaçan ediyorsun. Gözlerinin önünde tüüsü kara kara noktacıklar uçuşuyor. “(s. 105-106)

“İnanmıyor. Anlatamıyorsun. “Sokmadılar, cop sokmadılar. Cop yoktu. Kalın bir sopa vardı. O kalın sopayı dayadılar kışımın ağzına, utanmadan yaptılar bunu, batırdılar, ben kıvrandıkça onlar bastırdı, yırtıldı kışım, anlıyor musun yırtıldı.” Anlatamıyorsun bunları ona. Anlamak istemiyor. Öyle iyi tanıyor ki arkadaşlarını, öyle yakından biliyor ki, cop sokmamış olabileceklerine en küçük bir olasılık tanımıyor.

İğreniyorsun, bulantı büyüyor gönlünde.

Bu insanları insanlıktan bu kadar uzaklaşmış görmek yaralıyor seni. İnsanlığından iğreniyorsun. İnsan olmaktan utanıyorsun. En yakın arkadaşlarının, sana cop soktuklarına bu kadar kesinlikle inanan bu zavallı adamın, öbürleriyle bir potada eritilen, yok edilen kişiliğine şaşıyorsun. Günlerdir karşılaştığın insanlık dışı davranışlar birikiveriyor içinde, gönlün kabarıyor, boğuk hıçkırıklarla ağlıyorsun.” (s. 224)

“Birden tabanına inen ağır bir vuruşla sarsılıyorsun. Gökgözlü sarışın vuruyor. Soyunmuş. Çıkarmış ceketini, yeleğini. Kısa kollu duman renkli gömleğinden taşan sarı parlak kıllarla örtülü iki kalın kolun ucunda uzunca bir odun. İskemle bacağı gibi bir şey.

Kaldırıyor vuruyor tabanlarına. Dayanılır gibi değil. Dayanamayacaksın. Öldürecek seni belki. Gömleği, tabanından sıçrayan kanlarla koyu koyu lekeleniyor. Aldırmıyor. Olanca gücüyle vuruyor. Kıracak kemiklerini, anlıyorsun. Yaptığı bu işten garip bir tat aldığı yüzünün çizgilerinden belli. İşini seviyor. Coşkuyla vuruyor. Cinsel bir istekle. Yabanıl, iri bir hayvan gibi. Avının üzerine parçalamak amacıyla atlayan aç bir hayvan gibi tıpkı. Kafasında gezinen kan tadına bir an önce erişmek için, çenelerini, korkunç sivri dişlerini avının etine geçirmeye hazırlanmış bir hayvan.” (s. 190)

Militarist merkezin en önemli ideolojik aygıtlarından birisi hukuktur. Özellikle darbe zamanlarında/olağanüstü hallerde hukuk, askerî mahkemeler aracılığıyla doğrudan ordunun kontrolüne geçer ve ordu, hukuki alanı tekeline alarak toplum içindeki devlet karşıtı düşünceleri anayasal kodlarla cezalandırır. Bir anlamda militarizm, hukuk vasıtasıyla periferik hareketlere yönelik uyguladığı şiddeti rasyonalize eder. Romanda bu durum, kahramanın suçsuz yere işkenceye tabi tutulması ve yargılanma sürecinde konu edinilir. Devlet/militarizm, uyguladığı şiddeti gerekçelendirebilmek için kahramanı yargılar. Yargılama esnasında geçen *“Sözünü yine kesiyorlar. İşkenceden söz etmeni istemiyorlar.”* (s.135) ifadeleri, militarizmin hukuku kullanarak şiddeti nasıl yasal kıldığının bir tezahürüdür. Yazar; *“Yaralısın”*da, kahramanı güçlü bir mağduriyet/masumiyet miti ile çevreliyor; okuyucu onu yargılanmaya iten nedenler hakkında herhangi bir bilgiye erişemiyor; fakat onun sol düşüncüyü benimsediğini satır aralarından öğreniyor. Erdal Öz, ilk etap epistemolojik bir boşluk olarak görülebilecek bu kurguyu bilinçli olarak tasarlıyor; çünkü yazar, 12 Mart sürecinde devrimci özneler başta olmak üzere birçok kişinin sebepsiz yere işkence görmesini, tutuklanmasını ciddi şekilde eleştirmek istiyor; bunun içinde *“mağduriyet spektrumu”*nu oldukça genişletiyor. Romanda bu durum, kahramanın mahkeme salonunda yaptığı savunmada ortaya çıkar. O; duruşma öncesinde kendisine ait olmayan ifadeleri, savcının cebriyle imzalayan ve yargıcın iddialarını şiddetle reddetmesine rağmen tutuklanan bir karakter olarak yazar tarafından *“mazlum”*un, *“merkez-dışı”*nın bir sembolü haline getiriliyor. Yargıç ile kahraman arasında geçen aşağıdaki diyalog; yazarın, militarizmin hukuk aracılığıyla uyguladığı şiddet ve tahakküm mekanizmaları karşısındaki eleştirel tavrını ortaya koymaktadır.

“Ben öyle şeyler söylemedim.”

“Altında imzan var. Okumuş, imzalamışsın.”

“Hayır, savcının bana aşağıda imzalattığı kâğıdı okumadım. Oku demediler bana, imzala dediler, imzaladım. Öyle şeyler söylemedim ben. Savcının sorularına verdiğim karşılıklar böyle değildi. Hayır, kabul etmiyorum. Hayır!”

Konuşmanı kesiyorlar.

Anlaşılan seninle yitirecek, seninle uğraşacak vakitleri yok. Daha bir sürü dosya var önlerinde. Aşağıda, bekleme salonunda getirilmiş bekleyen bir sürü çocuk vardı. Ola ki çoğu da tutuklanacak. İçlerinde bir-iki kişi tutuklanmayabilir, salıverirler belki. Sorulan sorulara böyle olumsuz karşılık vermekle o bir-iki kişinin özgürlüklerine kavuşmasını geciktirmiş olmuyor musun? Yargılayanlar belki biraz da bu yüzden kızgın gibiler sana.” (s. 133)

“Yaralısın”da militarizmin; devrimci öznelerle karşı yönelttiği şiddeti konu edinen yazar, periferik bir şiddet reaksiyonu üretmez; romanda işkenceye maruz kalan kahraman başta olmak üzere birçok devrimci, şiddete karşı direnişlerini bir anarşi üreterek değil daha çok mistifike edilmiş bir düzlemde ortaya koyarlar. Bu durum; yazarın sol hareketi bir mit düzeyinde algılamasıyla alakalı olan bir ideolojik refleksi, yani fazlasıyla ajite edilmiş bir söylem. Romanda kahramanın tutuklandıktan sonra yolda giderken bir sinemanın afişinde Yılmaz Güney’in resmini gördüğünde, “Bir sinemanın afişinde Yılmaz Güney’in gülmeyen, güven dolu yüzü.” (s. 46) şeklindeki fadeleri; yazarın devrimci periferik reaksiyonu nasıl estetize ettiğinin önemli bir göstergesi. Yine romanda yazar; işkenceden ölmek üzere olan kahramanın devrimci direnişini, umudunu, Deleuzien “dişil-arzu” çerçevesinde problematize eder ve militarist merkezin eril şiddetini, kadın-oluşun devrimci gücüyle aşmak ister: Kahraman işkenceden ölmek üzereyken yanında beliren başı örtülü bir kadından destek alır ve onun dayanması yönünde verdiği direniş telkinleriyle annesini hatırlar, hayata tutunmaya çalışır. Yazar, açıkça anne karnına dönüş mitinden faydalanarak dişil olanın sınırlarından ürettiği devrimci arzusuyla merkezî şiddeti aşmak istiyor. Aşağıdaki pasaj bu perspektifte değerlendirildiğinde daha iyi anlamlandırılacaktır.

“Karanlıkta biten alacakaranlık koridorda orta yaşlı kısık bir sesin kolundasın. Yer yine ıslatılmış. Tuzlu.

“Dayan çocuğum,” diyor babaca bir tavırla.

Hiç beklemiyorsun. Ürperiyorsun.

Duvar dibinde unutulmuş kalmış kara başörtülü sıksa, yaşlı kadın. Onun durgun yüzünde unuttuğun, anımsamaya çalıştığın bir şeyler var gibi. Alışkın gözlerle sana bakıyor. Önünde tek kıpırdayan nesne sensin de ondan mı? Bir kova duruyor ayaklarının yanında. Kara lastik ayakkabıları küçücük. Kara çoraplar giymiş. Bir de sapı duvara dayalı çuval paspas. Onunla göz göze gelmekten nedense kaçıyorsun. Tanıdığın biri gibi.

Tuzlu su dökülmüş karanlık betonda yürümeye zorlanıyorsun.

“Dayan çocuğum,” diyor kolundaki kısık ses. “Sakın konuşayım deme. Bir kere konuşmaya başladın mı çözülür gidersin.”

Bütün ağırlığını o yüklenmiş, o taşıyor seni, o yürütüyor.

“Bir bok yapamazlar. Sık dişini. Yeneceksin onları. Yenmelisin, anlıyor musun? Sakın korkma çocuğum. Hepsi bu işte. Korkacak bir şey yok. Dayan.”” (s. 184-185)

Erdal Öz; “*Yaralısın*”da, 12 Mart sürecinde Türkiye tarihinin toplumsal, politik manzarasının önemli bir sekansı olan cezaevi deneyimini okuyucunun karşısına çıkartır. Yazar, militarist merkez ile Türkiye solu -*periferi*- arasındaki politik çatışmayı anlatırken özellikle militarizmin şiddet ve işkencelerle sol harekete yönelik giriştiği “*ideolojik temizliği*” ele alır. Açıkça; periferik bir bakış açısından hareket eden yazar, cesurca kalemini merkeze karşı doğrultarak “*metafizik devlet miti*”nin gücünü aşındırır ve bir şekilde temellendirilen şiddet ve işkenceleri bütün mikro hücrelerine kadar anlatarak bir farkındalık oluşturmak ister. Bu farkındalık, romanda kullanılan “*sen anlatıcı*” ile sağlanır; yazar, şiddet/işkence deneyimini başkahraman üzerinden tartışmaya açarken, toplum içerisindeki bütün özneleri bu tartışmanın içerisine dâhil eder. Aynı zamanda yazarın 12 Mart dönemine yönelttiği dikkat, Türk romanı içinde oldukça çığır açıcı olmuştur; Erdal Öz’ün izinden giden birçok yazar; 70’li yıllardan sonra devlet miti/militarizm karşısında eleştirel bir bakış açısı geliştirerek önemli sorgulamalara imza atmışlardır.

12 Mart dönemine projeksiyon tutan bir diğer eser, Sevgi Soysal tarafından yazılan “*Şafak*”tır.¹¹⁷⁶ (1975) Yazar romanda, Erdal Öz’ün anlatısına benzer bir güzergâh izler; fakat “*Şafak*” romanının tarihsel/sosyolojik derinliği çok daha yoğundur. Soysal; eserde, 68 öğrenci hareketini, Türkiye sol hareketindeki ideoloji/yöntem tartışmalarını, devrimci

¹¹⁷⁶ Sevgi Soysal, *Şafak*, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, 11. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

öznelerin küçük burjuva yaşantıları içerisindeki salınımlarını, Kemalist merkezi, militarist devleti, 12 Mart Muhtırasını, milliyetçi-muhafazakâr yatkinlikleri, ülkücü hareketi, gözetimi, denetimi, şiddeti, işkenceyi, eril militarizm karşısında kadın devrimci özne oluşun sancılarını, Kürtleri, Alevileri, Çingeneleri; yani Türkiye yakın tarihindeki bütün önemli konu başlıklarını, 12 Mart'ın tarihsel bağlamı etrafında dolaşıp merkez-çevre diyalektiğine müracaat ederek sorunsallaştırır. Yazar oldukça geniş bir konu spektrumu çerçevesinde, Türkiye'deki devlet mitinin ve militarist kanonun ceberut taraflarıyla okuyucuyu yüzleştirerek Türkiye sol hareketinin; “*ordu, burjuva sınıfı, milliyetçi-muhafazakâr düşünce*” trilojisi tarafından tasfiye edilmiş sürecine odaklanır. Bu dikkat; hassaten “*baba*” imgesiyle kodlanan “*kerim devlet*”in ve militarizmin eril tahakkümüne yönelik bir eleştiriye dönüşür. Soysal; Bourideu'nün epistemolojik duyarlılığı ile söylemek gerekirse bir tür “*refleksivite*” örneği sergileyerek 12 Mart döneminde bir “*kadın devrimci özne*” olarak deneyimlediklerini kurguya yansıtır ve “*Şafak*”ta, merkezin iktidar kiplerine başkaldırmak için romanın başkahramanı “*Oya*” ekseninde periferik, feminen bir enerji üretir.

12 Mart döneminde, toplumsal alanda devrimci öznelere yönelik kuvvetli bir baskı uygulanmış ve onların eylemleri sürekli gözetim/denetim altında tutulmuştur. Cunta yönetiminin disiplinize edici iktidar teknikleriyle birlikte özneler, kendilerini bir tür “*cadı avı*”nın içerisinde bulmuşlardır. Bu cadı avı, salt devrimci özneler üzerinde değil, kamusal hayattaki bütün özneleri içine alacak şekilde genişletilmiş ve militarizm; devlete başkaldırmanın cezasını, gündelik yaşantıdaki bütün aktörlerin zihnine, devlet hafızasını hatırlatarak kazımıştır. Ordu bu noktada; iktidarını konsolide edebilmek için, ülkedeki bütün kolluk kuvvetlerini teyakkuza geçirmiş ve polis teşkilatının gücünden istifade etmiştir. “*Şafak*” romanı da bu açıdan bakılacak olursa, Adana'daki bir eve düzenlenen polis baskını ile başlar. Romanda geçen “*Ansızın basılıverdi ev, şimdilerde Adana'da basılan bir yığın ev gibi.*” (s. 19) “*Polis arabasının mavi ışığı mahalle çocuklarını koşturdu peşinden. Telsizle konuşuyor Abdullah: “İstiklal Mahallesi'nde bir anarşist yuvası basıldı. Altı anarşist yakalandı!”*” (s.70) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere, dönemin Adana'sı militarist merkezin/polisin düzenlediği komünist tevkifatlarıyla adeta bir keşmekeş içerisindeydi. Basılan evde; komünizmi öven yazılar yazdığı için Adana'ya sürülen ve sürgününün bitmesine bir hafta kalmış yazar/entelektüel Oya, CHP'li olan ve “*Karaoğlan*”a hayran ev sahibi Ali, 12 Mart döneminde Diyarbakır Sıkıyönetimince tutuklanan ve TCK'nın 296.

maddesi kapsamında gizli örgüt kurmakla yargılanmış Öğretmen Mustafa, eski bir İşçi Partisi mensubu Avukat Hüseyin başta olmak üzere Ali'nin komşusu Ekrem, Ziynet'in kocası ülkücü Zekeriya, Ali'nin eşi Gülşah, Gülşah'ın kız kardeşi Ziynet vb. gibi karakterler vardır. Soysal; 12 Mart mağduru koronun şumulünü Türkiye'nin farklı sosyal, kültürel, politik tabakalarına mensup karakterler ekseninde genişleterek militarist merkezin toplum içerisindeki baskısını, denetimini eleştirmek ister. Fakat yazarın “Şafak”taki en büyük dikkati, başkahraman Oya üzerinde toplanır. Oya, açıkça örgüt üyesi olmamasına rağmen devrimci aydın şuurunun etkisiyle yazdığı yazılar neticesinde militarist merkezin, en önemli hedeflerinden birisi haline gelir. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; Oya özelinde sol periferi üzerinde uygulanan baskıyı özetler niteliktedir.

“Sıkıyönetim Adana’sında kim isterdi ki onu evine? Kim kendi rızasıyla evinin çevresini kestanecisinden boyacısına kadar çeşit çeşit polislerin sarmasını isterdi? Parası kendi cebinden çıkan bu otel hapisliğine boyun eğmekten başka yolu yoktu. Otel müdürüne mırın kırın ederek bu otelden olmak da vardı ayrıca. Başka otel bulamayabilirdi. Polis gelip gidip oteli sıkıştırıyordu.” (s. 39)

“O günlerde Adana’da, gece yarıları evlerin basılıp insanların bir yerlere götürülmesi belediye hizmeti gibi olağanlaşmıştı.” (s.40)

12 Mart askerî müdahalesi; birçok önemli araştırmacı tarafından Kemalist devlet merkezinin, yükselen komünizm tehdidi karşısında restore edildiği bir girişim olarak okunur. Dönemin önemli liderlerinden İsmet İnönü’nün ve CHP’nin, 12 Mart müdahalesini açıkça reddetmemeleri ve ordu ile iş birliği yapmaları da bu savı destekleyici bir argüman olarak öne sürülür. Soysal; “Şafak”ta, 12 Mart’ın arkasında bulunan Kemalist habitusu ciddi şekilde eleştirir ve Kemalist merkezin Türkiye sol hareketinin bastırılmasında en önemli fail olduğunu düşünür. Romanda Emniyet Müdürü Zekâi Bey’in ağzından aktarılan “Hepsi, “Sıkıyönetim daha uzayacak mı dersiniz?” diye sormayı bilirler. Kim çekiyor bu işin ceremesini? Ben. İsmet Bey’in umrunda mı? Ona kalsa sıkıyönetim hiç bitmeyecek.” (s.76) ifadeleri; Soysal’ın, Kemalizm’in “devlet tedavülü” projesine yönelttiği eleştirinin bir örneğidir. Fakat yazarın eleştirisi daha çok, merkezin içerisindeki eril-milliyetçi kodlara ve vatan/devlet kavramına yüklenen “tözcü” anlam alanlarına yöneliktir. Özellikle romanda Emniyet Müdür Zekâi Bey, Polis memuru Abdullah, emekli Albay Muzaffer Bey; yazar

tarafından, Türkçü/milliyetçi değerlerle donatılırlar ve komünist özneleri sorgularken yaptıkları/uyguladıkları işkencelerde hep millî değerlere atıf yaparlar. Burada Soysal; Türkiye soluna yönelik ortaya konulan damgalayıcı pratiklere yönelerek devlet merkezinin “vatan haini”, “soysuzlar”, “gâvurlar”, “Rus uşakları” vb. gibi sıfatlarla işaretlediği/ötekileştirdiği sol periferinin politik ontolojisini tartışmaya açar. Yazar nezdinde; vatan, millet, Türklük vb. gibi kültürel/etnik kodlar üzerine bina edilen Kemalizm, Türk militarizmine içkin olarak Türkiye’deki “kerim devlet/aşkın devlet geleneği”nin bir uzantısı olarak görülür. Soysal; “Şafak”ta, temel olarak bu çıkış noktasından hareket ederek Kemalizm’in askerî darbeler zamanında rejenere edilerek devlet merkezli bakış açısının tedavüle sokulduğunu, böylelikle de devrimci özneler üzerinde uygulanan şiddetin rasyonalize edildiğini düşünür. Oya ve Ali’nin tutuklandıktan sonra gördükleri işkencelerin arka planını yansıtan aşağıdaki pasajlar, devlet merkezli gerekçelendirme mekanizmasının nasıl işlev kazandığını göstermektedir.

“Biz varız çünkü, biz. Allah var! Türklük var! Bu memleketin has evlatları var! Çok şükür. Topunuzu tahtakurusu gibi ezeceğiz. Duman edeceğiz. Tertemiz edeceğiz bu vatani. Cennet gibi, pirü pak...” (s. 87)

“Zekâi Bey’in masasının üstündeki pirinçten Atatürk’e takılıp kalıyor gözleri.

““Bak bak, Atatürk’e bak! Bak da utan! Sizin gibi soysuzlar için mi kurtardı o vatani ha? Söylesene. Siz vatani satasınız diye mi kurtardı ha? Söyle?”” (s. 87)

“Biz Maraş’ın kurtuluş günlerinde sokaklarda bir kurban kanı akıtırız ki, artık bu kadarı görülmemiş, sel gibi kurban kanı akar. Bunca paraya, hayvana kıyışımız milliyetçilikten. Şimdi evine komünistleri doldurmak Maraş ruhuna sığar mı? Var mı Maraşlı gibi? Daha Mustafa Kemal bile yoken düşmanı, gâvuru kovmuşuz biz. Gâvur ayağı bastırmamışız Maraş’a. Bu komünistlik gâvurluktan bin kötüyken, Ruslukken; Rus zaten gâvurun en kötüsü.” (s. 188)

Milliyetçi-muhafazakâr ideoloji, Türkiye’deki devlet merkezli düşünce geleneğiyle rabıtasını askerî darbe zamanlarında korumuştur. Özellikle ülkücü hareket; Türk-İslam sentezi çerçevesinde, “kerim devleti”nin en büyük destekçilerinden birisi olmuştur. Açık bir darbe tarafgirliği veya aleyhtarlığı içerisinde olmasa da milliyetçi-muhafazakâr aydınlar ve özneler, Türkiye’deki politik iklimin 70’li yıllardaki manzarasına ciddi şekilde etki etmişler;

özellikle komünist hareketin tasfiye edilmesinde, mezkûr gruplar; devletin en önemli destekçisi olmuşlardır. Soysal; romanda, devrimci öznelerin yanında milliyetçi-muhafazakâr özneleri de konumlandırarak 12 Mart'ın, sol harekete karşı geliştirdiği Marksist temizlik projesinin arka planında bulunan geleneksel düşünce mirasının izlerini tartışır; bunu yaparken de Osmanlı'dan itibaren kurumsallaşmaya başlayan İslami/milliyetçi devlet kodlarının “*metafizik devlet miti*”nin sirkülasyonuna olan tesirlerini göstermeye çalışır. Romanda en çok ön plana çıkan milliyetçi özne; yakasında bozkurt rozeti taşıyan, nikahında bir elini Kuran'a bir elini tabancaya koyarak evet diyen, mitinglerde “*“Nereden!”*”, “*“Altaylar'dan!”*”, “*“Nereye!”*”, “*“Büyük Türkiye'ye”*” (s.62) sloganları atan, mensubu olduğu Millî Mücadele Derneği tarafından Alevi bir kadınla evlendiği için ötekileştirilen Zekeriya'dır. Soysal; açıkça Türkçü ve İslami değerlerle çevrelenen Zekeriya ekseninde, askerî müdahalenin altındaki “*konservatif*” refleksleri göstererek, 12 Mart cuntasının/polislerin; milliyetçi-muhafazakâr düşünceyle kurduğu ittifakı eleştirir. “*Şafak*”ta Zekeriya'nın; basılan evdeki potansiyel komünist öznelerden birisi olmasına rağmen, polis memuru Abdullah'ın, onun milliyetçi olduğuna yönelik telkinleriyle militarist merkezin şiddetinden muaf tutuluşunu, serbest bırakılışını aktaran aşağıdaki diyaloglar ifade edilenleri kanıtlamaktadır.

“Amirin öfkeli bakışları ezdikçe eziyor Abdullah'ı. Zekâi Bey, asıl ezmek istediği Mustafa'nın yerine bu beceriksiz sivil polisin ezilip büzülmesinden sıkkın.

“Başka?”

“Zekeriya Yaman var... Zararsız... Kendisini tanırım. Hatta polis olacaktı da... Milliyetçidir. Milli Mücadele'nin okuttuklarından.”

Mustafa'nın kulağına Zekeriya ve polis sözcükleri çarpıveriyor. Kalem düşüyor yere. İrkilmemek elde değil. Zekeriya polis demek. Demek olayı tertipleyen...” (s. 142)

“Serbest bırakıldığını yeni kavlıyor Zekeriya.

“Öpiyim, abi.”

Şapur şupur öpiyor Abdullah'ın elini. Abdullah az toparlandı. Yitirdiği güvenini kazanması için çok Zekeriyalar gerekli ona.

“Hadi hadi. Buraya düştüğünü görmeyeyim bir daha.”

“Abi, biliyorsun ben...”

“Bilmez miyim? Kaç yıllık polisiz biz, oğlum.”” (s. 198)

“Şafak”ta; periferinin önemli bir dinamiği olan komünist/sol harekete yönelik gerçekleştirilen militarist baskı, küresel bir bağlamda sorunsallaştırılır. Soysal, Marksizm’in teorik zemininden hareket ederek Bourdieu’nün ekonomik sermaye kavramı ile Wallerstein’in modern dünya sistemi analizini sentezleyerek Türk militarizmi ile kapitalist sınıf arasındaki ilişkiyi inceler. Bu incelemede yazarın dikkati; Türk ordusunun 70’li yıllarda kapitalist sınıfın güvenini kazanma noktasında, Amerikan sermayesine eklemlenmesinin ve gittikçe polarize olan dünya sisteminde *Amerikan/Batı bloğuna* dâhil olma çabasının yarattığı anti-komünist politikaların, Türkiye solu üzerindeki etkilerine yoğunlaşır. Özellikle Türkiye’de 70’li, 80’li yıllarda, sermayenin İslami kesimin eline geçmesi ile birlikte ordu; muhafazakâr tabakanın/sermaye sahiplerinin desteğini Amerikan kapitalizmi çerçevesinde edinerek kendi iktidarını tehdit eden ve anti-kapitalist bir mücadele veren sol periferiyi bastırmak/tasfiye etmek zorunda kalmıştır. Soysal; mezkûr tarihsel bağlamı “Şafak”ta, “Akdeniz Sanayi Fabrikası Müdürü” emekli albay Muzaffer Bey üzerinden işler. Muzaffer Bey; sahibi olduğu fabrikada işçiler üzerinde askerî bir disiplin uygulayarak onları sürekli gözetleyen/denetleyen, işçilerin sendikal faaliyetlere girişmesine, tazminat, ücret, sigorta emeklilik vb. gibi söylemleri kullanarak proleter bir direniş ortaya koymalarına sinirlenen; ekonomik sermayesi güçlü, Kemalist rejime bağlı bir karakter olarak tanıtılır. Bir anlamda Soysal; Muzaffer Bey üzerinden, Türk militarizminin işçi hareketine ve sol düşünceye olan bakış açısını ortaya koyar; bu bakış açısı da aşağıdaki pasajlarda da görüldüğü üzere solun, devlet mitine rabıtalı bir söylem ekseninde “vatan hainliği” ve “bölücülük” ile damgalanmasına/suçlanmasına ve nihayetinde militarizmin en büyük çatışma odağı haline gelmesine neden olur.

“Muzaffer Bey yorgun, ama yatmayı düşünmüyor. Ustabaşıyla didiştığı uykularla arası bozuk zaten. Sendika dırdırıyla kırpık kırpık kesilen uykular. Çalışma adabı yok bu memlekette. Kimse emeğinin hakkıyla yetinmeye niyetli değil. Avantadan, kolaydan kazanmak istiyor hepsi. İşçiler işlerini benimsemiyorlar. Bu fabrika ne iş yapar, memlekete ne gibi hizmetlerde bulunur, yurt kalkınmasında ne gibi bir öneme haizdir? Hiç umurlarında değil. Var mı yok mu, tazminat, ücret, sigorta, emeklilik, şu bu...Ama kendisine emek veren

fabrika yansa, kül olsa örneğin, ne olacak, bunca adamı kim doyuracak düşünmez. Kalın kafaları bir gün düşünmez bunu, fabrika sanki devr-i daim. Asıl sigorta bu fabrika, fabrika olmayınca sigortayı gör sen. Tabanı yarık Arap karılarını, sümüklü bebelerini doyursun bakalım. Dinleri imanları para. Atatürk bir uyansa... uyansa da emanetlerini bir görse. “ (s. 178-179)

“İşte fabrikada, tıpkı askerdeki gibi bir ast-üst düzeni kurmak istiyor Muzaffer Bey. İşçi ustabaşına, mühendise... herkes bir üstüne tam bir itaat içinde olmalı. Ama, yok, işçiler bile en alt rütbede olduklarını bilmedikçe, elbet yürümez işler. Ne demek grev? Askerlikte grev mi olurmuş? Yok çalışma şartları, yok şu, yok bu. Biz askerlikte ne görevlerde bulduk. Hiç itiraz ettik mi, vatan vazifesi, dedik yaptık. Bütün mesele, bu işçilere vatan millet, birlik ve beraberlik şuurunun yerleştirilmemiş oluşu. Bunların kafası bölücü. Oysa bu vatan hepimizin, bu millet bir bütün. Sen işçiysen, bu topografyadaki yerini bileceksin, orada, vatanın sana verdiği görevi yapacaksın.” (s. 180-181)

Romanda yazarın ordu-kapitalizm ittifakı noktasında, problematize ettiği hususlardan birisi; burjuva özneler/burjuva hayat standartları ile devrimci-oluş arasında yaşanan çatışmadır. Hatta Berna Moran’a göre “*Sevgi Soysal’ın roman boyunca tekrar tekrar irdelediği, çevresinde ısrarla dolandığı ve karakterlerine tartıştırdığı bu küçük burjuva ve işçi ideolojisi sorunu gerçekte Şafak’ın ana teması’dır.*”¹¹⁷⁷ Bu tespit, doğru olmakla birlikte basit bir epistemolojik eksiklik nedeniyle tam anlamıyla açıklayıcı değildir. Soysal; mezkûr problemi/çatışmayı, romanda salt tematik düzlemde veya Marksist yöntem tartışması olarak değil; daha çok militarist devlet merkezinin toplum genelinde yaydığı burjuva davranış kalıplarının komünist hareketi nasıl baltaladığını göstermek için kullanıyor. Çünkü ordunun Mann’ci çizgide söylemek gerekirse kapitalist bloğa dâhil olması ve siyasal partilerinde cebren bunu destekleyişi; 70’li yıllardan sonra burjuva pratiklerinin toplumsal/kültürel alana yayılmasına vesile olmuş ve militarist merkez, yükselen sol düşünceyi/devrimci özneleri depolitize etmek için kültürel alandaki iktidarını da güçlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Soysal’ın temel tezi şu: “*Devlet miti*”nin ve milliyetçi-muhafazakâr yatkınlıkların tedavülünde; militarist şiddetin meşrulaştırılması için toplumsal alana ordu ile kapitalist

¹¹⁷⁷ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3 Sevgi Soysal’dan Bilge Karasu’ya*, İstanbul 2016, c. III, s. 25.

sınıfın ittifakı neticesinde burjuva değerleri enjekte edilir ve devrimci özneler kendilerine dayatılan hayat standartları içerisinde, devlete ve militarizme karşı bir periferik reaksiyon geliştireceklerine, dikkatlerini bir depolitizasyon tekniği olarak kendi bedenlerine/zihinlerine çevirip bir tür vicdan muhasebesi ile militarist şiddetin rasyonalize edilmesine dolaylı yoldan hizmet ederler. “Şafak”ta, bu perspektiften değerlendirilecek olursa yazarın burjuva değer yargıları ile devrimci-oluş arasında bocalayan iki karakter kullandığı görülüyor; fakat esas vurgu yine Oya üzerinde. Oya; gözaltına alındıktan sonra, komünist bir refleksiyle işkenceler ve eril şiddet neticesinde devlet merkezini/militarist merkezi suçlayıp kolektif bir devrimci şuur geliştireceği yerde, dikkatini kendi benliğine yönelterek “baskın” ile ilgili kuruntulara saplanıyor; o, evde bulunuşunu tipik bir burjuva değeri olan yalnızlığıyla/can sıkıntısıyla bağdaştırarak evdekilerin kendisi yüzünden işkence gördüğünü düşünüyor. Romandan alıntılanan ve Oya’nın merkezinde olduğu aşağıdaki pasajlar; militarist merkezin kapitalizm ile yaptığı iş birliği neticesinde toplum geneline yayılan burjuva değer yargılarının/davranış kalıplarının, sol periferiyi nasıl devrimci şurdan, eylem kapasitesinden yoksunlaştırdığını ve böylelikle de komünist hareket üzerinde uygulanan şiddetin nasıl temellendirildiğini gösteren önemli bir örneklem.

“Abdullah adına, polis ve Adana Emniyeti adına özür dilemedim ki, evine konuk gelerek başına bela açtığım için özür diledim. Yine kendimi belanın merkezi sanıyorum, gereğinden fazla duruyorum kendi üstümde. Evin basılma nedenini henüz bilmiyorum bile. Belki Mustafa, belki Hüseyin yüzünden, belki Zekeriya yüzünden hatta. Ya da Ekrem, evet Ekrem, bilinmez çıkarlar adına bir ihbarda bulunmuş olabilir. Belki de Ali?” (s. 91)

“Öyle ya, tanıyor muyum Ali’yi? Belki bazı işlere bulaşmışlığı vardır. Bu akşam, biz oradayken evinin basılması bir rastlantıdır. Yok canım, öyle olsa, Abdullah önce Mustafa ve Hüseyin’le beni götürmek istemezdi. Mustafa’yı ve Hüseyin’i götürmek istediği kesin. Onları tanıyor muyum sanki. Belki de tuzak bütün bunlar. Bu akşam Hüseyin’le Mustafa’nın durup dururken gelişleri. Kuşkular ve suçluluk duyguları. İşte benim gibilerin sevimsiz özeti. İki arada kalmış küçük burjuva!” (s. 91)

“Şimdi dövmeli Abdullah kendisini. İyi gelecek şimdi dayak, somut bir acı gerekli şimdi. Yoksa hep zırvalayacak, kendisiyle didişecek. Kavga günlerinde bizler ne zaman olaylar içindeki kendimizle, kendi görüntümüzle uğraşmaktan vazgeçeceğiz?”

Abdullah sırtıyor. Oya'yı götüreceği yere doğru itelemiyor bile. Aşağılıyor beni, diye düşündü Oya. Hâlâ kendisiyle uğraşiyor. Hâlâ güzel ya da çirkin görünümüyle, varlığının anlamıyla ilgili. Allah kahretsin. Ali'nin yanından yürüyüp gidiyorlar.” (s. 91-92)

“Ne yapıyordun Ali'nin evinde? Halkımızı mı bilinçlendiriyordun? Yoktu öyle bir amacın falan, yeri de değildi. Halkımız senin gibi yalnızlıktan nereye gideceğini şaşırmış karıların sözüyle de bilinçlenecek değil elbet. Sadece, yalnız bir geceyi daha yüklenemediğin için, dünyalar kötüsü gözlem düşkünlüğünden bir de, öyle sürüklenip gittin o eve.” (s. 92)

Soysal'ın Türk militarizmine ve devlet mitine yönelttiği eleştirinin bir diğer sacayağı, şiddettir. “Şafak”ta da diğer 12 Mart romanlarında olduğu gibi devrimci özneler üzerinde uygulanan şiddet/işkence önemli bir yer tutar; fakat yazar şiddeti problematize ederken farklı bir sorunu dillendirmek istiyor. O; “Şafak”ta, Türk romanında pek aşına olunmayan bir kadın devrimci özne tipolojisiyle çıkıyor okuyucunun karşısına; gerçi Oya'nın tam anlamıyla militan bir özne olduğu iddia edilemez; ancak gördüğü işkenceler sırasında o, ister istemez devrimci/militan oluşun sınırlarına dâhil oluyor. Soysal; militarizm ve devlet miti karşısında minör olanın alanında bir kadın özneyi konumlandırarak Türk militarizminin eril kodlarını ve Türkiye politik alanındaki eril tahakkümü hedef alır. Özellikle demokratik alanın askerî müdahalelerle ele geçirilmesi cebri imlediği için yazar, militarizmi eril tahakkümle ilişkilendirir ve militarist merkezin tasfiye etmek için çabaladığı komünist hareketi/sol periferiyi, dişil bir anlam alanıyla karakterize eder; dolayısıyla romanda bir kadın devrimci öznenin kullanılmasının doğrudan aktivist, eril, disiplinize edici militarist merkezi eleştirmek için yapılan bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Dahası yazar, bu dişil/devrimci kurguyla “ceberut devlet” olarak gördüğü merkezdeki “babaç/eril” kodları yerinden oynatmaya çalışıyor. Burada şu hususa da temas etmekte fayda var, devlet çift değerli bir imgelem yüküne sahiptir; bazen “baba” üzerinden eril bazen de “anne” üzerinden dişil bir bağlamda tasavvur edilir. Türk düşünce dünyasında aslında her ikisi de onun kollayıcı, koruyucu, güven verici özellikleriyle, yani “kerim devlet” profili ile ilişkilidir. Fakat Soysal bu tasavvuru tersine çeviriyor; o, devletin eril kodlarını, babaç yanını; “kerim devlet”ten ziyade “ceberut devlet”in anlam dağarcığından hareketle kavırıyor. Bu manada bakılacak olursa romanda, Oya tutuklandıktan sonra yazar; dişil-oluşun gücünü artırmak adına hapisshanede muhtelif suçlardan yargılanan ve yazar tarafından bir tür eril im olarak kullanılan “jop”un gadrine

maruz kalmış birçok kadın özneyi kurguya dâhil eder: Menekşe, Sema, Çiğdem, Güllü, Asuman... “Şafak”ta; emniyet müdürü Zekâi Bey ile Oya arasında geçen diyalog ve Sema’nın eril şiddete maruz kalışının psikolojisi üzerinde yarattığı tahribatı anlattığı pasaj, ifade edilenlerin önemli bir göstergesidir.

““O zaman bana, özgürlüğümden alıkonmamın nedenini söyler misiniz?”

“Özgürlüğümü! Ulan sen kim, özgürlük kim! Sen burda sürgünsün sürgün. Bize her adımının hesabını vermek zorundasın. Görüyorum bu kadarı aklını başına devşirmeye yetmemiş. Ama dur, biz seni adam etmesini biliriz. Kimleri adam etmedik biz, değil senin gibi orospu parçasını...”

“Bana yöneltilen suç, orospuluk mu?”

Oya beğeniyor sesini. Zekâi Bey’in yüzünün kızardıkça kızarmasına çocukça seviniyor. Benim yüzümü kızartmak istiyor oysa. Şimdiyse öfkesini tutamıyor Zekâi Bey.

“Burada ben soru sorarım anladın mı? Orospuluğun bana vız gelir vız! Çok şükür Türk kızları sizin gibi değil. Onların namuslarını sizlerin eline teslim etmeyeceğiz. Bütün o pezevenkleri temizleyeceğiz.”

“Burda tutulmamın nedeni?”

Zekâi Bey kendisinden geçmişti artık.

“Nedeniymiş? Vatan elden gidiyor vatan! Bundan âlâ sebep mi olurmuş? Seni adam yerine koyup insanlığımdan karşıma oturttum, ama insanlıktan ne anlarsınız siz? Kabahat cibilliyetsizlere insan muamelesi yapanda. Sorgu sual demeden topunuzu kurşuna dizmeli!””
(s.88)

““Bak Oya... Aslında cinselliği doğal karşılarım ben. Yakın zamana dek bunu hiç büyütmedim, mesele de yapmadım. Gereği kadar önem verdim bu konuya. Aşırı kapalı, şartlanmış da değilim. Ama o üç herif, copu zorla makatıma sokmaya kalktıklarında, doğa da, cinsellik de korkunç şeyler olarak göründüler gözüme. Cinsellik insanın en bayağı yanıymış gibi. Cinsellik olmasa, beni döverler evet, elektrik verirler, tırnaklarımı sökerler... her ne ise... ölesiye acı çektirirler, acıdan delirtebilirler... Ama bunlar atlatılabilir, bunlardan sonra, şimdi duyduğum tiksinti duyulmaz asla. Böyle utanılmaz. Üç erkek, erkek demek belki yanlış, birlikte, birbirlerinden güç alarak bastırdılar copu. Delice bir acıydı,

ama tiksinti, utanç daha fazlaydı. Kadın ve erkek ayrımı, bana oynanan oyunların en kötüsüydü.” (s. 95)

“Şafak”ta; polis ile ordu ittifakının ürettiği militarist şiddet, salt Oya üzerinde değil; erkek devrimci öznelerle karşı da uygulanır. Özellikle Ali ve Mustafa’ya yapılan işkenceler, romanda detaylı tasvirlerle anlatılır. Yazar burada da benzer bir linguistik damgalama mekanizmasını kullanır; Zekâi Bey ve Abdullah, devrimci öznelerle şiddet uygularken temel çıkış noktası olarak “vatan hainliği” “vatan düşmanlığı” “bölücülük” vb. gibi işaretleyici/damgalayıcı söylemlerden hareket ederler. Zekâi Bey’in, Mustafa’yı sorgularken “Sizin fikirleriniz bu memlekete gitmez. Bu halk cahil. Bu halk sıkı tutulmadı mı ne vatan tanır, ne millet. Para için milli serveti huduttan kaçırıp koyunlarla birlikte mayın tarlasında telef olur. Biz bunlara vatanını, milletini, bütünlüğünü öğreteceğiz diye gecemizi gündüzümüzü, ömrümüzü harcadık. Sizin vatan millet düşmanlığı ekmenize göz mü yumalım şimdi? Anladın mı? Yummayız!” (s. 130) şeklinde söylediği sözler; militarist merkezin komünist hareketi ne derece “kriminalleştirdiğinin/şeytanlaştırdığının” önemli bir göstergesidir. Bu nedenle militarist merkez; kriminal olarak gördüğü ve “ulusal güvenliği” tehdit eden bir harekete karşı, içinde bulunan disiplin kodlarından ve aktivist yatkınlıklardan hareketle, bir tür “vatan müdafaası” için şiddet uygulamaktan imtina etmez. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar sırasıyla Mustafa ve Ali’ye yöneltilen şiddetin dozajını bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.

“Bir iyi, bir kötü sorgucu çıkarıyorlardı karşısına. Daha doğrusu üç kötüye karşılık bir iyi. Falaka, elektrik şok, dayak, sövgü derken ansızın iyi sorgucu geliyordu.” (s. 127)

“Ali’nin kafası banktan aşağı sarkmış. Uyumuyor aslında. Dayağın acılarını geçiştirmek isteyen vücut durgunluğu. Ama başının sarkması durgunluğu bölüyor, yeni acılar katıyor ona. Sonunda boynunun ağrısı aşıyor durgunluğu, yeniden canlanıyor acıları.

Sık gözünü açmak istiyor, açamıyor. Sezai’nin yumruğunu hatırlıyor. Köpoğlu diye bağıyor biri. Düşmanlık kaldırmayacak bir yakınlıkta Sezai’nin suratı. Boynundan yakalamış sarsıyor Ali’yi. “Söyle ulan, o komünistleri niye topladın evine?” Yakın yakın, kötü kötü gözleri Sezai’nin.” (s. 184)

70’li yıllar Türkiye’inde devlet merkezi karşısında konumlanan ve devlet nezdinde “öteki” olan Aleviler, Çingeneler, vb. gibi birtakım “etno-dinsel” kimlikler; “Şafak”ta,

yazarın 12 Mart militarist merkezine yönelik gerçekleştirdiği tarihsel dikkatin önemli parçalarıdır. Alevi kimliği, Cumhuriyet tarihinde devlet merkezi tarafından resmen tanınmasa da Alevi hafızası; Kemalist merkezin seciye telakkisi için eski Türk tarihine olan yakınlığıyla folklorik bir kültür deposu işlevi görmüştür. Fakat zaman içinde, özellikle 50’li yıllardan sonra devlet merkezi içindeki İslami etkinin artışına bağlı olarak Alevilik; Kemalist dönemdeki paradoksal konumunun- *kültürel anlamda merkez, kimlik noktasında ise periferi-aksine*, tamamıyla periferide yer almaya başlamış ve “Kızılbaş” koduyla komünist hareket ile özdeşleştirilmiştir. Romanda bu durum, ““Deniz Gezmiş için üzüldünüz demek?” “Sünniler ona kızılbaş deeyorlar. Biz Aleviler hep ağlaştıktı.” “Alevisin demek?” “He ya hep Aleviyik, senin gibi.” “O da nereden çıktı?” “Kotan Ana söyledi. Siyasiler hep Alevi gâvuru deeye.” “Kotan Ana Sünni mi?” “Diyel, ama Alevilik’ini gizleeyo.” “Niçin?” Oya, Menekşe’nin okumuş adamda bunca cahilliğe şaşarak baktığını görüyor. Bizler, insanların bazıısı tutuklanıp işkence görürken bunları bilmezden gelenlere nasıl bakıyorsak, öyle.” (s. 99) şeklinde Menekşe ile Oya arasında hapisanede geçen diyalogda somutlaşır. Soysal bir anlamda bu diyalog ile; 12 Mart militarist merkezinin komünist-oluşla, Alevi kimliği arasında bir korelasyon ilişkisi kurduğunu ve bu nedenle de Alevilerin “*etno-dinsel*” kimliklerini, militarist şiddete maruz kalmamak adına “*maskelediklerini*” anlatarak; Aleviliğin devlet merkezi/ordu karşısındaki periferik konumlanışını göstermek istiyor.

Yazar benzer bir düzlemde romanın sonlarına doğru Adana’dan peyzajlar sunarken Çingenelelere odaklanır ve onların sıkıyönetim koşullarında devlet merkezinin/zabitanın baskısına maruz kalışlarını ve içerisinde buldukları yoksulluğu/sefaleti teşhir eder. Roman boyunca Soysal’ın devlete/orduya mensup kişileri ekonomik sermaye açısından üst tabakaya mensup kişiler olarak lanse etmesi dikkate alındığında, yazarın Çingeneleler üzerinden vermek istediği mesaj daha iyi anlamlandırılabilir: O; periferik bir etnik kimliği kullanarak militarizmin kapitalist sınıf ile kurduğu ittifak neticesinde, halkın iyice yoksullaştığını, bu noktada da “*ötekinin ötekisi*” olarak nitelendirilebilecek Çingenelelerin hem etnik/politik -12 Mart militarizminin Türk etnik kimliğine rabitası düşünüldüğünde, Çingenelelerin ontolojik olarak bir öteki olduğu açıktır.- hem de ekonomik olarak neredeyse yaşama hakkından mahrum bırakıldığını düşünür. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasaj, militarizmin/devlet merkezinin Çingene periferisi üzerindeki “*etno-ekonomik*” tahakkümünü/denetimini gösterir niteliktedir.

“Fadime’nin biber kızartması datlı mı datlı. Kimse onun gibi patlıcan kızartamaz. Ağzlarını şapırdada şapırdada yutuyorlar kızartmayı, kimse konuşmuyor. Kızartma datlı olmasına datlı ya, ağızlarının tadı pek yok bu sabah. İşler kötü. Adana’da örfi idare var. Zabita tayfası azdı mı azdı. Yok ruhsatmış, yok nüfusmuş, yok asker kaçağıymış, yok esrarmış diye zamanlı zamansız basıyor çadırları. Örfi idareyle korkutup haraç alıyor bazıları. Jandarmadan korkmasalar, gece yarısı Sığır Pazarı’ndaki çadırlarını sökiüp kaçtıverecekler, belediyeye borçlarını ödemedi. Ama bu zamanda jandarma tüydürmez adamı. Aç nefeslere işgüzarlık sinmiş ki bir. Dayanası yok durumun, kalması yok, gitmesi yok. Çingene hayatı öldü demektir bu. Fadime tavanın içini bir gazete parçasıyla sıvayıp kaldırdı. Öte-Geçe’nin işsiz güçsüzleri pazar yerini doldurmaya başladı bile. Çoğu parasız, çoğu bedavacı. Çadır deliklerine parmaklarını geçirip içerisini gözleyen hergelelerle başa çıkmak da ayrı bir iş.”
(s. 175)

Hülasa, “Şafak” 12 Mart militarizminin; politik, kültürel, tarihsel düzlemdeki etkilerini ele alan ve oldukça geniş bir tarihsel pencereden hareketle Türkiye’deki devlet miti karşısında sol periferinin/komünist hareketin politik ontolojisini tartışan bir eser konumundadır. Soysal bu eserinde, özellikle Türk devletinin/Türk militarizminin tedavülüne ve eril tahakkümün politik arka planına odaklanarak devrimci öznelere/sol düşüncenin, ama ekseriyetle “kadın devrimci-oluş”un nasıl örselendiğini, pasifize/tasfiye edildiğini merkez-çevre diyalektiğinin epistemolojik çerçevesinden hareketle anlatmaya çalışır. Bu nedenle de eser, 70’li yıllarda yazılan Türk romanları içerisinde oldukça özgül bir yere sahiptir. Çünkü mezkûr tarihlerde, “kadın problemi” romanlara bir malzeme teşkil ediyordu; ancak bu malzeme, erkek egemen kültür yapısına karşı, kadın cinselliğine ve kadın haklarına yönelik bir tip “etnografik” vurguyu içeriyordu; yani politik/sosyolojik perspektifte bir sorgulama nesnesi haline gelmemişti; dolayısıyla o dönem ortaya çıkan “feminist” söylemin devlet merkezi karşısında etkili olduğunu söylemek güçtür. Soysal işte bu noktada; kadın problemini politik bir bağlamın içerisine yerleştirip devlet mitinin ve militarizmin arkasındaki eril kodları sorgulayarak minör bir politik bilinç geliştiriyor; kadın kimliğini devrimci-militan oluşun periferik anlam alanına kaydırıyor. Böylelikle de devlet merkezi/militarizm karşısında, kadın temsili üzerinden politik bir direnç ortaya koyarak çok daha etkili bir söylem üretme başarısı gösteriyor.

Mehmet Eroğlu tarafından yazılan “*İssızlığın Ortası*”¹¹⁷⁸ adlı roman; 12 Eylül döneminden önce basılmaya hazır olmasına rağmen, anti-militarist bir içeriğe sahip olduğu için kamuoyunun tepkisini çekmiş ve eser ancak 1984 yılında yayımlanabilmiştir. Eroğlu eserde, 12 Mart askerî müdahalesine odaklanarak militarizmin ve şiddetin/işkencenin devrimci özneler üzerindeki etkilerini- *uzun vadede*- anlatır. Roman; 12 Mart’ın sonrasında, takriben 1974-1975 yıllarında; militarist merkez tarafından tasfiye edilen Türkiye solunun, devrimci/militan öznelerin bir panoramasını ortaya koyar. Hassaten yazar; militarizmin ve devlet merkezinin, devrimci özneler arasındaki kolektif devrimci şuuru ve onların devrimci hafızalarını nasıl yitime uğrattığını tarihsel/sosyolojik saikler ekseninde çözümlenmeye çalışır. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, “*İssızlığın Ortası*”nın; bir “*bellek yitimi*” romanı olduğu, fakat paradoksal olarak bir “*bellek doğumu*” temasını işlediği söylenebilir. Yeni doğan bu bellek, 80 sonrası Türkiye kültürel hayatında gittikçe güçlenecek olan “*burjuva ethosu*”dur. Eroğlu, 12 Mart militarizminin devrimci öznelerin benlikleri ve sosyalist inançlarını paralyze ederek yerine burjuva değer yargılarını ikame ettirdiğini ve böylelikle de devrimci öznelerin “*sosyalist ethos*” ile “*burjuva ethosu*” arasında bilinçlerinin yarıldığını düşünür. O nedenle romanda okuyucu; bütün hayatlarını “*dünyayı değiştirme*”ye ve “*sosyalist devrim*”e adayan devrimci öznelerin, kolektif sosyalist direnişin, sol düşüncenin bastırılması neticesinde yaşadıkları inanç/anlam kaybını, parçalanmayı okuyucuya aktarır. Tabii ki bu aktarım, yazarın roman estetiğini ikinci plana atmasına ve romanın kuru bir “*tarih antolojisi*”ne dönüşmesine neden olmaz; Eroğlu istediği tarihsel bağlamı 70’lerin, 80’lerin modernist roman estetiğiyle/teknikleriyle de ustaca harmanlama başarısı gösteriyor ve devrimci öznelerin yaşadıkları anlam yitimini/değer kaybını küresel bir perspektifle “*bileyliyor*.”

Eroğlu’nun roman korpusu incelendiğinde, onun eserlerinin çoğunda karakter havuzunun devrimci öznelerden müteşekkil olduğu görülür. Türkiye sol hareketiyle yakından ilgilenen yazar, 60 sonrasında politik alanın önemli failleri olan devrimci/militan öznelere yönelerek eserlerinde bir tarihsel/kolektif sosyalist bilinç oluşturmak ister. “*İssızlığın Ortası*”nda da yazar, mezkûr çıkış noktasından hareket ediyor ve başkahraman Ayhan başta olmak üzere romanda birçok devrimci özneyi kurgunun odağına yerleştiriyor. Tabii ki bu

¹¹⁷⁸ Mehmet Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, 4. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

merkezîleştirme, basit bir peyzaj değil; Eroğlu'nun devrimci öznelerle ileri sürmek istediği ideolojik bir tezi var. Yazar; 12 Mart militarist merkezinin ve Türkiye'deki devlet mitinin, devrimci özneler arasındaki kolektif şuuru, devrimci mitosunu nasıl parçaladığını göstermek için çaba sarf ediyor; bunun için de romanda 1971 -*tarihsel zaman olarak 12 Mart dönemi-1974-1975 -aktüel zaman-* yılları olmak üzere iki farklı tarihsel momentin etrafında dolaşılıyor. Böylelikle yazar eserinde, öncelikle bir “*kolektif devrimci inanç*” alanı yaratıyor ve retrospektif bir teknikle devrimci öznelerin hafızalarını kazarak onların dünyayı sosyalist bir devrimle onarma/düzeltilme iştiyaklarını okuyucuya aktarıyor. Bu açıdan bakıldığında “*İssızlığın Ortası*”nda; 12 Mart militarist merkezinin şiddetine maruz kalan, bütün işkencelere rağmen “*inandığı dava*”dan vazgeçmeyen Ayhan'ın -*başkahraman-*, *Rosa Luxemburg'a* referans vererek Naci'nin eşi Selmin ile devrim üzerine tartışırken söylediği “*Unutma, sözlerin ayakları yoktur, yürüyemez ve dünyayı değiştiremezler. Biz vardık ve var olacağız. Sizler? Sizler birer hiçsiniz. Biz gerçeğiz. Kafana sok bunu. Bizim göze aldıklarımızı kimse göze alamadı. Hatırla, göze aldıklarımız arasında ölüm de vardı.*” (s. 256) şeklindeki sözler, doğrudan yazarın “*biz*” vurgusu üzerinden ve 12 Mart devrimci nostaljisi etrafında ortaya koyduğu bir “*kolektif devrimci şuur*” örneği olarak okunmalıdır. Eroğlu romanda, salt Ayhan ekseninde değil; Halit, Zafer, Naci, Ali, Rezzan, Eren, Nalan vb. gibi özneler çerçevesinde de bir “*kolektif devrimci hafıza*” yaratmak için çaba gösterir. Romandan alıntılanan ve temel vurgununun Halit üzerinde yoğunlaştığı aşağıdaki pasajlar, yazarın militarist devlet merkezi karşısında kurguladığı devrimci kolektif inancın/hafızanın önemli bir örneğidir.

“*Ötekileri unutup öne eğiliyor, çatal gürültülerinden başka bir şey duymadan Halit'i, geçmişi düşünüyorum. Zafer'le birlikte tanıdığımız, dünyanın sosyalist olması gerektiğini söyleyen ilk kişi oydu. Hiç yılmadı. İradesinin, çelimsiz gövdesine hiç uymayan o inanılmaz inadından kaynaklandığını biliyorum.*” (s. 51)

“*“Dinle beni... Gün gelecek beni buradan alacaklar, belki de yeniden dört duvar arasına geri döneceğim. Acı çekeceğim. Bizi ezecekler. Ama bütün bunlar birer ayrıntı. İnsanlığın geleceği o sorumluluğu duyup da yılmayanlarca biçimlendirilmez mi?”*” (s. 305)

Devrimci öznelerin bir tür periferik direnç mekanizması olarak kullandığı “*kolektif devrimci şuur*”, devlet merkezi/militarizm için son derece tehlikelidir; zira merkez, kendisine

ait olmayan bir kolektif düşüncenin yükselişine her zaman kuşkuyla yaklaşmış; özellikle sol düşünce, geliştirdiği kolektif/aktivist eylem kapasitesiyle devlet elitleri nezdinde patolojik bir alan olarak görülmüştür. Bu durum, Osmanlı'dan itibaren tedavüle sokulan devlet mitinin içerisindeki muhafazakâr/milliyetçi kodlarla ilişkilidir. Eroğlu romanda; öncelikle sol düşünceye yönelik gerçekleştirilen ideolojik temizliğin arkasında, Türk siyasetinin karakteristik bir özelliği olarak “sağ merkezli düşünce miti”nin yer aldığını düşünür. Romanda Ayhan'ın askerliğini yaparken tanıştığı bir Çavuş'un düşüncelerini yansıtan “Sık sık, “İşçiyim ben,” diyor. '69 seçimlerinde oy verebilseymiş İşçi Partisi'ne oy verecektmiş. “Şimdi?” Şimdi bilmiyormuş, ama solcuların neden olduğuna inanıyormuş her şeyin kötü gidişine.” (s.137) ifadeleri, Eroğlu'nun militarist merkezin sol hareke karşı ürettiği “düşünce muhafazakârlığı”nı göstermek için tasarladığı bir örneklem. Yazar; romanın genelinde buna benzer çıkış noktalarından hareket ederek Türkiye'deki metafizik devlet miti ve 12 Mart militarizmi karşısında bir eleştirel hafıza kazısı gerçekleştirecek ve şiddetin neden olduğu kolektif amneziyi bütün boyutlarıyla okuyucuya aktaracaktır.

12 Mart militarist merkezi, sol periferiyi sindirebilmek/bastırabilmek adına devrimci öznelerin hafızalarını hedef alır ve onların kolektif belleklerini şiddet/işkence vasıtasıyla amneziye uğratar. Bu; Shilsien terminolojiyle söylemek gerekirse sol periferinin içerisindeki “oydaşma”yı, “kolektivizmi” ortadan kaldırmak ve toplumsal alanda oluşan devrimci belleğin tarihsel ağırlığını boşaltmak için gerçekleştirilir. Türkiye'de; 60'lı yıllardan sonra gittikçe politik momentumu eline geçiren sol hareket, Türkiye politikasında bir minöriteyi/azınlığı temsil ettiğinden dolayı, merkeze karşı en büyük direnci, ancak devrimci özneler arasında oluşan kollektif şuur ile ortaya koyabilmiştir. Bu nedenle 12 Mart militarizmi öncesinde, kuvvetli bir dayanışma örneği sergileyen Türkiye solunun, uygulanan şiddet ve işkencelerle bir tür “militarist yük”ü omuzlamak zorunda kaldığı söylenebilir. “İssizliğin Ortası”nda, 12 Mart'ın şiddetini/baskısını en çok hisseden öznelerden birisi Ayhan'dır. O; Ali ile konuşurken mevzubahsin kayıp olan arkadaşı Zafer olması üzerine söylediği “Geçmişten kaçmaya çalışırken koşar adım geri dönüyor mu olacağım?” (s. 98) ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, devrimci hafızasına ait hiçbir kırıntıyı hatırlamak istemeyen, “militarist yük”ün altında ezilen bir karakter olarak takdim edilir. Yine romanda Halit, Zafer, Ali vb. olmak üzere 12 Mart'ın şiddetine maruz kalmış birçok devrimci özneye tesadüf etmek mümkün; ancak bunların arasında beline sopa ile vurularak ölüme mahkûm

edilen Ali, özel bir dikkate haizdir. Eroğlu bir anlamda Ali ve Ayhan üzerinden militarizmin fiziksel şiddet vasıtasıyla sol periferiyi ve devrimci kolektif hafızayı nasıl paralize ettiğini anlatmak ister; bu açıdan değerlendirildiğinde aşağıdaki pasajlar, devrimci öznelere çevreleyen “*militarist hafıza yükü*”nün ve devrimci değerler ekseninde gerçekleşen “*bellek yitimi*”nin önemli bir örneği olarak görülebilir.

““*Şu kalorifer dumanlarının örttüğü o çukurdaki evlerden birinde bir arkadaşım yatıyor. Eskiden bir devdi.*” Çıplak omuzlarının dudaklarımın önünde titremesine aldırmadan, Ali’yi anlatıyorum ona, “*Şimdi birkaç ince kemikten oluşan biçimsiz bir adam. Ölüyor. Üç yıl önce bir mahzende sorgularken beline bir sopa vurup dağladılar etini! O sopa şimdi onu öldürüyor.*”” (s. 164)

“*Cümlesini bitirmeden yarım kalan çayını özlemiş gibi masaya dönüyor. Ne kadar kızarsa kızsın, ne denli mantıklı açıklamalarla öfkesini haklı çıkarmaya çalışırsa, Ali’ye hayran olmaktan kendini alamadığını, onun gibi direnemediği için kendini yenik hissettiğini biliyorum. Ali, amacı tartışılmalı da, gerçek bir kahramandı. Sürekli işkence yapıldığı üç gün boyunca suratına Ali diye bağırarlara adını bile söylememiş, hepsini sessizliğiyle ezmişti. Kimsenin anlayamayacağı biriydi o.*

“*Biliyor musun, sonunda işkenceyi yapan dayanamamış ve ağlamış,*” diyor Halit eski sesiyle. “*Bazen, sorgulayanın Ali olduğunu düşünürüm. Evet, gerçek sorgucu, her anında duruma hâkim olan oydu.*”” (s. 175)

“*Issızlığın Orta*”sında, militarist merkeze yönelik bir diğer sorgulama “*Kıbrıs Savaşı*” ekseninde gerçekleşir. Yazar; militarist şiddetin neden olduğu bellek yitimi temasını güçlendirebilmek adına, 12 Mart sonrasında Ayhan’ı; Kıbrıs’a askerlik görevini ifa etmesi için bir yolculuğa çıkartır. Fakat; 12 Mart sürecinde yaşadıklarının etkisinde olan kahraman, savaşın ortaya çıkarttığı şiddet ile birlikte tam anlamıyla bir “*militarist psikoz*” geliştirir ve psikolojik destek almaya başlar. Ayhan; onu tedavi etmeye çalışan hekime söylediği “*Ödleğin, yüreksizin biriyim ben. Adam öldürdüm ve bu yükü taşıyamadım. Yüzbaşı’nın dediği gibi, sivillerin tutulduğu bir hastalık bu. Yoksa hiçbir şey büyümüyor içimde. Hastalığım olağan savaş hastalığı, burada çıkar çıkmaz bitecek bu kâbus.*”” (s.106) ifadelerinde de vurguladığı üzere, sivil benliği nedeniyle “*militarist yük*”ü taşıyamaz hale gelir. Kahraman; 12 Mart militarist merkezinin politikaları sonucunda yitirdiği “*devrimci*

hafızası”nın yerine geçirebileceği telafi edici bir değer ararken, askerliği sırasında devletin ve ordunun militarist pratikleriyle tekrar yüzleşmiş, Kıbrıs Savaşı’nda vurularak uzunca bir süre hastanede yatmış, netice itibarıyla da aklını kaybedeceğinden endişe ederek intihar etmeyi düşünmüştür. Bu açıdan bakıldığında aşağıdaki pasajlar; Ayhan’ın militarist merkez içerisinde -*askerliği süresince*- geliştirdiği psikoza özetler niteliktedir.

“Doktorun sözünü ettiği o dönemece mi varıyorum? Bir an hastanedeki o günleri hatırlıyorum, boğazım sıkılıyormuş gibi bir inilti kopuyor dudaklarımdan.” (s. 62)

““Ben...” Artık dayanamayacağım, diyor beynimdeki ses. Işık perdesine bağırlıyorum: “Kendimi öldürmeye gitmişim!” Ağır bir sessizlik kaplıyor odayı. Gölgenin yeniden oturduğunu fark ediyorum. Arkamda bir sandalye gıcırıyor. Bense devam ediyorum: Sonra karakolda o Muhtar elimden aldı onu.”” (s. 218)

Militarizmin; devrimci özneler üzerinde uyguladığı şiddet neticesinde yok edilen *“kolektif devrimci hafıza”*nın yarattığı boşluk, sol düşünceye mensup öznelerin bilinçlerinde bir yarılma meydana getirir. Hayatlarının büyük bir bölümünü militan mücadele alanında geçirmiş devrimci özneler, tutunacakları anlam kümelerinden mahrum kaldıkları için, devrime dair umutlarını kaybetmeye başlarlar. Bu durum, aslında militarist merkezin sol harekete karşı ürettiği politikaların bir başarısıdır; yani merkez 12 Mart dönemiyle sol hafızayı, sol aktivizmi depolitize edebilmiştir. Çünkü 12 Mart; toplum içerisinde birer kahramana dönüşen devrimci öznelerin, güç aldıkları kahramanlık mitini parçalamış ve onları birer politik enkaza çevirmiştir. Devrimin başarısızlığa uğraması ve şiddetin neden olduğu trajik izler, devrimci özneleri parçalanmaya itmiştir. Bu açıdan bakıldığında oldukça ciddi işkencelere maruz kalan Ali’nin ağzından aktarılan *“Dünyayı değiştirecektik, ama değiştirmeye çalıştığımız dünyanın ne denli değiştiğini kavrayamadık. Artık kimsenin kahramanlara aldıracağı yok. Kahramanların sonu geldi, soyları tükendi. Belkemiğine bir sopa ve işin bitik...”* (s. 99) ifadeleri; militarist merkezin, devrimci kahramanlık mitosunu, militan mücadeleyi muhtelif iktidar enstrümanlarıyla bastırmasıyla oluşan kolektif anlam kaybının bir tezahürü olarak okunabilir. Böyle bir anlam kaybı, kuşkusuz ki tarihsel bir yitimle koşuttur. Çünkü devrimci özneler, Marksist tarihten/teoriden ve kahramanlık kültüründen hareketle ontoloji kazanırlar; yani devrim onlar için bir tür meslekî formasyondur. Hatta Türkiye’de 60’lı, 70’li yıllarda sol düşüncenin terminolojisine işleyen *“profesyonel*

devrimci” imajının ürettiği anlam da bununla bağıntılıdır. Bundan dolayı; militarist merkezin devrimci hafızayı parçalaması, devrimci özneler için salt bir mücadele kaybı/başarısızlığı anlamına gelmez; aynı zamanda bu, onların uzmanlaştıkları bir alandaki bilgiden hariç bırakılmaları ve taşıdıkları militarist yükün ağırlığı nedeniyle bir “ölüm içgüdü”nü doğrurur; böylelikle de geçmiş/hafıza, devrimci özneler için bir zamanlar önemli bir umut deposuyken, 12 Mart’tan sonra bir “yıkım mekânı”na dönüşür. Bu açıdan bakıldığında; sırasıyla Ali’nin Ayhan’a söylediklerini ve Nalan ile Ayhan arasında geçen konuşmaları ihtiva eden aşağıdaki pasajlarda geçen “*Artık resimlere bakmaktan nefret ediyorum,*” “*Zafer ve Ali birer ölü, sen, ben, bizlerse geç kalmış ölüler...*” şeklindeki vurgular, son derece dikkat çekicidir. Yazar bu vurgularla, 12 Mart militarizminin devrimci öznelerin hafızalarına kazdığı “*acı amprizmi*” neticesinde ortaya çıkan devrimci tarih yitiminin, kahramanları nasıl bir boşluğa ve “ölüm arzusu”na doğru sürüklediğini göstermek istiyor.

“Yarım ağızla gülümsemeye çalışıyor. Sözcüklerin sonu yok, sesleri yuvarlayıp söndürüyor.

““Sen de kötüsün,” diyor otururken. Cevap vermeme beklemeden yeniden sözcüklerin dayanılmaz işkencesine geri dönüyor. “Zaten bu aralar kim kötü değil ki. Sen, ben, Nalan, bütün ötekiler. Oysa eskiden biz böyle miydik? Şu halimize bak.” O korkutucu gülümseme biraz öncekinden daha da korkutucu, dudaklarını aralıyor. “Artık resimlere bakmaktan nefret ediyorum,” sesi incelik kayboluyor, “vazgeçtim resimlerden...”” (s. 92-93)

“Kafamın içindeki keskin uçlu matkap yeniden vızıldamaya başlıyor. Odadaki karanlık, garip bir maviye dönüşürken, komodinin üstündeki üç anlamsız surata dalıyorum. Daha o günden umutsuz, şimdi kopmuş olan ince bir iple birbirine bağlı, üç yüz. Nalan hıçkırıyor, acılarını hafifletecek birkaç söz arıyorum.

“Belki kaderimizdi.”

“Hayır!” Bağırıyor. “Değildi. Sanki bile bile yaptık her şeyi. O denli kararlı, o denli bizleri nelerin beklediğini bilerek. Ali...” Yüzü, dudakları darmadağınık, artık çekici de denemez ona. “Hâlâ kahramanlık taşıyor. Gelenlere, ayrılırken ne diyor biliyor musun? “Ölümü seyretmekten korkmazsan arada bana uğra dostum.” Evet böyle diyor. Ne yaptık biz? Zafer ve Ali birer ölü, sen, ben, bizlerse geç kalmış ölüler...” (s. 102-103)

“*İssizliğin Ortası*”nda, en büyük anlam kaybını yaşayan ve gittikçe bir “*şizo-özne*”ye dönüşen en önemli kahraman Ayhan’dır. O; 12 Mart dönemindeki devrimci coşkusu, militarist merkezin devrimci hafızayı amneziye uğratmasıyla birlikte kaybetmiş ve Rezzan’ın, Ayhan’a yönelik söylediği ““*Senin gibi bir yıkıntıdan mı korkacağım!*”” (s. 64) şeklindeki ifadelerinde de görüldüğü üzere bir “*yıkıntı*” ya dönüşmüştür. Onu yıkıntıya sürükleyen en önemli sebep, kuşkusuz ki 12 Mart’ın devrimci kahramanlık mitini ters-yüz etmesiyle ilişkilidir. Ayhan; toplum içerisindeki ontolojisini, devrimci-oluş çerçevesinde kazandığı için, kahramanlık mitinin çözülüşüyle bir “*hiç-olum*” içerisine girer; tanrıya olan inancını kaybeder ve devrime ait tutunabileceği anlam kanallarından yoksunlaşır. Bir çırpıda bakıldığında Eroğlu, modernist/postmodern romandaki merkez-dışı öznenin anlam kaybına yöneliyor gibi görünüyor; fakat bu yöneliş yazar nezdinde ideolojik anlam kaybıyla, politik merkez-dışılıkla koşut. Ayhan, sosyalist ideolojiye sarsılmaz bir inançla bağlı olduğu zamanlarda, kendi benliğini ön plana çıkartan son derece aktivist bir karakterken; yani ismiyle birlikte bir politik ontolojiye sahipken, 12 Mart’tan sonra “*anti-hero*” formuna dönüşerek pasifize/depolitize olur. O; bir davette adını soran bir kadına verdiği “*Adım? Adım yok benim. Belki ödle, belki korkak denebilir, ama artık o eski Ayhan değilim.*” (s.114) ifadelerinde de somutlaştığı üzere tamamıyla devrimci kimliğini, kolektif hafızasını kaybetmiş bir “*hiç*”tir. Bu hiçlik; 12 Mart’ın devrimci kökleri toplum genelinden uzaklaştırması, yani bir tür “*ideolojik temizlik*” sonucunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla devrimci öznenin -*Ayhan*’ın- habitusuna içkin olan devrimci kökler, 12 Mart şiddetiyle/tahakkümüyle ortadan kalkınca devrime ait umut yitirilmiş, devrimci özneler arasında bir köksüzlük türemiştir. Bundan dolayı “*İssizliğin Ortası*”nda ideolojik merkezini kaybeden Ayhan; yazar tarafından hayata karşı pasif, korkak, inançsız, yorgun bir karakter olarak betimlenir ve devrimci tükenişin/yıkımın bir imgesine dönüştürülür. Bu perspektiften değerlendirildiğinde; Rezzan’ın Ayhan’a yönelik söylemleri -*ilk iki pasaj*- ile Ayhan’ın Mösyö Pier’e yazdığı mektubun bir bölümünü içeren aşağıdaki satırlar, 12 Mart militarist merkezinin sol periferiyi nasıl bir yıkıma, köksüzlüğe, boşluğa sürüklediğinin önemli bir göstergesidir.

“*Belki de anlamak istemedim, askerliğin seni değiştireceğini ummuştum. Boşunaymış. Senin neyin eksik, biliyor musun?*” *Yine susuyor, konuşmaya başladığında iyice kararlı bir ses ulaşıyor kulaklarıma: “Kökün, senin kökün yok. Bütün hayatın boyunca da*

hiç kök salmayı düşünmedin. Savrulup gidiyorsun. Hep bir duman yığını tutmak istedim sanki. Yanımdaydın, ama bir türlü ellerimin arasına girmedin.”” (s. 70)

“Yanılmışım, zaten seninle ilgili neyde yanılmadım ki? Sen bir şeylerden kaçıyordun ve o eylemlere tutundun, sonra o dal kırıldı ve düştün. Hâlâ da bir yere tutunmayı düşünmeden düşüyorsun. Hayatta hep başkalarının rollerine heveslendin. Sonuç? Sonuç, seni tanımıyorum, beni korkutacak kadar değişmişsin.”” (s. 71)

“Kendi hesabıma, kafama kurşun sıkmak da dahil birçok şeyi denedim. Ama sizin sorunuza, “Ne yapmalıyız?”a bir cevap bulamadım; bulunacağına da inanmıyorum. Papaz da bulamadı. Bu nedenle Tanrı’ya olan inancını kaybetti. Belki de benim gibiler için insanlığa ait kavramlardan herhangi birisine bağlanamamak bütün sorun. Bir arkadaşım bana, kendini yok etme tutkusu olan bir sınıfa mensup olmamanın her şeye neden olduğunu söylemişti. Bütün nedeni bir küçük burjuva olmama bağlamak bence olayı çok basitleştirmektir. Evet, insanlıkta inanılacak hiçbir şey kalmadı. Öyle bir insanlığın malıyız ki, değer verdiği bütün kavramlar kanla yıkanmış, barış diyerek açtığı bütün yollar kan göllerine dönüşmüş, mutluluk diye sunduğu her şeyin gölgesi ölümle damgalanmış. Ben bir sona yaklaştım. Sürüp giden bu anlamsızlığı, mantığının içine sığdıramadığım hayatı sona erdirecek bir çözüme vardım. Beynimi ortadan kaldırmalıyım. Küçültmek, varlığını hayvanların içgüdülerine yetecek kadar basitleştirmek elde olsaydı bir sorun kalmayacaktı.” (s. 301-302)

Sol hafızanın ortadan kaldırılmasıyla birlikte, devrimci özneler küçük burjuva davranış kalıplarına/değerlerine yönelmeye başladılar ve kamusal hayatta bir “*burjuva ethosu*” ortaya çıkar. Kuşkusuz ki bu durumun oluşmasında; Türk militarizminin Amerikan kapitalizmine uygun bir politik rota izlemeye başlamasının etkisi, azımsanmayacak kadar önemlidir. Sermayenin; 70’li yıllardan itibaren peyderpey ordunun inhisarı altına geçmesi ve bir grup Türk iş adamının -*burjuvazinin*- ordunun desteğiyle ekonomik alanda hâkimiyet kurmasıyla birlikte, kapitalizm ile Türk militarizmi ortak bir çatı etrafında buluşmuş ve anti-kapitalist sol periferinin Marksist kökleri yerine bir “*burjuva ethosu*” transfer edilmiştir. Bu transfer neticesinde; sol periferi depolitize edilmiş ve Durkheimcı bir “*kolektif bilinç*”ten güç alarak devlet merkezi karşısında politik kimlik kazanmaya çalışan devrimci özneler, yeni üretilen “*burjuva belleği*”nin içerisine eklemelenmeye başlamışlar ya da “*burjuva ethosu*” ile

devrimci değerler arasında sıkışmışlardır. Romanda geçen ve Ayhan'ın iç sesini yansıtan “Hayatı ikiye ayırıp bölmek? Zafer’inki gibi: Ölmek ya da başarmak, ya da Rezzan gibi: Gülmek, gülemezsen ağlamayı denemek. Fazıl? O geçmişini bırakarak, alçaklığı seçip zengin olarak yaşamaya karar verdi. Halit’se kavgayı seçti, korka korka cesur olmayı başaracak. Ya ben? Ben neyi seçtim?.. “Sen seçimini yapmadın, Asteğmen. Hâlâ ince ve keskin bir bıçağın sırtında her an bozulabilecek bir dengeyi sürdürmeye çalışıyorsun. Bir gün mutlaka düşeceksin. Düştüğün yer de sonundan başka bir yer olmayacak.”” (s. 122) şeklindeki söylemler; devrimci öznelerin yaşadıkları parçalanmışlığı, kolektif devrimci şuurun dağılışını özetler niteliktedir. Yine “*Issızlığın Ortası*”nda; Ayhan’ın gençlik yıllarından arkadaşı olan Naci, yazar tarafından devrimci kolektif şuurunu yitirmiş, “*burjuva ethosu*”na gark olmuş bir “*revizyonist öne*” olarak takdim edilir. Aşağıdaki pasaj, Naci özelinde, Eroğlu’nun; 12 Mart militarizmi neticesinde üretilen burjuva değerlerinin, sosyalist devrimi nasıl saptırdığını ve devrimci öznelerin politik bilinçlerinin baltalanış sürecini göstermek için tasarladığı bir örneklem olarak görülmelidir.

“*Konuşmayı odaya giren hizmetçi kesiyor. Demek artık hizmetçi de kullanıyorlar. Naci düşüncelerimi yüzümden okumuş gibi atılıyor:*

“*Artık bizim de bir hizmetçimiz var.*”

Kadının arkasından yürüyoruz. Selmin masada bekliyor bizi. İşaret ettiği yere oturuyorum. Her şey çok gösterişli. Niyeti ne?

“*Gördüğün gibi yine zenginiz,*” diyor. “*Şu tabaklara, şu kristallere bak. Aman elimizdekini düşürmeye kalkmayın, çok nadide bir parçadır.*”” (s. 251-252)

Militarist merkezin politikalarıyla amneziye uğratılan devrimci belleğin yerine ikame eden “*burjuva ethosu*”nun temel kolları, aşk ve cinselliktir. Bu değerler; devrimci öznelerin topluma ve politik alana yönelik dikkatlerini, kendi bedenlerine ve zihinlerine çeviren bir depolitizasyon tekniği olarak militarist merkez tarafından mahirce uygulanmış ve 12 Mart sonrasında, ülkede bir tür politik sükûnet oluşturulmaya çalışılmıştır; ancak bu kısa soluklu olmuş ve 12 Eylül’e giden süreçte Türkiye’deki politik çatışma ortamı, giderek ivmelenmiştir. Bahsi edilen “*burjuva ethosu*”nun değer yargıları çerçevesinde yönetilen depolitizasyon süreci; 12 Eylül’den sonra çok daha şiddetli hissedilmesine rağmen, bunun altyapısı 12 Mart sonrasında oluşturulmuş ve sol periferinin tasfiye edilişi bu sürecin

başlatıcısı olmuştur. Eroğlu; *“İssizliğin Ortası”*nda, bu durumu 80 öncesindeki işaretlerini göstermeye çalışır ve başkahraman Ayhan’ın kaybettiği devrimci hafızasının yerine telafi edici bir mekanizma olarak bir kadını -*Ferda*-, yani *“burjuva ethosu”*nu geçirir. Ayhan *“Evet, gideceğim. Ama hücremden başka bir yer kalmadı. Kurtulmayı denesem: Hayır, kurtulmak için kaçarken düşmedim mi bu tuzağa? Ferda! Belki onunla denemeye değer.”* (s.63) ifadelerinde de söylediği gibi; hayata tutunmak için yeni bir değer arar ve Ferda’nın aşkıyla, onun vücudundan aldığı erotik hazla; yitirilen devrimci şuurun trajedisini hafifletmek ister. Bir anlamda o; yitirdiği kolektif hafızasını telafi etmek, militarist yükten kaçmak için *“burjuva ethosu”*na angaje olur ve netice itibarıyla burjuva değerleri kahramanın yeni merkezi haline gelir. Bir tip *“minyatürleştirme”* olarak telakki edilebilecek bu durum, Ayhan’ın bütün odak noktasını, Ferda’ya kaydırır; böylelikle de militarist merkezin budadığı kolektif hafıza yerine, toplumsal alanda filizlenmeye başlayan bir *“burjuva belleği”* ikame eder. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar bu çerçevede değerlendirildiğinde daha iyi anlamlandırılacaktır.

“İşte saniyelerin, dakikaların, saatlerin geçmediği ve pencerenin önünde Ferda’yı bekleyerek bitireceğim günlerden biri daha. Tam dört gün geçti, hâlâ yok. Gelmedi. Gelmiyor. Gelmeyecek. Karanlık suların dibine doğru batıyorum. Gelmiyor, o yamaçtan aşağıya daha hızlı düşüyorum. Gelmiyor; evrenin ortasında, boşlukta tek başımayım ve çığlıklarım hiç kimseye ulaşmıyor. Artık kalın ve sert bir buz tabakasının altındayım. Gelmeyecek. Oysa bu sabah güneş, kâbuslarla dolu gecelerin üstüne bir umut gibi doğmuştu; beynimdeki ses, gelecek, diyordu, büyüünün tadını aldı, gelmek zorunda. Ama gelmedi. Öyle yorgunum ki gözlerimi kapasam uyuyacağım.” (s. 166)

“Tekerleklerden sıçrayan ses, düşüncelerimi dağıtarak iki yana savruluyor. Gözlerim açık, ama hâlâ Ferda var önünde. Doktorun sözünü ettiği o içimdeki sönmüş yangından yeni bir alev tutuşmayacak. Çok değil, daha birkaç saat önce etinden fışkıran ısıya sarıldığımda hayatın sırlarından birini çözemediğimi, kök salacağım toprağı keşfedemediğimi biliyor, acısını bir sancı gibi hissediyordum karnımda. Bir aldatmacadan, uzun sürmeyecek bir kaçıştan başka bir şey değil bu ilişki.” (s. 231)

Eroğlu; 12 Mart sonrası ortaya çıkan *“burjuva belleği”*nin devrimci özneler üzerinde yarattığı tahribatı, cinsellik ekseninde problematize eder. Bilindiği gibi cinsellik, merkezin

öznelerle karşı uyguladığı iktidarın/tahakkümün en önemli politik araçlarından birisidir. Özellikle öznelerin depolitize edilmek istendiği durumlarda, “*cinsel politikalar*” iktidarlar tarafından oldukça işlevsel bir biçimde kullanılmıştır. Türkiye özelinde bakıldığında, 12 Eylül’den sonra toplum içinde yayılan “*arabesk*”in ve “*pornografi*”nin böyle bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Fakat bu durumun nüveleri; 12 Mart ile, yukarıda ifade edildiği üzere yeni doğan “*burjuva belleği*” vasıtasıyla oluşmaya başlamıştır. 12 Mart militarizmi; devrimci belleği tasfiye ederken, tutamaçlardan yoksunlaşan ve kolektif dayanışmadan tecrit edilen devrimci özneler, patolojik bir cinsel dünyanın içerisine gark olmuşlardır. Bu patoloji, aslında istemsiz bir durumdur; devrimci özneler, 12 Mart militarizminin hafızalarında açtığı yarıktan kurtulmak için erotik hazzın, arzusunun alanına giriş yaparlarken; bütün zihinlerini/bedenlerini saran şiddetin acımasızlığıyla yüzleşmişlerdir. Bir anlamda bu; devrimci öznelerin bastırılmışlıklarının, şiddete maruz kalışlarının, pasif-oluşun bilinçaltılarında oluşturduğu bir saldırgan aktivizm örneğidir; yani bir tür “*militarist cinsellik*.” Eroğlu; “*İssızlığın Ortası*”nda bu durumu, başkahraman Ayhan üzerinden ortaya koyar. Ayhan; Ferda ile yaşadığı cinsel ilişkilerde, devrimci arzuya ulaşım yeni bir tutunma kanalı ararken; 12 Mart militarizminin, bütün hücrelerine işlemiş şiddetiyle birlikte “*militarist bir cinsellik*” üretir. O; belleğinde ağır izler bırakan militarist yükü, 12 Mart militarizmine karşı geliştirdiği hıncı/öcü, antropolojik bir ayini andıran cinsel deneyimlerinde boşaltıma uğratar. Bu açıdan bakıldığında; Eroğlu tarafından yoğun sadist imajlarla örülen aşığıdaki pasajlar ifade edilenlerin önemli bir tezahürü olarak okunabilir.

“Ben soyunurken kirpikleri kapanmıyor. Üzerine eğiliyorum, teninde bahar çiçeklerine özgü ince bir buğu var. Parmaklarımla o nemi yurtıp etindeki sıcaklığa saldırıyorum. Sevişmeye nasıl ve ne zaman katıldığını fark etmiyorum. Ama içimdeki buzun çözülmesini beklerken, göğüslerini dudaklarıma iten, onu bıçaklarken eliyle yardım eden, kaygan bir yokuştan aşağıya yuvarlanırken belini kaldırmam için yalvaran hep o. “Rahat, çok rahat,” diyor şakaklarımdan dudaklarıma inen o ses. Sonra o ses ve ben, o çilli kadının söylediklerinin yalan olduğunu haykıra haykıra istediğimiz gibi sahip oluyoruz, ona. Ama kaslarım gevşerken ellerimin boğazına sarılı olduğunu fark ediyorum korkuyla...” (s. 186-187)

“Beynimdeki iblisin tutsağı olup sanki oç alırcasına etine daldığımda, Ferda'nın dudaklarından fırlayan kendi çığlıklarının peşinde olduğunu hissetmek yüreğimi kahretmiyor mu? Ya Ferda? Beynimdeki iblisle hiç ayrılmayacak kadar çok tanıyorlar birbirlerini. İkisinin arasında yapayalnızım. Kurtulan ben miyim? Belki. O iblis, Ferda'yla oldukça beni unutacak. Ben yalnızca bir aracıyım. İblis, ellerimle, dişlerimle, erkekliğimle Ferda'ya saldırıyor; Ferda da elleriyle, dişleriyle ve kadınlığıyla o iblisi arıyor bedenimde. Ferda'ya acılar vermek, onu isteklerine biraz daha yaklaştırmaktan başka bir şey değil. Biliyorum artık. Delilik, düpedüz delilik bu. Neden kalbimi seçmedi?..” (s. 202)

“Elimi bacaklarına uzattım, bir cariye kadar uysaldı. Sonra beni beklemeden yatağa uzandı sırtüstü. Gözlerinde en ufak bir kaçış, yanaklarında en küçük bir alev yoktu. Seviştik. Ama daha ilk dokunuşunda iblisi seçtiğini anlamıştım. Sonraları canını acıtmaya başladığımda, dudakları omzumu dişliyor, dudakları daha uzun, daha derin acıların özlemiyle çığlıklar büyütüyordu kulaklarımda. Beynimdeki iblis delirmişti. Artık ellerim, dişlerim, kasıklarım onun emrindeydi. Çilli kadını hatırlayıp onu acıdan bayıltan bir biçimde erkekliğimi sapladım. O kargaşa, bedenimdeki o kramplar bittiğinde, kendi acımasızlığımdan çok onun her şeye razı tavrı şaşırtmıştı beni. Ama o denli korkutucu boğuşma bile etimi ısıtmadı...” (s. 203)

Mehmet Eroğlu; *“İssızlığın Ortası”*nda, 12 Mart militarist merkezinin devlet mitini dolaşıma sokarak sol periferiyi depolitize edişini ve bunun neticesinde yitirilen kolektif devrimci hafıza yerine transfer edilen *“burjuva ethosu”*nun toplumsal alandaki/devrimci özneler üzerindeki yansımalarını, merkez-çevre diyalektiği paralelinde çözümlemeye çalışmıştır. Yazarın, özellikle Türkiye sol hareketini radarına alarak giriştiği tarihsel okuma; 12 Mart militarizmini anlatan birçok romana nazaran birkaç noktada önemli farklılıklar ihtiva etmektedir. Türk romanında; 12 Mart'ı ele alan yazarlar, ekseriyetle militarizmi makro bir perspektiften algılayarak onun kısa vadeli etkilerine odaklanmışlar ve salt devrimci öznelere karşı icra edilen şiddete, işkencelere eğilmişlerdir. Oysa Eroğlu; *“İssızlığın Ortası”*nda, 12 Mart militarist merkeze *“mikrolojik”* bir düzlemde yaklaşarak militarizmin devrimci özneleri aşk ve cinsellikle karakterize edilen *“burjuva ethosu”*yla nasıl depolitize/tasfiye ettiğini göstererek devlet mitinin/iktidarın bütün mikro hücrelerine kadar erişme başarısı gösteriyor. Aynı zamanda yazar, depolitizasyon sürecini anlatırken devrimci öznelerin

kolektif hafızalarının amneziye uğramasıyla birlikte ortaya çıkan tutunamama, anlam/değer yitimi probleminde de eserde yer vererek küresel edebiyat alanıyla da bir rabita yakalıyor. Türk romanı açısından bakıldığında, yazarlar aslında tarihsel süreçte iki uç epistemolojik nokta arasında mekik dokurlar. İlki; kuvvetli bir tarihsel/sosyolojik malumat çerçevesinde anlatı formatını yok sayan bir “*pragmatizm*”, ikincisi ise anlatının yapısal/teknik özelliklerini güçlendirerek tarihsel malumatı tasfiye eden bir “*teorisizm/tözcülük*”tür. 80 sonrasında, postmodern düşüncenin yazarlara her iki tekniği de sentezleyebilme imkânı sunmasıyla birlikte bu kopukluk, bir nebze de olsa kırılmasına rağmen, hâlen daha Türkiye’deki edebiyat/roman alanında belirleyici bir etmendir. Bu perspektiften değerlendirildiğinde; Eroğlu’nun “*İssızlığın Ortası*” romanı, Türkiye’nin yakın tarihindeki önemli satırbaşlarından birisi olan 12 Mart’ı tarihsel bir analize tabi tutmasıyla, aynı zamanda da mezkûr tarihselleştirmeyi küresel edebiyatın temel problemleri ekseninde sorunsallaştırmasıyla oldukça başarılı bir roman görüntüsü veriyor.

12 Eylül 1980 askerî darbesi; birçok noktada Türkiye’nin politik, kültürel hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. 12 Mart ile birlikte tekrar konsolide edilen Kemalist merkez, militarizm çerçevesinde Türkiye sol hareketini politik alandan temizlemiştir. Fakat sol, özellikle 75-80 yılları arasında tekrar örgütlenme başarısı göstermiştir. Buna ek olarak; ülkücü hareketin mezkûr tarihlerde güçlenmesi ve komünist düşünceye karşı bir direnç oluşturması, Türkiye politik ikliminde ciddi çatışmaların oluşmasına vesile olmuştur. Halk hafızasına da yerleşmiş “*sağ-sol, Sünni-Alevi, Türk-Kürt*” vb. gibi temel dikotomilerle karakterize olan politik çatışma ortamı; ordu mensuplarınca her zaman için kutsal addedilen devletin bekası için ciddi bir tehlike olarak algılanmış ve ordu, Kenan Evren’in başrol oynadığı 12 Eylül hareketi ile Türk demokrasisine müdahale ederek yönetimi cebren ele geçirmiştir. Ordu elitlerince; “*politik anarşi ortamının önüne geçmek*” ve “*kardeş kavgasını dindirmek*” gibi oldukça kolektivist, ajite söylemlerden hareketle icra edilen 12 Eylül askerî darbesi, aslında Türkiye’deki devlet mitinin tedavüle sokulduğu bir harekettir. Birçok siyaset bilimcinin “*II.III. Cumhuriyet*” vb. gibi bir takım adlarla Kemalist bir linguistik üzerinden takdim ettiği ve ekseriyetle Kemalizm’in restore edildiği bir girişim olarak okunan 12 Eylül, paradoksal bir neticeye sebebiyet vermiş ve Kemalizm, darbe ertesinde sivil toplum alanına gark olmuştur. “*12 Eylül Atatürkçülüğü*” olarak bilinen bir anlayışın doğuşu da kuşkusuz ki bu realiteyle ilişkilidir. 12 Eylül cuntası, devlet mitini rejenere ederken Kemalizm’le ve

Türkiye’deki ana hat merkez düşüncesiyle rabıtayı korumuş; ancak aynı zamanda Türk-İslam ideolojisinden hareket ederek Kemalizm’in ontolojisini belirleyen “*püriten sekülerizmi*” kamusal hayattan tasfiye etmiştir. Bu tasfiye, Kemalizm’in “*muhafazakâr-liberal*” bir dönüşüme tabi tutulmasına neden olmuş ve Türkiye’de 80’den sonra Kemalizm ve devlet miti üzerinden anlam kazanan sağ merkezli, neo-liberal bir politik konjonktür giderek egemenlik kazanmaya başlamıştır.

80 sonrasında; ordunun Amerikan küresel sermayesi ve kapitalizm ile arasındaki rabita peyderpey yoğunlaşmış ve Türkiye’de Özalcı politikalarla birlikte ekonomik sermaye, politik alanda gittikçe ayak sesleri güçlenen İslami kesimin eline geçmiştir. Bu nedenle liberalizme açık çek veren Özal, İslami periferiyle ve Müslüman iş adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş ve Türkiye’de devlet merkezine belirgin ölçüde muhafazakâr bir tını hâkim olmuştur. Türk militarizminin de 80’den itibaren mezkûr tarihsel bağlamı alenen destekleyişi; kuşkusuz ki komünist düşünce ve ülkücü hareketin depolitize edilmesini zaruri kılmış ve böylelikle İslami/liberal bir politik iktidar, Türkiye’deki merkezi dizayn etmeye başlamış; toplumsal/kamusal alanda kültürel, sosyal birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Özellikle; bürokrasinin, akademinin temel kademelerine yerleşen İslami sermayedar sınıfın, iktidarın pragmatik politikalarını ve popülizmini desteklemesi neticesinde; komünist düşünce ile Doğan Avcıoğlu’nun etkileriyle temellenen ve Kadro hareketinin devletçi korporatizminden etkilenen sol-Kemalizm tehlikesi tam anlamıyla bertaraf edilmiştir. Böylelikle Türkiye’de “*laissez faire*” anlayışından köklenen bir “*fizyokrat*” tabakanın ortaya çıkışının önündeki engeller ortadan kalkmış ve Türkiye, Wallerstein çerçevesinde söylenirse kapitalist-liberal dünya sistemine belki de ilk defa bu kadar kuvvetli bir biçimde adapte olmuştur.

Samim Kocagöz tarafından kaleme alınan “*Mor Ötesi*”¹¹⁷⁹ (1986) adlı roman, ifade edilen bağlam üzerine bina edilmiştir. Kocagöz bu romanında; Türkiye sol hareketinin 12 Eylül ile birlikte tasfiye edilerek periferiye itilişini ve İslami tabakanın ekonomik sermayeyi tekeline alışı neticesinde, devlet merkezine egemen olan muhafazakâr uygulamaların eleştirisini yapar. Yazar; Kemalizm’in seküler-devletçi ideolojisiyle olan irtibatını “*Mor Ötesi*”nde doğrudan kullanarak 12 Eylül militarist merkezi ile sol-Kemalizm arasındaki

¹¹⁷⁹ Samim Kocagöz, *Mor Ötesi*, Literatür Yayınları, İstanbul 2008, 1.Baskı, 98 Sayfa. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

ilişkiyi merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde problematize eder. Fakat bu noktada önemli bir hususun altını çizmekte fayda var; Türk romanında 12 Mart ve 12 Eylül’ü anlatan yazarlar, militarist merkez karşısında daha çok doğrudan sosyalist devrim yapmak isteyen radikal sol hareketlere odaklanıyorlardı; oysa Kocagöz, 12 Eylül militarizmi karşısında ordu tabanlı bir devrim gerçekleştirmek isteyen sol-Kemalizm’in politik alandan temizleniş sürecini ele alarak farklı bir çizgiye angaje olur. Fakat onun asıl problematiği; Türkiye’deki “devlet miti” ile ilgili değil, yazar daha çok 12 Eylül’ü ekonomik ve inanç merkezli bir eleştiriye tabi tutarak ordunun ve Özal hükümetinin, Amerikan kanatlı politikaları ile hortlattığı İslami periferinin, merkeze eklenerek Kemalist düşüncenin yerine transfer oluşuyla ilgileniyor.

Kocagöz’ün; “*Mor Ötesi*”nde, 12 Eylül militarist merkezine yönelik ortaya koyduğu önemli eleştirilerden birisi Türkiye solunun; “*Türk-İslam*” sentezli bir Atatürkçülük kılıfı üzerinden yoğun bir baskıya maruz kalışı ile alakalıdır. Yazar, sol-Kemalist ideolojiye olan yatkınlığını romanda konumlandırıp, ordunun ve devletin MDD’ci/anti-kapitalist çizgiden giderek koparak Amerikan kapitalizmine eklenişine ve Marksizm’in bir “öcü” haline getiriliş sürecine odaklanır. Romanda emekli bir yargıç olan Nedim Bulutoğlu’un damadı Halim’e söylediği ““*Ulan damat, ortada fol yok, yumurta yok, sizin komünistler diye aklınız başınızdan gidiyor. Sanki ananızı komünistler kovalamış; bir komünistler diyerekten tutturmuşsunuz ki, ha geldi, ha gelecek diyerekten halkın da ödünü patlatıyorsunuz.*” (s. 59) ifadeleri, 12 Eylül militarist merkezi tarafından geliştirilen “*komünist/sol fobi*”nin önemli bir örneği olarak okunabilir. Kocagöz; bir anlamda bu örnekle, Türk militarizminin Millî Mücadele ve ertesinde izlediği anti-kapitalist, anti-empyralist politikardan, yani periferik karakterinden sıyrılarak bir “*anti-komünist aygıt*” haline gelişini eleştiriyor; çünkü onun nezdinde Türk ordusu, sol-Kemalizm’in sosyalist devrim iştiyakının temel dayanağı olarak görülür. Bu eleştiri; “*Mor Ötesi*”nde, yazarın benliğini temsil eden ve bir tarih dergisinde Marksist epistemolojiyi kullanarak yazılar yazan emekli tarih öğretmeni Salih Akmercan üzerinden konsolide edilir. O; yazdığı yazılarda Marx’ın yöntemini kullandığı için 12 Eylül muhafazakâr düşüncesinin bir sembolü olan tarihçi Hulki Bey tarafından, İbn-Haldun’un tarih metodolojisine rabıtalı olmadığı gerekçesiyle tehdit edilir ve nihayetinde Salih Akmercan’ın yazı yazdığı “*Tarihten Yapraklar*” dergi komünist propaganda aracı olarak yaftalanır ve kapatılır. Salih Akmercan ve Hulki Bey arasında geçen aşağıdaki diyaloglar, 12

Eylül militarist merkezinin muhafazakâr politikalarının, sol periferi -sol Kemalizm ve radikal sosyalist hareketler- üzerinde yarattığı tahrifatı örnelemektedir.

““Söyleyin bakalım beyefendi, yazdığınız tarihsel yazılarda, metodunuz İbn Haldun değil de, niçin Marx? Her sorunuzun karşılığı, benim bu sorunun içindedir...”

Öğretmenler, adamın ne demek istediğini birden kavrayamadılar. Ne diyecek Salih Hoca diye ona dönüp baktılar. Hoca,

“Kutlarım sizi bey oğlum, demek İbn Haldun’u incelediğiniz gibi, Marx’ı da incelediniz. Ben, Marx’ı bilmem. Çünkü Türkiye’de Marx’ı okumak, Marx’tan söz etmek suçtur. En azından mahkemede Marx’ı bilimsel açıdan okuduğunuzu kanıtlamanız gerek. O da bilirkişi raporuyla kanıtlanır. Bana öyle geliyor ki siz, bir önyargı ile beni suçlamaktasınız. Marx’ı okumadan, Marx’tan söz edemezsiniz...”(s. 30)

“Bu sefer Hulki Bey yine karşısına dikilmiş, “Yeni yazılarınız var mı Salih Bey?” diye sormuş, Akmercan da biraz öfkeli, “Var efendim!” demişti. Hulki Bey, inadına eski sorusunu yinelemişti: “İbn Haldun’dan önce Marx ha?” Bu kez herifin küstahlığına Akmercan’ın tepesi atmış, “Sen ne demek istiyorsun be adam?” diye bağırvermişti. Hemen araya dostlar girmişti. Hulki Bey’i kolundan tutup uzaklaştırmışlar, “Ayıptır bu senin yaptığı be yahu... Ne istersin yaşlı meslektaşından? Yazılarını beğenmiyorsan okumazsın olur biter...” demişlerdi. Hulki Beyefendi büyük bir jest yapmış, camlı kapının önünde durmuş, “Biz, bu memlekette böyle yazılar yazdırmayız!” diye bağırıp sonra da çıkmış sokağa, gitmişti.” (s.41- 42)

Türk militarizmi; 60’lı yıllara kadar oldukça homojen bir hareketken, 60’lı yıllardan itibaren ordu içerisinde farklı ideolojilerden beslenen heterojen gruplar peyda olmaya başlamış ve bunlar askerî liderlik için büyük bir mücadele vermişlerdir. Türk militarizmindeki fragmente-oluş, ordu alanını bir mücadele arenasına çevirmiş ve bu mücadelenin içerisinde Amerikan kapitalizmine uygun bir politik güzergâhı takip eden bir grup sivrilmiş; bunun neticesinde de ordunun sol-Kemalist/MDD’ci kanadı, ideolojik bir temizlikle etkisiz hale getirilmiştir. Bu temizliğin temel sebebi; MDD hareketinin, her ne kadar Kemalist ideolojiye bağlı olsa da aynı zamanda sosyalist devrimden taraf olan ideolojik yapısıyla alakalıdır. MDD’nin temel tezine bakıldığında; devrimci aydınların, açıkça ordu kanallı bir sosyalist devrim yapmak istedikleri ve bunun da arka planını Marksist bir felsefe

ile anti-kapitalist bir retorik üzerinden güçlü bir solidarizme/korporatizme dayandırdıkları oldukça aşikârdır. O nedenle siyaset bilimciler/sosyologlar; MDD hareketini, sol-Kemalizm terminolojisiyle adlandırmışlar ve MDD'nin Marksist devrimci programını, Türk militarizminin 70'li, 80'li yıllardaki kapitalist çıkarları için önemli bir tehdit olarak gördüklerinden dolayı onu periferide konumlandırmışlardır. Fakat paradoksal olarak sol-Kemalizm'in; "*devlet tedavülü*" projesi noktasında, sağ Kemalizm'den çok farklı bir ideolojiye sahip olduğu iddia edilemez; temel farklılık daha çok sağ-Kemalizm'in kapitalizme açık oluşu, diğerinin ise "*apriorist*" bir anti-kapitalist politikayı benimsemesiyle alakalıdır. Kocagöz'ün romandaki dikkati de daha çok bu noktaya yoğunlaşır; o, 12 Eylül militarizminin, kapitalist/liberal dünya sistemine eklemlenerek -*Wallerstein perspektifinden değerlendirilirse*- anti-kapitalist, anti-emperyalist özellikleriyle bir sistem-karşıtı hareket olan sol-Kemalizm'i nasıl sistem dışına ittiğini göstermek ister. "*Mor Ötesi*"nde; bahsi edilen bu durum, emekli yargıç Nedim ve onun damadı Halim karakterleri üzerinden izlenebilir. Nedim, sol-Kemalist düşünceye mensup bir karakter olarak açıkça devletçi-korporatist bir iktisadi modeli savunurken damadı; Mason teşkilatına katılmaktan imtina etmeyen, kapitalist-liberal bir ekonomik anlayışa kök salmış, ekonomik sermayesi oldukça güçlü, muhafazakâr değerleri diline pelesenk etmiş, 12 Eylül militarizminin ve Özal politikalarının türettiği "*Türk-İslam*" sentezinin temsili olan tipik bir "*fizyokrat*"tır. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; -*ilk iki pasaj Halim'in, son pasaj ise Nedim'in ağzından aktarılır*.-12 Eylül militarist merkezinin, liberal-kapitalist dünya sistemine eklemlenişini ve sol Kemalizm'in -*periferinin*- korporatist/devletçi ekonomik programının nasıl budandığının önemli bir örneğidir.

““Türkiye bugün liberal ekonomiye geçmiştir. Biz böyle bir düzen istiyoruz. Her türlü hürriyet vardır Türkiye’de. Alacaksın, satacaksın... İstedığın gibi ticaret yapacaksın. İstedığın gibi de konuşacaksın, yazacaksın...”” (s. 58)

““Türkiye liberal ekonomiyle kalkıyor, döviz gelirlerimizi görmüyor musunuz? Türkiye’nin kalkınmasını kimsecikler engelleyemez. Türkiye küçük Amerika olacak diye daha 1950’lerde söyledik. Buna kimse, kimse engel olamayacak diye tekrarlıyoruz!” (s. 59)

“Elbette haklısınız, komünizm şöyle dursun, önce Atatürk’ün devletçiliğini yok edip, devlet kuruluşlarını satmak sevdasındasınız... Alışverişi kendinize göre ayarladınız, şimdi de

bütün sosyal kuruluşları, düzeni kendinize göre ayarlayıp, liseden üniversitelere değin gençleri de kendinize göre ayarlamak, yetiştirmek için düzen kurdunuz...” (s. 59)

12 Eylül militarizmi ile devlet miti tekrar dolaşıma sokulmuş, fakat Kemalist devletin kurumsal iktidarının merkezi olan bürokrasiye bir “*kök hücre*” nakli yapılmıştır. Ordunun kapitalist sisteme adapte olmasıyla birlikte buna uygun politikalar tatbik edebilme kapasitesine sahip olan Turgut Özal’ın siyaset sahnesinin yükselen pop yıldızı olarak ön plana çıkması ve bir popülizm kaynağı olarak işletilen “*orta direk*”, “*benim memurum işini bilir*” vb. gibi söylemler, bürokrasinin devletçi angajmanını zayıflatmıştır. Bunun neticesinde de kamusal hayatta, zengin olma iştiağının yarattığı bir hırsla; rüşvet, yolsuzluk vb. gibi bir takım ekonomik/ahlaki sapmalar, dejenerasyonlar meydana gelmiştir. 12 Eylül militarist merkezinin; Özal ile birlikte desteğini aldığı İslami sermaye sahibi kitlenin, ekonomik alanda yükselmesi nedeniyle sınıflar arasındaki uçurumun derinleşmesi ve giderek artan enflasyonla beraber mezkûr sapmalar çok daha şiddetli hissedilir hale gelmiştir. Kocagöz, bu noktada açıkça 12 Eylül cuntasını ve Özal iktidarını sorumlu tutarak bürokrasideki yozlaşmanın sebebi olarak ordunun ve iktidarın kapitalist/liberal politikalarını hedef gösteriyor. Romanda Nedim Bulutoğlu ile kardeşi Sıdika Akmercan arasında geçen “*“Hiç aklınıza gelmiyor bre gafiller!” diye öfkeli bir kahkaha attı koca yargıç. “Bal gibi paramız olurdu, malımız mülkümüz de olurdu. Hele benim... Rüşvet alacaktık, rüşvet!” Bu sözlerden herke bir şeyler sezinlemişti. Sıdika Akmercan dikkatli dikkatli ağabeyine bakarak konuştu: “Bu bizim işimiz değil ağabey... Biz, Mustafa Kemal Paşa’nın çocuklarıyız. Liseyi, üniversiteyi, onun gözetiminde okuduk. Onun eğitimiyle, devletimiz, ulusumuz diyerek yetiştik...”*” (s. 21) şeklindeki diyalog, yazarın 12 Eylül militarizminin iktisadi politikalarına yönelik ortaya koyduğu bir eleştiri örneği olarak okunabilir.

Yazar; devletin/bürokrasinin içindeki yozlaşmanın temel sebebinin, 12 Eylül militarizminin kamusal hayatta yarattığı “*teknokrasi*”ye ve buna uygun hareket eden “*teknokrat tipolojisi*”ne dayandırır. Çünkü yazara göre bürokrasideki dejenerasyon, Wallerstein’in kuramında önemli bir yer tutan kapitalizmin bilgiyi uzmanlık gerektiren bir nesne haline getirişiyile alakalıdır. Bu, kapitalist dünya sisteminin ayırıcı bir özelliği olarak pre-modern ile modern/kapitalist olan arasındaki sınırları belirginleştirir ve bilgiyi bir iktidar kipiyle çevreler; böyle olunca da teknokratların tekelinde olan bürokratik alan bilgisi

sorgulanamaz bir kimliğe bürünür, muhtelif yolsuzluklar çok daha kolay kamufle edilir hale gelir. Bu minvalde bakıldığında Kocagöz; “*Mor Ötesi*” nde, devlete/bürokrasiye ait bilgiyi uzunca bir süre tekelinde tutmuş ve devleti kurtarma misyonuyla mükellef Kemalist bürokratin, 12 Eylül militarizminin kapitalist/liberal “*teknokrat*”ı karşısındaki çaresizliğini/düşüşünü göstermeye çalışır. Romanda bu durum; yargıç Nedim Bulutoğlu’nun oğlu Halim’in, babasının statüsünden istifade etmek için ona rüşvet teklif etmesi olayında somutlaşır. Yazar, periferide konumlanan sol-Kemalizm’in devletçi-korporatist ekonomik politikasını temsil eden Nedim ile bunun tam zıddında yer alan 12 Eylül militarizminin tipik kapitalist/liberal öznesi Halim arasındaki ihtilafı kullanarak 12 Eylül militarist merkezinin “*holding devletçiliği*”ini eleştiri oklarının hedefinde konumlandırıyor.

“Nazife Hanım çaresiz, Sıdika’yla Salih’in yüzüne baktı. Onlar da ne diyeceklerini bilemiyorlardı, şaşırmış kalmışlardı. Salih Akmercan anladı, hissetti ki, bu yaşlı yargıca başkaca birileri cesaret edip rüşvet önerse, bu denli sinirlenmeyecek, öfkelenmeyecekti. Ne ki rüşvet öneren damadı oluyordu. İşte bunu Nedim Bey, bir türlü yiyip yutamıyordu. Konuşurken, anlatırken benzi bembeyaz olmuştu. Hâlâ bembeyazdı.” (s. 23)

“E... Salih kardeşim bu sonuncusu, bu rüşvet önerisi tüy dikti! Hırkımdan, öfkemden deli olacağım... Ben, devletime saygılı bir devlet memuru olarak namusumla yaşamış bir adamım. Gelen geçen, ya da iktidarda olan hükümetlere kulak asmam. İyiye iyidir, kötüye kötü. Ama hükümetlerin bile devlete zarar vermesine bir yargıç olarkten izin vermem... Elimden geldiğince elbet... Devlet sorumsuz hükümetlerin eline geçti mi, ayaklanma olur. Kimin, kimlerin ayaklanması? Bu ayrı konu. Diyeceğim o ki, Atatürk’ün devletçiliğinden bugün, bizim damadın holding devletçiliğine geldik ki, buna bir dur demek bizim gibi yargıçların gücünü aşar. Adam kendi çıkarına yasa çıkarıyor; yargıç ne bok yesin! Ne biçim iştir bu holding devletçiliği diyeceksiniz. Benim icat ettiğim laf işte: Görmüyor musunuz, bütün şirketler, holding olmuş ve devletin sırtına binmiş, bütün devlet kuruluşlarını mahmuzlamakta... “ (s. 25)

Kocagöz’ün 12 Eylül militarizmine olan bakış açısı, temel bir “*ilerici-gerici*” dikotomisinden köklenir; yazar, 12 Eylül ile birlikte ekonomik sermayenin İslami kesimin eline geçmesi sonucunda kamusal/politik hayatta tarikat kültürünün/İslami uyanış hareketlerinin tekrar yeşerdiğini düşünür. Ona göre bunun temel sebebi, 12 Eylül cuntasının

Türk-İslam ideolojisi sentezli kapitalist/liberal politikalarıdır. Bu durum romanda, “*Halim, salonun kapısına yakın bir iskemleye oturmuş, yeni girdiği bir tarikatın adabına uygun uzattığı bıyıklarını durup durup sıvazlıyordu.*” (s.57) ifadelerinde de görüldüğü üzere; 12 Eylül sonrası mantar gibi yayılan ve ekonomik gücü elinde tutan tarikatlara uygun bir “*hexis*” geliştiren Halim üzerinde somutlaşır. Bir anlamda Kocagöz; 12 Eylül militarist merkezini, sol-Kemalist ideolojinin anti kapitalist, Marksist, seküler epistemolojisinden hareket ederek eleştirir. Fakat onun eleştirisi, Shilsien merkez-çevre diyalektiği ile çözümlenemeyecek kadar girift. Mardin’in, Shils üzerinden Türk siyasetini analiz ederken kullandığı mezkûr diyalektik, Kocagöz’ün çözümlemesine tam oturmuyor; çünkü yazar, İslami periferinin merkeze eklemeliği sonucunda ortaya çıkan muhafazakâr politikaları, merkezde konumlandırırken; seküler Kemalizm’i ve sol-Kemalist ideolojiyi periferiye angaje ediyor. Oysa Shils tabanlı “*kültüralist*” merkez-çevre teorisi açısından bakıldığında, 12 Eylül askerî müdahalesinin klasik Kemalist kanonun bir restorasyonu olduğu oldukça aşikâr.

Kocagöz; mezkûr paradoksu aşmak için merkez-çevre teorisini küresel saiklerle genişletiyor ve Wallerstein’in ekonomik merkezli ama kültürel, politik etmenlere de açık dünya sistemi analizine müracaat ediyor. Bu noktada ise Kemalizm’i; anti-kapitalist, anti-emperyalist bir sistem-dışı hareket olarak kavrayarak 12 Eylül militarist merkezini ve cunta yönetimini kapitalist dünya sistemine rabıtalı bir hareket olarak takdim ediyor ve “*yeşil sermaye*”nin yükselişi neticesinde “*gericilik*” olarak adlandırdığı İslami hareketlerin yükselişini, bu merkeze içkin hale getiriyor. Bu nedenle de yazar tarafından periferide yer alan sol-Kemalizm, rasyonel değerlere açık, pozitivist bilgi kümesine bağlı “*ilerici*” “*devrimci*” bir ideoloji olarak tanımlanırken; 12 Eylül militarist merkezinin Türk-İslam sentezi çerçevesinde uyguladığı kapitalist iktisat politikası ise, Osmanlı’ya dönüşle eş değer görülerek “*şariatçılık*” ve “*gericilik*” kodları üzerinden konservatif bir bağlamda algılanıyor. “*Mor Ötesi*”nde; Salih Akmercan ve “*Tarihten Yapraklar*” dergisinin sahibi olan Selman Bey arasında geçen diyalog -*ilk iki pasaj*- ile Salih Akmercan’ın din ve devlet hakkındaki fikirlerini ihtiva eden aşağıdaki metinler, ifade edilen çerçevenin önemi bir tezahürüdür.

“Biz ilericeler, sık sık gericiilere, şeriatçılara, Osmanlıcılara hep yenik düşmüş göründük. Ne var ki arkamızda Atatürk var, onu yenediklerinden, hiçbir zaman başarılı olamadılar, olamayacaklar da...” (s. 66)

““Aman Selman Bey, yüreğime su serptiniz...”

“Elbette hocam, gericiilere yenilmeyeceğiz! Bilimi, bilimciyi yenemeyecekler...”

Salih Akmercan derin bir soluk aldı. Kendisini bilim yolunda bir savaşa girmiş sayarak sevindi.” (s. 66)

“İnanmak, inanabilmek, bir bakıma da insanlığın çaresizliği olmuştur. Kaza ve kadere inanmak da Osmanlı'nın sonunu çabuk getirmiştir. İnananları sömürmek, yönetmek için dini çoğu zaman araç olarak kullanmışlardır. Atatürk bu işlerin farkındaydı. Niçin laik devlet dedi. Haydi şimdi gecenin bu saatinde tarihsel araştırmalara girişmeyelim... Kafam çok karışık zaten, söyleyeceklerimde yanlışlıklar yapabilirim... Ha! Bana gelince, beş vakit namazın kaçır rekât olduğunu unuttum...” (s. 95)

“Mor Ötesi”nde yazar; 12 Eylül militarist merkezinin, sol entelektüel/akademik düşünce üzerindeki baskısına/tahakkümüne odaklanarak sol-Kemalizm'in akademik alandan tasfiye edilmesinin arkasında yatan dinamikleri tartışmaya açar. Bilhassa 12 Eylül süreci ile birlikte YÖK'ün kurulmasıyla üniversiteler sıkı bir merkezî denetime tabi tutulmuş ve militarist merkezin kapitalist çıkarlarına uymayan ani-kapitalist, Marksist sol “entelektüelizm”; muhtelif iktidar teknikleriyle maskelenmiştir. Kocagöz, bu tasfiye operasyonuna, yine Wallerstein çerçevesinden yaklaşarak üniversitelerin birer “kapitalist malikâne”ye dönüşüm sürecini ve akademik öznelerin merkeze, yani “yeşil sermaye”ye bağlı bir bilimsel disipline angaje edilerek bilimin bir “teknokrasi hizmetkârı” olarak konumlanışını problematize ediyor. Romanda bu durum, Salih Akmercan'ın oğlu fizik Doçenti Doğan Akmercan ile psikoloji alanında doktora yapmış eşi Psikolog Sibel Akmercan üzerinden işlenir. Romanda gecen ““Doğan o sıralar ne dedi biliyor musunuz? ‘Belki başka ülkelere araştırma için geçici olarak gidebilirim ama şu Amerika’ya milyonlar verseler gitmem. Özel laboratuvar verseler gitmem. Herifler dünyayı sömürebilirler, beni sömüremezler...” (s. 36-37) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere Doğan; sol-Kemalist ideolojiye mensup, anti-kapitalist, anti-emperyalist bir karakterken; eşi de Doğan'ın ağzından aktarılan ““Sibel, bilmem kaç yıl önceden, ta öğrenciliğinden sabıkalıymış.

Öğrenciliğinde bildiri dağıtmış... Şimdi de bir örgütle ilişkisi var mıdır diye sorguya çekildi. Bu sorgulama işi benim çıkarılmamdan sonra başladı. Alıkoydular bir yerlerde... Gözaltına alındığında kendisi de bilmiyormuş hamile olduğunu... Kan kan kan... olan oldu; çocuğumuzu yitirdik. Kendisi de gidiyordu az daha...” (s. 53) söylemlerinde de vurgulandığı gibi; gençliğinde devrimci/sol eylem alanında bulunan, 12 Eylül militarist merkezinin solcular üzerinde uyguladığı şiddetten nasibini alan, komünist olduğu gerekçesiyle üniversiteden tasfiye edilen bir devrimci karakter olarak lanse edilir. Yazar; “Mor Ötesi”nde mezkûr karakterleri, 12 Eylül militarizminin akademideki sol-Kemalist entelektüel cenahın pozitivist/Marksist epistemolojisi yerine ikame ettirdiği “apriorist İslami bilim anlayışı”nı ve devlet merkezinin, sol-Kemalist entelektüelleri akademiden tasfiye edişini eleştirmek için konumlandırıyor. Nedim Bey ve Doğan Akmercan arasındaki diyalog -birinci pasaj- ile Nedim Bey’in, 12 Eylül militarist merkezinin, sol-Kemalizm ideolojisine mensup entelektüeller üzerinde gerçekleştirilen akademik tasfiye operasyonu hakkındaki görüşlerini içeren aşağıdaki pasajlar, belirtilen çerçeve ekseninde değerlendirildiğinde daha iyi anlamlandırılacaktır.

“‘Üniversiteleri, fakülteleri karmakarışık ettiler...” diye konuyu değiştirdi: “Biz çıkarılıp atılınca, arkadaşlar, hep birlikte ayağa kalktılar. ‘Toptan istifa edelim’ diyerekten kıyamet kopardılar. Bu heyecan yatışınca, kimileri istifa etti, kimileri etmedi. Bunlar tartışadursun, çıkarmalar devam etti. Hocalar, yardımcıları birbirlerine girdiler. Sonunda Osmanlıcılar bütün fakültelelere egemen oldular...”

Nedim Bey şöyle bir doğruldu oturduğu yerde:

“Hiç duymadım, genelleme mi bu ad yoksa, kim bu Osmanlıcılar?”

“Ben genelleme yapıyorum dayı; adamlar şeriatçı, şu bu filan demektense... Gericilikte zaten bir noktada birleşiyorlar...”

“İyi bir ad bulmuşsun... Çöken Osmanlı İmparatorluğu’nun üstümüze yıkılan enkazının altından hâlâ çıkamıyoruz, ezileceğiz neredeyse...” (s.52-53)

“‘Oğlum Doğan’ diye söze başladı, “sen düşünemedin. Üniversitede kalabilmek için, haydi genelleştirelim, bir işte başarılı olabilmek için, İslamcı olacaktın. Bıyıklarını benim gibi yukarıya doğru değil, aşağıya doğru uzatıp buracaktın. Hani bir tarikata girecektin, ne tarikatıysa...” (s. 57)

“‘Üniversitelerden hocaları atıyorlar, çıkarıyorlar; sonra da gazetelere çarşaf gibi ilanlar veriyorlar, öğretim üyesi arıyorlar. Türkiye’de ne de çok bilim adamı varmış (!). Şimdi beylik bir laf edeceğim: Biz adam olmayız! Adam olanları asar keseriz, memleketten bile sürer çıkarırız. Sonra da, ‘efendim az gelişmiş ülkelerden bilmem nereye beyin göçü var’ deriz. Zorla göç ettiriliyor çoğu bilimcilerimiz...” (s. 54)

“Salih biraderimin anlattığı gibi, adam üniversitede tarih okumuş, tarih hocası olmuş, ille tarih biliminde İbn Haldun’dan şaşmayacaksın, diyor. Bilim yürüyecek, sen duracaksın! Bu konularda kasıtlı bilmezlikten gelme var diyeceğim. Ülkemizde, Doğan’ın da dediği gibi İslamcılar, bir büyük çoğunluk, istiyor ki, kendileriyle birlikte halk, kafasını devekuşu gibi kuma soksun. Fikret, ‘Kanun diye, kanun diye, kanun tepelendi!’ demiş. Bunlar, Atatürk... Atatürk... Atatürk diye, Atatürk’ün kurduğu cumhuriyeti tepelemek sevdasında... İlkokul çocuklarını Arapça öğretmek için camilere dolduruyorlar. Sonra da İslam’ın şartını bilmeyenler gayet dindar, anlı şanlı bakan oluyor...” (s. 54)

“Mor Ötesi”; Kocagöz külliyyatının ekseriyetle gözden irak tutulan romanlarından birisi olmasına rağmen eser, işlediği konu itibarıyla araştırmacılara önemli veriler sunabilecek bir tarihsel/sosyolojik derinliğe sahip. Öncelikle yazar; kanonik Kemalist düşüncenin farklı bir yorumu olan anti-kapitalist, anti-emperyalist sol Kemalist ideolojinin penceresinden 12 Eylül militarist merkezine eleştirel bir dikkatle yaklaşarak ordunun ve akabinde Özal iktidarı döneminde, Türk-İslam sentezi üzerinden anlam kazandırılan liberal/kapitalist iktisat politikalarının, Türkiye’yi bir “küçük Amerika” haline getirdiğini ve ülkede bir “holding devletçiliği”nin türediğini düşünür. Bu noktada yazar; Wallerstein’in modern dünya sistemi analizinin epistemolojik derinliğinden hareketle 12 Eylül militarist merkezini, kapitalist sisteme eklemlenmiş bir oluşum olarak görürken; bunun karşısında, periferide sistem-karşıtı bir hareket olarak gördüğü sol-Kemalist ideolojiyi konumlandırır. Kocagöz’ün “Mor Ötesi”nde Türk siyasetini okurken rabitalı olduğu küresel konjonktür, tarihsel sosyolojinin önemli ismi olan Michael Mann’ın analizleriyle de koşut; zira Mann, hatırlanacağı üzere kapitalizmin gelişimiyle militarizmin yükselişini ilişkisel bir bağlamda düşünüyordu. Ancak yazarın, roman genelinde ortaya koyduğu tez; kendi içerisinde bir “oksimoron” üretir. Çünkü yazar tarafından dünya sistemi perspektifinden hareketle periferide konumlandırılan sol-Kemalizm, “12 Eylül Atatürkçülüğü” üzerinden kodlanan

Türk militarizmine içkindir; yani sol-Kemalist ideoloji, bizatihi devlet merkezi tarafından üretilen “*metafizik devlet miti*”ne karşı çıkmak bir yana, onun tedavülünde önemli politik etkenlerden birisi olmuştur. Kocagöz romanda bu noktayı kaçırıyor; ancak onun temel analizi, belirtildiği üzere ekonomik bir merkez-çevre teorisinden köklendiği için yazar, doğrudan 12 Eylül militarist merkezinin kapitalizme angaje oluşunu ve “*yeşil sermaye*”nin merkeze transfer edilişi neticesinde ortaya çıkan İslamcı/muhafazakâr politikaları eleştiriyor. Bu nedenle “*Mor Ötesi*”nde Kocagöz, belirli metodolojik noksanlıklara rağmen Türk politikasının önemli bir dönemeci olan 12 Eylül sürecini; ekonomik, kültürel, politik, akademik vb. gibi önemli değişkenler üzerinden problematize ederek kayda değer bir edebî üretim örneği ortaya koyuyor.

Kaan Arslanoğlu tarafından yazılan “*Devrimciler*”¹¹⁸⁰ (1988) romanı, Türkiye sol tarihinin 80’li yıllardaki hareket menziline; örgütsel, kitlesel ve silahlı mücadele ekseninde ele alarak sol periferinin, 12 Eylül militarist merkezi ve devlet miti karşısındaki konumunu analiz eden bir eserdir. Arslanoğlu bu eserinde özellikle; Türkiye politik alanına bir dönem damga vuran öğrenci olaylarına odaklanarak, kampüslerde cereyan eden ideolojik çatışmanın/mücadelenin arka planında rol oynayan tarihsel dinamiklere yönelir ve milliyetçi-muhafazakâr -*ülküci hareket*- öğrenci gruplarıyla, sosyalist öğrenci hareketi arasındaki eylemsel mücadelenin; 12 Eylül militarizminin politikalarıyla nasıl paralize edildiğini göstermeye çalışır. Bu nedenle Arslanoğlu romanda ekseriyetle “*öğrenci devrimci özneleri*” konumlandırır ve onların 12 Eylül militarizminin politik özneler üzerinde uyguladığı şiddetin/tahakkümün neticesinde depolitize oluş sürecini, kolektif devrimci hafızalarını yitirilerini okuyucuya aktararak; 12 Eylül sonrasında sol periferinin nasıl prematüre bırakıldığını tartışmaya açar. Bu açıdan bakıldığında “*Devrimciler*”, yazılmış diğer 12 Eylül romanlarına nazaran çok daha geniş bir sol epistemoloji spektrumuna sahiptir; yazar, Türkiye sol hareketinin -*periferinin*- bütün mikro hücrelerine girerek 12 Eylül militarizmine karşı romanda güçlü bir zırh inşa eder ve bunu kuvvetli bir kurguyla destekler.

Öğrenci eylemleri/hareketleri, Türkiye politik tarihinde hem merkezin hem de çevrenin rotasını tayin eden en önemli dinamiklerden birisi olmuştur. Osmanlı’nın son

¹¹⁸⁰ Kaan Arslanoğlu, *Devrimciler*, İthaki Yayınları, İstanbul 2009, 3. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

yıllarında; Jön Türk hareketi ile İttihat-Terakki'nin doğrudan Harbiye, Tıbbiye vb. gibi eğitim kanallarından yeşeren politik fikirlerin ve oluşmaya başlayan politik öğrenci bilincinin sonucunda, devlet merkezini ele geçirmesi; Türkiye Cumhuriyeti'ne de tevarüs etmiş ve Kemalist ideolojinin oldukça önem verdiği “*Türk öğrenciler*”, rejimin ve devletin resmî kültürünün muhafızı olmuşlar ve bu durum 1960'lı yıllara kadar istisnasız varlığını sürdürmüştür. Kerem Ünüvar bu durumu; “*CHP'nin tek parti döneminde asli düşmanları kabul ettiği İslâmcılık ve komünizm karşısında hareket kıtalarını öğrenci gençlik oluşturur. DP'ye karşı da rejimin ve “devrimlerin” koruyucusu misyonuyla öğrenci hareketi ve örgütlenmesi (elbette tâbiliği kabul ettiği müddetçe) hüsnü kabul görecektir.*”¹¹⁸¹ ifadeleriyle açıklar. Bir anlamda Kemalist iktidar döneminde; öğrenci hareketleri, devlet merkezi nezdinde “*zararlı*” addedilen ideolojilere angaje olmadıkça ve rejime tabi oldukları müddetçe desteklenmiş, Türk aydınlanma mirasının asli taşıyıcı kanallarından birisi olmuştur.

27 Mayıs ile birlikte, Türkiye'deki öğrenci hareketlerinin politik haritasında birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. 1961 Anayasası ile sol hareketin parti ve kitlesel düzlemde örgütlenebilme imkânına kavuşması ve buna istinaden TİP'in kurulması, öğrencilerin sosyalist fikirlerle tanışmasının önündeki engelleri kaldırmıştır. Yine; Wallerstein'ın sistem-karşıtı hareketler olarak nitelendirdiği ulusal kurtuluş mücadeleleri ile sosyalist hareketin küresel çapta mobilize olması, geniş çaplı bir Marksist külliyatın Türkiye'ye transfer olmasına neden olmuş ve öğrenciler Marksist bir politik bilinç kazanmaya başlamışlardır. Bu bilinç, çoğunlukla Kemalist bir çizgide; “*anti-emperyalizm, bağımsızlık, millî demokratik devrim*” söylemleri üzerinden şekillenmiş ve Türkiye solu; *Dev-Genç, FKF -Fikir Kulüpleri Federasyonu- TİP Gençlik Kolları vb.* gibi çeşitli öğrenci dernekleri ekseninde örgütlenmiştir. İlk etapta açıkça CHP'nin ve Kemalist merkezin de “*karşı-devrim*” olarak telakki ettiği oluşumlara karşı desteklediği mezkûr öğrenci örgütleri, belirli istisnalar hariç hiçbir zaman Kemalizm ile rabitasını tam anlamıyla *kopar(a)mamıştır*. Bu noktadaki en önemli istisnalar, TİKKO'nun önderi İbrahim Kaypakkaya ile sosyalist devrimin silahlı bir

¹¹⁸¹ Kerem Ünüvar, *Öğrenci Hareketleri ve Sol, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VIII, s. 814.

mücadeleyle/gerilla savaşıyla gerçekleşeceğine inanan Mahir Çayan'ın; Kemalist devlet merkezi karşısındaki eleştirel tavrıdır.

Türkiye öğrenci hareketi; içerisindeki fraksiyonlara ve yöntem tartışmalarına rağmen, literatüre “68 olayları” olarak geçen eylemlerde, kolektif bir direniş sergileyebilmiştir. Hassaten; Amerikan kapitalizmine/emperyalizmine karşı çıkan ve “tam bağımsız Türkiye” sloganını kendisine şiar edinen öğrenci aktivizmi, yurt içinde ciddi boyutlara ulaşan ve orduyu/iktidarı teyakkuza geçiren önemli eylemlere/protesto gösterilerine imza atmıştır. O dönemin “öğrenci devrimci özneleri” arasında bir tür kahramanlık mitiyle çevrelenen *Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan, Hüseyin İnan, Mahir Çayan, Sinan Cemgil* vb. gibi liderlerin önderliğinde gerçekleşen bu eylemler; *protestolar, pankart/afiş asmalar, yazı yazmalar, sloganlar, yürüyüşler* vb. gibi silahsız mücadeleden; *İsrail Başkonsolosu Elfraim Elrom'un infazı, 6. Filo olayları, kuyumcu, banka soygunları* olmak üzere şiddet içeren olaylara varıncaya kadar oldukça geniş bir düzlemde icra edilmiştir. Bu noktada üniversiteler; öğrenci eylemlerinin ana ikamet yeri olmuş ve kampüslerde, “devrimci özneler” ülkeyi sosyalist devrime götürecek bir politik bilinç inşa etmek için önemli çabalar sarf etmişlerdir. Arslanoğlu; “Devrimciler”de, böyle bir tarihsel izlekten hareket ediyor ve öğrenci hareketinin -sol periferinin- 12 Eylül sürecinde üniversitelerdeki eylem alanına yönelerek devrimci öznelerin; devlet merkezinin tahakkümüne/baskısına maruz kalış sürecini okuyucuya yansıtmak istiyor. Bu açıdan bakıldığında romanda özellikle “İstanbul Teknik Üniversitesi”ni, devrimci eylemin merkezî mekânı olarak konumlandıran yazar; *Aylin, Bedri, -hoca lakaplı- Akın* başta olmak üzere *Alper, Tarık, Tahir, Atilla, Rıdvan, Metin, Yusuf, Cengiz, Hayri, Ahmet, Gökhan, Şemsi, Turan* ve sıklıkla “edebiyatlı” olarak çağrılan *Osman* vb. gibi devrimci öğrenci özneleri işlevsel olarak kullanıyor. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; öğrenci eylemlerinin -sol periferinin- üniversitedeki hareket kabiliyetini gösterirken, aynı zamanda 12 Eylül militarizminin “devrimci öğrenci özneler” üzerindeki baskısını da özetler niteliktedir.

“Aslında yakalanmaktan da korkuyordu, ne var ki kabullenemiyordu bunu. İnsafsız işkence vardı içeride. Girenlerin ne zaman çıkacağı belli değildi. Yalnız kendi üniversitesinden tanıdığı üç kişi operasyonlarda öldürülmüştü.” (s. 103)

“Ortak eylemlerde birbirlerine güç ve sağlamlık gösterisi yapmak haz verirdi insanlara. Kişisel olarak, başka siyasetlerin unsurlarının saygı ve güvenini kazanmak sempati ifade eden bir söz duymak ya da bir bakış yakalamak önem verilen şeylerdendi. Oysa Darbeden sonra işler değişmişti. Tabandaki insanların aralarındaki buzlar erimesine erimişti ama, birçok okulda sağlam kadrolar göz önünden çekilmişti. Aylin eski günlerin dayanışmasını, duygusal canlılığını arıyordu şimdi.” (s. 41)

““Erdoğan Erdem’le ilgili faaliyet nasıl gidiyor? Sizin oraya bir pankart asmışsınız. Çok başarılı olmuş.”

“İki okula astık. Biri iyi olmadı. Hemen indirmişler. Bizim okula asılanı güzel oldu gerçekten. Bütün okul gördü. Sen bilirsin, bizim yol çok işlektir. Sabah işlerine giden binlerce kişi gördü. Sen bilirsin, bizim yol çok işlektir. Sabah işlerine giden binlerce kişi gördü. Bizimkilerden biri belediye otobüsündeymiş. Yolculardan birinin arkadaşına ‘Helal be, hâlâ uğraşıyorlar’ dediğini duymuş.”

Yüzü daha da güldü Bedri’nin.

“Çok iyi ya!” dedi sevinçle. Sonra birden durgunlaştı.

“Ne çare ki çocuğu asacaklar.”

“Yeni bir haber mi var?”

“Yok... Yeni bir haber yok. Biliyorsun, son onaya kaldı iş. Ceza kesinleşeceğe benziyor.””¹¹⁸² (s. 134)

Türkiye sol hareketinin önemli bir bölümünü oluşturan öğrenci gruplarının eylemleri, devlet merkezi ve 12 Eylül militarist merkezi tarafından bir ulusal güvenlik problemi olarak algılanmış ve çeşitli disiplin/iktidar teknikleriyle sol periferi üzerindeki kontrol peyderpey artırılmıştır. Devletin linguistik açıdan “*anarşi*” sıfatıyla kodladığı öğrenci hareketlerini bastırma noktasında, en büyük yardımcılarından birisi halk olmuştur. Zira romanda Semih’in ağzından aktarılan “*Kitleye bir umacı gibi gösterilen devrimcilerin hiç de önyargılara uyan şekilde yabani, kaba, saldırgan insanlar olmadıklarını, aksine anlayışlı, duygulu, gelişmiş*

¹¹⁸² Romanın ana karakterleri olan Akın ve Bedri arasındaki bu diyalog; 12 Eylül militarizmi tarafından idama mahkûm edilen Erdoğan adlı devrimci öznenin, idamını engellemek için öğrencilerin düzenlediği protestolara/eylemlere ilişkindir. Yazar; 68 öğrenci hareketinin liderlerinden Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının idam kararı sonrası Mahir Çayan önderliğinde, onların idamına karşı çıkmak için tertip edilen protesto gösterilerine/silahlı eylemlere -özellikle *İsrail Başkonsolosunun öldürülmesi bunların içerisinde en çok bilinenlerden birisidir.*- gönderme yapar. Arslanoğlu’nun roman boyunca; buna benzer birçok örnek üzerinden 68 öğrenci hareketine referans vererek tarihsel bir süreklilik yakaladığı görülüyor.

kişilikli sakin kişiler olduklarının sıradan öğrenciye gösterilmesi bile önemli ilerleme olacaktı.” (s. 160) şeklindeki ifadeler; halkın belleğinde yer alan devrimci imgesinin önemli bir tezahürüdür. Bu algının oluşumunda, milliyetçi-muhafazakâr hareketin de önemli bir etkisi olmuştur. Ülkücü grupların üniversite kampüslerinde; sol aktivizm karşısında verdikleri devletçi refleks, 12 Eylül militarizminin “Marksist ideolojik temizlik operasyonu” için önemli görevler ifa ediyordu. Lakin zaman içerisinde öğrenci grupları arasındaki çatışma öylesine şiddetlenmiştir ki, ülkücü hareket de 12 Eylül militarist merkezinin şiddetine gark olmaya başlamış ve merkez ile çevre arasına -yarı çevre- sıkışmıştır. Fakat her şeye rağmen ülkücü hareketin; devrimci öğrenci hareketinin eylem menzilini daraltarak onun devlet merkezine karşı ürettiği anarşi noktasında, “devlet mitinden/kerim devlet”ten yana taraf olduğu oldukça aşikardır. Arslanoğlu romanda, sol devrimci aktivizminin eylemlerine karşı en büyük direnci gösteren grubu; devrimcilerin politik terminolojisinden hareketle “faşistler”-Arslanoğlu’nun faşistler imajıyla; periferik/sosyalist bir bakış açısı ekseninde ülkücü hareketi kastettiği son derece açıktır.- olarak takdim ediyor. Bir anlamda yazar bu tanımlamayla; “ülkücü-milliyetçi hareketi”, devlet merkezinin alanında konumlandırır ve 12 Eylül militarizmi ile birlikte mezkûr hareketi ittifak içerisinde düşünerek, sosyalist öğrenci hareketinin -sol periferinin- budanmasında, “devlet miti”nin nasıl pragmatik bir kimliğe büründüğünü göstermek ister.¹¹⁸³ Romanın muhtelif yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar; üniversitelerde, sosyalist öğrenci grupları ile ülkücü hareket arasında yaşanan politik çatışma ortamını ve 12 Eylül militarist merkezinin politik özneler üzerinde uyguladığı şiddeti gerekçelendirdiği tarihsel bağlamı bütün sahliliğiyle yansıtmaktadır.

““Şurda şöyle olmuş, burda böyle olmuş... Devrimciler buna karşı hiçbir şey yapamamışlar... Bir yığın gevezelik. Devrimcileri güçsüz göstermekten zevk alıyorlar böyleleri. Zaten Edebiyat eskiden neydi ki. Faşistlerin kalesiydi. Biz ancak son iki üç yıldır

¹¹⁸³ Bu pragmatizm, Türkiye’deki merkez düşüncesinin teşekkülünde periferiden gelen tehditlere karşı kullanılan önemli güvenlik motorlarından birisidir. Zira ülkücü hareket, 12 Eylül öncesinde devlet mitine rabitalı olarak sosyalist öğrenci hareketlerinin bastırılmasında ve ulusal güvenliğin sağlanmasında, devlete yardımcı olurken; darbe ertesinde 12 Eylül militarizminin açıkça Türk-İslam sentezinden beslenen ülkücü hareketi, -kendi ideolojisine oldukça yakın- şiddet pratiklerinin merkezi nesnesi haline getirmesi son derece paradoksaldir; fakat bu paradoksal yan Türk siyasal hayatında devlet merkezinin temel ontolojik sıklıklarından birisidir. Arslanoğlu, “Devrimciler”de bu paradoksun idrakindedir; zira eserin tekmi dikkate alındığında yazar; ülkücü özneleri hem faşist sıfatıyla nitelendirip merkeze angaje ediyor hem de onları 12 Eylül’ün şiddetine maruz kalan tipolojiler -romanda hassaten devrimci özneler üzerinde uygulanan şiddet konu edilse de bu tespitin yapılmasına imkân tanıyan önemli birkaç donenin izi eserde sürülebilir.- olarak resmediyor.

kitleyle doğru dürüst ilişki kurabiliyoruz. Ne olmuş panel düzenlemişlerse. Biz de elbet bir şeyler yapıyoruz buna karşı.”” (s. 25)

“Çay bardağını bütün avucuyla kavradı Bedri; yakıcı sıcaklığını teninde hissetti. Kitle eylemlerinde, okul çıkışlarında, yazımlalarda o güne kadar pek çok kere güvenlik almıştı. Birçok defalar ‘sivil faşistlerle’ ve polisle çatışmaya girmişti. Birkaç defa baskın tipi eylemlere katılmıştı.” (s. 64)

““Ön bahçeden geçerken kendinden daha telaşlı biriyle karşılaştı. GD sempatanlarından biriydi çocuk.

“Hoca faşistler yan bahçede dolaşıyorlar” dedi nefes nefese. “Arkadaşlara küfür etmişler. Gelene geçene sataşıyorlar. Kahvedekilere söyledik, herkes topluyor.”

“Tamam” dedi Akın.

Sola sapıp sözü geçen yere doğru ilerlediler. Haberi veren sanki Akın’ın oradan geçeceğini biliyormuş da ona haberi iletince görevini tamamlamış gibi geri dönmüş, peşine takılmıştı.

“Kime küfür etmişler? Kaç kişiymişler?”

“Rasim’e küfür etmişler. Ben orada yoktum. Rasim haber verdi; koştuk baktık, üç kişiydiler. Tarık, Harun, öbürünü tanımıyorum. Birinci sınıftan galiba.”” (s. 164)

Türkiye’de sol öğrenci hareketlerinin silahlı kanadı, Latin Amerika ve Çin örneklerinden hareketle bir tip gerilla mücadelesi başlatmıştır. Bu mücadele daha çok “Maoculuk/köycülük” zemininde yükselen ve devlet güçlerine, ülkücü harekete silahla karşı koymanın zaruriyetine inanan Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya gibi militan liderlerin önderliğinde teşekkül etmiştir. Özellikle 70’li yıllara damga vuran ve Türkiye solu içerisinde bir tür mit gibi telakki edilen silahlı mücadele teması, praxise döküldüğü vakit; Türkiye için bilanço oldukça ağır olmuştur. Türkiye solunun en radikal grubunu oluşturan ve tam anlamıyla periferide yer alan mezkûr hareket, açıkça terörize faaliyetlere yönelerek ülke sathında geniş çapta bir gerilla hareketi başlatmak için ciddi çaba sarfetmiş; fakat devlet merkezi, solun silahlı mücadelesini Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya’yı etkisiz hale getirerek kesintiye uğratmıştır. Arslanoğlu “Devrimciler”de; sol periferinin örgütsel fraksiyonunu da devlet merkezi/militarizm karşısında problematize ediyor. Romanda Hayri’nin ağzından aktarılan “Hepimizin onayladığı bu ana ilkeler ışığında parti MK’sı,

içinde yaşadığımız dönemde çeşitli türde askeri görevler üstlenecek, kendi işinde uzmanlaşmış askeri gruplar kurma kararı aldı. Hemen belirtmek gerekir ki, bu gruplar diktatörlüğe karşı bir gerilla savaşının ya da halk ayaklanmasının askeri güçlerinin nüvesini oluşturur mahiyette olmayacak. Çünkü kitle mücadelesinin seviyesi henüz bu düzeyde değil.” (s. 61) ifadelerinde de görüldüğü üzere, *-her ne kadar Hayri yeni kurulan askerî birliklerin bir gerilla mücadelesi vermeyeceği söylese de-* devrimci öznelerin parti kanalıyla kurmak istediği askerî örgüt; tipik bir gerilla mücadelesinin başlangıç noktası olarak görülmelidir. Zira romanda belirgin bir biçimde Mahir Çayan’dan izler taşıyan militan özne Bedri; devlet merkezinin güvenlik güçlerine /polise ateş eden, örgütün ilk eylemi olan kuyumcu soygununda, çevrede bulunan vatandaşlardan birisinin “*“Polis yok muuu.. Yetişin anarşistler çarşığı bastı... Yetişin, adam öldürüyorlar... Yetişin polis, polis yok muuu...”*” (s. 153) şeklindeki haykırışları üzerine ateş ederek onu yaralayan, idam cezasına çarptırılan devrimci özne Erdinç’in hayatını kurtarmak için toplum içerisinde “*kodaman*” olarak adlandırdığı önemli bir kişiyi rehin alarak infaz etme planları yapan¹¹⁸⁴; bir silahlı aktivist olarak takdim edilir. Aşağıdaki pasajlar; salt silahlı mücadele ile sosyalist devrimin gerçekleştirilebileceğine inanan sol aktivizmin *-sol periferinin-* devlet merkezi karşısındaki militan tavrının önemli bir örneğidir.

“Geçmişte girdiği çatışmalardan biri geldi gözünün önüne. Sonra hoca sakallı, gözlüklü, tilki bakışlı bir kuyumcuyu elleri havada karşısında titrerken gördü. Peşlerine düşen ekip otosuna, sokağın köşesinden otomatik tüfekle kurşun yağdırdı.” (s. 69)

“Adam gözleri faltaşı gibi açılmış yalnızca iniliyordu şimdi. Anlamsız böğürtüler çıkarıyordu. Etraftaki kalabalıktan birkaç kişi duruma müdahale etmek için yaklaşıyordu. Altında debelenenin bir eliyle ağızını kapamaya çalışırken öbür eliyle aniden silahını çıkardı Bedri, adamın bacağına dayayıp tetiğe bastı. Boğuk bir patlama duyuldu. Adam iki büklüm olmuş, sonunda susmuştu. Yaklaşanlar yerlerinde donup kalmışlardı. Yerden doğruldu, koşarak sokağın girişine ulaştı. Diğerleri köşedeki son kuyumcuya girmişlerdi bile. Ahmet dışarıda bekliyordu.” (s. 154)

¹¹⁸⁴ Bu plan açıkça, *Deniz Gezmiş* ve arkadaşlarının idamına engel olabilmek için rehin alınan İsrail Başkonsolosu *Efraim Elrom*’un infaz edildiği olaya yapılan bir göndermedir. Bkz., 1209’uncu dipnottaki açıklamalar.

“Bedri'nin, kendi dalgın yüzüne baktığını fark etti. Toparlandı. Vatandaş, elindeki dergiyi düşünceli bir yüzle sandığın üzerine bırakmıştı. Yerdeki sabit bir noktaya bakarak,

“Onu kaçırmak gerekiyor” dedi.

“Kimi?” diye sordu Akın şaşkınlıkla. “Erdinç Erdem'i mi?”

Gözlerini Akın'a kaldırarak,

“Evet, tabii” dedi Bedri. Sonra yine gözlerini indirdi. Bir şey daha söyleyecekti ki durdu. Düşündü. Bakışlarını tekrar Akın'a kaldırarak, “ya da” diye devam etti, “bu eylemin başarısız olacağı düşünülürse başka bir caydırıcı eylem... Mesela önemli birinin kaçırılması. Yalnız, ciddi düşünülüp iyi planlanmalı. Çocuğun hayatı karşılığı... Kodamanlardan biri kaçırılabilir.” (s. 137)

Türkiye sol hareketinin önemli kanallarından birisi, her ne kadar illegal olarak addedilip sıklıkla lağv edilmesine rağmen -ekseriyetle darbe zamanlarında- “Türkiye İşçi Partisi” olmuştur. Özellikle 70'li yılların ortalarına kadar TİP, sol periferinin yegâne politik ontolojisi konumunda bulunuyordu. Yön ve MDD çizgisinin aksine TİP; Türkiye'yi kapitalist bir ülke olarak görerek sosyalist mücadele ile anti-emperyalist mücadeleyi birbirinden ayırmadan, işçi sınıfı önderliğinde gerçekleşecek bir sosyalist devrimin tarafgiriydi.¹¹⁸⁵ Mehmet Ali Aybar, Behice Boran vb. gibi önemli isimlerin liderliği altında kurumsallaşan TİP; gerek parti içerisinde bulunan “eski tüfekler” ile gerekse de gençlik örgütü ile toplumsal alanda güçlü bir sosyalist bilinç yaratma başarısı göstermiştir. Lakin bu başarı; 12 Mart dönemi ile birlikte pasifize edilmiş ve TİP, 1975'ten sonra Orhan Silier'in ifadeleriyle aktarmak gerekirse “Marksist solun kendi içine kapalı, dışlayıcı politikalar izleyen, kitleleri ikna edici uzlaşmalar üretmek yerine, kendi pozisyonunu tekrarlamakla yetinen, yaratıcılığı sınırlı kuruluşlarından biri olarak algılanmayı aşama”¹¹⁸⁶ Yazar; “Devrimciler”de bu minvalde değerlendirildiğinde, sol periferinin devlet merkezi karşısında ürettiği direnci, politik/siyasal düzlemde de ele alıyor; fakat romanda yer alan “parti imgesi”nin -yazar ismini belirtmez- doğrudan TİP'i çağrıştırdığını söylemek güç; çünkü Arslanoğlu, 80 darbesi ertesindeki bir zaman dilimini anlatıyor ve bu dönemde de TİP; 12 Eylül militarist merkezi tarafından kapatılmış durumda. Hatta 12 Eylül darbesi sonrasında,

¹¹⁸⁵ Mustafa Şener, *Türkiye İşçi Partisi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Sol* içinde., (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. XIII, s. 357.

¹¹⁸⁶ Orhan Silier, *Tip'in İkinci Dönemi “Daha İyi Yenilmek” Olanaklı mıydı?, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. XIII, s. 432.

uzun yıllar sol bir parti kurmanın güçlüğü/ımkânsızlığı dikkate alındığında; romanda yer alan partinin tarihsel gerçekliklerden ziyade yazar tarafından kurgulandığı/tasarlandığı söylenebilir. Arslanoğlu bu kurguyla; TİP'in bıraktığı politik mirasa atıf yaparak sosyalist hareket -sol periferi- için politik alan üzerinden örgütlenmenin ne derece önemli olduğunu anlatmaya çalışıyor. Aşağıdaki ifadeler bu bağlamda değerlendirildiğinde; yazarın, sosyalist hareketin merkez karşısındaki politik ontolojisini, doğrudan bir “liderlik-parti kültü” ne dayandırdığı son derece açıktır.

“Adı Bedri’ydi. Partinin merkezi gençlik örgütünün İstanbul üst komitesi üyesiydi. Aynı zamanda kitlevi gençlik örgütünün de İstanbul merkez komitesi sekreteriydi. Bu göreve, gizli kongreye katılan tüm delegelerin oylarını alarak seçilmişti.” (s. 57)

“Hüseyin konuşmasını sürdürüyordu. Partililerin çalışma tarzının önlerinde somut örnekler yarattığını, yoldaşların Darbeden sonra, bir fabrikada ödenmeyen yemek paraları sorununa nasıl el attıklarını, oradan yola çıkarak nasıl bir eylem hazırladıklarını ballandıra ballandıra anlatıyordu. Konuşmasını, Parti çizgisinin her alanda yollarına ışık tutan bir rehber olduğunu bir kez daha vurgulayarak o an için noktalandı.” (s. 32)

Türkiye sol hareketinin 70’lerdeki aktivizmi, devletin ve ordunun/polisin ciddi önlemler almasına neden olmuştur. Ülkedeki çatışmaların ve şiddet eylemlerinin giderek yoğunlaşması neticesinde sol periferi üzerindeki gözetim/denetim faaliyetleri artırılmıştır. Ordu elitlerince sosyalist aktivizmin yarattığı tahribat, “devlet miti”nin “büyübozumu”na uğrayacağına yönelik bir korkuyla birleşince; Türkiye’de 12 Eylül militarizmine giden politik şiddet patikası ardına kadar açılmıştır. Militarist merkez; sosyalist hareketi bir “demonik varlık” olarak takdim edip egzajere ederek girişeceği/uygulayacağı ideolojik temizlik operasyonu, şiddet pratikleri için bir dayanak oluşturmuştur. Romanda Aylin bu durumu, “Olduklarından güçlü zannedildiklerini biliyordu, aynı zamanda üzerlerindeki baskı ve terörü haklı çıkarmak için zannedildiklerinden de güçlü gösterildiklerinin farkındaydı.” (s. 92) ifadeleriyle açıklar. Bu açıdan bakıldığında Arslanoğlu; “Devrimciler”de, sol periferiye yöneltile şiddeti/tahakkümü oldukça geniş bir tarihsel bağlam çerçevesinde tartışır. Romanda geçen ve Aylin’in iç sesini yansıtan “Niye Nihallerdeyim dedim sanki. Marifetmiş gibi bir de övünüyordum, aklıma iyi ki geldi birden diye. Ya polis bu akşam bizim evi basarsa. Nerede Aylin, diye sorarlarsa; annemler boş bulunup arkadaşına gitti derlerse,

Nihal'de olduğumu söylerlerse. Hiç yoktan başı belaya girer kızın.” (s. 42) şeklindeki ifadeler, devrimci öznelerin yaşadıkları “ontolojik yoksunluğu” ve onların nasıl bir kıskaç altında olduklarını kanıtlar niteliktedir.

Devlet merkezi; hassaten sosyalist öğrenci hareketi ivme kazandıkça, bir teyakkuz haline geçerek toplumsal alanı disiplinize etmek için çaba sarf etmiştir. Bu disiplin uygulamaları; baskılar, gözaltılar, yargılamalar, ev baskınları, yol kesmeler vb. gibi birçok pratiği kapsayacak şekilde genişletilmiş ve 12 Eylül militarizmi; devletin ideolojik aygıtları olan hukuk, baskın, güvenlik güçleri -*kolluk kuvvetleri*- üzerinden sol periferiyi makro ve mikro boyutlarıyla kontrol altına almıştır. Bu noktada 12 Eylül militarizmi, makro çerçevede sosyalist kitleye önderlik eden partinin/örgütün “*eski tüfekleri*”ni tasfiye ederek Marksist epistemolojiyi makaslamış; böylelikle de kitleler ile parti arasındaki bağlayıcı kanal çözülmüştür. Fakat militarist merkez, sosyalist harekete en büyük zaiyatı; “*devrimci praxis*”i baltalayarak vermiş, onun eylem alanının bütün mikro dehlizlerine denetim/gözetim uygulamalarıyla nüfuz ederek devrimci özneler arasındaki kolektif dayanışmayı parçalamıştır. Aşağıdaki pasajlar, 12 Eylül militarizminin muhtelif iktidar teknikleriyle sol periferi üzerinde uyguladığı tahakkümün “*mikrolojik*” boyutlarını özetler niteliktedir.

“Tamer düzgün konuşmasıyla kendine bağlı okullardaki durumu anlatıyordu. Somut bilgilere genel yorumları da katıyor, vurgulayacağı noktalarda gözlerini çıkararak karşısındakilerin gözlerinin içine bakıyordu. Ona göre de baskı çok yoğundu ama, Parti'nin altını çizerek belirttiği gibi kitleler mücadeleye, örgütlenmeye aslında eskisinden daha yatkındı.” (s. 28)

“Sıkıyönetimle birlikte dernekler bir bir kapatıldı. Siyasi kadrolar artık öğrenci kahvelerindeydi. Kısa zamanda bazıları gruplara göre de paylaşılarak politik karargahlar haline geldiler. Buna koşut olarak gerek resmi güçlerin gerekse karşıt grupların saldırıları da artmıştı. En tehlikeli günlerde silahların patladığı, kanın gövdeyi götürdüğü anlarda bile istakalarını terk etmeyen okeyciler ve bilardocular haricinde demokrat kitlenin ayağı kesilmişti. Şimdi yeni dönemde siyasi örgütlerin birbiri ardınca darbeler yemesi, siyasi canlılığın sönmeye yüz tutmasıyla eski kitlevi özelliklerine geri dönüyorlardı.” (s. 92-93)

“Sokaklar asker ve polis kaynıyordu. Orduda ve poliste izinlerin kaldırıldığı söyleniyordu. Akşamları dışarıya çıkmak tehlikenin bile bile kucağına atılmaktan başka bir

şey değildi. Tedirgin halk, korkusundan erken erken evlere kapağı atıyor, karanlık sokaklarda polisler, askerler ve niyeti bozuklar dışında kimse kalmıyordu.” (s. 280)

12 Eylül militarizmi, politik özneler üzerinde uyguladığı şiddetle kolektif hafızada onulmaz yaralar açmıştır. Militarist merkez; sol periferiyi depolitize edebilmek ve belleklerde devlete karşı çıkmamanın cezasını bir “*gösteri kültü*” çerçevesinde teşhir edebilmek için, kolektif şiddet pratiklerine müracaat etmiş ve *Weberci/Wallerstesinci* bağlamda ifade etmek gerekirse şiddet konusunda uzmanlaşmış profesyonel bir aygıt dönüşmüştür. Bilhassa sosyalist özneleri ve ülkücüleri birer şiddet nesnesi haline getiren 12 Eylül militarizmi, uyguladığı şiddeti gerekçelendirebilmek için bir tür “*Türk-İslam*” sentezi üzerinden anlam kazanan bir leksikal kod sistemini kullanmıştır. Merkez; “*vatan*”, “*millet*”, “*bayrak*”, “*dil*” vb. gibi aidiyet/kimlik bildiren kodlar üzerinden politik öznelere yönelttiği şiddeti “*hainlik miti*” ekseninde temellendirmiş ve böylelikle muhtelif ideolojilere mensup birçok grup “*psikopatolojik*” bir şiddete maruz bırakılmıştır. “*Devrimciler*” romanında Arslanoğlu; okuyucuya, 12 Eylül militarizminin ürettiği şiddeti bütün çıplaklığıyla aktarıyor; hatta Türk romanında mezkûr problematiği işleyen hiçbir romanda böylesine yoğun, pornografik boyutlara varan şiddet sahneleriyle karşılaşmak mümkün değil. Yazarın bu noktada iki temel amacı var; ilki eserde “*cellatlar*” olarak imlediği işkence timinin devrimci özneler üzerinde uyguladığı şiddetin “*profesyonel*” “*robotik*” boyutlarını göstermek, ikincisi de militarist merkezin şiddet kiplerini rasyonalize etmesine yarayan “*Türk-İslam*” doktrinini eleştirmek. Bu minvalde Arslanoğlu “*Devrimciler*”de; birer ölüm makinesini andıran cellatlar üzerindeki vurguyu artırarak, 12 Eylül militarist merkezinin sol aktivizmi -*sol periferiyi*- tasfiye etmek için bir profesyonel şiddet aygıtına dönüşümünü ve bu dönüşüm neticesinde devrimci öznelerle karşı yöneltilen “*psikopatolojik*” şiddetin nasıl bir “*sinir ucu*” hasarı meydana getirdiğini muhtelif örnekler üzerinden gözler önüne serer.

“Her timde böyle bir iki kişi bulunuyordu. Acaba onlar için sapık ruhlu denilebilir miydi? Belki bazıları için. Onları daha çok meslekleri sapıklaştırıyordu. İğrençlik onlara verilen görevlerdeydi. Korkunç olan yaptıkları işti. Bu adamların hastalığı kişiliksizlikti. Toplumda üzerlerine aynı görev verildiğinde aynı bağnazlıkla saldıracak öylesine çok insan vardı ki, bunları birer kişi olarak değerlendirmek gereksizdi. Ayrıca uzunca boylu, zayıf ince

yapılı, doğu şiveli celladı unutmamak gerekirdi. Bazen takım elbise giyer, bazen pejmürde dolaşırdı. Fanatik bir ‘milliyetçiydi’. (s. 256)

“Ve korkulu rüyası, belası ‘Hafız’. Bir robottu sanki ve onu çözmek için programlanmıştı. Yorulmak, bezmek bilmeden kendi tarlasının işiymiş gibi çalışıyordu. Diğerleri usandıklarında ya da meşgul olduklarında tek başına alıyordu Bedri’yi sorguya. Sonra o geçmek bilmek saatler başlıyordu. “Gonuşacaz mı? Gonuşacaz mı ha? Gonuşacaz mı? Gonuşacaz mı şimdi ulan? Örgütsel gonumunu söyleyecen mi ha? Gonuşmayacan mı ulan. Gonuşacaaaz, gonuşacaaaz...” Gina gelirdi Bedri’ye. Adamın boğazını sıkıp öldürmek gelirdi içinden. Tutup kafasını kopartmak. Tabii ses bile çıkaramaz, celladın yorulmasını ya da vaktin ilerlemesini beklerdi. Arkadaşlarının seslendiği isimle Hafız, demokrasi konusunda da çok iddialıydı. Bedri’nin fikrini almadan işe başlamazdı. Çünkü kendileri demokrat insanlardı. Hangisiyle başlamalarını isterdi o gün. Falakayla mı, banyo yaparak mı, elektrikle mi, askıyla mı? Koyu bir dindardı. Bedri askıda bile olsa gidiyor, namazını kılıyor, öyle geliyordu. Vazifesini gerçekten bir din aşkıyla yapıyordu.” (s.256-257)

Beden üzerinde uygulanan fiziksel şiddet, bir iktidar tekniği olarak politik öznelere depolitize etmenin en kestirme yollarından birisidir; çünkü merkezin kod sistemine dâhil olamayan merkez-dışı hareketlerin en önemli politik ontolojisi “kolektivizm”dir. O nedenle merkez; sol periferinin devrimci kolektif hafızasını yok ettiği veya şiddetle zedelediği anda, sol aktivizmi büyük oranda kontrol altına alır. Bu kontrol; toplumun genelinde politik bir korku yaratır ve politik mücadele için eyleme atılmaktan imtina etmeyen devrimci militanlara ait kahramanlık miti, kutsallığını kaybeder; fakat bu aynı zamanda paradoksal olarak sosyalist harekete farklı bir ontoloji kazandırır; yani merkezin “mitbozum”a tabi tuttuğu kahramanlık miti, yeni bir direniş miti üretir: Militarist merkezin korkunç işkencelerine/şiddetine karşın, kolektif sol hafızaya dair bilgiyi, devlete vermeyen devrimci öznenin “sadakati”... “Devrimciler”de bu açıdan değerlendirildiğinde, birçok öznenin direniş miti ile karakterize edildiği söylenebilir; fakat bunlar içerisindeki en önemli karakter, 12 Eylül militarizminin şiddeti neticesinde, işkencelerde öldürülen Bedri’dir. Arslanoğlu; devrimci hafızada “sır vermeden, ser veren lider” olarak yer edinen İbrahim Kaypakkaya’nın, 12 Mart’tan sonra işkencelerde hayatını kaybedişine referans vererek Bedri’yi, sol hareketin tarihsel çizgisine angaje diyor. O; cinsel organ sıkma/bağlama,

elektrik verme, falaka, tazyikli soğuk su ile banyo yaptırma vb. gibi birçok “şizofrenik şiddet eylemi”ne rağmen direnmekten vazgeçmeyen ve Aylin’in ““*Seninle gurur duyuyoruz*” (s. 242) ifadelerinde de görüldüğü üzere sol periferinin, 12 Eylül militarist merkezine karşı ortaya koyduğu direnişin/direncin, “*cellatların bile takdirini kazanmış*” bir sembolü haline dönüşüyor. Yaklaşık seksen sayfayı bulan işkence/şiddet sahnelerinden -*Bedri üzerinde uygulanan*- ayıklanmış aşağıdaki pasajlar, ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

““*Konuşmazsan öldüreceğim ulan seni. Emir aldım, konuşmazsan öldüreceğim. Vallahi de billahi de öldüreceğim.*”

Yumruklar peşi sıra gelmeye başladı. Bir midesine, bir çenesine, bir midesine, bir çenesine. Bir darbe soluğunu kesiyordu, ikincisi beynini sarıyordu. Ağzı açık kaskatı kalmıştı boşlukta. Anlamıştı; sadece askının verdiği acıyla yetinmiyordu cellatlar, işin sandığından da zordu. Sonunda bıraktılar vurmaya. Şu anda tek düşüncesi nefes alabilmektir. Tüm gücüyle soluk alıp verdiği halde nedense hiç hava girmiyordu ciğerlerine. Sopayla kafasına vurmaya başlamışlardı.

“*Nerede oturuyorsun ulan? Söyle nerede oturuyorsun? Kafanı kıracağım senin. Nerede oturuyorsun ha, söyle.*”

Midesi bulanıyordu. Bulantı hızla arttı, arttı; öğürdü, bir şey çıkmadı.

“*Burada kimler konuşmadı ki kimler. Sen kendini ne zannediyorsun lan piç.*”

“*Salak, kaç cinayeti olan ne adamlar öttü bu askıda, sen mi direnebileceksin. Kim buradan konuşmadan çıktı, aklına geliyor mu hiçbir isim? Söyle hadi, hangi arkadaşın ötmedi sümsük.*”

Bedri, bu isimleri bir bir saymak istedi; fakat sayamazdı. Öğürmesi kesilmişti. Koltuk altlarındaki sızı korkunç derecedeydi. Derisi yırtılıyordu sanki, sinirleri kopuyordu.” (s. 215)

“*Tekerleğin ağırlığı gitgide artıyordu. Çenesi iman tahtasının üzerine yapışmıştı. Lastik ensesinden bastırıldıkça bastırıyordu. Nefesi tıkanıyordu. Soğuk banyolardan sonra burnu kapanmış, şimdi yalnızca güçlkle arayabildiği ağız yolu kalmıştı soluk alacak. Bir kaşık girdi açık dudakları arasından, dili damağı tuz içinde kaldı. Hemen püskürttü bir kısmını, ama çoğu yapışmıştı ağzının içine. Nefes almak için dudaklarını araladığında dişlerini kırarcasına ikinci kaşığı teptiler boğazına. Pantolonunu aşağıya indirdiler. Biri sopayla hayalarına vurmaya başladı. Kısa kesin darbeler düzenli sıklıkla durmaksızın*

iniyordu. Acıdan panik içindeydi. Hayalarından aman vermeyen korkunç bir ağrı... kollarında dayanılmaz bir sızı... ağzı ateş gibi yanıyordu; nefes alamıyordu. Adam sopayla vurmaya bırakmıştı şimdi de sıkıp yoğuruyordu organını. Sesinin ne kadar çıktığına aldırmadan inledi. Ağrıdan kurtulmaktan başka şey düşünemiyordu. Fakat kurtulmanın tek yolu vardı ve bu yol sımsıkı kapalıydı: Konuşmak... Çaresiz, kıvranıyordu boşlukta.” (s. 216)

““Yeme bizi Bedri” diye sokuldu arkasındaki, samimi bir havada. Bu adam başka bir timdendi. Diğer timlerdeki adamların ilgisini de üzerine toplar olmuştu. Eskiden yanına korkutmak, tehdit etmek için gelirlerdi. Artık gerçekten sohbet etmek için meraktan geliyorlardı. Adam sağ yanına iyice sokuldu, sesini alçalttı. “Bak hoca, bu memlekette senin gibi kaç tane adam vardır ha?! Büyük adamsın sen be. Bedri, çok büyük adamsın. Oğlum harcıyorsunuz kendinizi. Aklını kullan aklını. Kıymetini bil kendinin... Bırak inadı, ölüp gideceksin yazık olacak. Cidden yazık olacak. Bırak inadı. Hapishanede de sürdürürsün mücadeleni. Çıkınca da sürdürürsün. Her şey burada bitmiyor oğlum. Burası bir başlangıç. Harcama kendini.”” (s. 252)

“Cellatların bile saygısını, hayranlığını kazanmıştı. Bundan böyle yıkamazlardı onu. Bu kavgayı kazanmıştı. Karşı tarafta kaybetmişti.” (s. 253)

12 Eylül militarist merkezinin uyguladığı kolektif şiddet, devrimci özneleri depolitize etmiştir. Şiddetin, kolektif devrimci hafızayı amneziye uğratması neticesinde devrime olan inanç kaybolmaya başlamış ve böylelikle devrimci özneler, 80 sonrası dönemin karakteristik bir belirleyeni olan “burjuva ethosu”nun dairesi içerisine girmişlerdir. Bu, 12 Eylül militarizminin, toplumsal alanda yarattığı politik korkuyla ilişkilidir; bir anlamda merkezî şiddet kiplerinin hafızada bıraktığı keskin yaralar, özneleri politik aktivizmden uzaklaştırmıştır. Bedri’nin öldürülmesinin akabinde romanda geçen ve Aylin’in iç muhasebesini yansıtan “Ah Bedri, ölümünü oldu bittiye getirdiler. Bir kez olsun gözlerim sulanmadı senin kaybına; inanabilir misin? Topun ağzına dizdiler bütün kardeşlerini. Öyle bir korku yarattılar ki içimizde, başkaları için üzülebilecek akıl bırakmadılar.” (s. 274), “Liseden bu yana beş altı klasik teorik kitap ve üç beş devrimci romandan başka hiçbir kitap okumadığını, hiç müze ya da tarihi eser gezmediğini, turistik amaçlı hiçbir seyahate çıkmadığını, sinemaya bile senede iki üç defadan fazla gidemediğini düşündü. Ne yazık ki örgütlü mücadele, aslında tersine bir etki yaratması gerektiği halde, insanı birçok yönden

köreltiyordu.” (s. 276) şeklindeki söylemleri, devrimci öznelerin belleğine enjekte edilmiş “*acı amprizmi*”nin nasıl bir pasif-oluşa, depolitize-oluşa yol açtığını özetler niteliktedir.

Türkiye’de; 12 Eylül militarist merkezi, ideolojik mücadelenin kaçınılması/sakinilmesi gereken bir patika olduğunu, politik öznelerin zihnine nakş edince; 80 sonrasında tamamıyla depolitize edilmiş bir nesil ortaya çıkmıştır. Türkiye’nin tarihsel/sosyolojik belleğinin boşaltılmış alanına, yani bir tür “*tabula rasa*”nın merkezine yerleşerek bu belleği Batı’dan ikame edilen bir “*kitsch*” kültürü ile dolduran depolitik özneler; aşk, cinsellik ve plastike seyahatlerden müteşekkil bir trilojiye tapınarak devlet mitinin ve militarist merkezin talep ettiği “*politik arınmışlığa*” doğrudan katkı sağlamışlardır. Arslanoğlu; “*Devrimciler*”de, bu duruma temas ederek devrimci öznelerin burjuva özneye dönüşüm sürecine etki eden politik/tarihsel saikleri tartışmaya açıyor. Yazarın bu noktadaki temel tezi; ifade edilen bağlam üzerinden şekilleniyor ve o, romanın sonlarında, kurguda kullandığı devrimci öznelerin çoğunu “*burjuva ethosu*”nun içerisine yerleştiriyor. Romanda bu durumun somutlaştığı en önemli karakter, Aylin’dir. O; 12 Eylül’ün devrimci kolektif hafızada oluşturduğu çatlak nedeniyle, sosyalist aktivizme dair hiçbir şey hatırlamak istemeyen ve hafızasındaki militarist yükü boşaltmaya çalışan bir karaktere evrilir. Bu nedenle romanın sonlarında Aylin; yazar tarafından dedesinin bahçesine giderek doğada huzuru bulmaya çalışan, -*klasik bir burjuva yalnızlık/kaçış teması*- üniversitede apolitik, burjuva kökenli; aşk, sevgi, cinsellik vb. gibi konuları bir tür mit telakki eden, herhangi bir tarihsel/kolektif bilince sahip olmayan, devrimci linguistikte “*lumpen*” olarak tabir edilen burjuva özneleri anlamaya/arkadaşlık kurmaya çalışan, Engin ile gönül ilişkisi yaşayan tipik bir burjuva özne olarak takdim edilir. Yazar; Aylin’i devrimci/aktivist özne tipolojisinden bir burjuva özneye dönüştürüp 12 Eylül militarist merkezinin sosyalist aktivizmi -*sol periferiyi*- burjuva değerleri üzerinden nasıl depolitize/pasifize ettiğini göstererek aslında, sosyalist hareketin 12 Eylül sonrasındaki genel bir panoramasını ortaya koyuyor. Romanın çeşitli yerlerinden alıntılanmış aşağıdaki pasajlar ifade edilen çerçevenin önemli bir tezahürüdür.

“Memlekete gitmek, dedesinin bahçesinde ailece bir aydan fazla bir süre kalmak ruhsal yapısını sağlamlaştırmıştı. Kendini yıllardan beri bu denli tasasız, huzurlu ve hafif hissetmemişti. Doğaya yakın olmanın tadını ezercesine çıkarmıştı, pencereden gelen çiftlik kokusuyla uyanabilmenin... Perdeyi açtığında toprağı dokunabileceği kadar yakınında

görebilmenin... Kapıyı açıp, iki adımda çimenlere basabilmenin, bir bitki gibi sabah neminin teninde yoğunlaştığını fark edebilmenin... Ağaç gölgesinde üşüeyebilmenin... Akşam otururken ağustos böceklerinin seslerini duyabilmenin. Uyku arasında beton apılarda yankılanmayan köpek havlamalarını işitebilmenin..." (s. 328)

"Geçmişte iyi insan eşittir iyi devrimci denklemine uygun olarak insanları değerlendirirdi. Bu yüzden kendilerinden olmayan tüm insanları dışlamışlardı. Onları inkar etmiş, küçümsemişlerdi. Şimdi o anlayışı yanlış buluyordu. Geçmişte lümpen dedikleri bu insanlarda saygı duyulacak birtakım özellikler bulmak, bunları tek tek ortaya çıkarmak, Yusuf bilseydi ne denli güzeldi. İdeal insanlar aramıyordu etrafında. Bundan vazgeçmişti. Zaaflı, çarpık düşünceli insanlarda olumlu değerler arıyordu. Büyük beklentilere girmeden, kendisini sıkmadan küçük dostluk, arkadaşlık kıvılcımlarıyla yetinmeye çalışıyordu." (s. 330)

"Ondan hoşlandığını biliyordu. Sevimli buluyordu. Birlikte oldukları zamanı uzatmak istiyordu. Ancak Betül'ün bir zaman söylediği gibi, içinde ne coşkun fırtınalar, ne ılık rüzgarlar esiyordu. Engin'i görünce kalbi hızla çarpıyordu. İnce esprilerine, zekasına hayrandı ama, yakışıklı gördüğü söylenemezdi. Belki de sevgi buydu." (s. 331)

Arslanoğlu; "*Devrimciler*"de, 12 Eylül militarist merkezinin Türkiye sol hareketini -*sol periferiyi*- tasfiye ediş sürecini, birtakım tarihsel dinamikler çerçevesinde analiz etme başarısı göstermiştir. Yazar; romanda özellikle militarist şiddetin bir merkezî depolitizasyon tekniği olarak devrimci özneler üzerindeki işletimine odaklanarak sosyalist aktivizmin 12 Eylül'den sonra, kolektif hafızanın amneziye uğratılması neticesinde nasıl yok edildiğini göstermek ister. Benzer eğilimler, 12 Eylül'ü anlatan birçok romanda görülmesine rağmen "*Devrimciler*"i onlardan ayıran birkaç temel faktör mevcut. Öncelikle Arslanoğlu, Türkiye sol hareketinin -*sol periferinin*-; örgütsel -*parti*-, kitlesel -*öğrenci eylemleri*-, silahlı mücadele vb. olmak üzere çeşitli mücadele veçhelerine/tekniklerine temas ederek oldukça geniş bir spektrumdan hareket ediyor ve daha çok kitlesel mücadeleye, yani öğrenci aktivizmine yoğunlaşarak mezkûr tekniklerin tekmilini birden kapsayacak derinlikte bir çözümlemeye imza atıyor; böylelikle de Türkiye'de 70'li, 80'li yıllarda yaşanan politik çatışma ortamının çok daha detaylı bir manzarasını okuyucuya sunma imkânına kavuşuyor. İkinci olarak da yazar; Türkiye'deki devlet mitinin tedavüle sokulduğu en önemli kanal olan militarizmin, -*merkez*-12 Eylül sürecinde büründüğü "*ceberut devlet*" suretini; devrimci

özneler üzerinde uygulanan “*psikopatolojik*” şiddet sahneleri vasıtasıyla öylesine detaylı anlatıyor ki, “*Devrimciler*” muadillerine göre okuyucunun zihninde çok daha kuvvetli bir tarihsel yarık açıyor. Dolayısıyla “*Devrimciler*”in, Türkiye’nin politik hafızasına yönelik edebî bir kazı gerçekleştirmesiyle ve okuyucuyu 12 Eylül militarist merkezi karşısında tarihsel/politik cüretkâr bir “*büyübozumu*”na davet etmesiyle Türk romanında oldukça özgül bir yere sahip olduğu söylenebilir.

İncelenen bütün romanlar baz alındığında; Türk romanının tarihsel gelişim seyri içerisinde militarizmin, “*devlet miti*” ile bağıntılı olarak Türk yazarlarının yöneldiği önemli konu başlıklarından birisi olduğu ifade edilebilir. 50’li yıllara kadar, yeni kurulan ulus devletin ve Kemalizm’in toplumsal hayata aktarmak istediği Türklük şuurunun, en temel ayaklarından birisi olan Türk ordusu; “*asker millet*” olmanın bir gerekliliği olarak eserlerde ekseriyetle kahramanlık miti çerçevesinde ele alınmıştır. Kemalizm’in orduyu; yeni rejimin ikonik bir simgesi haline getirmesiyle birlikte, devlet merkeziyle rabitaları güçlü olan Türk yazarları, devletin gücünü konsolide eden bir kanal olarak militarizmi eserlerinde resmî ideolojinin anlam haritasından hareketle kavramışlar ve bu nedenle de 1950’ye kadarki Türk romanı metinlerinde “*kerim devlet*”, bir metafizik mit olarak pozisyon almıştır. Bu durum; 50’li, 60’lı yıllarda bir nebze de olsa kırılmış 70’li, 80’li yıllara gelindiğinde ise tamamıyla farklı bir bağlama evrilmiştir. Türk yazarları; militarizmin askerî darbeler ile birlikte şiddetini artırması sonucunda; devletin “*ceberut*” profiliyle yüzleşmişler ve bu zamana kadar bir mit düzeyinde telakki edilen devlete/militarizme karşı, belki de ilk defa merkezî alandan bu kadar uzaklaşarak “*minör/periferik*” bir bakış açısıyla ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir.

Türk yazarları; 50 öncesindeki Türk romanının aksine militarist merkez karşısında eleştirel bir mesafe geliştirirlerken, küresel saiklerden hareket etmişlerdir. Özellikle Wallerstein ve Mann perspektifinden Türk ordusunun Amerikan kapitalizmine eklemlenişi ve modern dünya sisteminde kapitalist bloğa dâhil oluşu ile Bourdieu çerçevesinden ekonomik sermayenin mobilizasyonu neticesinde ortaya çıkan Türkiye sol hareketinin aktivist direnci, öğrenci olayları, sağ-sol çatışması; bu dönem zarfında Türk romanını biçimlendiren karakteristik temalar olmuştur. *Erdal Öz, Sevgi Soysal, Kaan Arslanoğlu, Mehmet Eroğlu, Sevinç Çokum, Samim Kocagöz* vb. gibi isimler; mezkûr küresel bağlama rabitalı olarak sosyalist/komünist düşünce ile milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin militarist

merkez ile ilişkisini analiz ederlerken makro düzlemde kendilerini çıkartarak, merkezin mikro anlam alanlarına temas etmişler ve “*eril tahakküm*”, “*şiddet*”, “*beden politikası*”, “*depolitizasyon*” kavramları üzerinden, Türkiye politik tarihinin önemli bir merhalesini tarihsel/sosyolojik etmenler eşliğinde ele alarak Türk romanı alanında oldukça önemli işlere imza atmışlardır.

3.5. Sekülerizm ve Din-Gelenek Bağlamında Türk Romanında Köy ve Taşra: Kemalist Sterilizasyon Projesinin Merkezî Uygarlık Kalıplarına Karşın, Pis-Oluşun, Uygarlık-Dışı Oluşun Anatomisi

Türk romanında taşra ve köy, birtakım tarihsel/politik öncüllerle ilişkili olarak her şartta devlet merkezinden ayrı düşünülemez bir ideolojik anlam yükünü içerisinde barındırır. Türk romanının orijinine bakıldığında; entelektüeller/yazarlar, roman alanında “*devlet metafiziği*”nin kırıma uğrayacağından duydukları korku nedeniyle; edebî bir savunma mekanizması geliştirmişlerdir. Böylelikle devleti ihya etme girişiminin küçük ama önemli bir parçası haline gelen Türk romanı için; “*tarihsel coğrafya*”, yani “*vatan*” son derece önemli bir topoğrafya olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Türk romanında; 1860-1900 yılları arasında mezkûr vatan algısının, İstanbul ekseninde şekillendiği söylenebilir; fakat bu taşranın/köyün o yıllarda devlet merkezi için taşıdığı önemi görmezden gelmeyi gerektirmez. Tanzimat romanında, yazarlar devletin başkentine/kalbine bir tür mitik inançla bağlıydılar; dolayısıyla simge kentin yıkımı imparatorluğun çöküşüyle eş değer görüldüğünden bu dönem romanlarında İstanbul ekseninde bir “*merkez simgeciliği*” ortaya çıkmıştır. Lakin edebî alana yansımamasına rağmen, son derece “*entegratif*” “*ortodoks*” bir sisteme sahip olan Osmanlı devlet merkezi için taşra/köy, toplumsal entegrasyona zarar verebilecek birtakım “*heretik/heteredoks*” inançların/kodların bulunduğu tehlikeli bir mekân olması hasebiyle dikkate alınmak zorundaydı.

Tanzimat dönemi Türk romanında köyü/taşrayı konu edinen ilk roman noktasında, edebiyat araştırmacıları arasında, hâlen daha tam anlamıyla çözümlenememiş bir ihtilaf söz konusudur. Yaygın kanaat; bir “*Ara Nesil*” sanatkarı olan Nabizade Nazım’ın “*Karabibik*”inin (1890) Türk edebiyatında köyü/taşrayı anlatan ilk roman olduğu yönünde olsa da bazı araştırmacılar tarafından Ahmet Mithat Efendi’nin daha çok hikâye formatını andıran “*Bir Gerçek Hikâye*” (1876), “*Bahtiyarlık*” (1885) adlı eserlerinin türün ilk

örnekleri olduğuna yönelik ortaya atılan tezler de mevcuttur. Aslında bu tartışma, bir ilk örnek bulamamanın getirdiği bir hırs -bir alanda Tanzimat edebiyatında “bizim” de bir köy romanımız var diyebilmenin, yani Türk romanına bir sosyal/toplumsal köken izafe edebilmenin karşılığı olarak- vesilesiyle ortaya çıkar; zira Tanzimat edebiyatında tam anlamıyla “köy romanı” olarak nitelendirilebilecek bir esere tesadüf etmek oldukça zor. Bu dönem zarfında ancak köye yönelik “pastoralize/romantize” edilmiş bir ilgi mevcut; bu da tabiatıyla realist bir dikkatten ileri geliyor. Çünkü mezkûr eserlerin yazıldığı yıllara bakıldığında Fransız politik romantizminden etkilenmiş “Yeni Osmanlılar” ile “Jön Türkler”in ülke genelinde etkinliklerini artırdıkları bilinir. Yani; Osmanlı entelektüeli o dönemde, devleti kurtarmak için Batılı kaynaklara yöneldiğinde, taşranın/köyün kalkındırılması/aydınlatılması gereken bir yer olduğunu idrak etmiş ve “kendi taşrası”na da bu gözle bakmaya başlamıştır. Dolayısıyla bizatihi devlete angaje olan Türk entelektüelinin tekelinde olan Türk romanı da bu “politik göz”ün görmeye başladığı ilk noktalardan birisidir.

Köye yönelik realist dikkatin bir ürünü olan ve Mizancı Murat tarafından yazılan “Turfanda mı Yoksa Turfa mı” (1890) adlı eserin başkahramanı Mansur; İnci Enginün’e göre, bir tür İslam birliği inancıyla köyde tarım ve dokumacılık alanlarında reform yapmak isteyen idealist bir tiptedir.¹¹⁸⁷ Bu idealizm; Jön Türk düşüncesine kalbî anlamda bağlı olan bir entelektüelin, 1800’lü yılların sonunda nüve halinde de olsa Batılı/Aydınlanmacı değerler etrafında örülmüş “pozitivist zihni”nin edebî bir dışavurumu olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar Ahmet Rıza gibi rijit bir pozitivist olmasa da Mizancı Murat’ın pozitif ilimlerin tedrisatından geçtiği ve Fransız romantizminden etkilendiği günbegün ortadadır. Yine naif bir “köy kokusu”yla ilgilenen Ebubekir Hâzım Tapeyran’ın “Küçük Paşa”sı taşradan kente göçmüş bir ailenin konakta yetiştirilen çocuklarının, köye/taşraya yabancılaşmasını ele alan bir romandır. Tapeyran; köy romanı için nispeten erken sayılabilecek bir tarihte, Osmanlı merkezi ile taşrası arasındaki kopukluğun bilincinde olduğunu bu tematik şemayla gösteriyor ve kültürel entegrasyonun önemini vurgulamak için edebî alanda, Türk aydınına has bir politik sorumluluk örneği ortaya koyuyor; ancak ne ilginç ki o da bir “Jön Türk”... Aslında; Millî edebiyat öncesinde köy romanı alanında kalem

¹¹⁸⁷ İnci Enginün, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, İstanbul 2017, s. 309.

oyunatmış yazarların -*Ahmet Mithat Efendi, Nabizade Nazım, Mizancı Murat, Ebubekir Hâzım Tapeyran*- hemen hemen hepsinin Jön Türk düşüncesiyle bir rabıtası var.

İlk dönem köy romanlarına sinen bu “*Jön Türkist*” koku, Millî edebiyat döneminde Türk yazarının köye/taşraya olan bakış açısını doğrudan etkileyecektir. Çoğunlukla edebiyat araştırmacıları 1910 yılı öncesinde köyü anlatan romanlarda basit bir pastoral tema tespit ederek tarihsel/sosyolojik öncülleri devre dışı bırakmışlardır. Fakat bu romanlarda pastoral bir izlek söz konusu olsa da yazarları pastoral olana yönelten itki, görüldüğü gibi doğaya içkin olan üretimin/bereketin kontrol altına alınarak artırılmasına yönelik bir kalkınma/aydınlanma söylemiyle koşuttur; çünkü o romanlara ruh üfleyen yazarların nefesleri, buram buram rasyonel/pozitivist değerlerle veya “*devlet miti*”ni konsolide etme istençlerinin yarattığı “*muhafazakâr*” reflekslerle doludur. İşbu nokta, Türkiye’deki merkez düşüncesinin Kemalizm’e tevarüs edecek olan epistemolojik yönüdür; dolayısıyla Kemalist düşünce sistematiği çerçevesinde gelişen Millî edebiyat ve erken Cumhuriyet döneminde köyle ilgili yazılmış her romanın genetik soyağacı Jön Türk düşüncesiyle, yani Türkiye’deki pozitivist/seküler merkez ile ilişkilidir. O nedenle 1860 yılından 1910’lu yıllara kadar köyü konu edinen romanlarda mikro anlam kümeleri şeklinde görülen “*aydınlanma*” temasının, Türkiye’deki merkez düşüncesinin kuruluşuyla paralel olarak ortaya çıktığı ve bunun da bir “*kurucu ideoloji*” haline dönüşerek Türk romanında köyü konu edinen eserlerde süreklilik kazandığı ifade edilebilir.

Jön Türk hareketi ile tomurcuklanan, İttihat ve Terakki’nin politik atılımıyla daha çok etnik bir kanala açılan Türkiye’deki merkez düşüncesi; Gökalp’in sosyolojisi ile tam anlamıyla sistemli bir yapıya bürünmüştür. Gökalp’in “*halka doğru*” projesinden esinlenen Türk yazarı/entelektüeli; merkez ile taşra arasındaki uçurumu kapatmak için çabalamış ve oradaki folklorik hafıza deposunu kayıt altına alarak/işleyerek, mezkûr coğrafyayı aydınlatmayı/ihya etmeyi amaçlamıştır. Türkçülük mefkuresinin fikir babasının önderliğinde başlayan folklor çalışmaları; *Fuat Köprülü, Rıza Tevfik* vb. gibi önemli isimlerin kontrolünde sürdürülmüş ve köye/taşraya yönelik bilimsel bir dikkat ortaya konulmuştur. Aynı dönemlerde Türk Ocakları ve daha sonrasında Halkevleri bünyesinde yapılan çalışmalar ile tek parti dönemindeki “*Köy Enstitüsü*” projesi de folklor çalışmalarına ilaveten, köyün/taşranın aydınlatılması için yürütülen faaliyetlere destek olmuştur. Hassaten yeni

rejimin kurulmasıyla birlikte Kemalizm, köyün/taşranın öneminin farkındaydı. Çünkü köy/taşra, hem Kemalist ideolojinin Türkçülük ekseninde bina ettiği ulus devletin seciyesinin merkezî mekânıydı -yani Osmanlı arkaizminden/İslam'dan kopuşun- hem de uygarlaşma medenileşme tasarısı için içerdiği geleneksel/dinî kodlardan ötürü steril edilmesi gereken bir yerdi. Bu durum bir bakıma Kemalizm'in, Jön Türk düşüncesinden miras aldığı bir toplumsal entegrasyon fikrinin uzantısıdır; çünkü Jön Türk entelektüeli köy/taşra ile entegre olamamaya ilişkin olan bir "ön-bilinç"e sahipti. -ilk dönem köy romanı örneklerinde gösterildiği gibi- İşte bu ön-bilincin tam anlamıyla bir "edebî bilinç" haline geldiği yer Kemalist merkezin etkisiyle şekillenen Millî edebiyat/Erken Cumhuriyet dönemi Türk romanıdır. Konunun aydınlatılması açısından önemli tespitlerde bulunan Hasan Aksakal'a kulak verelim:

*"Daha önce de belirttiğim gibi, Türkiye'nin 1920'li-1930'lu yıllarında, nüfusun büyük çoğunluğu (tıpkı İskoçya ve İsviçre gibi) köylerde bulunduğundan, halka dönmek, yüzünü ekseriyetle köye dönmek anlamına gelmekteydi. Açıkçası bu yönelim, gelişmiş ülkelerde görülen -İngilizcesiyle- "Back to the Land" hareketlerinden farklı olarak, köylünün vatandaşı olma şuurundan uzak kalmışlığı ön-kabulüne dayanıyordu. Dolayısıyla halka (köylüye) yönelim, esasen toplumsal bir entegrasyonu hedeflemekteydi. Bu bağlamda, Cumhuriyetin kuruluş döneminin en çok dikkat çeken romanlarından Çalığı (1922), Vurun Kahpeye (1923 tefrikası; 1926 kitap olarak basımı), Yeşil Gece (1928) ve Yaban (1932), köye gidilmesi gereği; aksi halde yapılan inkılapların şehirlerde yaşayan %10-15'lik "azınlık"tan (memurdan, bürokrattan, tüccardan, eğitilmiş ve seçkin çevrelerden) başkasına uygulanamayacağı fikri etrafında toplanır."*¹¹⁸⁸

Millî edebiyat dönemine gelindiğinde köyü/taşrayı konu edinen romanların sayısında ciddi artışlar meydana gelmiş ve romanlar teknik açıdan daha sağlam bir zemine oturmuştur. Millî edebiyat/erken Cumhuriyet dönemindeki köy temalı romanlarda bir tür "romantik söylem" veya Şerif Aktaş'ın kavramsallaştırmasıyla "millî-romantik duyuş tarzı" adı verilen bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu romantizmin ortaya çıkışında, yeni rejimin köyü/taşrayı bir köken miti olarak telakki edişinin payı oldukça fazladır. Köy/taşra, Osmanlı arkaizminden kopuşun bir mekânı olarak steril değerler çerçevesinde dönüştürülerek "profan" bir coğrafya

¹¹⁸⁸ Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İstanbul 2019, s. 150.

haline getirilmek isteniyordu; ancak Türk entelektüelinin köye/taşraya yönelik ampirik noksanlığı bunun önündeki en önemli engeldi. Dolayısıyla öncelikle Kemalist merkez tarafından “bilinmeyen”e -köye/taşraya- yönelik olarak edebiyat alanında romantik/naif bir peyzaj inşa edilmiş ve Türk entelektüeli ile taşra arasındaki mesafe “kırılıyor(muş)” izlenimi uyandırılmıştır. Ahmet Kutsi Tecer’in; “*orada bir köy var, uzakta*” ifadelerine de yansıdığı üzere; köy/taşra, hâlen daha merkeze uzak ancak dağı, suyu, yoluyla “biz”e ait olan – “*bizim köyümüz*”- bir aidiyet mekânıydı. Bu nedenle Jön Türk geleneğinden gelen bir devamlılıkla beraber Kemalist merkezle rabitaları oldukça kuvvetli olan *Halide Edip Adivar*, *Reşat Nuri Güntekin*, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu* vb. gibi yazarlar; sırasıyla *Vurun Kahpeye*, *Çalılık/Yeşil Gece*, *Yaban* romanlarında; resmî ideolojinin propagandasını yaparak tasarladıkları öğretmen/hâkim/mühendis tipolojileri üzerinden köyün/taşranın içerisinde bulunan geleneksel/dinî kodları steril etmek için, yani Kemalist devlet merkezinin uygarlık projesini tekamüle erdirmek adına önemli atılımlara imza atmışlardır.

Türk romanında köyün/taşranın, Türk yazarları tarafından anti-steril bir mekân olarak algılandığı zaman dilimi; 50-60 yılları arasına tekabül eder. Köy edebiyatı olarak “kanonlaşan” alanda kalem oynatan *Fakir Baykurt*, *Talip Apaydın*, *Mehmet Başaran*, *Orhan Hançerlioğlu* vb. gibi isimler; yazdıkları eserlerde köyü/taşrayı bütünüyle dinî kodlardan/batıl inançlardan müteşekkil arkaik bir mekân olarak tasarlayarak, mezkûr coğrafyayı Kemalist ideolojinin seküler prensipleri çerçevesinde; sosyo-kültürel, ekonomik açıdan ihya etme düşüncesi içerisinde olmuşlardır. Tabii ki bu düşüncenin ortaya çıkmasındaki en önemli itki; Kemalist devletin bir tür “*pedagojik terbiye*” anlayışı çerçevesinde köylü/vatandaş steril etmek için kurduğu Köy Enstitüleridir. Erkan Irmak’a göre “*Elinin uzanamadığı taşrayı köylünün içinden çıkmış yine aynı öğretmenler aracılığıyla yeni rejimi tanıtmak ve bir bağlılık hissi yaratarak halkın yaşayışındaki en önemli otorite konumundaki dinin yerini almaya çalışmak.*”¹¹⁸⁹ gibi bir amaca hizmet eden Köy Enstitüleri, membandan çıkarttığı Kemalist yazarlar aracılığıyla, Türk romanının 50’li yıllarını biçimlendiren en önemli kurum olmuştur. Hassaten *Mahmut Makal* tarafından yazılan ve köy

¹¹⁸⁹ Erkan Irmak, *Eski Köye Yeni Roman, Köy Romanının Tarihi, Kökeni ve Sonu (1950-1980)*, İstanbul 2018, s. 93-94.

notları şeklinde kaleme alınmış “*Bizim Köy*” adlı eser, neredeyse bu dönem zarfında eser veren bütün Türk yazarları için temel bir “*başvuru kaynağı*” konumundaydı.

Orhan Hançerlioğlu tarafından kaleme alınan “*Karanlık Dünya*”¹¹⁹⁰¹¹⁹¹ adlı roman; merkezden, -*İstanbul’dan*- taşradaki küçük bir kasabaya -*Mazılık*- tayini çıkan yirmi altı yaşındaki genç hâkim Ahmet’in kasabayı¹¹⁹² ihya etme/aydınlatma girişimini konu edinen bir eserdir. Yazar; romanın genelinde kent ile köy/taşra arasındaki kültürel yarığı, merkez-çevre diyalektiği üzerinden tartışmaya açar. Özellikle merkeze ait uygar/steril davranış kalıpları ile taşranın pre-modern, anti-steril kültürü arasındaki ihtilafı kurgunun merkezine yerleştiren Hançerlioğlu; Bourdieu’nün sermaye kavramına müracaat ederek ekonomik/kültürel/entelektüel sermayenin merkez ve çevre arasındaki eşitsiz dağılımının belirli “*ayırım*” pratiklerine neden olduğunu düşünür. Dolayısıyla yazarın “*aydınlanmacı/devrimci özne*”si Ahmet; köydeki/taşradaki mezkûr sermaye gediklerini kapatarak taşrayı, Kemalist merkezin pozitivist/seküler değer yargılarına göre uygarlaştırmaya/kalkındırmaya çalışan ideal bir tip olarak bu aydınlığa karşı çıkan ve başını müftü, imam gibi dinî grupların çektiği “*karşı-devrimcilere*” karşı büyük bir mücadele başlatır.

Türk entelektüelinin taşrayla arasındaki “*mesafe mitos*”, Kemalist merkezin çözmek istediği problemlerin başında geliyordu. Kemalist modernleşme hareketi; inkılaplar vasıtasıyla toplumu dönüştürmek isterken, kendi ideolojisine rabıtalı olan Türk entelektüelini köyü/taşrayı kalkındırmakla mükellef tutuyordu. Batı pozitivismi ve rasyonel değerlerle zihnini şekillendiren Türk entelektüeli ise bu zorlu görevi omuzlarken, köydeki/taşradaki epistemolojik eksikliğin farkında vardıkça, yükünün ne kadar ağır olduğu gerçeğiyle yüzleşmiştir. Bunun temel sebebi de Osmanlı’dan itibaren izleri görülmeye başlanan ve 50’li

¹¹⁹⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Karanlık Dünya, Ekilmemiş Topraklar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, 2. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

¹¹⁹¹ Orhan Hançerlioğlu’nun sırasıyla 1951 ve 1954 yıllarında yayımlanan “*Karanlık Dünya*” ve “*Ekilmemiş Topraklar*” adlı romanları; iki ayrı eser olmasına rağmen, bugüne kadar yapılmış çoğu baskıda, her iki eser de tek bir kitapta toplanır. Çalışmada, yukarıdaki dipnotta belirtilen baskı kullanılmış; lakin incelemeye mezkûr konu başlığıyla ilişkili olmadığı için “*Ekilmemiş Topraklar*” romanı dâhil edilmemiştir.

¹¹⁹² Romandaki olaylar; “*Mazılık*” adlı bir kasaba ve civarındaki köylerde geçtiği için “*kasaba-köy*” ayrımı yaparak kafa karışıklığına mahal vermemek adına incelemede doğrudan “*Mazılık taşrası*”na odaklanılmış ve mezkûr kasabaya referans vermek için; edebî alanda teknik bir terminoloji haline gelen “*köy*” kavramı kullanılmıştır. Nitekim “*köy romanı*” alanı içerisinde kalem oynatan yazarlar da köy kavramı ile köy ve kasabayı şümulüne alan bir “*taşra kültürü*”ne referans verirler.

yıllarda da etkisini sürdüren merkez ile çevre arasında yaşanan ekonomik/kültürel bağlamdaki kopukluktur. Şerif Mardin bu kopukluğu salt İslam üzerinden okusa da aslında mezkûr alanlar arasındaki kopukluğun temeli, bir tür “*epistemolojik uçurum*” ile alakalıdır; din ile seküler değerler arasında yaşanan çatışma bu uçurumun bir neticesi olarak zuhur etmiştir. Türk entelektüeli; bilgiyi, bilimi tekeline aldıkça köye/taşraya bunu doğrudan enjekte etmeye çalışmış, orayı kendi ontolojisi içerisinde kavrayamamıştır; netice itibarıyla da devlet merkezinin sınırlarında bulunan elitler ile köyün/taşranın “*yabanıl*” halkı arasında aşılması zor bir “*yabancılık/yabancılaştırma*” uçurumu oluşmuştur. Bu minvalde ifade etmek gerekirse; romanın başkarakteri Ahmet, taşraya yabancılaştırmış Türk entelektüelinin bir simgesi olarak roman boyunca yazar tarafından sıklıkla bilimle/bilgiyle, yani entelektüel faaliyetlerle imlenir; Hançerlioğlu, bu imgeleme kahramanı pozitivist bir felsefeye angaje ederken; aynı zamanda roman boyunca seküler değerler ile dinî değerler arasında kurgulayacağı çatışma için de bir alt yapı oluşturmuş olur. Romandan alıntılanan aşağıdaki ifadeler; Aydınlanma düşüncesinin pozitivist/seküler felsefesini bütün zihinsel koordinatlarına kazımış bir bireyin -*Ahmet'in*-, taşradaki primitif kültür ile karşılaştıktan sonra, kendi taşrasına/vatanına olan yabancılığını idrak edişinin açığa çıkmış halidir.

“Peki ama benim bu yerlerde ne işim var?... Ah o eniştem iki sene daha dayanabilseydi... İstanbul’da avukatlık stajımı yapar, küçük bir yazıhane açardım. İnsan doğduğu, büyüdüğü alıştığı muhit içinde bir kıymet ifade eder. Ben burada neyim?... Sadece bir hiç... varlığımın bir faydası olmadıktan sonra, yokluğumun ne zararı olabilir? Kendi vatanımda bir İngiliz, bir Alman, bir Japon kadar yabancı hissediyorum kendimi... Acaba bir Şikagolu Atlanta’ya gittiği zaman aynı hissi duyar mı? Neden ben bu Mazılık’ta “Sensiz de, seninle de yaşanmaz” mısraındaki ruh haleti içindeyim? Bunun mutlaka bir sebebi olmalı!” (s. 13)

Türk entelektüelini; taşraya yabancılaştıran en önemli etken, ekonomik/kültürel sermayesinin yoğunluğu nedeniyle geliştirdiği “*entelektüel konfor*” ve “*elitist tutum*” ile ilişkilidir. Zira merkez, 50’li yıllarda her iki sermaye türünde de taşraya nazaran çok daha üst basamaklarda yer alıyordu; o nedenle de Türk entelektüeli, sanatın ve edebiyatın hazzıyla yoğurulmuş bir hayatı deneyimlerken; taşra, uçsuz bucaksız topraklarıyla bilginin ham madde konumunda bulunduğu antropolojik bir alandı. İşte bu temel farklılık, toplumsal

alandaki öznelerin davranışlarının farklı habituslara göre dizayn edilmesine neden olmuştur; yani Bourdieu'nün kuramına temas ederek söylemek gerekirse, kentteki ekonomik sermayenin yoğunluğu davranışların çok daha “*incelmesinin*” “*sterilleşmesinin*”, taşradaki sermaye eksikliği ise davranışların “*kabalaşmasının/vülgerleşmesinin*” “*anti-sterilleşmesinin*” önünü açmıştır. “*Karanlık Dünya*”da Kemalist devlet merkezinin yaratmak istediği vatandaş tipolojisine uygun bir özne olan Ahmet, bu nedenle yazar tarafından bilinçli bir biçimde hukuki alanın içerisinde konumlandırılır; çünkü o, Kemalist modernleşme doktrininin en önemli kollarından birisi olan “*hukukî aydınlanma*”nın mürekkebinin yutarak toplum içerisinde statü kazanan ve konumunun ona getirdiği entelektüel/sanatsal konfora uygun bir yaşantı tatbik eden bir karakterdir. Ahmet, entelektüel kimliğinin ona biçtiği bir “*yaşam deneyimi*”nin içerisinde kendisini taşradan ayrı kılacak steril davranış pratikleri geliştirirken; taşradaki zevksizliği, yavanlığı/vülgerliği gördükçe aradaki epistemolojik uçurum ile ilgili sorgulamalarda bulunmaya başlar. Ahmet ile köyün öğretmeni Bekir arasında geçen aşağıdaki diyalog; ifade edilen sorgulamanın önemli bir örneği olarak aslında, yeni rejimin ilk yıllarında merkez ile taşra arasındaki kültürel kopukluğun, nasıl bir ontolojik farklılığa zemin hazırladığını göstermektedir.

“*Bir köylü yaşamaktan ne zevk alır?*”

“*Şehirlinin aldığı zevki... Vezir.*”

“*Ama her iki yaşayış arasında uçurumlar var?*”

“*Esas unsurlar aynıdır... Vezir.*”

“*Mesela?*”

“*Yemek, çalışmak, uyumak... Kaleniz gitti Ahmet bey.*”

İlkokulun bahçesinde satranç oynuyorlardı. Ahmet veziri geri çekti. Öğretmen Bekir kaleyi sükûnetle aldı.

“*Ya sanat?... Ya konfor?...*”

“*Meçhul olan mevcut değil demektir.*”

“*Ya bizler?...*”

“*Şah.*”

Ahmet atı sürdü. Şahın önünü kapattı.

“*Evet ya bizler?... Bütün bu zevkleri tatmış olanlar ne yapacak?*”

“*Eğer başka bir şey yapmıyorlarsa şehirden dışarı çıkmayacaklar...*”

“Mecbur olurlarsa?”

“O zaman da alışmaya çalışırlar.”

“Alışabilirler mi Bekir bey?...”

“Alışabilirler Ahmet bey... Şah ve Mat.”

Ahmet mağlup olmuştu.” (s.11)

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun “*Yaban*” romanında ileri sürdüğü “*Aydın-köylü/halk*” çatışması tezi, taşrayı bir “*üçüncü dünya ülkesi*” olarak kavrayan “*elitist*” tutumla koşuttur. Zira Yakup Kadri, mezkûr eserinde köylüyü/taşralıyı tam anlamıyla bir “*ilkel/soylu-vahşi*” tasarımıyla imliyordu. Bu; bir anlamda merkezden dışarı çıkmamış bir entelektüelin, taşrayla karşılaşmasının yarattığı kültür şokuyken aynı zamanda; kültürel sermayesi güçlü bir entelektüelin, taşradaki “*antropolojik kiri*”, “*yabanıllığı*” idrak edişinin realist bir dışavurumuydu. “*Karanlık Dünyada*”da, “*Yaban*” romanını andıran bir peyzaj yaratmaktan çekinmiyor Hançerlioğlu; hatta roman boyunca “*Kadıba bu elli haneli kasabaya Mozambik adını takmıştı.*” (s. 12) ifadelerinde de görüldüğü üzere Mazılık -taşra- bir Doğu Afrika ülkesine benzetiliyor. Böylelikle yazar, Elias perspektifinden söylenirse köy/taşra halkını; uygarlık merkezinden uzak, steril davranış kalıplarına sahip olmayan, hayvanlar gibi salt içgüdüsel tepkimelerle hayatlarını idame ettiren vahşi varlıklar olarak bir tür indirgemeci bakış açısıyla yorumlamaya çalışıyor. Dolayısıyla roman boyunca okuyucu, köylünün/taşralının; “*cahil, dağlı, vahşi, ayı, hayvan, pis*” vb. gibi son derece primitif birtakım sıfatlarla nitelendirilişine şahitlik ediyor. Bu tasvir; “*steril bir entelektüel göz*”ün, taşra hakkındaki zihinsel haritasıyla ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Klasik anlamda bir Köy Enstitülü olmasa da Hançerlioğlu; Kemalist uygarlaşma projesinin itici gücüyle teşekkül eden Köy romanı kanonunun dışına çıkamıyor ve köylüyü/taşralıyı bir tür “*yamyam arkaizmi*” ile algılayarak, taşradaki anti-uygar/steril doğayı bütün çıplaklığıyla teşhir ediyor. Romanda; taşradaki bir oduncunun, karısına şiddet uygulaması üzerine yazarın, Ahmet'in ağzından aktardığı aşağıdaki ifadeler söylenenlerin önemli bir tezahürüdür.

“*Gece yarısı, tüyler ürpertici bir çığlık Ahmet'i uyandırdı. Çığlık komşu evden geliyordu. Süratle yataktan fırladı. Ayağına pantolonunu, sırtına kısa kollu gömleğini geçirdi. Bir kibrit çakarak lambayı yaktı. Masanın üstünde duran kol saati sabahın üçünü gösteriyordu. Yarı karanlık odanın içinde terliklerini araştırırken zihninde birçok ihtimaller*

sıralanmıştı. Yangın mı vardı? Yoksa bitişik evde oturan 'Ayı' karısını mı boğazlamıştı? Ahmet odunculukla geçinen komşusunu ilk gördüğü günden beri tetkike çalışmıştı. Lombrozo'nun doğuştan suçlu dediği tipe mükemmel bir örnek teşkil eden bu adam insandan ziyade ayıya benziyordu. Kocaman vahşi bir kafası, ahmaklığını belli eden mânâsız gözleri vardı. Her gün ormanda ağaç kese kese kendisi de kütükleşmiş gibiydi. Ahmet birkaç defa bu adamın yaşamaktan ne zevk aldığını düşünmüştü. İçinde bulunduğu dünyanın farkında olmayan bu sağlam makinede ne güneşin doğuşundan, ne kuşların ötüşünden, ne mevsimlerin geçişinden hiçbir iz yoktu. Bu adam acaba niçin yaşıyordu?..." (s. 23-24)

"Evet demek ki Ayı, nihayet ayılığını yapmış, baltasını ona sekiz çocuk doğuran kadına da sallamıştı. Kocaman hayvan kafası neye kızmıştı kim bilir? Ahmet şu anda onun bütün hareketlerini tahayyül edebiliyordu. Ayı kıllarla örtülü burnundan soluyarak yerinden fırlıyor, meşe kütüğü kollarını uzatarak baltanın tahta sapına yapıyor, iki odunun birleşmesinden doğan vahşi kuvvet, zavallı kadının üzerine şimşek gibi iniyor... Kadın kanlar içindedir, can çekişiyor, belki de ölmüştür." (s. 60)

Taşradaki anti-steril insan davranışlarını idrak eden Türk entelektüeli; politik bir irsiyet nedeniyle pasif bir tutum takınmaktansa, var olan sorunun çözümü için gayret sarf eder. Bu durum, Kemalist merkezin, köy/taşra ile ilgili tasavvurunun da kökeninde bulunur; zira hatırlanacağı üzere, yeni kurulan rejim; köye/taşraya yönelik güçlü bir modernleşme ütopyası geliştirmişti. Bu ütopya; tarımın merkezi olan taşradan elde edilecek verimin/üretimin, ülkeyi kalkındıracağı ve ivedilikle taşrada sanayi alt yapısının tesis edilmesi üzerine bina edilen "kalkınmacı" bir söylemle paralel olarak Türk köylüsünü, Avrupalı standartlar ekseninde modernleştirme/uygarlaştırma gayesi güdüyordu. İşbu kalkınmayı inhisarı altına alan Türk entelektüeli; öğretmen, hâkim/savcı/avukat, mühendis teslisinden oluşan bir "aydınlık korosu"yla 40'lı yıllarda köye/taşraya akın etmeye başlamıştır. Çünkü; köyü kalkındırabilme yetisi Osmanlı-Türkiye tarihinde hiçbir zaman köylü sınıfına tevdi edilmediği -bu Türk modernleşme hareketinin tepeden inme, elitist karakteriyle alakalıdır- ve taşrada yeterli sınıfsal bilinç düzeyi oluşmadığı için; bahsi edilen ütopyaı tasarlayabilme/uygulayabilme yetisine sahip olanlar hukuk, eğitim, pozitif bilimler vb. gibi teknik alanlarda uzmanlaşmış elitlerdi. Romanda geçen "Ahmet düşünmenin verdiği yorgunluğa dayanamayarak, sabaha karşı, hareketli uykudan hareketsiz uyku haline geçti.

Rüyasında Mazılık'ı gördü. Elektrikler yanmış... Toprak yollarda insanlar kaynaşiyor... Fabrikalar geceye rağmen harıl harıl çalışıyorlar... Kamyonlar arı kovanındaki gibi baş döndürücü bir süratle gidip geliyorlar... İki sıralı dükkânlar cıvı cıvı... Sinemalardan taşan halk neşeli çığlıklarla aydınlık, güneş kadar aydınlık vitrinlerin önlerine yığılmış... Bir alışveriş, bir alışveriş ki sormayın... Köylüler birbirlerine gördükleri filmi anlatarak köylerine gidecek otobüslere yerleşiyorlar... Haya güzel, neşeli ve temiz.” (s. 26) şeklindeki ifadeler; Ahmet’in tasavvur ettiği “Mazılık”-taşra- imgesinin nasıl kalkınmacı/aydınlanmacı bir felsefeyle karakterize edildiğinin önemli bir kanıtı olmakla birlikte aynı zamanda köy kalkınmasının/aydınlanmasının salt bilgiyi tekeline almış uzmanlar/elitler gerçekleştirilebileceğinin de ilamıdır.

Kemalist merkez; taşrayı belirli uzmanlık teknikleriyle steril etmek isterken, İttihat-Terakki'den tevarüs eden bir “mühendislik” mantığını kullanır. Zira Kemalist devlet için köy/taşra; Türklük bilinci için gerekli ham maddeye sahip, fakat bunu işleyecek teknik bilgiden yoksun bir coğrafya olarak algılanmıştır. O nedenle Cumhuriyet döneminde yazılan romanlarda; taşrayı ihya etmeye giden özneler arasında, mühendisler rast gelmek olasıdır. Bu açıdan bakıldığında romanda Ahmet; anti-steril bir mekân olarak gördüğü ve “*Ah Mozambik... Dar ve karanlık sokaklar memleketi...*” (s. 47) ifadeleriyle nitelendirdiği “Mazılık”ı, içerisinde bulunduğu “karanlık”tan -cehaletten, sefaletten, bağınazlıktan- kurtarmak, yani steril etmek için çalışmalara başlar; elektrik ve su istihsal etmek için çaba gösterir. Fakat bu noktada o, tipik bir aydınlanmacı özne refleksi ile uzmanı olmadığı bir alana doğrudan müdahil olmaktansa; mühendislerle, uzmanlarla çalışmayı yeğler. Nitekim “Mazılık”a art arda gelen *su mühendisi, orman mühendisi, ziraatçı* gibi teknik personellere ek olarak; yöredeki öğretmenler -*ekseriyetle Nihat-* ve tabii ki Ahmet’in desteğiyle, taşrada bir kalkınma/aydınlanma seferberliği ortaya konulur. Hançerlioğlu bir anlamda köy romanında bir mit halini alan “karanlık-aydınlık” dikotomisinden hareket ederek, taşrayı modernleşmenin bilgi nesnesi haline getirmeye çalışıyor; bunun içinde Kemalist devletin pozitivist özneleri olan öğretmenler, mühendisler ve hâkimleri neredeyse anti-steril değerlerle, feodal kalıntılarla mücadele eden bir “aydınlık ordusu” haline dönüştürüyor. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, yazarın; taşrayı kalkındırmak/aydınlatmak için eğitime değil de doğrudan sınai bir alana yönelmesidir. Hançerlioğlu taşranın kalkınmasını; bir uygarlık problemi olarak ele alırken, uygarlığı geliştiren bir etmene -*eğitime-* değil de

onun kökenin de bulunan hijyene, sterilizasyona -suya, elektriğe- yoğunlaşıyor; zira yazarın taşra ile ilgili dikkatini çeken ilk husus, kirlilik/pislik ile bağıntılı olduğundan dolayı o; öncelikle temel bir hijyen disipliniyle taşranın “uygarlaştırılması” gerektiğine inanıyor. Romanın muhtelif yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar; taşranın Kemalist bir mühendislik projesi çerçevesinde nasıl dönüştürülmeye/aydınlatılmaya çalışıldığını gözler önüne sermektedir.

“Ahmet misafirlerini ağırlamak için kasabanın biricik kahvesinden ödünç aldığı, iskemleleri masanın etrafına itina ile yerleştirmişti. ‘Köylü’ sigarasından başka ikram edecek bir şeyi yoktu. İdeal gütmenin ateşli heyecanını duyanlar için bu kadarı çoktu bile... O gece bir ihtilâl havası içinde uzun uzun konuştular, tartıştılar ve kararlar aldılar. Onlar bir mücadelenin müstesna zevkini yudum yudum içerken ışığa kavuşturulmak istenen Mozambik koyu bir karanlık içinde mışıl mışıl uyuyordu.” (s. 28)

“Öğretmen Nihat öğrencilerinin karşısındaymış gibi coşmuştu:

“Azmin elinden hiçbir şey kurtulmaz,” diye bağırdı. “Bu vatan bizlere emanet edilmiştir. Onu muasır medeniyet seviyesine erdirmek bizim ödevimizdir. Asırlardan beri kendi yağı ile kavrulan şu harap köylerde ilmin ışıklarını görmek için her fedakarlığı yapacağız...”

Ahmet bu sözleri birbirini yok eden garip duygular içinde dinliyor, memleket davalarının, merasim nutukçularının bu basma kalıp formülleri ile ifade edilmesi bir taraftan onu üzerek, diğer taraftan da yapılacak işi bu kadar basitleşmiş görmekten çocukça bir zevk alıyordu. Ormancı doğru söylemişti. Ne olursa olsun, bu bakımsız Mozambik’lerde her yapılan işin mutlaka müsbet bir değeri vardı. Yersiz tartışmalarla geçirilecek zaman kalmamıştı. Ahmet kendini bilerek ve isteyerek bu mantığın kollarına bıraktı. Sabaha karşı her biri Garp medeniyetinin bir elektrik şeraresinin sırtında Mozambik’e girip yerleşivereceğine inanmış bulunuyordu.” (s. 29)

“Kim ne derse desin, Ahmet’in aldıracağı yoktu. Mozambik ışığa doğru ağır fakat sağlam adımlarla yürüyordu.” (s. 36)

Kemalist merkez; taşrayı belirli uzmanlık kipleriyle kontrol altına alıp sterilize etmeye çalışırken, taşranın antropolojik tabiatının, bu sterilizasyon işlemi için yeterli epistemolojik tekâmül seviyesinde olmadığını idrak edememiştir. Nitekim; köy romanında

merkezî elitlerin, köyü/taşrayı kalkındırma çabalarına karşı geliştirilen “*muhafazakâr direnç*”in kökeni de bununla alakalıdır. Çünkü köylü/taşralı; 40’lı, 50’li yıllarda Cassirer’in “*mitik bilinç*” olarak takdim ettiği bir kavram çerçevesinde, doğayı ve kültürü/insanı algılıyordu; yani onun için, uygarlığın temel ikonu olan “*bilim*” zaten mitik inanç sisteminin içerisinde bir ön-bilinç olarak mevcuttu. O nedenle; köyün/taşranın antropolojik/mitik bir kolektif kod sistemi çerçevesinde kazandığı “*ontolojisi*”yle; Kemalist merkezin bu ontoloji üzerinde uyguladığı steril müdahale arasında epistemolojik bir ihtilaf mevcuttu. Köy/taşra, devlet merkezinin pozitivist homojenliğinin aksine, son derece heterojen bir kanyon olarak; eski Türk inanç sisteminden, tarikat kültüründen, radikal İslam’ın kalıntılarına varıncaya kadar oldukça geniş bir “*inanç spektrumu*”na sahipti. Kemalist devlet için, bunların arasında en dikkat çekici olan, kuşkusuz ki yeni rejimin kuruluşundan itibaren onun başını en çok ağrıtan İslami kalıntılardı.

Yazar; “*Karanlık Dünya*”da “*Mazılık*”ı, Kemalist aydınlanma projesi için bir engel olarak görüyor ve Ahmet’in başlattığı üretim devrimi noktasında; “*imam-müftü-hacı/hoca*” karşı-devrim ittifakını konumlandırarak, “*aydınlanma-karşıtı*” faaliyetlerine odaklanıyor. Bu faaliyetler içerisinde Ahmet, Kaymakam’ın ağzından aktarılan ““*Yarım saat evvel kasabaya bir adliye müfettişinin geldiğini haber aldım. Esasen birtakım fesatçıların sana karşı cephe almaya başladıklarını biliyor, fakat önleyebildiğimi sanıyordum. İş bu kadar büyümeye cesaret edeceklerini ummamıştım. Yirmi senelik tecrübelerime rağmen beni bile faka bastırdılar.*”” (s. 96) ifadelerinde de görüldüğü üzere; köyün/taşranın kalkınması/aydınlanması için verdiği mücadele nedeniyle yöre eşrafının muhafazakâr direnciyle karşılaşır ve vekaletle şikayet edilir. “*Parti Başkanı Bekir*”, ve “*İblis Hacı*” olarak takdim edilen karakterlerin önderliğinde gerçekleşen bu şikâyet nedeniyle taşrada gerçekleştirilen ve merkezî elitlerce devrim olarak telakki edilen uygulamalar/pratikler; merkezin, taşrada görevlendirdiği müfettişlerce denetlenmeye başlanır. Hançerlioğlu romanda, mezkûr denetimi tekelinde tutan partinin/iktidarın adını açıkça zikr etmese de bunun bölgedeki eşrafla iş birliği içerisinde olan DP olduğu aşikârdır. Yazar; bir anlamda bur örneklemle, Kemalist devrimin tekamülü için önemli politik bir politik engel olan DP’nin, taşra halkı/eşraf ile arasındaki popülist çıkar ilişkisini teşhir etmek istiyor ve Öğretmen Bekir’e ““*Darbe tehlikeli olmasa bile korunmaya çalışmak doğru olur tabii... Şikâyetin mahiyetini, bu işi kurcalayanların kimler olduğunu öğrenmeliyiz ki ona göre hareket*”

edelim... ””(s. 45) şeklinde söylediği ifadelerle açıkça DP güdümlü karşı-devrim hareketinin faaliyetlerini, aydınlanma projesini baltalamak için gerçekleştirilen bir “darbe” olarak lanse ediyor. Bir tüccar olan Yanyalı Hasan Efendi ile Ahmet arasında cereyan eden aşağıdaki diyalog, yazarın roman boyunca kurguladığı “Kemalist devrim -merkez-/karşı devrim - çevre” diyalektiğinin bir sinopsisidir.

““Hani söylemek söylememekten daha hayırlı... Zâtîâliniz sadık bir hürmetkârınız olduğumu bilirsiniz. Bunu bilhassa sizin iyiliğiniz için söyleyeceğim.”

“Ne imiş?”

“Efendim bu elektrik işi için Parti başkanı ile Belediye reisi zâtîâlinizi el altından vekâlete şikâyet etmişler...”

“Eyy?”

“Köylüler tazyik ediliyor, zorla para toplanıyor diye... Ah beyefendi, siz o Hacı Yakup denilen iblisi bilmezsiniz. Ne habis, ne melun heriftir o...”

Ahmet’in canı fena halde sıkılmış olmakla beraber belli etmemeye çalıştı:

“Aldırma canım... Biz öyle şeylere alıştık. Öyle her şikâyette sırtımız yere gelse şimdiye kadar çoktan toprağa gömülmüş olurduk.”

Ahmet yalan söylüyordu. Böyle şeylere alışık değildi. Memuriyet hayatında ilk defa şikâyet ediliyordu. Mamafih çok üzülmüş olmakla beraber korkmuyordu. Herhangi bir soru karşısında verilecek cevapları vardı. Ne olabilir? diye düşünüyordu. Adam mı öldürdük, hırsızlık mı ettik?... Aldığımız da, harcadığımız da meydanda... İsteyen hesapları tetkik etsin. Hüsnüniyetle, faydalı olmak gayesi ile yapılmış hiçbir hareket muahaze edilemez.” (s. 42)

Kemalist modernleşme/aydınlanma hareketinin sterilize etmek istediği alanlardan birisi “düşünce”dir. Kemalist merkez; ampirik alanı mühendislik pratikleriyle/projeleriyle dizayn edip sterilize ederken, düşünce üzerinde denetim kuramadığı takdirde olası bir devrim başarısızlığıyla karşılaşacağını idrakindeydi. O nedenle Kemalizm; taşradaki geleneği/arkaizmi, yani muhafazakâr düşünceyi steril kılmak için büyük çaba sarfetmiştir. Çünkü gelenek, bütün siyasal devrimlerde/dönüşümlerde bir direnç motoru olarak işlev görmüştür. Hançerlioğlu “Karanlık Dünya”da, doğrudan muhafazakâr düşünce üzerinde uygulanan sterilizasyon işlemleri ile ilgili malumat vermese de taşradaki düşünce muhafazakârlığını/taassubu bütün detaylarıyla gösteriyor; böylelikle de Kemalist devrim için

tehdit oluşturan irticanın, köktencililiğin arkeolojik anlam alanlarına temas etmiş oluyor. Romanda yazar; anti-steril/feodal bir unsur olarak tasavvur ettiği “*taşra geleneği*”ni, hassaten özel hayat çerçevesinde problematize ediyor. Müftünün; Ahmet’in bekar olması üzerine söylediği ““*Evlenmelisiniz efendi oğlum, Cenâbı Rabbülâlemînin takdiri böyle... Peygamberimiz efendimiz hazretleri de izdivacı teşvik buyurmuşlar... E, doğrusu dincesi de imâncası da bu değil mi?*”” (s. 72) ifadeleri ile Ahmet’in Sedef adlı kıza okuma-yazma öğretmeye çalışması neticesinde “*Mazılık*” taşrasında çıkan dedikoduları ihtiva eden “*Ahmet her şeye rağmen onun yanı başında hissetmekten huzur duyuyordu. Yeni evli bir adam gibi eve bağlanmıştı. Akşamları işini bir an evvel bitirmek için acele ediyor, daireden çıkar çıkmaz doğruca evine koşuyordu. Artık kasabanın taassubuna, dedikoducuların mırıldıklarına da kulak asmaz olmuştu.*” (s. 35) şeklindeki söylemler; taşradaki muhafazakâr habitusun özel hayat üzerindeki yansıma alanlarını gösteren önemli örneklerdir. Bu noktada, Kemalist modernleşme projesinin “*özel hayat*” üzerinde hakimiyet kurarak yaratmak istediği “*steril toplum*” kültürü ve yine “*kadın-erkek*” ilişkileri konusundaki özel dikkati düşünüldüğünde; yazarın bu vurgusunun oldukça dikkat çekici olduğu söylenebilir. Zira “*kadın*”; Kemalist modernleşme hareketi için bir tür “*uygarlık anahtarı*” olarak özel hayatın steril kapılarını ardına kadar Batı medeniyetine açan oldukça önemli bir toplumsal kaynaktı. O nedenle Hançerlioğlu’nun; kent-taşra dikotomisinden hareket ederek taşradaki fikrî bağınazlığın, Kemalist sterilizasyon projesi için önemli bir engel oluşturduğunu -*bilhassa özel hayat noktasında*- gösterebilmek için mezkûr örneklemeleri tasarladığı söylenebilir.

Batıl inançlar veya “*kocakarı kültürü*” olarak adlandırılan birtakım antropolojik adetler, Kemalizm’in pozitivist felsefesinin taşraya girişini engelleyen en önemli direnç pratiklerinden başında geliyordu. Çünkü mezkûr pratikler, taşralı öznelere için bir takım bilimsel ikame nesnesi olarak işlev görür. Oysa uygarlığın alanında; pozitif bilimlerin steril, tıbbi kültürü egemendir. Kemalizm işte bu noktada; toplumsal alanı pozitivist bir bilimsel çerçeveye disiplin altına almak isterken, taşradaki öznelere anti-steril inançları karşısında halkın/taşranın tek milini içerisine alabilecek bir ideoloji üretmekte zorlanmıştır. Türk edebiyatında da köyü/taşrayı anlatan romanlara bakıldığında, bunun önemli yansıma alanlarını görmek mümkün. Bir bakıma mezkûr romanların çoğunda okuyucu; “*tıbbi epistemoloji*” eksikliğinden mustarip olan taşra halkının, doğum anında vefat eden eşlerinin/çocuklarının trajedisıyla ve coğrafyadaki “*sıtma, verem, kolera*” vb. gibi salgın

hastalıkların yarattığı tahribatla yüzleştirilir. Bunlar; taşrada bulunan “steril eksiklikler” olarak Kemalizm ile rabıtalı köy romancısının, teşhir etmek istediği bir takım “uygarlık noksanlıkları”dır. “Karanlık Topraklar”da bu perspektifte değerlendirildiğinde, yazarın “Mazılık”ı bir tıbbi eksiklik ile çevrelediği ve “anti-uygar” bir mekân olarak tasarladığı görülüyor. Dahası; yazar için daha trajik olan, “Mazılık” halkının, hastalarını tedavi etmek için “sığır bulamacı” gibi bazı anti-steril batıl inançlardan medet ummasıdır. Romanda, muhtarın eşi çocuk doğurduktan sonra “taş kesilince”; köyün /taşranın kocakarıları, hastayı sığır tezeğinden yapılmış bir karışımla iyileştirmeye çalışırken, Ahmet bu anti-steril tedavi yönteminden, aldığı “steril terbiye” nedeniyle büyük bir tiksinti duyar. Onun tiksintisi aslında köylünün/taşralının; gark olduğu cehalete, ilkelliğe, yani “yamyam/vahşi” olana yöneliktir. Aşağıdaki diyalog; -Ahmet ile muhtar arasında- ifade edilenlerin önemli bir yansımasıdır.

““Kusura bakma beyim,” dedi. “Hastamız var da.”

Sonra kısaca anlattı:

Karısı üç gün evvel doğurmuş. Çocuk -tosun gibi bir oğlan- iyi imiş ama kadın birdenbire kaskatı kesilmiş. Kocakarılar içerde hastayı ilaçlıyorlarmış...

Ahmet adli tıp derslerinde edindiği bilgiyi hatırlamaya çalıştı. Tetanoz... Eklâmpsi... Bu şartlar içinde yapılan bir doğumda her şey mümkündü. Doktordan medet ummak ise, kasabaya kilometrelerce uzak bulunan dağların arasına gizlenmiş bu ücre köyde, hayal edilemeyecek kadar imkânsızdı.

“Ne ilaç yapıyorlar?” diye sordu. Keşke sormaz olsaydı.

“Sığır bulamacı beyim.”

“Nasıl şey o?”

Muhtar bilgiç bir tavırla başını salladı:

“Sığır tezeğinden yaparlar. Kasabalılar bilmez bunu.”

Sonra aynı ciddiyetle ilave etti:

“İyidir, yumuşatır.”

Ahmet bir anda tiksinti, bulantı, nefret, hiddet, hayret gibi fizyolojik ve psikolojik bir sürü duygu ile sarsıldı. Hiç ses çıkarmadı. Hastayı, kasabalıların bilmediği bu şifalı ilacı boğazına kadar gömülmüş bir halde bırakarak uyumaya çalışmaktan başka yapılacak bir şey yoktu. Yorganı kafasına çekti. İniltiyi işitmemek için kulaklarını, kokuyu duymamak için

burnunu tıkadı. Bütün gayretine rağmen sabaha kadar kuru şiltenin üstünde döndü durdu, bir türlü uyuyamadı.” (s. 92-93)

Toparlamak gerekirse; Haçerlioğlu, Türk romanının 50’li yıllardaki çizgisine uygun bir güzergâhı takip ederek “*Karanlık Dünya*”da, Kemalist modernleşme hareketinin taşrayı steril etme girişimini tarihsel/sosyolojik ve felsefi bir takım etmenler üzerinden problematize etme başarısı gösteriyor. Yazar; Kemalizm’in seküler/pozitivist felsefesini temsil eden “*öğretmen-hâkim-mühendis*” tipolojisinden istifade ederek Kemalist rejimin, uygarlık merkezine eklemleme noktasında; en büyük engellerden birisi olarak gördüğü taşra arkaizminin/primitifliğinin nasıl bir karşı-devrim hareketine dönüştüğünü tartışmaya açıyor. Özellikle kent-taşra dikotomisini analizinin merkezine yerleştiren yazar; Elias’ın “*davranışsal çözümlenmesi*” ile Bourdieu’nün “*entelektüel/kültürel/ekonomik sermaye*” kavramlarının teorik zemininde dolaşarak merkezdeki steril davranış kalıpları ile -entelektüel naiflik, ontolojik haz, ince/kibar davranışlar, hijyen pratikleri- taşradaki anti-steril kültür-gelenek, batıl inançlar, İslami kalıntılar- arasındaki epistemolojik ihtilafı; Türk aydınlanma hareketinin aşması gereken en büyük problem olarak görüyor. Bu nedenle de Kemalist köy romanının tipik bir özelliği olarak Türk aydınını, Kemalist devrimi/aydınlanmayı tekamüle erdirmek için “steril” ve “millî” bir sorumluluğa davet ediyor.

Türkiye Cumhuriyeti’nin “*akademik kültür ocağı*” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirerek Türkiye’nin farklı coğrafyalarında hâkimlik ve savcılık görevlerini ifa eden İlhan Tarus, 1955 yılında yayımlanan “*Yeşilkaya Savcısı*”¹¹⁹³ romanında; Anadolu’ya atanan idealist/genç bir savcının günlükleri üzerinden “*Yeşilkaya*” adlı bir nahiyeye¹¹⁹⁴/taşraya projeksiyon tutarak, taşrayı hukuki anlamda steril etmek isteyen bir öznenin; mezkûr coğrafyadaki şer odakları/karşı-devrim sempatanları tarafından nasıl engellendiğini ve ne gibi zorluklarla karşılaştığını anlatmaya çalışır. “*Yeşilkaya Savcısı*”; temel izlek bakımından Haçerlioğlu’nun “*Karanlık Dünya*” romanını andırırsa da Tarus

¹¹⁹³ İlhan Tarus, *Yeşilkaya Savcısı*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1955, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

¹¹⁹⁴ Tarus; “*Yeşilkaya*”yı romanda yer alan “*Yeşilkaya nahiyesinde bulamazsın bizim gazino gibisini...*” (s. 11) ifadelerinde de görüldüğü üzere bir “*nahiye*” olarak tanıtır. -*Eserdeki vakaların büyük çoğunluğu Yeşilkaya’ya bağlı civar köylerde geçer.*- Terminolojik olarak “*bucak*” veya “*bölge*” anlamına gelen bu mefhum, ilçeden küçük idari bölümleri tanımlamak için kullanılmıştır. O nedenle tıpkı “*Karanlık Topraklar*” romanında olduğu gibi zihinsel bulanıklığa mahal vermemek adına; mezkûr bölgeye, “*köy/taşra*” kavram çiftiyle referans verilecektir.

eserde, Kemalist sterilizasyon projesinin, taşrayı “uygarlaştırmak” için hukuki çerçevede nasıl bir işletim sistemi kurduğunu ele alışıyla ve hassaten Osmanlı arkaizminden tevarüs eden feodal kalıntıların ağalar/şeyhler önderliğinde birer “mikro-karşı devlet” haline gelerek Kemalist devlet merkezinin bir uygarlık şiarı olarak benimsediği “ulusal güvenlik” söylemi için tehditkâr bir durum arz edişinin arkasındaki tarihsel/sosyolojik saikleri çözümleyişiyle dönemindeki birçok yazardan ayrılır. Bunlara ek olarak Tarus; “Yeşilkaya Savcısı”nda, oldukça geniş bir politik/kültürel havzada dolaşarak taşradaki dinî kalıntıları, tıbbi kiri, pisliği, ilkeliliği/yabanıllığı, cehaleti, “aydınlanma-sekülerizm/din-gelenek” diyalektiği ekseninde tartışıp Kemalist devlet merkezinin taşrayı aydınlatma/ihya etme girişimini; Eliasçı çerçevede bir “uygarlık” problemi olarak görerek, Kemalist devletin uygarlık merkezine eklemelişinin “sosyo-genetik”, “psiko-genetik” taslağını ortaya çıkartır. Bu taslağın nasıl inşa edildiğine daha yakından bakmak gerekirse;

Kemalist devlet merkezinin uygar bir Türk ulusu oluşturmak için en çok önem verdiği ve yöneldiğini alanların başında “eğitim” gelir. Bir tür “Anadolu ihtilali” yaparak köyü/taşrayı sterilize etmek için Kemalizm, öncelikle merkez ile çevre arasındaki epistemolojik uçurumun kapanması gerektiğine inanıyordu. Bu nedenle Kemalist elitler; naif “teorisizmleri” ile taşradaki “ampirik hafıza deposu” arasında belirli bir korelasyon kurabilmek adına, köye/taşraya steril bir epistemoloji aktarma tercihinde bulunmuşlardır. Aslında bu tercih; Kemalist devrimi gerçekleştiren elitlerin, edindikleri kültürel/entelektüel sermayelerinin, taşra ile aralarındaki mesafeyi arttırdığını, Bourdieuien çerçevede söylemek gerekirse birtakım ayırım pratiklerine neden olduğunu idrak edişlerinin neticesiydi. Nitekim romanda “Yeşilkaya” taşrasını aydınlatmak/uygarlaştırmak için çaba sarf eden savcının; Ejder Efendi’ye “-Medrese dediğin yerlerde memleketin derdi okutulmaz, Ejder efendi. - Uluorta bilgiler verilir bize. Bütün dünya insanların derdi, birbirinin tıpkısıymış gibi, bütün dünya okullarında hep birbirinin aynı şeyler öğretilir.” (s. 18-19) “-Vallah diyorum. İnan bana. Bizim memleketin meseleleri, girdisi çıktısı, henüz anlaşılmamış daha... Bilinmemiş... Şehirliler, bizi okutanlar, okullarda okuyanlar, topu toprağı, bilmezler kasabanın, köyün acısını..” (s. 19) şeklinde söylediği sözler bu durumun bir ifadesidir.

Merkez ile taşra arasındaki epistemolojik ihtilafı ortadan kaldırmak, Kemalist devletin Türk aydınlanması noktasında çözmesi gereken bir problemdi. İşbu sebeple; yeni

rejim, “eğitim sistemi”ni ve “okulu” Althusserci/Gramscici bir ideolojik aygıt olarak kullanarak evveliyatta temel eğitim ile -yani ilkokul eğitimi- köydeki/taşradaki “davranışsal antropolojizmi” uygarlaştırmaya çalışmıştır. Hatırlanacağı üzere -konuyla ilgili çalışmanın ilk bölümünde ayrıntılı malumat verildi.- Elias’ın teorisinde; uygar insan davranışı, üst tabakalar arasında tamamlanmış; alt tabakalar arasında ise tamamlanması gereken bir süreç olarak görülüyordu. Tabii olarak yeni rejimin kuruluşu ile birlikte bu sürecin tamamlayıcısı; bizatihi Kemalist devlet merkezi olmuş ve eğitim, merkezi elitlerce uygarlaştırıcı bir disiplin motoru olarak kullanılarak, köyün/taşranın seküler değerler paralelinde ihya edilmesi/aydınlatılması amaçlanmıştır. 1940 yılında; Kemalist düşüncenin pedagojik banisi Hasan Âli Yücel ve yine Türk eğitim sisteminde uygulanan reformlara büyük katkı sunan İsmail Hakkı Tonguç önderliğinde kurulan “Köy Enstitüleri”, tam olarak böyle bir amaca hizmet ederek, köydeki/taşradaki merkezi/devletçi epistemolojik noksanlığı; inşa edilen “eğitim/ilkokul miti” ile telafi etme fikriyle kurulmuştur. Temelde; Kemalist rejimin değerlerine rabitalı “ilkokul öğretmenleri” yetiştirerek, taşrayı/köyü öğretmenler vasıtasıyla sterilize etmek isteyen bu fikrî atılım, Batı pozitivistizminin teorik mirasını; köydeki/taşradaki ampirizm ile sentezleme ve bir “eğitim/üretim devrimi” gerçekleştirme iştiağıyla Anadolu’daki “davranışsal kirin” tasfiye edilmesin temel itkilerden birisi olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde; romanın ana karakteri olan Yeşilkaya Savcısı’nın, ilkokul eğitimi ile ilgili dillendirdiği aşağıdaki ifadeleri; köy romanının tipik aydınlanmacı öznesi ilkokul öğretmenleri çerçevesinde, Kemalizm’in köyde/taşrada oluşturmak istediği “uygarlık anatomisi”nin; temel kodunun eğitim olduğunu ortaya koymaktadır.

“Doğru fikirler üzerinde dağılma olsa, gene neyse.. Ya eğri, yanlış görüşler etrafında kaynaşmalar, sıkıntılar, çatışmalar başgösterirse, sevgili vatanımızın hâli nice olur? Şu bir gerçek ki, ilk evvel halkı okutmadan, iyiyi ve kötüyü sağlamca ayırd edecek duruma getirmeden, siyasi rejim değişikliğine gitmemeli. Herşeyden evvel, medeniyetten de evvel, demokrasiden ve hürriyetten de evvel, ilkokul! İkokul! İkokul!”(s. 98)

“Cumhuriyet, ilk doğum sancılarını atlatamadı hâlâ.. Evet, her adımda bir savaş kazanarak yürüyeceğiz. Yürümeliyiz. Bu savaşlarda şehit düşeceklerin öte dünyadaki yerleri, sınırlarda can verenlerinkinden daha az şerefli olmayacak.

Daha evvel, savaş hazırlığı yapılacak.. İlkokul açılacak.. Her köyde bir ilkokul. Her köşebaşında bir ilkokul.. Ön saflarda da fedailer: İlkokul öğretmenleri...” (s. 200-201)

Kemalist devlet merkezinin başlattığı eğitim seferberliği; köyü/taşrayı seküler bir felsefeyle sterilize etmeye çalışırken, devlet elitlerince toplumsal alanda bir “*çalışkanlık miti*” inşa edilmiştir. En açık ifadesini Onuncu Yıl Marşının “*Türk’üz, Cumhuriyetin göğsümüz tunç siperi,/ Türk’e durmak yaraşmaz, Türk önde, Türk ileri!*” mısralarında ve Atatürk’ün “*Türk öğün, çalış, güven*” “*Türk milleti çalışkandır*” vecizelerinde bulan ve bir tür “*karınca*” analogisinden yola çıkılarak oluşturulan Türkçü/seküler kolektivist “*çalışkanlık miti*”, Türk entelektüelini; Cumhuriyet kazanımlarını korumak ve Kemalist rejimin gediklerini kapamak için “*elini taşın altına sokma*”ya davet eder. Fakat bu taşın altı, yeni rejimin başardıkları kadar henüz gerçekleştiremediklerini de ihtiva ettiğinden dolayı son derece çetin bir patikaya; yani Anadolu’ya/taşraya açılır. Bu nedenle Kemalist rejimin ideal öznesi, köydeki/taşradaki; dinî kalıntıları, feodal adetleri, geleneği, sterilize etmek adına; bir tür “*imece*” tekniğinden istifade ederek, çalışkanlık ve disiplinle karakterize edilmek zorundadır. Bu; bir bakıma bütün burjuva devrimlerinin karakteristik bir özelliği olarak, gerçekleşen devrimi, rejim karşıtı tehlikelerden korumak, onu konsolide etmek adına oluşturulan bir “*burjuva ethosu*”dur. Dolayısıyla Türk edebiyatında yazılan “*köy romanları*”ndaki tematik kanonu biçimlendiren “*öğretmen/savcı/asker/mühendis*” tiplerinin tekmi; son derece çalışkan, sorumluluk sahibi bireyler olarak Kemalizm’in uygarlık merkezli “*politik aktivizmi*”nin birer mümessilidir. Bu perspektifte bakıldığında romanda; Tarus tarafından Yeşilkaya Savcı’sı, köyde/taşrada Kemalist sterilizasyon projesi çerçevesinde toplumsal/ekonomik bir aydınlanma/dönüşüm gerçekleştirmek isteyen, bunun için de yorulmak/durmak bilmeden çalışan bir “*karınca özne*” olarak yeni rejimin kurguladığı “*seferberlik/çalışkanlık miti*”nin imgesi haline dönüşür. Savcı’nın ağzından aktarılan aşağıdaki pasajlar; ifade edilenlerin önemli bir yansımasıdır.

“-Hayır, ben de ötekiler gibi basmakalıp iş yapmıyacağım demiyorum. Mutlaka söylediğim gibi yapacağım diyemem. Bunu kimse diyemez. Çalışacağım diyorum. Yoksa kolay mı? Bu kadar yüzyıldık bir yurdun katılmış, kanıksanmış, dertlerini, bir tek savcının ayıklayıp temizlemesi, mümkün değil elbette.. Bu, uzun, yorucu bir iş.. Elbirliğiyle yapılacak, başarılacak bir iş.” (s. 20)

“Dilsiz kalabalıklar.. Mutsuz çaresiz kalabalıklar.. Ben sizin için çalışmağa hazırım. Gerekirse hayatımı da fedaya hazırım. Hiç bir şeyden yılmıyacağım. Sonuna kadar savaşıcağım. Benim kuşağımdan olanlar içinde, rahatına düşkün, çıkarlarının ve hırslarının esiri, dar kafalılar, beyinsizler bulunabilir. Ama bu millete bağlı olduğunu bilenler de var. Hem de pek çok. Varsın ötekiler keyiflerine baksınlar, biz buralarda, soluğumuz tükeninceye kadar çalışacağız.” (s. 211)

Köy/taşra; Türk romanında ekseriyetle uygarlık merkezinin “hijyen kültü”nün dışında yer alan ve pislikle/kirlilikle imlenen bir coğrafya olarak tanıtılır. Türk yazarlarının köy/taşra ile ilgili ilk dikkatlerinin; bir “hijyen miti” etrafında teşekkül etmesi son derece ilginçtir. Yakup Kadri; “Yaban” romanıyla birlikte köye yönelik üretilen romantik süblimasyonu “büyübozum” a uğrattınca, Türk muharriri; Anadolu realitesiyle yüzleşmiş ve köyün/taşranın Türk aydınlanması noktasında, içerdiği anti-steril kültürün idrakine varmıştır. Nitekim Kemalist rejimin; uygarlık merkezine eklemelenmek için “kent hijyenine” verdiği önem göz önüne alındığında, onun; köyü/taşrayı bir hijyen kitiyle dönüştürme istencinin arkasındaki temel itki daha iyi anlaşılacaktır. Yeni rejimin “Anadolu”yu; uygar Türk ulusunun ontolojik mekânı olarak tasavvur etmesi nedeniyle mezkûr coğrafya, Avrupa taşrasını/köylerini andıran bir peyzajla uygarlaştırılmak isteniyordu. Hatta buna yönelik bir algı; Köy romanında çoktan inşa edilmişti bile, özellikle Ahmet Mithat Efendi’nin Avrupa’daki hijyen kültürü karşısındaki şaşkınlığını yansıttığı pasajlarıyla başlayan bir akımın devamlılığı olarak Türk muharriri; 50’li yıllarda köy romanında, sıklıkla Avrupa taşrası ile kendi köyleri/taşraları arasında mukayese yaparak, Anadolu’yu sıklıkla kirlilikle/pislikle, bulaşıcı hastalıklarla, yani bir tür tıbbi/steril eksiklikle imliyordu; böylelikle de Kemalist sterilizasyon projesinin uygulanacağı alanın anatomisi çıkartılarak “steril müdahale” rasyonel bir temele oturtuluyordu. Bu açıdan bakıldığında “Yeşilkaya Savcısı”nda; yazarın sıklıkla “Yeşilkaya taşrası”ndaki tıbbi kiri, kokuşmuşluğu/çürümüşlüğü teşhir etmek için özel bir çaba sarf ettiği görülüyor. Romandan alıntılanan aşağıdaki metinler, -ilki savcının, ikinci ve üçüncü metinler ise köy muhtarının ağzından aktarılır.- “Kirazlı” ve “Belviren” köyleri ekseninde taşradaki çürümüşlüğün, anti-sterillğin edebî bir tablosu olarak bahsedilen çerçeve kapsamında “özel bir dikkatle” okunduğunda; Türk yazarının zihninde köyün/taşranın bir tür “kirlilik tabusu” şeklinde yer edişinin arkasındaki tarihsel/sosyolojik etmenler daha iyi çözümlenecektir.

“Odada belli belirsiz bir koku var. İlk akıma gelen şey, buraya yazmak zorundayım, bir kurşunu bu adam uğruna feda eden adam oldu. Ne istemişti bu zavallıdan? Üstünde, yarı yarıya dökülmüş, kirden rengi kararmış bir donla, arkası bele kadar yarık, önü zaten açık, bin bir delikli bir bez gömlek var. Yanaklarında yalnız kemik, bacak ve kollarında yalnız mafsal, bütün göğdesinde yalnız soluk, gerili, renksiz bir deri var. Allahın da, kulun da verdiği, verebildiği bu, karşımızdaki bahtsız adama.. Karısı da ondan farklı değil. Bir, eli kolu oynamıyor. Dili de, yarı türkçe, yarı kürtçe, üç beş kelime kıvrabiliyor. Çocukları yokmuş. Var olsaydı, asıl o zaman hayrete düşecektim. Tabiat ananın, o akıl ermez, o deli edici, çıldirtıcı mucizeyi, yeniden canlı bir yaratık yaratma mucizesini göstermek için, bu derece çökmüş, çürümüş yataklar seçmesi, biraz haksız düşmez miydi? Ama ben öylesini de gördüm. Kendi canını kafesinden uçurmamak için elleriyle kasıklarını kavramış, gözleri yuvalarından oynuyarak, canavarlar gibi bağıarak, debelenen, eşinen, derisinin bir katını gübreli topraklara sıvıştıran kadınlar gördüm. Yeni bir can yaratmak için, kendi canını seve seve veriyordu. Aç, çıplak yaşama hakkını, sürünerek yaşama sevincini, mutluluğunu, bir başkasına devretmek için toprağı tırmalıyordu. Gözlerinin içi gülüyordu. Ayak tırnakları simsiyah kesilmişti. (s. 104-105)

“-Elbistan topraklarına doğru Belviren diye bir köyümüz vardır.. Tüm irezil olmuşlardır.. Yokluk, sıtma, bitirmiştir köyü.. Çabalayıp dururlar fakirler.. Bir görseydin derim, buralara kadar uzanmışken...” (s. 110)

“Onlar konuşurken, insanın gözlerinin önüne, tırnaklarını toprağa batırmış, yarı yaban yaratıklar gelir. Çamurlu suyu içmek, balçığı çığıl çığıl yemek, yutmak isterler sanki.. Kenarından, kıyısından üç beş araba saz kesenlerin gürültüsü de işin içine karıştı mı, çekiver kıyruğunu.. Kolundan tutup sürükleyeceksin, öteye, kuru topraklara, yayla yerlere götüreceksin diye korkarlar, geceleri abtesaneye çıkmazlar. Kara damların altında kuruya kuruya kıpırdayıp giden çocuklarının ağıtını dinlerler.” (s. 112)

Uygarlık/devlet merkezinin uyguladığı sterilizasyon işlemi; taşra içerisindeki heterojen, anti-steril kokuların yaydığı “irini/kiri” temizleyerek, devletin “steril kokusu”nu toplumsal/kültürel alanın bütününde inşa etmek için icra edilir. Her ne kadar fizyolojik/tıbbi bir anlam alanını içerisinde barındırsa da “koku”; bugünkü sosyal bilimlerin geldiği noktada, sosyolojik/antropolojik bir fenomen olarak kavranmaya başlanmıştır. Hassaten; sınıfsal

farklılığın ve bazı kültürel/sosyal ayırım pratiklerinin aleni bir biçimde algılanmasına imkân veren “*koku*” mefhumu; köy romancısı tarafından taşradaki “*yamyamlığı/yabanıllığı*” sembolize etmek için işlevsel olarak kullanılmıştır. Yine Kemalist köy romanı kanonunun kutsal kitabı “*Yaban*”a referans vererek ilerlemek gerekirse, mezkûr romanın bir tip “*koku fenomenolojisi*”nden hareket ettiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Yakup Kadri; İbn-Haldun’un “*bedeviyet/medeniyet*” dikotomisinden köklenen bir bakış açısıyla, köylüyü/taşralıyı, tam anlamıyla bir “*antropolojik diyagram*”ın merkezine yerleştiriyordu; yani bir anlamda “*kentli habitusu*”nun gözlüğünden hareketle, köy/taşra halkını bir “*yamyam arkaizmi*” ile kavriyordu. Bu kavrayış; 50’li yıllarda yazılan Türk romanı metinlerinin çoğunda Türk yazarının/entelektüelinin, “*elitist süblimasyonu*”nu konsolide eden tematik bir “*leitmotiv*” olarak kullanılmış ve köyü/taşrayı sterilize etmek isteyen Kemalist elitler/yazarlar; taşradaki “*antropolojik koku*”yu romanlarda teşhir ederek, sterilizasyon işlemi için politik gardlarını almışlardır. “*Yeşilkaya Savcısı*”nda; Tarus da köy romanı alanında önemli bir yer tutan “*koku fenomenolojisi*”ni kullanarak, yeni rejimin steril/uygar öznesi olan savcının; köydeki/taşradaki bir kızın “*yabanıl/dağımı*” kokusuna alışamaması üzerinden, Kemalizm’in yaymak istediği steril koku ile; taşradaki antropolojik koku arasındaki ihtilafı okuyucuya aktararak bir tür “*vahşi/yamyam arkaizmi*” örneği ortaya koyuyor. Aşağıdaki pasaj; ifade edilenlerin önemli bir göstergesidir.

“Onda bir koruyucu ruh buluyorum. Kaba, ama bir çekici, koruyucu tarafı var sanki... Ayaklarının altı nasırlı meselâ... O kar gibi yıkayıp ütilediği yatak çarşaflarının üstünde bu ayaklar, büsbütün iğrenç oluyor. Bunu kendi de farkettiği için, mümkün olduğu kadar az gösterir bana ayaklarını... Sonra, ağır, basbayağı yapma, sürünme bir kokusu var. Kaç kere söyledim, bu benim kendi kokum, dedi. İnsan koltuklarının altında bu koku, büsbütün keskinleşiyor. Bir dağ çiçeği, bir olmuş meyva kokusu bu... Silemedim, alışamadım... İkide bir ağlıyor... Günde iki defa sıcak su dökündüğü oluyor. Otlarla ovunduğunu, keselerle silindiğini söylüyor. Hayır, bu koku gitmedi teninden... Eğer dışardaki hâdiseler olmasaydı, alışamazdım bu kokuya. Bereket versin, burnumu kullanacak pek az vaktim var...” (s. 135)

Köyde/taşrada zaman, kente göre çok daha yavaş ilerler; bu nedenle de taşralı özne, zamansal ritmin/temponun dışında konumlanır. Ritimsel eksiklik nedeniyle bolca sahip

olunan “boş zaman”; taşralı özneler arasında bir “*dedikodu kültürü*”nün yayılmasına vesile olur. Aslında; kent ve yazılı kültür ile kıyaslandığında, taşranın içerisinde bulunan sözlü geleneğin, bu tip bir kültürün oluşumundaki etkisi oldukça fazladır; zira devletin yazılı/bürokratik kod sisteminden dışlanan taşralı özne; en önemli ontolojik kaynağı olan “söz”ün büyüünden istifade ederek, köy içerisinde geleneğin başat rol oynadığı mikro bir politik alan oluşturur. Bu açıdan değerlendirildiğinde; köy/taşra kiraathanelerinde yapılan “*memleket kurtarma temalı*” sohbetlerin, halk hafızasında bir tip “*yaşlılık*” ve “*boş zaman*” terminolojisiyle ilişkilendirilmesinde şaşırtıcı bir şey olmasa gerek. Lakin bu durum, devlet merkezi tarafından potansiyel bir “*kriminalizm*” ile özdeşleştirilir. Bilhassa Kemalist devlet merkezi; köydeki/taşradaki “*dinî dedikodu/sohbet kültürü*”ne, hâkim olamamanın verdiği bir tedirginlikle temkinli yaklaşır. Türk romanında köyü/taşrayı anlatan eserlerde; yazarlar bu tedirginliği, seküler/aydınlanmacı öznenin Anadolu’ya gelişi neticesinde ayyuka çıkan, temelinde kutsal olanın tahrip olacağından duyulan endişenin rol oynadığı ve bir “*karşı-devrim*” formuna bürünen “*dinî/muhafazakâr dedikodu*” hareketi ekseninde problematize ederler. Hakikaten; detaylı olarak incelendiğinde, 50’li yıllarda yazılan köy romanlarının neredeyse tamamında, Kemalizm’in dinî sterilizasyon projesinin önündeki en büyük engel; uygarlaşamayanlar, sterilize olamayanlar -*taşralı özneler*- tarafından “*dinden sapmayla/ahlaki anomalilerle alakalı dedikodular*” çerçevesinde üretildiği görülür. Bu; bir bakıma fiziki/biyolojik/kültürel/ekonomik noksanlıklar nedeniyle güçlü bir politik aktivist hareket ortaya çıkartma imkânına sahip olmayan taşralı öznelerin, seküler merkezin; kendi dinî ontolojilerine olan müdahalesi karşısında geliştirdiği “*pasif bir direniş*” biçimidir. “*Yeşilkaya Savcısı*” nda; Tarus, Kemalist rejimin sterilize etmek istediği alanların başında gelen dini/İslami kalıntıları, bu düzlemde sorunsallaştırıp savcının, köye/taşraya gelişiyle birlikte kendisini bir dedikodu kapanının içerisinde buluşunu okuyucuya aktararak, köydeki/taşradaki İslami direnç odaklarının; Kemalist aydınlanma projesi için ne tür engeller teşkil ettiğini çözümlenmeye çalışıyor. Savcı ile Zekeriya arasındaki diyaloglar -*birinci ve ikinci pasajlar*- ile yine savcının ağzından aktarılan aşağıdaki ifadeler -*üçüncü pasaj*- söylenenlerin önemli bir tezahürüdür.

“*İlle beni evine götürmek ister. Daha ilk günlerden beri.. Güç hal ile sözü değiştirmek, başka şeyler konuşmak isterim. Ne mümkün. Hattâ bir defasında terslemeğe bile mecbur oldum:*

-Bırak bu lâfi, dedim, elbet bir gün ziyaret ederiz hanımını da..

-Ama, ister be beyim..

-İsterse istesin.. Ne der âlem sonra bize? Memleketin halini biliyorsun. Herkesin gözü üstümde. Geceleri bile nereye gittiğimi, ne iş tuttuğumu biliyorlar. Tetik üstünde dedikoducular, şom ağızlılar..” (s. 53)

“-Ne oldu bizim hizmetçi meselesi?

-Hah.. Ben de onu söyleyecektim beyim.. Hep yol ararım, söyleyemem, demincekten beri...

-Niye canım? Kabahat mi bu? Ben rica ettim, siz de bulucaktınız.. Yahut buldunuz.. Ne var bunda?

-Hani sen koca karı falan demiştin ya beyim, öylesini bulamadık işte..

-Ya?

-Gençlikten bir karı bulduk beyim.. Ama çamaşır, ütü, yemek, hepsi tamam beyim. Az para da ister.. Ayda on beş lira beyim...

-Kaç yaşında var bu kadın?

-Eh.. Yirmisinde var, beyim...

-Olmadı Zekeriya... Olmadı aslanım...

-Neden be beyim? Namuslu karı vallah... Bizimki hep tahkikat yapmış etraftan.. Çıt çıkmamış billâh...

-Olsun Zekeriya.. Olsun aslanım.. Benim işime gelmez. O benim evime ayağını atar atmaz, bin bir türlü rezalet hikâyesi ortalığı kaplar.. İstemem...(s. 93-94)

“Bekâr bir memurun Yeşilkaya’da hiç yeri yok. Daha şimdiden dedikodular aldı yürüdü. Ev sahibinin de genç bir karısı varmış. Adam demirci. Altmış yaşında sağlam var. Kadın üçüncü karısıymış. Yirmi iki, yirmi üç yaşlarındaymış. Ayrıca ilk karısından onyedi yaşında bir de kızcağızı varmış. İhtiyar büyükanne, ile ev halkı tamamlanıyor.. Eve sahibimin adı Abuzar. İyi bir adama benziyor. Çitteki bu geçidi esaslıca kapatmayı birkaç kere teklif ettim. He, me, dedi ama, arkası gelmedi.” (s. 69)

Kemalist devletin, köyde/taşrada sterilize etmek istediği en önemli ekonomik/politik sistem “feodalizm”dir. Yeni rejimin kuruluşuyla birlikte ekonomik sermaye; köyde/taşrada, halkın elinde olmaksızın daha çok feodal beyleri andıran “ağaların/eşrafın” inhisarı altında

bulunuyordu; o nedenle de köy halkı büyük bir yoksulluk/sefalet içerisindeyken, taşra beyleri; oldukça lüks bir hayatın hazzını tadıyorlardı. Bu noktada Kemalist rejimin temel rahatsızlığı; yaratmak istediği kent burjuvazisine kültürel/davranışsal anlamda tezat teşkil eden bir sınıfın *-eşrafın/ağaların-* köydeki/taşradaki ontolojisinin, sterilizasyon/aydınlanma projesini tehdit etmesiydi. Buna ilaveten, ağaların/eşrafın; Türkçü/seküler değerler çerçevesinde gerçekleşecek olan taşra/köy kalkınmasını engelleyebilecek bir “*mikro-feodal*” kültür dairesi oluşturmaları da Kemalist elitlerce büyük bir korku kaynağı olarak algılanıyordu. Bir başka ifadeyle; Bourdieu’nün sermaye kavramına müracaat ederek söylemek gerekirse, köydeki/taşradaki eşrafın/ağaların sahip olduğu “*ekonomik sermaye*” gücü; bir tip politik/kültürel yaşam biçimi ortaya çıkartıyordu. Bu yaşam biçimi ise; Kemalist merkezin, steril düşüncesinin taşralı özneler üzerinde uygulanmasının önüne güçlü bir barikat çekiyordu; zira mezkûr tabakanın temel politik ontolojisi; “*anti-uygar/steril*”, yani İbn-Haldun terminolojisi çerçevesinde ifade edilirse bedevi bir köke rabitaliydi. O nedenle sermayenin ağalarda/eşrafta olması; hem İslami kalıntılar hem de anti-uygar davranış kalıpları bağlamında taşra mütegalibesinin yerine seküler/millî bir Anadolu burjuvazisinin ikamesini rejimin salahiyeti açısından zaruri kılıyordu. Yeşilkaya Savcısı’nda Tarus; “*Ali Ağa*” adlı bir feodal bey üzerinden, köydeki/taşradaki feodal kalıntıların eleştirisini yapar. Romanda ekonomik sermayesi nedeniyle “*Yeşilkaya taşrası*”nın sahibi olarak tanıtılan Ali Ağa; köyde harem kuran, birçok kadınla aynı anda evli olan, *-ki romanda bu kadınların çoğunun yaşları 18’in altındadır.-* yöredeki birçok kadına yeltenmekten imtina etmeyen, yanında çalıştırdığı insanlara köle muamelesi yapan, birçok kriminal olaya karışan bir özne olarak; Kemalist rejimin “*uygar Türk köylüsü*” tasavvurunun diyalektik tipolojisini oluşturur. Hassaten Tarus, Ali Ağa’nın İslami bir kültürel çerçeveye çok eşli bir yaşantı sürdürmesini ve eşlerinden bazılarının uygarlığın “*ehillik/reşitlik*” sembolü olan “*on sekiz yaşın*” altında oluşunu romanda bilinçli bir biçimde kurgulayıp bir nevi Kemalist rejimin “*medeni kanun*” ve “*özel hayat*” konusundaki ilerçiliğine referans vererek köydeki/taşradaki anti-steril feodal adetlerin; Türk aydınlanmasının tekamülü noktasında nasıl bir regresif etkiye sebebiyet verdiğini göstermek ister. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar, Ali Ağa özelinde Anadolu’nun/taşranın 50’li yıllarda nasıl bir “*feodal arkaizm*” içerisinde olduğunun gösterir niteliktedir.

“En önde saçları, yarı yarıya ağarmış, ama bunları iri başının üstünde son derece tertipli bir şekilde toplamış, çok uzun boylu bir kadın vardı. Baştan aşağı sırmalı, klâptanlı bir elbise giymişti. Parmakları yüzüklerle süslüydü. İri, uzun parmaklı, bembeyaz elini uzattı; Ali ağa tanıttı:

-İlk halilem Yaemin hatun!

Gittikçe yüzleri, halleri gençleşiyordu. Giyindikleri elbiseselerin şatafatı da derece derece sönüyordu.

-İkinci halilem Fitnat hatun! Üçüncüsü Kerime hatun! Sonra Semra hatun! Nimet hatun! Buyurun hanımlar, geçin yerlerinize!

Avuçlarını ter içinde kalmıştı. Birkaç çocuk, üzerleri renkli boncuklarla süslenmiş, kulplu sepetler içinde içki şişelerini getirdiler. Masanın üstüne dizmeğe başladılar.” (s. 77)

“Bozulmuştum. Karşımdaki kadının küçücük eli, hep ağzındaydı. İyice bakamadığım için gülüyor mu, yoksa böyle mi âdet edinmiş, kestiremiyordum. Bir defa görmüştüm yüzünü.. O da demin, ayağa kalkarken.. Onbeş yaşında ya var, ya yoktu.” (s. 79)

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e tevarüs eden taşra “feodalizmi/arkaizmi”, Kemalist merkez tarafından açıkça potansiyel bir “*kriminal kaynak*” olarak görülmüştür. Nitekim; köy/taşra, fragmente yapısıyla devlet merkezinin kontrol edemediği bir alan olarak “*öngörülemmez/hesaplanamaz*” tehlikelerin yuvasıydı. Oysa bunun aksine; kent ve uygarlık merkezi, Elias’ın ve Freud’un teorilerinde de vurgulandığı üzere, tehlikenin “*kestirilebilirliği*” üzerinden yani; tehlikeyi kontrol altında tutabilme yetisi çerçevesinde dizayn edilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde; Kemalist rejimin, köydeki/taşradaki İslami odakların üretebileceği tehlikeyi tam anlamıyla bil(e)memesi; onun kendisini bir tip “*adalet*” söylemiyle meşrulaştırmasını ve taşradaki feodal cenahların ürettiği kriminal kültürü, hukuki bir gerçekçelendirme mekanizmasıyla kontrol altında tutmasını zorunlu kılmıştır. Bu açıdan “*Yeşilkaya Savcısı*”nda köyün/taşranın güvenliğini sağlamakla mükellef olan savcının “*-İyi ama Kaymakam Bey, dedim, Ali ağanın parmağı sık sık bazı suçlara karışmıştır. Hattâ adam öldürme gibi ağır suçlara da... Çekinmezmiş diyorlar adam öldürmekten... Bu takdirde, nasıl vazifemi ihmal edebilirim?*” (s. 41) şeklinde söylediği sözler; Kemalist devlet merkezinin, feodal/İslami periferi üzerinde hukuki çerçevede uyguladığı kontrol mekanizmasının nasıl bir zaruriyete haiz olduğunu gösterir niteliktedir.

Kemalist rejim; uygarlık/sterilizasyon projesi kapsamında Batı medeniyetine eklemlemeye çalışırken, Batı'nın uygarlık göstereni olarak kullandığı “*adalet*” ve “*güvenlik*” söylemine angaje olmak durumundaydı; zira Elias'ın analizlerinde vurgulandığı üzere “*uygarlık süreci*”, merkezkaç kuvvetlerin yarattığı tehlikenin bertaraf edilmesinden sonra oluşan güçlü bir “*merkezileşme süreciyle*” koşuttu. Bu atılımın nihai aşamasının “*modern devlet*” olduğu düşünüldüğünde; uygarlığın alanında, yamyam/antropolojik olana, bedevi-oluşa neden yer olmadığı daha iyi anlamlandırılabilir. Zira mezkûr oluşumlar; kontrol edilemez tabiatları gereği, devletin inşa ettiği “*güvenlik duvarı*”nı aşmaya ve devlet karşısında, “*mikro devletçikler*” oluşturarak otoriteden pay alma istençlerine sahiptirler. Bu nedenle, antropolojik olanın ürettiği “*kolektif dayanışma*” ve fiilen sergilediği otorite karşıtlığı; modernleşme/uygarlaşma süreci içerisinde olan bütün ulus devletlerin dikkatini celbetmiştir. Kemalist devlet merkezi bu noktada; köydeki/taşradaki feodal oluşumlara yönelerek, bir tür “*heretik istenç*”e sahip olan dinî/arkaik tabakaları disiplinize etmek istemiştir. Bu disiplinin sağlanması için de Kemalist elitlerce köyde/taşrada bir hukuki iktidar uygulanmış ve kriminal eylemler, kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Bu kontrolün; Kemalist devlet merkezi tarafından, köyü/taşrayı bir tür “*hukuki sterilizasyon*” işlemine tabi tutarak, mezkûr coğrafyaya “*adalet, hak/hukuk*” getirmek için, yani bir “*asayiş, güvenlik*” problemine çözüm üretmek adına gerçekleştirildiği iddia edilse de aslında Kemalist rejim; bu sterilizasyon işlemi ile, rejimin seküler kimliğini tehdit eden taşra mütegalibesinin politik ontolojisini baltalamak ve taşradaki özneleri, devletin kod/kimlik sistemine bağlamak istiyordu. Dolayısıyla Kemalist hukuki sterilizasyon projesinin; bir tip istatistiksel iktidar yardımıyla köydeki/taşradaki nüfusa dahi kaydolmayan feodal kitlelere bir kimlik izafe ederek, onları kontrol altına alma amacına hizmet ettiği söylenebilir. Aşağıdaki pasaj, ifade edilenlerin temel bir çerçevesidir.

“Üç gündür istatistiklerle uğraşyoruz. Sağlık istatistiği, cürüm istatistiği, nüfus istatistiği... Herkes birbirine soruyor. Cetvelleri yanlış doldurmamak için çabalayıp duruyoruz. İlk heves bu. Doktoru olmıyan yerden, hangi hastalıkların, ne nisbette ölüme sebebiyet verdiği soruluyor. Ne gibi usullerle mücadele edildiği soruluyor. Maarif memuru bir yanda, nüfus memuru bir yanda bekliyor. Hep benden medet umuyorlar.

-Siz bilirsiniz. Okumuşsunuzdur.. diyorlar..

Hele evlenmelere dair olan sorunlar pek komik. Yılda kaç nikâh kıyılıyor, kaçından

kaç çocuk dünyaya geliyor? Evlenme sayısını bulmak için, keramet sahibi olmak gerek. Nikâh dairesindeki kayıtlara bakacak olursak, üç beş kasabalının adından başka şeye rastlamayız. Geri tarafı, bütün arka mahalleler, baştan aşağı bütün köyler, hoca nikâhı ile evleniyorlar. Çocukların yüzde doksanı nüfusa kaydolunmuyor. Lüzüm da yok buna..” (s. 215-216)

50’li yıllarda yazılan köy romanlarında; Türk yazarları, köydeki/taşradaki feodal odakların ürettiği kriminal kültüre sıklıkla referans vererek devlet merkezli düşüncüyü dolaşıma sokarlar. Tarus da “*Yeşilkaya Savcısı*”nda köyü/taşrayı güçlü bir kriminal ağ ile örerek mezkûr popülizmin alanına dâhil oluyor. Onun radarında köy/taşra; tecavüzlerin, cinayetlerin, kız kaçırımların, esrar ticaretinin, hırsızlıkların, çatışmanın, kargaşanın normalleştiği bir mekân olarak; uygarlık merkezinin güvenlik/hukuk söyleminin hilafında konumlandırılır ve ivedilikle “*hukuki sterilizasyon*”a tabi tutulması gereken bir coğrafya olarak algılanır. Hassaten yazar; “*Yeşilkaya taşrası*”nı, bir “*haydut miti*” ile çevreleyip eserdeki polisiye dozaj giderek yoğunlaştırarak, Kemalist devlet merkezi ile feodal cenahların oluşturduğu “*mikro-devlet*” yapılanması arasındaki çatışmayı okuyucuya yansıtmak istiyor. Bu noktada yazarın, temel odaklarından birisinin Kürtçü/İslamcı hareketler olması ise oldukça dikkat çekici. Romanda savcının ağzından aktarılan “*Bir de tercümanlar... Mahkemeye gelenlerin pek çoğu Türkçe bilmez. İki dili iyice bilenler de pek sayılı... Hemen el altında bulunmaları da lâzım.*” (s. 154-155) “*Acaba bu defteri okuyacak olan oğlum, inanacak mı? İnanmasa da olur. Mesele şurada: Acaba onun yaşadığı günlerde de Türkçe konuşmayan vatandaşlarımız görülecek mi? Mahkemelerde kürtçe tercüman kullanılacak mı?*” (s.155) şeklindeki ifadelerde de vurgulandığı üzere yazar; “*Yeşilkaya taşrası*”ndaki mezkûr kriminal vakaların müsebbibi olarak Kürt özneleri ve daha önce de ifade edildiği gibi dinî tabanlı feodal oluşumları gösteriyor. Bu durum; Kemalist rejimin, köyde/taşrada uygulamaya çalıştığı “*hukuki sterilizasyon*” işleminin; doğrudan rejimi tehdit etme kapasitesine sahip olan “*etno-dinsel*” “*anti-steril/feodal*” oluşumlara yöneldiğinin de bir kanıtıdır. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; yazarın köyde/taşrada inşa ettiği “*kriminal kaos*”un uygarlığın temel nişanesi olan ve Kemalist rejim tarafından bir tür aydınlanma söylemi olarak kullanılan “*güvenlik*” ve “*hukuk*”; yani Kemalist aydınlanma projesi karşısında ne tür engeller teşkil ettiğini bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır.

“Tutarak köyünün zenginlerinden birinin oğlu esrar satarken yakalanmış. Adı Nuri..” (s. 82)

“Dün, hoş bir şey oldu dairede.. İsvaçli demiryolu mühendislerinden birinin el çantasını çalmışlar. İçinde plân, hesap kâğıtları falan varmış.” (s. 96)

“Son bir öldürme vakası oldu, Kirazlı köyü civarında..” (s. 102)

“Davud’un anlattığı, korkunç bir hikâyeydi. Sorgu yargıcına verdiği ifadeye göre, on gün kadar evvel, etrafta dolaşırken, bu kıza rastgelmişti. Kollarından tutup oraya sürüklemişti kızı... Evet, öldürülen zavallı, kız oğlan kızdı. Zorla ırzına geçmişti. Kız belki iki saat direnmişti... Elini, kolunu ısırmişti Davud’un... Hırsını adamakıllı azdırmıştı... Parmak kadar çocuğa söz geçirememek erkekliğine dokunmuştu. İşini bitirdikten sonra, çakmaklı tüfeğin harbisini çıkarmış, dah etmişti kafasına... İlk vuruşta, kaykılmıştı kız... Öyle diyordu Davud...” (s. 151-152)

“Bir defa kaatil Davud’un ilk soruşturmasını bitirdik, kâğıtlarıyla kendisini Ağırceza mahkemesine yolladık. Ama ne yollayış? Ali Ağanın, adamını kurtarıp kaçırmak için elli athi ile yolboyuna çıkacağı haber alınmış. Vali bey, yüz jandarma gönderdi Yeşilkaya’ya... Bugüne kadar görülmemiş şey... Adamlar, başlarında bir yüzbaşı olduğu halde, caddelerden bir geçtiler... Bir toz duman kaldırdılar... Sormayın... Devletin kudreti, gün gibi parladı Yeşilkaya göklerinde...” (s. 157-158)

“Dağda haydutlarla karşılaştığımı henüz yazamadım buraya... Defteri ele almanın yolunu bulamadım ki? Gene bir meşhut suç çıktı ortaya... Hem yakın köyde. Kiremitli derler, ikide bir adı geçer bir köydür.” (s. 161)

Kemalist devlet merkezinin; taşra feodalizmine yönelik uyguladığı “hukuki sterilizasyon” işleminin temel amacı, yeni rejimin seküler kazanımlarını tehdit edebilecek bir “karşı-devrim” hareketinin ortaya çıkışını engelleme noktasında toplanır. 40’lı 50’li yıllarda köyde/taşrada; eşraf/mütegalibe, İslami bir arkaizmden güç alarak oluşturduğu mikro devlet yapılanması ile Kemalist rejimin politik ontolojisini önemli ölçüde tehdit edebilme kapasitesine sahipti. Bir bakıma bu durum; Kemalist aydınlanma hareketinin, köyde/taşrada tam anlamıyla etkili olamadığının bir göstergesiydi; o nedenle Kemalist elitler, bu durumun idrakine vararak Anadolu’daki aydınlanma hareketinin başarıya ulaşması adına;

“Osmanlı arkaizmi”ne ait feodal mirası tasfiye etmek için büyük bir mücadele ortaya koymuşlardır. Seküler Türk devrimi tarafgirleriyle “feodal karşı-devrim” odakları arasında yaşandığı iddia edilen bu mücadele, Kemalist linguistikte bir “ölüm-kalım savaşı” olarak takdim edilir. “Yeşilkaya Savcısı”nda, köye/taşraya gönderdiği bir savcı üzerinden bu savaşı problematize eden Tarus’un; savcının ağzından aktardığı “Olayların önüne geçmek, uğraşmak, meseleleri evvelden sezip karşılamak. Hepsinin üstünde de, halkın haklarını, bu kasabanın tarihinde ilk defa olarak, çeşitli tehlikelerden korumak. Yılmamak bu işten... Usanmamak. Tehlikeleri de hiç saymak...” (s. 157) “Ama yenilmiyeceğim. Kolay kolay teslim olmayacağım. Çünkü haklıyım. Hak, benim tarafımda.. Gerçekler, balçıkla sıvanamazlar.. Günün birinde, bu moloz insanların tepesinde, güneş gibi parıldayıverirler..” (s. 180) şeklindeki ifadeler; Kemalist elitlerin, anti-steril/feodal özellikler gösteren “karşı-devrim” hareketi karşısında, Kemalist devrimi konsolide edebilmek için bir tür “mistik şevk”le çalıştıklarının bir örneği olarak görülmelidir.

“Yeşilkaya Savcısı”nda, Ali Ağa başta olmak üzere Anadolu eşrafının büyük desteğiyle yürütülen “karşı-devrim kampanyası” neticesinde savcıya; rüşvet alma, evli kadınlara sarkıntılık yapma -Ali Ağa’nın eşine-, esnafı dolandırma, vb. gibi bir takım suçlar isnat edilir; hatta o; namaz kılmadığı, İslam dinine mugayir davranışlarda bulunduğu gerekçesiyle “zındıklıkla/mülhidlikle” damgalanır ve nihayetinde görevinden azledilir. Fakat savcı; bütün bunlara rağmen “antropolojik/yamyam” olanı “hukuki araçlar”la steril etme vazifesini ifa etmekten vazgeçmeyen bir “Kemalist homo-faber” olarak, romanda bir “devrim kahramanı”na dönüşür. Tarus; savcı üzerinden yarattığı kahramanlık mitini işlevsel olarak kullanarak Kemalist aydınlanma/sterilizasyon projesine karşı gerçekleştirilecek saldırılar noktasında, Türk entelektüelini Arendt’in terminolojisiyle söylemek gerekirse “animal laborans”vari bir performansa angaje ediyor; zira ona göre mezkûr saldırılar, tarihsel bir sürekliliğe sahip olduğundan dolayı Türk entelektüeli; rejimin bekasını koruyacak ve “memleketin kaderi”ni tayin edecek en önemli sınıftır. Aşağıdaki pasajın tınısı ifade edilenlerle rabitalıdır.

“Vilâyet Ağırceza Mahkemesinden bugün “lüzumu muhakeme” kararını ve celpnameyi aldım. 27 Eylül’de duruşma var.

Bugün daireye gitmiyeceğim. Ağırceza Mahkemesindeki duruşmanın bütün tafsilâtını

yazacağım. Çok yorgunum, bitkinim. Kemiklerim bir bir kırılmış, ufalanmış sanki.. Ama Dreyfus meselesini andıran bir çarprazın içinden çıkmışım. Dreyfus kim Allah aşkına? Bunda bir memleketin bütün kaderi var. Bu dâva beş yüz yıllık bir vatan meselesinin bilânçosu. Dreyfus dâvası, yarı fantastik bir gösteriydi.. Zola sayesinde büyümüş, şişmiş, tarihe geçmiş.” (s. 184)

“*Yeşilkaya Savcısı*”, 50’li yıllarda yazılan köy romanlarındaki tematik kanona benzer bir peyzaj ihtiva eder. Tarus; temel olarak mezkûr eserde, Kemalist sterilizasyon işlemi ile köydeki/taşradaki feodal kültür arasındaki “*anakronizmi*”; hukuk, eğitim, din vb. gibi oldukça geniş bir kavram repertuarı çerçevesinde tartışmaya açar. Hassaten yazar; eserdeki temel vurgusunu “*hukuki sterilizasyon*” kavramı üzerine yoğunlaştırarak köydeki/taşradaki feodal cenahların ürettiği mikro-devlet yapılanmasının ve buna paralel olarak ortaya çıkan kriminal vakaların, Kemalizm’in “*uygarlık projesi*” için önemli engeller teşkil ettiğini göstermeye çalışır. Yazarın bu çabasına, Köy romanı alanında yazılmış sair eserlere nazaran özel bir dikkat celbetmek elzem gözüktüyor; çünkü birçok Türk yazarı köyü/taşrayı anlatırken salt Kemalist rejime ait seküler/aydınlanmacı/devrimci değerler ile “*gelenek/din*”, “*karşı-devrim*” dikotomileri üzerinden hareket edip daha çok “*kültüralist*” düzlemde yüzeysel çözümlemelere imza atarak problemin orijinine inme başarısı gösterememişlerdir. Oysa Kemalist rejimin köydeki/taşradaki dinî kalıntıları, geleneği, antropolojik yatkınlıkları, yani bedevi olanı tasfiye etme, edemediği durumda da sterilize ederek uygar kılma çabasının arkasında doğrudan rejimin/devlet merkezinin “*ulusal güvenliği*”ni ve “*seküler ontolojisi*”ni muhafaza/baki kılma istenci mevcuttur. Bu nedenle Tarus; kısmen bu dikotomilere rabıtalı olmakla beraber; taşra feodalizmini/arkaizmini tarihsel/sosyolojik bir perspektif yardımıyla kavrayışıyla; daha derinlikli bir analiz ortaya koyma başarısı gösteriyor.

Türk edebiyatının önemli kalemlerinden birisi olan Kemal Tahir; köyü anlatan eserlerinde, Kemalist rejimin etkileriyle şekillenen köy edebiyatı kanonunun dışına çıkarak, Türkiye’deki hâkim düşünce karşısında eleştirel bir mesafe yakalama başarısı göstermiştir. Onun; “*Köyün Kamburu*”, “*Yediçınar Yaylası*”, “*Büyük Mal*” “*Körduman*” vb. gibi romanları bahsi edilen durumun edebî tezahürleri olarak, Türk yazarlarının köye/taşraya olan bakış açısındaki “*uygarlık tabusu*”nun kırılmasına önemli ölçüde etki etmiştir. Romanlarında, Köy Enstitülü yazarların inhisarı altında kurgulanan, köyün/taşranın

aydınlatılmasına/sterilize edilmesine rabıtalı bir söylemi kullanmaktan ziyade Kemal Tahir; taşradaki anti-steril kültüre, yabancıllığa, antropolojik davranış kalıplarına yönelerek, köyü/taşrayı; kendi iç dinamikleriyle, ontolojisiyle kavrayıp, tarihsel/sosyolojik bir analiz gerçekleştirmiştir. Ayrıca; yazdığı köy temalı eserlerinde, Marksizm'den gelen bir sınıfsal/ekonomik bakış açısıyla, Wallerstein'ın "*kapitalist merkezîleşme*" analizini bir potada eriten yazar, Bourdieu'nün ve Elias'ın "*sermaye*" "*uygarlık*" kavramları üzerinden, köyü/taşrayı tarihsel bir analiz nesnesi haline getirerek, 50'li yıllar Türkiye'sindeki "*Anadolu*" yu çok daha realist bir zemine oturtabilmiştir.

Kemal Tahir'in; mezkûr metodolojik perspektif çerçevesinde Çankırı'nın "*Yamören*" köyüne yönelttiği tarihsel/sosyolojik bakış açısının ürünü olan "*Sağırdere*"¹¹⁹⁵ (1955) romanı, köydeki/taşradaki davranışsal habitusun neredeyse "*otopsisi*"ni yaparak, köylü/taşralı öznelerin uygarlık merkezinden ve steril davranış mekanizmalarının alanından hariç bırakılışlarının arkasındaki kültürel/politik ontolojiyi çözümlenmeye çalışan bir eser konumundadır. Yazar; "*Sağırdere*"de, Kemalist köy romanında bir tür mistik sorumlulukla karakterize edilen "*öğretmen-savcı-mühendis*" tipolojik teslisine bağlı kalmadan ve köyü/taşrayı sekülerize edecek herhangi bir aydınlanmacı özne tasarlamadan, direkt olarak köyün /taşranın, antropolojik/bedevi tabiatına odaklanır ve Kemalist sterilizasyon projesinin epistemolojik çehresini oluşturan "*dişil/naif*" davranış örüntülerinin, yani Elias terminolojisiyle ifade etmek gerekirse davranışlardaki incelmeyi/kibarlığı imleyen "*courtoisie*"nin mezkûr bölgedeki ontolojiyle uyumsuzluğunu göstermeye çalışır. Bunlara ek olarak "*Sağırdere*"de "*kent-köy/taşra*" dikotomisinden hareket eden Kemal Tahir; köydeki/taşradaki batıl inançların/geleneğin, alaturkalığın, kültürel ve ekonomik sermayenin kent ve taşra arasında eşitsiz dağılışı neticesinde ortaya çıktığı düşünerek, buna etki eden tarihsel/sosyolojik saikleri çözümlenme çabası içerisine girer.

Türkiye'de; 50'li yıllarda kapitalizmin ivme kazanmasıyla birlikte, kent merkezi ile köy/taşra arasındaki ekonomik/kültürel çatlak iyice derinleşmiştir. DP'nin köyü/taşrayı politik bir malzeme haline getirmesi neticesinde, merkez-çevre kopukluğunun/çatışmasının kısmen zayıflayacağı düşünülse de kapitalist merkezîleşme süreci ile beraber Wallerstein'ın belirttiği üzere makro çerçevede, merkez ülkeler ile çevre ülkeler arasındaki

¹¹⁹⁵ Kemal Tahir, *Sağırdere*, İthaki Yayınları, İstanbul 2021, 7. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

kültürel/ekonomik farklılıklar artmış, aynı zamanda mikro düzlemde de kent merkezleri ile köy/taşra periferisi arasında kültürel/ekonomik bir uçurum oluşmuştur. Böylelikle; kentte ekonomik sermayeyi elde eden gruplar/sınıflar, kendilerini “elit” kılacak bir lüks hayatın içerisine gark olarak, uygarlık sürecine daha kolay uyum sağlamışlar ve köydeki/taşradaki “vülger” yaşam koşulları ile aralarına mesafe koyarak, mezkûr coğrafyayı “anti-steril” “anti-uygar” özellikleri nedeniyle bir ötekileştirmeye tabi tutmuşlardır. Kemal Tahir; “Sağırdere”de, bu ötekileştirme mekanizmasını “alaturka-alafranga” diyalektiği üzerinden problematize ediyor. Romanda kente iş bulmaya giden Mustafa ile Hasan Ağa arasında geçen “İstasyonun kapısında da davul kadar büyük bir saat vardı. Mustafa, gurbete çıkan Yamörenlilerin köye dönüşlerinde mutlaka alafranga saat kullandıklarını, zipka yerine pantolon giydiklerini hatırlayarak saatini çıkardı: “Hasan Ağa... Buna gurbet yolu demişler... Saatleri alafranga yapalım mı?” “İyi bildin... Haydi, saati olan alafrangaya düzeltsin! Ankara’da imam saati sökmez... Adama gülerler...” Mustafa alaturka ikiye gösteren saatini besmele çekerek sekizi on geçeye ayar etti: “İnşallah, pantolon paralarını da bir sıvanmada kazanırız.”” (s. 167-168) şeklindeki diyalog; uygarlığın, kentteki görünümü olan “alafranga kültür” ile taşradaki “alaturka yaşam standartları” arasındaki çatışmanın somutlaştığı önemli bir örnektir.

Türk modernleşmesinin ilk yıllarından itibaren toplumsal hayatta izleri tespit edilebilecek olan “alafranga-alaturka” çatışması, bir nevi öznelerin zamanı kavrayışları neticesinde mevcudiyet kazanmış bir kültürel ayırım mekanizmasıdır. Uygarlaşma ile birlikte; kentli/burjuva özne kendisini sterilize edilmiş bir alafranga zamana göre programlayıp, bir sterilizasyon aracı olan para ile zamana ve mekâna hükmederken, köylü/taşralı özne; ekonomik sermayeye sahip olamadığı ve kendisini para ile steril kılarak alafranga zamana adapte edemediği için ortaya bir tip “kültürel anakronizm” çıkmıştır. Ancak ne ilginçtir ki bu anakronizmi konsolide eden cenahlardan en önemlisi, yine bizatihi uygarlık merkezi tarafından “alaturkalık çukuru”na itilen köy/taşra halkıdır; çünkü köyden/taşradan kapitalizmin imkânları doğrultusunda kente mobilize olan “alaturka özne”ler, bir meta aracı olan paranın dayattığı steril kültürün alanına kısmi olarak giriş sağladıklarında, uygarlığın itkileriyle çalışan kapitalist merkezin alafranga kültürünün büyümesine kapılarak, kendi köylerini/taşralarını “anti-steril” bir alan olarak tasavvur edip “öteki” ilan etmeye başlarlar. Bu durum; basit bir “yabancılaşma”dan ziyade, tarihsel kapitalizmin etkileriyle teşekkül

etmiş bir “*kültürel tahakküm*”ün neticesi olarak görülmelidir. Bu perspektife değerlendirmek gerekirse Kemal Tahir; romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlarla/diyaloglarla, Mustafa ekseninde, kente göç etmiş bir köylü/taşralı öznenin ekonomik sermayeyi elde etmesiyle beraber, kendi “*alaturkalığı*” üzerinde kurduğu kültürel tahakkümü okuyucuyu aktarırken, aynı zamanda da Türkiye’deki merkez/çevre-taşra kopukluğunun kültürel çerçevesinin, ekonomik etmenler tarafından dizayn edildiğini göstermek ister.

“Mustafa başını eğdi ama pek umursamadı. Gündeliğe geçmiş, cebindeki para köyünden getirdikleriyle beraber 26 liraya çıkmıştı. “26 lira... Gelecek ay şu kadar... Tüü! Ankara gurbeti gibi yokmuş yahu! Yere batsın Yamören!”” (s. 233)

““Biz de biliyoruz, ama bula mı bildik? Elverir. Mustafa gaz ocağını kutusundan çıkardı. “Bak, ocağı iyi markadan aldık. En dayanıklısı budur. Gazyağı koymalı da bir denemeli. İyi bir ocak... Bizim köyün muhtar odasında yak, horultusu Aşağı Mahalle’den duyulsun! ‘Tren mi, uçak mı?’ diye hoplasın kahpe Yamörenli...”” (s. 242)

“Mustafa zarfı Hasan’a uzattı:

“Al Hasan. Babama ver. Soranlara selam ederim. Parayı da tamam götür. Yolda Ömer’e bir şey lazım olursa sen harca... Ankara’ya döndüğünde...”

Hasan akşamdan beri ilk defa güldü:

“Ulan bu nasıl bir söz! Sen köye hiç mi gelmeyeceksin?”

“Hiç... Biz Yamören’i boşladık Ağa! Uğrasak da birkaç yıl sonra olursa olur.” Birdenbire kederlendi. “Gurbet gibi iyi şey yokmuş.”” (s. 259)

“Mustafa, gaz ocağı ile bakır tencereyi orta yere getirdi. Aldıklarını bir daha gözden geçirmek için sandığı da boşalttı. Sonra eşya kalabalığına gözlerini küçülterek bir zaman kibirle baktı:

Cemal Usta’yı güldüren bir şaşkınlıkla elini dizine vurdu:

“Aman usta! Bu ne iş?”

“Nedir? Bir şey mi unuttuk?”

“Bir şey unutmadık! Şaştım. Şunlara bak! Kurşunlu’da dükkân açar adam bunca malla... Öyleyken cebimde 116 lira kaldı. Yahu! Ben zengin olmuşum. Tuuu! Yamören’de altı ay, dost düşman bizi konuşacak usta!”” (s. 277-278)

Uygarlığın gelişimiyle koşut olarak vülger davranış kalıpları sterilize edilip, kibarlığa/naifliğe dayanan bir “*estetik/elitist*” davranış haritası oluşturulunca, sınıfsal ayırım mekanizmaları güçlenmiştir. Çünkü uygarlık süreci; çalışmanın ilk bölümünde Elias’ın uygarlık analiz çerçevesinde söylendiği üzere üst tabakalar arasında tamamlanmış, alt tabakalar arasında ise tamamlanması gereken bir süreç olarak görüldüğünden, köyün/taşranın “*davranışsal antropolojizmi*” ile kentin “*naif elitizmi*” arasındaki kültürel yarıklık, uygarlık sürecinin hız kazanmasıyla birlikte çok daha görünür hale gelmiştir. Aşk ve cinsellik kavramları da bu süreç ile birlikte toplumsal hayata enjekte edilen steril kültürün etkileriyle antropolojik tabiatından sıyrılarak sınıfsal bir perspektifin içerisine angaje olmuştur. Uygarlık merkezi; insanın ontolojisine içkin olan antropolojik/yamyam olanı, sahne dışına itmiş/maskeleymiş ve cinsellik/aşk, özel hayatın yani evin sınırları içerisine hapsedilerek uygarlaşmaya engel oluşturan “*antropolojik teşhir*”in önüne geçilmiştir. Lakin bu kontrol mekanizması; paradoksal olarak ortaya çıkan “*burjuva ethosu*”nun anlam dağılmasıyla burjuva özneler, kadın-erkek ilişkileri ve cinsellik noktasında bir sınıfsal imtiyaz tanımıştır. Ulus devletler; uygarlaşma sürecinde ekonomik iktidarlarını bütünüyle modernleşmek zorunda olan kente ve burjuva öznelere transfer edince, köyde/taşrada ekonomik sermayenin zayıflığı nedeniyle devlet merkezinin sterilizasyon projesine ket vurabilecek bir “*anti-steril cinsel davranış örüntüsü*” mevcudiyetini korumuş ve köylü/taşralı özneler; uygar/steril cinsel davranışa ait olan epistemolojiye erişememişlerdir.

Kemalist rejim; uygarlık süreciyle senkronize bir güzergâhın izinden gidebilmek için davranışsal sterilizasyona büyük önem vermiş ve uygarlığın temel imi olan “*kibarlığı/naifliği*”, “*steril cinsel davranış örüntüleri*”ni, burjuva öznelerin davranışsal kodlarına işlemeye çalışmıştır. Kemalist devlet; ekonomik sermayesinin büyük bir bölümünü yeni yeni oluşmaya başlayan “*yerli/millî*” bir burjuva sınıfına aktarınca, burjuva özneler; uygarlığın simgesel etkinlikleri olan balolarda/davetlerde, yani elit bir hayatın konforunu onlara tevdi edecek mekânlarda, steril bir kültürü deneyimleyerek, içlerindeki antropolojik yatkınlıkları bastırmışlar ve uygar bir cinsel davranış kimliği edinmişlerdir. Benzer bir düzlemde köye/taşraya yaklaşan Kemalist rejim; uygarlık merkezine tam anlamıyla eklenilebilmek adına, köydeki/taşradaki vülger davranış kalıplarını sterilize etmek zorunda olduğunun bilincine vararak mezkûr coğrafyadaki “*davranışsal antropolojizm*” problemi ile yakinen ilgilenmiş ve bölgedeki “*vülger cinsel davranış kültürü*”nü sterilize etmek

istemiştir. Ancak; Kemalist devlet merkezi, köyde/taşrada uyguladığı “*davranışsal sterilizasyon*” işlemi noktasında ekonomik bir yaklaşım üret(e)meyerek, salt kültürel bir çerçeve içerisine sıkışmış; bu nedenle de özneler, antropolojik cinsel davranışlarını kamufle edebilecekleri bir “*steril hayat*”a ekonomik sermayelerinin yetersizliği nedeniyle dâhil olamamışlardır. Böyle olunca da Kemalist elitlerin uygar bir Türk ulusu yaratmak için büyük önem verdikleri “*davranışsal sterilizasyon projesi*”, ülke içerisinde homojen sonuçlar doğurmamış; köyde/taşrada, uygarlık sürecinin hızına engel teşkil edebilecek bir tür “*davranışsal direnç*” ortaya çıkmıştır.

Kemal Tahir; “*Sağırdere*”de, “*Yamören*” köyünü sosyolojik merceğinin odak noktasına yerleştirip, köydeki/taşradaki eril öznelerin “*yabanıl cinsel davranışları*”nı Marksist bir çerçeve ekseninde çözümlenmeye çalışıyor. Romanda sevdiği kıza -Ayşe’ye- kavuşamayan on altı/on yedi yaşlarındaki “*ergen özne*” Mustafa; ekonomik sermayeyi elde ettikten sonra köye/taşraya dönüş planları yaparken, Cemal Usta’nın ona söylediği ““*Gördün mü? Paraları, Çankırı kapısında yemediğin ne güzel oldu. Adamlığına bu sandıktan başka tanık istemez. Şuna bak: İncir, üzüm, leblebi, sakız almış. Hey rezil! Yamören’de baştan çıkarmadık gelin bırakmayacak. Yamören köyü, bir Mustafa’nın lakırdısından yanar bu kış. Karısı, erkeği başka laf etmez.*” (s. 279) şeklindeki ifadeler ile yine Vahit’in ağzından aktarılan “*Geçende anam ağladı. ‘Sana ne oldu?’ diye sordum. Karı dertli... ‘Fukarayız biz... Fukara olduğumuzdan...’ dedi... ‘Şimdi dilediğin yerden sana kız istemeliyim... ‘Yüz lira başlık, demeliler, verip kızı getirmeliyim,’ dedi. Fakir olduğumuzdan, hey Mustafa, Güldane’nin babası kızı bize vermez.*” (s.103) ifadeleri, yazarın köydeki/taşradaki anti-steril/antropolojik cinsel habitusun kökenini açıkça bir tip ekonomik sermaye eksikliğine dayandırdığının kanıtıdır. Bir anlamda Kemal Tahir; Bourdieücü bir perspektiften hareket ederek köylü/taşralı öznenin, ekonomik sermayesinin yetersizliği nedeniyle, kültürel/sosyal sermayesinin de bununla paralel olarak zayıfladığını ve bu nedenle de “*kadına erişmek=uygarlaşmak*” denkleminin dışında konumlanarak, antropolojik/vahşi/saldırgan cinsel davranış envanterini uygarlık doğrultusunda sterilize edemediğini düşünüyor. Mustafa ve Vahit’in; eşleri ölen kadınların evlerine saldırmaları -*birinci pasaj*- ile Mustafa’nın, kendisiyle evlenmeyi kabul etmeyen Ayşe’yi cebri yollarla elde etme düşüncesini -*ikinci pasaj*- aktaran aşağıdaki pasajlar; ekonomik sermayesi zayıf köylü/taşralı öznelerin,

uygarlığın hilafında gelişen cinsel davranış habitusunun, İbn-Haldun terminolojisiyle söylenirse “*bedevi aktivizmi*”nden nüveler taşıdığını gösterir niteliktedir.

““*Sus rezil! Şuna bak! Hergele! Erkeği ölmüş bir ev... İki kızı, bir dul karı nasıl besler?’ demezsiniz. Ulan kimsesiz bulunca ev mi basarlar? Dul karı evine delikanlı kısmı saldırır mı? Kızları yetiştirdi. Ayıp diye bir şey var. Eli sopa tutan birine bulaşsanıza. Bak Vahit, bu yol doğru yol değil, yatırırım sopaya, kemiklerini kırarım.*”” (s. 31)

“*Ayşe bu laf üstüne kişneyen tay gibi başını dikmiş, örtüsü biraz aralanmıştı. Def vuruluyor, kaşıklar şıkırdıyordu. “Tılsım fayda vermezse, gelecek hafta, bunu da Hocaların Hakkı... kurt gibi paralar!” Avucunda terden ıslanmış yarasa kemiğini kuşağının arasına sokarken eli bıçağına değdi. “Kız kaçırmanın yolu... Bıçağı çeker, saçını bileğine dolarsın... Yallah!”*” (s. 117)

Uygarlık merkezi; ulusal güvenliği sağlama noktasında “*eril/militer*” bir söylemi benimserken, kültürel anlamda oldukça dışildir/naiftir. Bu nedenle uygarlaşma sürecindeki ulus devletler; “*kadını-dişilliği*” retoriklerinin merkezine yerleştirerek, eril öznelerin antropolojik saldırganlıklarını/kabalıklarını dişil bir estetizmle naifleştirmeye çalışırlar. Bir anlamda kadın, devlet merkezinin uygarlık sembolizminde tamamlayıcı bir element haline getirilir. Eril üslubun kontrol altına alınmasına katkı sunan bu durum; kadın-erkek ilişkileri çerçevesinde çok daha yumuşak/kibar bir diksiyonun, hem “*görsel*” hem de “*fonolojik*” anlamda ortaya çıkmasına neden olur. Fakat; köyde/taşrada, özneler hassaten cinsellik ve kadın-erkek ilişkileri noktasında, uygarlık süreciyle senkronize bir biçimde “*estetize/diksiyone*” edilemezler. Orada; kent merkezinin aksine uygarlığa dâhil olamayışın yarattığı ve antropolojik bir bilincin rol oynadığı, çoğalma/üreme içgüdüsünden türevlenen bir tür “*davranışsal arkaizm*” vardır. Uygarlık merkezinin cinsel davranış mekanizmaları üzerinde geliştirdiği içsel kontrol, köylü/taşralı öznenin zihninde yer etmez; çünkü onların bütün zihinsel koordinatları “*iç*”ten ziyade antropolojik bir “*dışsallığa*” yöneliktir. Kemal Tahir; “*Sağırdere*”de, Rousseau’nun “*doğal/vahşi*” ve Lévi-Strauss’un “*yamyam*” imgesinden hareket edip, sınıfsal bir altlığı imleyen oldukça yoğun bir “*eril argo*” kurgulayarak, köydeki/taşradaki cinsel dışsal boşalmayı/teşhirciliği göstermek istiyor. Bu noktada yazar; özellikle kadına yönelik taşralı öznelerin ürettiği aşağılayıcı/primitif söylemi, tüm roman boyunca kullanarak, köyün/taşranın; “*cinsel davranış anatomisi*”ni

çıkartır ve netice itibarıyla; Kemalist devlet merkezinin sterilizasyon projesinin temel kodlarından birisi olan “dişillığın/naipliğin” köydeki/taşradaki ontolojik uyumsuzluğunu tartışmaya açar. Romanın çeşitli yerlerinden alıntılanan aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, ifade edilenlerin önemli bir yansımasıdır.

“Pelvan Vahit, karın üstünde eşelenerek sordu:

“Havayı çevirdiler Mustafa! Hep Feride mi bu oynayan?”

“İyi bildin.”

“İyi bildikse... Oynasın bakalım! Başu gözü örtülü değil mi kahpenin? Töbe töbe...”

“Değil... Bunlara ateş basmış soğuşun gözünde... Tere batmışlar ki, gömgök... Örtüleri çoktan attılar. Saçları el gibi sallanmak...”

“Bize bakmak olmaz öyleyse...”

“Hiç olmaz... Karı kısmı tüm rezil arkadaşı... Göbek atmak bunlarda, göğüs titretmesi bunlarda...”” (s. 2)

““Yahu nedir? Senin Ayşe kızgın kül istedi, benim Güldane yanmış odun... Bizi bunca yaktıkları yetmemiş mi bu kahpelerin?”” (s. 5)

“Mustafa başını salladı: Asıl Ağam Murat’a kızıyorum. Hiç sorma, öfkemden çatlıyorum.”

“Neye? Ayşe’yi sana alıvermedi diye mi?”

“Yok... Vaktiyken düğün yapmadı diye...”

“Düğün yapsa ne olacak?”

“Kızı alır kaçardım. Götürürdüm, bıçak zoruyla...”

“Karakolda ‘Olmaz’ derse?”

“Ben onu razı ederim. ‘Kız aklı, kaz aklı’ demişler. Nasıl olsa çelinir. Boncuk alırsın, gümüş alırsın; bir avuç bozuk para verirsin. Razı etmek kolaydı, kaçırardım...”” (s 73-74)

““Ne var?’ dersin, karıların rezili... Gece vakti ne olur? Beni uykular tutuyor mu? Haftaya Hocaların düğünü... Tuuu! Hocaların Hakkı alçağından biz bu köyde geri mi kalacağız? Ayşe gibi bir kız da bana almalı, anladın mı? Sakalımı çekme eşşoğlusu! Sen hele körpe kızı getir...”” (s. 130)

““Ne demek? gerdek yemeği yenmez mi? Hadi, biz tavuk yiyelim, Battal Ağa keklik yesin!” Mustafa’ya doğru eğilip fısıldadı. “Selime şimdi ak bezi yatağın ortasına sermiştir, hay Mustafa! Üstüne kızlık kanı damlayacak ak bezi...”

“Sus ulan ayıp!”

“Ayıp olsa, karılar yarın gelir bakarlar mı?”

“Karı kısmı rezildir! Karı kısmının işine akıl ermez.”” (s. 124)

““Pelvan Vahit... Kulaksızın Mustafa! Hiç yüreğiniz yanmasın yiğitler! Gönül verdiğiniz suna boylular, eşek gibi bir kızlar... Kuma üstüne gittiklerinden dibekleri dövülmeyecek... Kıyamete kadar yansın orospular.”” (s. 91-92)

Batıl inanışlar/inançlar; periferinin, uygarlık merkezi karşısında geliştirdiği politik direncin önemli bir göstergesidir. Uygarlığın gelişimiyle birlikte; devlet merkezi köydeki/taşradaki batıl inanışları temizleyerek, yerine seküler değerleri ikame etmeye çalışırken, taşralı özneler; ekonomik ve kültürel anlamda seküler kod sistemine dâhil olmadıkları için bir tür toplumsal içe kapanmayla, batıl inanışlardan destek alarak kolektif bir sistem inşa ederler. Bu durum; bir nevi mitik dönemlerde kabilelerin “öteki”yi lanetleme, def etme biçimi olarak antropolojik olanın kültürel hıncının bir temsili olarak görülmelidir. Romanda Kemal Tahir; “tılsımlı kemik” metaforu üzerinden, uygarlık merkezinden dışlanmış ve ekonomik sermayesi yetersiz bir özneyi -Mustafa- bir tür antropolojik hınçla çevreleyerek onun âşık olduğu kadına -Ayşe’ye- ulaşmak için “büyü”nün gücünden istifa edişinin arkasındaki tarihsel/sosyolojik etmenleri çözümlenmeye çalışıyor. Bir çırpıda bakıldığında, basit bir feodal/anti-steril adet olarak gözükmese de rağmen Kemal Tahir; romanda büyü/tılsım çerçevesinde kent ile köy/taşra arasındaki ekonomik eşitsizliğin yarattığı kültürel çatlağa Marksist bir bakış açısıyla referans veriyor. Romanda Cemal Usta ile Mustafa arasında geçen ““İşte mesele, o kâğıt parçasında... O kâğıt parçasında tılsım var.” “Tılsım” sözüyle Mustafa’nın yüreği hopladı: “Tılsım mı, ne tılsımı?” “Tılsım şu... Tılsım para, eşek! Bugün ay başı... Bunca işçiye, ustaya gündelik verilecek, mühendise aylık verilecek.” (s. 226-227) şeklindeki diyalog; köylü/taşralı özne için evreni anlamlandırmanın, ontolojik bir direnç üretmenin en önemli enstrümanı olan “tılsımın/büyünün”; kent merkezinde, “para” karşısında, nasıl bir “büyübozum” a uğradığını göstermektedir. Bu nedenle Kemal Tahir; kapitalist uygarlık merkezine karşı, ekonomik sermayesi yetersiz olan

köylü/taşralı öznelerin batıl inanışlar/inançlar çerçevesinde oluşturdukları kültürel direnç mekanizmasının, ne tür işlevlere sahip olduğunu teşhir edebilmek adına romanın içerisinde mikro bir “batıl inanç antolojisi” oluşturur. Aşağıdaki pasajlar bu antolojinin önemli yansıma alanlarıdır.

“Mustafa'nın içine bir acı çöktü, gözleri bulandı, yutkundu. Kuşağının arasından Topal İsmail'in bunca yalvarmalardan sonra getirdiği tılsımlı yarasa kemiğini çıkardı. Kulhuvallah okuyarak, kemiğin ısıtacak yanını titreyen eliyle Ayşe'nin sırtına, yukarıdan aşağıya üç kere sürdü. Bunu yaparken dişlerini öyle sıkıyordu ki, çenesiyle beraber sırtı da sızlamaya başlamıştı. “Belki bir uğursuzluk olur, yanlışlık olur da fayda vermez,” diye avucunun içindeki kemiğe baktı: “Tamam! Doğru sürmüşüz! Soğutacak yanı değil, ısıtacak yanı! Aferin!”” (s. 117)

“Vahit'in, “Karı kısmı daha merhametli olur,” sözüyle Topal İsmail'in geçenlerde bir gün, bu Meryem için, “Kocasını gurbette... Karı bu köyde birinin gönlünü eder etmesine... Ama ben farkına varamadım,” dediğini hatırladı. “Kemiği şuna sürsem mi, hey Allah?” Ttireyen eliyle kuşağında yarasa kemiğini arıyordu.” Bağırırsa keyfine... Sürerim kemiğin yakıcı ucunu, rezil olur orospu!” Kemiği çıkardı, birine meydan okur gibi havada salladı. Boğazı kurumuştur, ama gövdesini su gibi ter basmıştı. Yorganın ucunu biraz kaldırdı.” (s. 127)

“Cıgarayı kasketin altından alıp birkaç nefes çekti. Mustafa'ya uzattı. “Buyur! Allah Allah! Bu kemiğin önünde hiç durulmaz. Karı milletinin Ezrail peygamberi bu kemik... İnanmazsan, Reşit Hoca'ya sor!” Mustafa'nın derin derin esrar içişini gizlice seyretti. Cıgarayı, soğumaması için tekrar kasketinin altına koydu. “Soracaksın ama bende kemik olduğunu Reşit Hoca'ya söylemeyeceksin. Bu kemik Reşit Hoca'yla aramızda sır... Bu kemikte çok iş var Mustafa! Bu kemik bildiğin kemik değil! Yarasa kuşunun kemiğidir bu... Yarasa kuşunu tutmuşlar, hiç kullanmamış altınla kesmişler, karınca yuvasının yanına koymuşlar. Karınca deyip geçiyor musun efendi, karınca et yer ki, kurt kaç para... Karıncanın etten soyduğu kemiği akan dereye, suyun içine bırakırsın... Bıraktığın yere iyi nişan koyacaksın. Yoksa kaybolur. Akan suyun fentine akıl ermez. Yarasa kuşunun kemiği suyun içinde ikiye ayrılır. Bir takımı akıntıyla baş aşağı akar, ikincisi mutlak akıntının tersine, yukarı çıkar. Allah'ın bir işi canım! Tılsımlı kemik, akıntının yukarısına çıkan

kemik... Bendekini ayrıca Reşit Hoca okudu. İpeğe, ibrişime okuya okuya sarılmasının sebebi: Bir daha hiç islanmayacak... Acaba verdiğimiz herif, elinden suya mı düşürdü?””(s. 135)

Antropolojik çevrimin en önemli özelliklerinden birisi doğayı kontrol altında tutma noktasında toplanır. Doğadaki tehlikenin öngörülemezliği, antropolojik özneyi bedensel açıdan güçlü, çevik ve kısmen eril özelliklerle donatır. Oysa uygar özne, olabildiğince eril tahakkümünü maskeleyerek ve naifleşmek/kibarlaşmak zorundadır. Bu durum, aslında “*çıplaklık-kıyafet*” analojisi yoluyla daha iyi açıklanabilir; antropolojik özne, çıplak olduğu için tehlikelere açıkken -savunmasızken- uygar özne steril ve estetize edilmiş bir kıyafetle, devletin ona biçtiği uygarlık zırhını kuşanır ve saldırganlaşacak/erilleşecek bir davranış habitusuna devletin koruyuculuğunda olduğu için ihtiyaç duymaz. Lèvi-Strauss’un “*çiğ-pişmiş*” diyalektiği üzerinden imlediği husus da bir anlamda bununla alakalıdır; antropolojik dünyada özneler, kendi bedenlerine/zihinlerine nakş eden eril/yamyam karakter özelliklerini teşhir ederlerken, uygar dünyada “*yamyam/pis*” olan içselleştirilmiştir. Romanda geçen “*Mustafa, sedirin üstünde duran yeleğine uzanıp saate baktı. Daha ikiye bile varmamış, bu hesapça ancak dört beş saat uyumuştur. Bütün Yamörenliler gibi anadan doğma çıplak yatıyordu.*” (s.25) şeklindeki ifadeler, Lèvi-Strauss’un diyalektiğinin Kemal Tahir tarafından işlevsel olarak kullanıldığı bir kanıtıdır. Yazar, köyde/taşrada salt saldırgan bir cinsel davranış habitusu oluşturmuyor; aynı zamanda doğanın içerisinde, doğaya karşı da “*saldırganlaşan/yamyamlaşan*” ve otomatik kontrol mekanizmasına sahip olmayan “*Yamörenli*” antropolojik özneler de tasarlıyor. “*Sağırdere*”de köyün muhtarı Ali Dayı’nın ağzından aktarılan “*“Bu kadarı çok... Çoktan da çok! Kızları dün gece bunaltmışsınız, fazlasından köpeği de vürmüşsunuz.”* (s. 26) ifadeleri, Mustafa ve Vahit’in bu tasarımın en önemli parçaları olduğunun önemli bir göstergesidir.

Kemal Tahir; “*Sağırdere*”de, antropolojik özne ile uygar özne arasında iç-dış dikotomisi çerçevesinde ilişkiyel bir perspektif yakalayarak, anti-steril davranış kalıplarının köydeki/taşradaki ontolojisini çözümlenmeye çalışıyor ve tabii olarak bu noktada “*hijyen-sterilizasyon*” ile “*pis-oluş/bok-oluş*” diyalektiği üzerinden bir problematik üretiyor. Yazara göre uygar özne; davranışlarındaki incelmeye/naifleşme neticesinde, vücudunun salgıladığı kırı/pisi “*içeri*”de tutup bedenini toplumsal alanda steril bir nesne haline getirirken,

antropolojik özne; vücudunu saran kiri/pisliği, irini “dışsal” kılmaya çalışarak, yani “çıplaklığı”nı sergileyerek, bedenini antropolojik bir teşhir nesnesi haline getirir. Yazarın romanda ürettiği mezkûr perspektif; aynı zamanda Kemalist devlet merkezi tarafından köyün/taşranın davranışsal anlamda neden öteki ilan edildiğinin ve pislikle/anti-sterillikle özdeşleştirildiğinin de sosyolojik bir ilamıdır; zira Kemalist rejim için “çiğ olan”, “millî ve uygar” bir elbise giy(e)meyenler safi bir rejim tehlikesiydi. Aşağıdaki pasajlar ifade edilenler çerçevesinde değerlendirildiğinde daha iyi anlamlandırılacaktır.

“İkinci üye Himmet Çavuş öksürdü. Ramazan olduğunu galiba unutmuştu. Her zaman yaptığı gibi bir süpürge çöpüyle dişlerini karıştırıyordu.” (s. 29)

“Yakup Ağa, laf arası, burnundan bir kıl kopardı. Parmaklarını güneşe doğru kaldırıp bakarak, gözleri kısılmış, aksırmak için biraz bekledi.” (s. 59)

“Mustafa cıgarasını hemen arkaya sakladı. Yakup Ağa kolunu kaldırarak Reşit Hoca'nın yolunu kesmişti. Bir aydır makas yüzü görmeyen kırçıl sakalı, göğsünün kıllarına karışıyordu. Babasının böyle bir günde, yamalı şalvarını değiştirmedigine, ceketini giymediğine Mustafa kızdı. (s. 82)

Kent merkezindeki özneler; iktidarın/devletin çekim alanına yakın oldukları için uygarlığın, dinî değerler üzerinde uyguladığı sterilizasyon işlemine daha kolay razı gelirler; oysa köydeki/taşradaki antropolojik özne, devlet hafızasına sahip ol(a)madığından, ya da kısmen devleti ancak jandarma vb. gibi güvenlik birimleri vasıtasıyla tanıdığından, mezkûr işlem karşısında; kolektif bir direnç üretmeye, üretemediği zamanlarda da antropolojik yakınlıklardan aldığı bir tür “endogamik bilinç”le sahip olduğu dinî/geleneksel hafızayı devlet merkezine/iktidara teslim etmemeye meyillidir. Bir tür “muhafazakârlık” olarak tanımlanabilecek bu durum, antropolojik öznenin oluşturduğu “kolektif toplumsal düzen” ile ilişkilidir. Köyde/taşrada; Shils’in toplumun merkezi alanını tanımlarken kullandığı “oydaşma” fikri, aslına bakılırsa çok daha kuvvetli hissedilir ve köy/taşra halkı; toplumsal/kültürel düzenlerine/sistemlerine yöneltilecek dejeneratif tehditlerden pek haz etmez. Bu nedenle de köyün/taşranın muhafazakâr özneleri hassaten; dinî değerlerini/geleneklerini, alışkanlıklarını/yatkınlıklarını tahrip edebilecek “öteki”yi ekseriyetle delilikle/sapkınlıkla veya bedensel bir sakatlıkla/malullükle damgalayarak,

marjinal olanı “*etiketleyici/işaretleyici*” bir dışlama/hariç bırakma mekanizması üretme konusunda oldukça uzmandırlar.

Türk sinemasında sıklıkla işlenen ve meddah geleneğinden esintiler taşıyarak izleyiciyi güldüren “*köyün delisi*” imgesi, sıklıkla bedensel bir malullükten mustarip “*grotesk*” bir tip olarak resmedilir. Bu tiplendirme, köydeki/taşradaki muhafazakâr tınıya karşıt bir düşünce üretmesiyle -*tanrı inancını sorgulaması, ateist olması ve pozitif bilimlere/seküler eğitime inanmasıyla*- veya köydeki/taşradaki öznelere; güvenliğini, mekâna/kültüre olan aidiyetini, saldırganlığıyla/aksaklığıyla; kriminal bir kültür yayışıyla -*çoğunlukla esrar kullanımı ve hırsızlık vakaları çerçevesinde*- tehdit eden bir “*karşıt bilinç*”tir. O; attığı fütursuz “*kahkahalar*”ın, “*hahahaha!*lar”ın put kırıcı işleviyle, Barry Sanders’in “*Kahkahanın Zaferi*” adlı çığır açıcı çalışmasında belirttiği gibi köydeki/taşradaki bir “*yeraltı hareketi*”nin ¹¹⁹⁶ temsilcisi olarak, antropolojik öznenin ontolojisini parçalayabilecek bir güce sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, Türk romanında köyü anlatan eserlerde, mezkûr tipolojinin belirli işlevlerle varlık alanı kazandığı söylenebilir; özellikle Kemal Tahir’in köy temalı romanlarında bedensel malullükten mustarip birçok karaktere rastlanır. Bu konuyla alakalı fikirlerini beyan eden Beyhan Kanter; “*1923-1980 arasında yayımlanan köy romanlarının karakteristiklerinden birisi, bireylerin bedensel eksikliklerinin/ yetersizliklerinin baskın bir “tanımlama koşulu” ya da stereotipleştirilerek yansıtılmasıdır. Köy yaşamının anlatıldığı romanlarda genellikle karşı değer olarak betimlenen engelli bireyler, “topal”, “çolak”, “kör”, “kambur” gibi yaygın lakaplarla çağrılarak bir tür ayrıma tabi tutuldukları gibi sakatlığa âdeta davranışları da tayin eden bir karakter ya da kimlik özelliği atfedilmektedir. Böyle bir etiketleme, köy yaşamının gerektirdiği iş gücünün tam anlamıyla yerine getirilemeyeceği düşüncesi ve bireylerin - özellikle köy yerlerinde- baskın bedensel özellikleriyle (topal, pehlivan, kör, kulaksız, köse, çolak, uzun vs.) tanımlanmalarıyla bağdaştırılabilir. Özellikle Kemal Tahir’in romanlarındaki karakterler, toplumsal yapıdaki baskın karakteristik özellikleri ile – bu çoğu zaman bedensel kimi zaman da ruhsal/davranışsal- kurguda yer edinirler ve genellikle*

¹¹⁹⁶ Barry Sanders; “*Kahkahanın Zaferi*”nde, Nietzscheci bir kavrayışla gülmeyi ve kahkahayı; düzeni/iktidarı tehdit eden bir yer altı hareketi olarak takdim eder. Ayrıntılı bilgi için bkz., Barry Sanders, *Kahkahanın Zaferi Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, İstanbul 2019.

isimleri lakaplarının gölgesinde kalır.”¹¹⁹⁷ diyerek, köy romanındaki asksak/sakat karakterlerin sosyolojisi ile ilgili önemli tespitlerde bulunur.

Yukarıdaki tespit, belirli yönlerden tamamlanmak/genişletilmek zorundadır. Kemal Tahir romanlarında sıklıkla kullanılan bedensel açıdan malul karakterlerin işlevini, bir tip “*Hippolyte Taine*”ci coğrafi/genetik adaptasyon teorisiyle, evrimci bakış açısıyla açıklamak pek olası görülüyor. “*Sağırdere*” romanına bu perspektiften bakılacak olursa; Topal İsmail karakterine özel bir dikkat celbetmek gerekir, o; esrar kullanan, hırsızlık yapan, dinî/geleneksel değerleri tiye alan, pozitif bilimlere inanan, gerektiğinde ““*Orucun sırası mı bu böyleyken? Borcum olsun yahu! Sonra tutarım. Otuz gün mü oruç borcumuz? Elli tutayım, altmış tutayım... Faiziyle tutayım... Doktor, ‘Tutma!’ dedi. Yüziime bağırdı. Doktor bu... Koca bir doktor!*” (s. 21) ifadelerinde de görüldüğü üzere; dinî kaidelerden sapabilecek kadar steril, kadın düşkün bir karakter olarak yazar tarafından eserde “şeytan”laştırılır. Romanda Mustafa ile Topal İsmail arasında geçen ““*Mustafa, bende iyi mal var. Halis Bursa... İçmeyen avanak... ‘Git şeytan!’ Mustafa elini salladı. ‘Aklımdan git!’ ‘Bak efendi! Esrarın süzülüşü... Bakmak da günah değil ya... Başını neden çevirmektesin?’ ‘Töbe hey Allah! Mübarek ramazanda şu da bir laf mı İsmail? Ben üşüdüm, eve gidiyorum.*”” şeklindeki diyalog, bunun önemli bir göstergesidir. Yazar; “*Topal*”ı, Yunan mitolojisinin ünlü tanrısı “*Hephaistos*” mitiyle dönüştürerek periferik/merkez-dışı, iktidar-karşıtı bir imi, merkezîleşme sürecine tabi tutuyor. O nedenle “*Topal*”ın; köydeki/taşradaki dinî değerleri, ahlaki kod sistemini sterilize etmek isteyen uygarlık merkezinin bir temsilcisi olarak “*Sağırdere*”de konumlandığı ve yazarın onun bedensel malullüğü üzerinden “*Yamören taşrası*” ekseninde; Anadolu’nun, Kemalist sterilizasyon projesine karşıt özellikler ihtiva eden “*anti-uygar/anti-steril sosyolojik anatomisi*”ni oluşturduğu ifade edilebilir. Pelvan Vahit ile Topal İsmail arasında geçen aşağıdaki diyalog; “*Topal*”ın, köydeki/taşradaki geleneksel düzeni; İslami değerlerle şekillenen kolektif bilinci nasıl “*aksattığı*”nın, “*baştan çıkırttığı*”nın önemli bir tezahürüdür.

“*Bütün Yamören kadınları Orta Mahalle’nin damlarında alayı bekliyorlardı. Allı, morlu, kırmızılı, sarı basmalar, ipekler Topal İsmail’i coşturdu:*

¹¹⁹⁷ Beyhan Kanter, “*Kurmaca Bedenler*” *Türk Romanında Bir Söylem Biçimi Olarak Beden (1923-1980)*, İstanbul 2019, s. 143.

“Hele yavrulara hele! Hele kekliklere hele!”

“Sus ulan! Ezan okunuyor... Günahdır.”

“Okunsun Pelvan kardeş. Benim de, töbe yarabbi, ezanım bu... Reşit Hoca ‘Allahü ekber’ diye öter, ben ‘Hele yavrular!’ diye...”” (s. 84)

Köydeki/taşradaki dinî değerleri, kolektif kod sistemini tehdit edebilecek en önemli kurumlardan birisi “*okul*”dur. Modernleşme/uygarlaşma süreci ile birlikte okul, devletin sterilizasyon projesinin en önemli aracı haline gelmiş ve pozitivist/seküler bir felsefeyle kentli öznelerin zihinleri sterilize edilmiştir. Özellikle Kemalist rejim, kentli/burjuva özneler üzerinde bu sterilizasyon işlemini büyük ölçüde başarıyla uygulamıştır. Fakat; mezkûr işlemin, köyde/taşrada aynı ölçüde başarıyla ifa edildiği söylenemez; zira Anadolu 40’lı, 50’li yıllarda, hâlen daha birçoğu okuma-yazma bilmeyen, sözlü kültür dairesi içerisinde yetişmiş bir geleneksel eğitim mirasının “*müritleri*”nin yaşadığı bir coğrafyaydı. Ayrıca; Kemalist devlet, ekonomik sermayesinin bir bölümünü her ne kadar Köy Enstitüleri vb. gibi eğitim kurumlarıyla taşraya transfer etse de köylü/taşralı öznenin eğitime doğrudan erişecek bir ekonomik gücü o yıllarda tam anlamıyla elde edememesi de Anadolu’nun merkezdeki steril kültüre erişmesini engelliyor ve Şerif Mardin’in de vurguladığı üzere, Cumhuriyet’in ilk çeyreğinde elitler ile köy/taşra halkı arasındaki kültürel çatlak, tıpkı Osmanlı döneminde olduğu gibi devam ediyordu; bu nedenle de taşradaki özneler sözlü kültürden aldıkları ve bir tip tasavvufi kültürle karakterize edilen “*inisiyasyon/erginlenme*”ye ait epistemolojinin, sterilizasyon işlemi neticesinde paralize olabileceğini düşünerek okulun ve seküler eğitimin coğrafyalarındaki mevcudiyetini büyük bir korkuyla/endişeyle karşılıyorlardı. Bu noktada özellikle, yazı devrimi de büyük bir etkendi; çünkü köylü/taşralı özne, alfabe üzerinde uygulanan sterilizasyon işlemi ile, Kur’an elifbasının kutsallığının/değerinin yitime uğradığını düşünüp, merkezin eğitimi sterilize etme girişiminin “*demonik*” özellikler taşıdığını düşünüyordu.

Kemal Tahir; “*Sağırdere*”de, yukarıda ifade edilenleri Mustafa’nın muhafazakâr değerlere/İslami inanç sistemine rabitalı babası *Yakup Ağa*, Yakup Ağa’nın Kemalist eğitimin tedrisatından geçmiş, pozitivist/seküler bir epistemolojiyi içselleştirmiş oğlu *Murat* ve Kemalist ideolojinin aydınlanma misyonunun mümessili Kurşunlu Köyü öğretmeni *Mahmut Bey* trilojisi çerçevesinde tartışır. Ne ilginçtir ki; Mahmut Bey de yazar tarafından

bedensel bir malullükle tanıtılır: Onun da bir ayağı sakattır/topaldır... Yazar; Kemalist köy romanı kanonunun başat öznesi olan “öğretmen”i, bedensel bir eksiklikle/malullükle imleyerek, aslında Kemalist merkezin eğitim ekseninde uyguladığı sterilizasyon işleminin; köylü/taşralı öznenin “muhafazakâr benliği”ne “İslami kod sistemi”ne yabancılığını/uzaklığını ve de aynı zamanda, seküler eğitim sisteminin/eğitimsel sterilizasyonun; köy/taşra halkı tarafından, “demonik” bir varlık olarak algılandığını göstermek ister. Yakup Ağa ile Meryem arasında geçen aşağıdaki diyaloglara kulak verildiğinde; yazarın eğitimsel çerçevede, devlet merkezine bağlı “köy romanı” çizgisinden oldukça uzak, merkez-dışı tarihsel patika çevresinde dolaştığı görülecektir.

““Kız Meryem...”

“Buyur amca...”

“Senin oğlan kaç yaşında?”

“Yedi-sekiz yaşında var... Hesabını babası bilir.”

“İyi dinle... Bu sözüme kulak vereceksin. Oğlanı yeni yazı okuluna göndermek yok. Oğlunu Kurşunlu'nun beş sınıflı okuluna hiç göndermeyeceksin... Hocadan Kuran öğreysin, akıllı ise eski yazı öğreysin. Benim Murat'ı Kurşunlu'nun okulu bozdu. Beş yıl okuttuk, beş yıl şıkır şıkır paralar verdik... Hesaplasam, iki çift öküz parası tutar. Şimdi bizi beğenmez, rahmetli Eğri Ahmet eniştesini beğenmez.” (s. 62)

““Murat'ı okula hiç yollamamak varmış... Neyse, 'Türk'ün akli sonra gelir' demişler. Kurşunlu'nun öğretmeni Mahmut Bey'i bildin mi? Bir ayağı topal... Bizim hırsız İsmail gibi... Allaktır bu... ayağını boşuna almamış... Bu Mahmut Bey, Yamören'e geldi. Köylünün önünde, 'Murat gibi öğrencim yoktur. Emeklerim helal olsun!' dedi. Ben o laflara aldandım. Bir de köylünün hasedine aldandım. Bizi istemeyenler, 'Yakup işi azıttı. Oğlunu subay yapacak, boynuz kulağı geçer mi, eyvah!' dediler. Güvendim. Bugün de bilmeyenler Mahmut Bey'i: 'Şöyle iyidir, böyle akıllıdır!' diye överler. Kulak verme! Benim Murat'ı şaşan odur. Ama ne oldu? Yakup'un ahı bir vakit yerde kalmaz. Mahmut Bey'i Kurşunlu'dan Sivas'a göndermişler. Sivas'ı birbirine katmış, ileri geri halt etmiş, yakalamışlar, mahpus damına atıvermişler. Benim oğlum Murat duyunca bir hafta ağladı. Erkek kısmı el adamının arkasından ağlar mı? Tüü, rezil! Tüh... Mahmut Bey iyi imiş... Ayda otuz lira aylık alır. Otuz lira bu... Yemekle mi tükenir, a kızım? Bir de fukarayı severmiş

Mahmut Bey... Fukarayı seversen, haydi bakalım, ay başında otuz lira alma da, on beş lira alıver... Fukara dedin mi, Murat oğlumun yüreği yarılır... Fukaraymış... Kör mü, fukara olmayıversin!”” (s. 63)

Kemal Tahir; “*Sağirdere*” romanında, Türk köylüsünün “öteki” ilan edilmesinin, merkez-dışı konumlanışının arkasındaki tarihsel-sosyolojik mekanizmayı çözümlenmeye çalışır. Bu noktada; Türkiye’deki merkez düşüncesine, yani Kemalist rejimin sterilizasyon/uygarlık projesine eleştirel bir düzlemde yaklaşarak, köyün/taşranın ontolojisine yönelir ve özellikle “*Sağirdere taşrası*” üzerinden Türk köylüsünün cinsel davranış habitusuna, yamyam/antropolojik davranış örüntülerine, batıl inanışlarına/inançlarına, İslami kod sistemine, anti-hijyenik yatkınlıklarına temas ederek, taşranın/Anadolu’nun anti-steril bir portresini oluşturur. Yazar; bu portreyi oluştururken hassaten köy/kent dikotomisini, Bourdieu’nün ekonomik/kültürel sermaye ve Elias’ın uygarlık kavramları ekseninde analizinin merkezine yerleştirip, Kemalist devlet merkezinin ekonomik sermayeyi, kente ve burjuva öznelerle aktarışı neticesinde, ekonomik sermayeye erişemeyen köy/taşra halkının, uygarlaşmadığına/sterilleşemediğine vurgu yaparak köyün/taşranın periferide/merkez-dışında konumlanışına etki eden saikleri tartışır. Netice itibarıyla bu portre, Kemalist köy romancısının, “romantik/ütöpik” ve salt “kültüralist” perspektife dayanan köy/taşra tasarımının bir ürünü olmaktan ziyade; köyü/taşrayı kültürel, fakat aynı zamanda “ekonomik/Marksist” bir perspektifle de kavrayan bir yazarın sosyolojik optiğinin periferik bir dışavurumu olarak değerlendirilmelidir.

Fakir Baykurt, Köy Enstitüsünün fikrî temeli çerçevesinde gelişen köy romanının en önemli ismidir. Bizatihi mezkûr kurumun tedrisatı altında yetişen ve Anadolu’nun muhtelif coğrafyalarında öğretmenlik görevini ifa eden Baykurt; köyde/taşrada edindiği ampirik bilgiyi, Kemalist ideolojinin teorik zeminiyle sentezleyerek eserlerine aktarmış ve köyün/taşranın kültürel/ekonomik açıdan kalkınması ve aydınlatılması/sterilize edilmesi için edebiyat/roman alanında politik bir duruş sergilemiştir. Baykurt’un 1961 yılında yayımlanan “*Onuncu Köy*”¹¹⁹⁸ adlı romanı, bu duruşun en önemli ürünlerinden birisidir. Yazar bu romanda, Köy Enstitüsü mezunu genç bir öğretmenin; Anadolu’yu kalkındırmak, uygarlaştırmak için gösterdiği çabanın; feodal karşı-devrim grupları tarafından engelleniş

¹¹⁹⁸ Fakir Baykurt, *Onuncu Köy*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, 2. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

sürecine odaklanır ve hassaten eğitim ve toprak meselesi üzerinden Anadolu'daki feodal kalıntıların, dinî tortuların, eşrafın/mütegalibenin Kemalist sterilizasyon işleminin tekamülü açısından ne tür engeller teşkil ettiğini göstermek ister. Ayrıca yazar; 50'li yılların politik/tarihsel konjonktürüne de eserde yer açarak, CHP ile DP arasındaki ideolojik kutuplaşmayı, devrim-karşı-devrim diyalektiği ekseninde problematize edip, DP ile taşra mütegalibesinin ittifakı neticesinde ortaya çıkan muhafazakâr epistemolojinin; Kemalist rejimin pozitivist/seküler aydınlanma felsefesine ve “*uygarlık projesi*”ne ket vuruşunu sert bir eleştiriye tabi tutar.

Kemalist rejimin pedagojik/kültürel anatomisini oluşturan ve İsmail Hakkı Tonguç tarafından yazılan “*Canlandırılacak Köy*” adlı eser; Kemalist sterilizasyon projesinin hedeflerini, özellikle eğitim çerçevesinde ele alan kanonik bir metin olarak köyde/taşrada modern bir eğitim sisteminin inşa edilmesine önemli katkılar sunmuştur. Tonguç; ilk baskısı 1939 yılında yapılan mezkûr eserinde, “*Şehirler yeni uygarlığın çevresine daha önce girdiler. Köyler, bundan mahrum kaldılar ve şehirler tarafından sömürülmeye başlandılar. Bu yüzden köy süratle cansızlaşmaya yüz tuttu. Onu canlandırmanın tek çaresi köylü halkı, bilhassa onun genç nesillerini de tıpkı şehir ve kasabalarda yaşayan insanlar gibi, yeni uygarlığın icaplarına göre eğitmekte görüldü. Köyü canlandırmak demek, bu demektir. Her şeye tercih edilerek bu yapılmadığı takdirde köyü yaşamakta olduğu geri hayattan kurtarmak imkânsızdır.*”¹¹⁹⁹ “*Eğitim ve öğretim yolu ile köyü canlandırmak, modern manalı ilköğretimi köye mal etmekle sağlanabilir. Her bakımdan geri durumda, başka bir hayat düzeni içinde bunalıp kalmış olan köye okulla beraber sağlık, modern teknik, bunların çeşitli vasıtaları, modern kültür, ekonomik bilgi götürülmeyecek olursa, yalnız okuma yazmaya önem veren bir bilgi okulu ile köy canlandırılmaz. Köy öğretmenleri ve köy enstitülerinde yetiştirilen öğretmenlerle sağlık memurları, yüksek köy enstitüsünde yetişen uzmanlar, onun için bilinçli ve canlı kişiler olarak yetiştirilmektedir.*”¹²⁰⁰ şeklindeki ifadeleriyle seslenir okuyucuya ve hassaten köyün/taşranın canlandırılması/aydınlatılması noktasında, öğretmenlere/öğretmenlere önemli bir rol biçer.

¹¹⁹⁹ İsmail Hakkı Tonguç, *Canlandırılacak Köy*, İstanbul 2021, s. 538.

¹²⁰⁰ İ. H. Tonguç, “*age.*”, s. 539.

Köyün/taşranın canlanması, Kemalist devlet merkezinin pedagojik sterilizasyon projesinin en önemli amaçlarından birisidir. Çünkü 40'lı, 50'li yıllarda köyde/taşrada halkın büyük bir bölümü “okuma-yazma” bilmiyor ve cehalet içerisinde bulunuyordu. Oysa, uygarlığın gelişimiyle koşut olarak, kent merkezlerinde nispeten bir kültürel/pedagojik canlanma mevcuttu. Kemalist merkez; kent ile köy arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmak ve köydeki/taşradaki anti-steril kültürü temizleyebilmek adına, öğretmenleri/eğitmenleri büyük bir misyonla donatmış ve kök aldığı Anadolu topraklarını, uygarlık süreciyle senkronize kılmaya çalışmıştır. Baykurt; romanda Tonguç'tan devşirdiği “canlandırılacak köy” temasını, öğretmen; eğitime söylediği ““Çok konuştun!” dedi Öğretmen. Patatesleri bir tabağa doldurup masaya getirdi. Çökelek, pekmez çıkardı. “Haydi gel... Üzülmeyi bırak, karnını doyur. Bir gün eğitim işlerine gereken ilgi gösterilir. Olacak bu. Önce toplumun geleceğini kuranlar canlanacak. Çalışmak için aşk duyar hala gelecekler. Uzatmalı onbaşılar karşısında kendilerini küçük görmekten, ezilip bükülmekten kurtulacaklar. Soy patatesi...”” (s. 37) şeklindeki ifadeler çerçevesinde işler. Fakat “köyün canlandırılması”, tek taraftan yönetilen/tek boyutlu bir süreç değildir; köyde/taşrada öğretmenin/eğitmenin “cansiperane” yürüttüğü eğitim/öğretim seferberliğini, sterilizasyon/aydınlanma mücadelesini baltalayabilecek karşı-devrim odakları mevcuttur. Bunlar; bir tip dinî/mistik bilincin etkisi altında olan ve İslami tortuların etkileriyle şekillenen gruplar olarak, inşa ettikleri muhafazakâr dünyanın sterilize edilmesinden hoşnut olmazlar. Bu nedenle; köyün/taşranın muhafazakâr öznelere, devlet merkezinin eğitim üzerinde uyguladığı sterilizasyonu damgalamaya çalışırlar ve ekseriyetle dinî/İslami bir bağlamdan, seküler eğitim atılımlarını; ahlaki kaidelere yapılan bir saldırı olarak görerek muhtelif tuzaklarla/itiraflarla, kendi dünyalarına “yabancı” olan aydınlanmacı öznelere coğrafyalarından def etmeye çalışırlar. Baykurt; romanda, karşı-devrimci cenahı sembolize eden “Duranâ” karakteri üzerinden, Kemalist rejimin uygulamaya çalıştığı pedagojik sterilizasyon projesinin, köyde/taşrada karşılaştığı İslami/feodal direnç odaklarının edebî bir dokümantasyonunu yapar. Aşağıdaki pasajlar, bu dökümün Duranâ'nın ağzından aktarılan önemli yansıma alanlarıdır.

“Duranâ, karılarından utandı. Sonra Esen Ali'y bağırıldı: “Yâniş söyledin ulan! Hoşnut değiliz diyeceksin. Köylüyü biri birine kattı diyeceksin. Çok dik gidiyor diyeceksin. Çocukları okutmuyor diyeceksin. Bağlarda baçalarda ağaçlara çıkarıyor diyeceksin. On

ikinin nasıl yüz yirmi olacağını bile öğretmiyor diyeceksin. Orhan Bey görür, Yönis Bey görür, sormasalar bile sen bir yolunu bulup söyleyiver. Haydi Ali, yarın da gel paranı al. Sabaha hazır ederim.”” (s. 59)

“Okuma bu değildir. Ökkeş! Okuma, kapıyı çeker, okutursun! Eline bir değnek alırsın, tahtayı tebeşiri kurarsın... dersin ki, yaz! Dersin ki, oku! Gızları oğlanlarla fındırdeştirmezsın! Birbirlerine baktırmazsın! Bakarlarsa, değneği yapıştırsın! Gızlarla oğlanları el ele tutturup misamire yaptırmazsın! Haynoru haynoru!.. Haynoru, su gelir millendirir!. Haynoru, o senin kaşın gözün, dilsizi dillendirir... Daha neler, bak: Ay oğlan tatar mısın? Şefteli satar mısın? Bak bak, eşitiyor musun, ne diyor? Şeftali satar mısın? diyor! Şefteli bazarında... sen oruç tutar mısın? Lâfa bak! Kah kah kah!. Lâfi görüyor musun? Bu döllerin bulanma çağları! Bulanma çağlarındaki döllere şefteliden konuşulur mu? Biz şeftelinin ne olduğunu öğrendiğimiz zaman ayı kadar adamdık! Daha neler? Garafil eker misin? Bal mısın, şeker misin? Dünyada ettiğini... ahrette çeker misin? O yaştaiken sen bu lâfları biliyor muydun? O zamanlar dünyada bir örf varidi. Şimdi köylere böyle öğrenmenler salıyorlar ki, örfler, edetler kalksın! Bir an önce gominis olalım... böyle istiyorlar!...”” (s. 154- 155)

Kemalist rejim; uygarlık merkezine eklemenebilmek için pedagojik sterilizasyona büyük önem vermiş ve Türk eğitim sistemini, Batı’daki eğitim standartlarına göre dizayn etmek istemiştir; hatta bu noktada *John Dewey* gibi Batı eğitim felsefesini biçimlendiren önemli pedagogların fikirlerinden istifade edilmiştir. Bilhassa yeni rejimin kuruluş yıllarında, Anadolu’da/taşrada mevcut olan ve Osmanlı’dan tevarüs eden feodal/anti-steril pedagojik miras, Kemalizm’in “*uygarlık estetizmi*”ni tehdit ettiğinden dolayı Kemalist elitler; rejimin tekamülü açısından eğitim üzerinde uygulanacak olan sterilizasyon işleminin ivedilikle gerçekleştirilmesi gerektiğinin idrakindeydiler. Bu sterilizasyon işleminin en öncelikli/önemli ayağı ise; kuşkusuz ki uygarlığın temel şiarı olan “*kadın*”ın eğitilmesi, eğitim sistemine dâhil edilmesidir. Kemalist devlet; Osmanlı’nın karma eğitime izin vermeyen ve feodal/ataerkil bir düşüncenin hakimiyetindeki eğitim sistemini, “*uygarlık süreci*” doğrultusunda dönüştürmek için harekete geçmiş ve bilhassa köyde/taşrada; “*Köy Enstitüleri*”nin kurumsal çatısı altında bir eğitim reformu başlatmıştır. Türkiye’deki pedagojik sterilizasyon çalışmalarının en önemli isimlerinden birisi olan *İsmail Hakkı*

Tonguç'un önderliğinde yürütülen bu reformlar kapsamında; köyde/taşrada, karma eğitime geçilmiş, kadınların eğitimi zorunlu kılınmış, köydeki/taşradaki kadınlar; eğitim sistemine dâhil edilerek uygarlaşma noktasında büyük bir adım atılmıştır. Pakize Türkoğlu'nun; karma/yatılı eğitime izin veren "3803 Sayılı Köy Enstitüleri Yasa Taslağı" ve İsmail Hakkı Tonguç çerçevesinde yaptığı aşağıdaki açıklamalar, konunun detaylandırılması açısından oldukça mühimdir:

"Böylece Türkiye'nin ve "bir Doğulu devletin" tarihinde ilk kez kız ve erkek köylü öğrenciler, yatılı bir kurumun çatısı altında bir arada eğitim görmeye başlıyor. Gerek ülkemizde, gerekse Batıda kız ve erkekler için ayrı yatılı kurumlar olağandı. Çok vardı. Bizde Gazi Eğitim gibi bir iki karma yatılı yüksek okul da vardı. Ama köylü çocukları için karma yatılı kurumların ilk kez açılması olağanüstü bir yenilikti. Amaca ulaşmada dev bir adımdı. Anayasada yer alan temel eğitim zorunluluğunu bir an önce yerine getirmek ve köylerin içten canlanmasını sağlamak için Köy Enstitülerine olabildiğince kız öğrenci de alınıyordu. Ayrıca bu atılımda köy kızlarına ileri öğrenim görme kapısının ilk kez açılmış olması gerçek bir devrimdi.

Yasanın çıkması kadar yeni atılımın kamuoyunda benimsenmesi, özellikle bu işte çalışacakların konuyu iyi anlaması gerekiyordu. Onun için Tonguç, yasa daha mecliste iken, enstitü davasında görev alacaklar için düzenlediği toplantılarda, açtığı seminerlerde köy kızlarının eğitimi sorununu önemle öne alıyor, bu konuda durmadan açıklamalar yapıyor, konuya özen göstermelerini istiyordu. Köylüyü değiştirmek, yaşam düzeylerini yükseltmek için köy kadınının eğitimi zorunluluğunu anlatıyordu. O yıllarda köylerin çok azında ilkokul bulunduğundan, olanında bile kızların devamına önem verilmediğinden, ilkokulu bitirmiş kız öğrenci azdı. Ama sonraki yıllarda onlar da koşmaya başladılar enstitülere."¹²⁰¹

Kemalist rejim; kadını eğitim sisteminin içerisine adapte ederken, çağdaşlaşma/uygarlaşma yolunda kendisine büyük problemler çıkartan "köy/taşra antropolojizmi"ni tasfiye etmek istemiştir. Kemalist elitlerce köy/taşra; uzun bir müddet kadınların-erkeklerin güneşin altında/bozkırda birlikte terleyerek toprağı ekip-biçtikleri bir coğrafya olarak, yani bir tür "heterojen imece kültürü" ekseninde tahayyül ediliyordu.¹²⁰²

¹²⁰¹ Pakize Türkoğlu, *Tonguç ve Enstitüleri*, İstanbul 2020, s. 345-346.

¹²⁰² P. Türkoğlu, "age.", s. 347.

Lakin mevcut durum, kültürel/sosyal hayatta böylesine naif bir indirgemeye izin vermeyecek kadar rijitti. Kemal Tahir'in "*Sağırdere*" romanında gösterdiği gibi köyde/taşrada, uygarlık merkezine tezat teşkil eden çok güçlü bir "*karşıt-kültür*" mevcuttu: Bilhassa eril tahakkümün karakterize ettiği bedevi/antropolojik düşünce haritaları; dişil olanı, uygar/estetik bir düzlemde kavrayamıyordu. Kadının eğitilmesi, okuma-yazma öğrenmesi, eril iktidarın maskesini indiren "*demonik*" bir faaliyet olarak görülüyor; daha da keskini kadın, salt bir cinsel diyagramın içerisine oturtuluyordu. Kemalist elitler; ütöpik bir köy/taşra tasarımını teorik olarak ön plana çıkartsalar da "*de facto*" durumun bu şekilde olmadığı bilincindeydiler. Bu paradoks aslında; Kemalist merkezin, köyde/taşrada eğitim üzerinde uygulayacağı sterilizasyon işlemini temellendirme biçimiydi; zira yeni rejim köydeki/taşradaki feodal, karşı-devrim odaklarının verebilecekleri tepkileri öncede hesaplıyor ve romantik bir tasarımla gardını alıyordu. Bundan dolayı kadının eğitilmesi meselesi, sadece kadını çağdaştırma/uygarlaştırma ve onu kültürel/sosyal hayata dâhil etme amacı gütmüyordu; aynı zamanda bu durum, köydeki/taşradaki antropolojik/yamyam davranış kalıplarını, İslami/dini tortuları; uygarlığın estetik kodu olan "*kadın*" ile, "*dişillikle/naiflikle*" uygarlık çerçevesinde dönüştürme biçimiydi. Baykurt; "*Onuncu Köy*"de, Burdur kırsalında bulunan "*Damalı Köyü*"nde, kızlarını okula göndermeyen köy ağalarının/mütegalibenin; zihniyetine egemen olan dinî tortuların, eril kodların anlam alanını okuyucuya yansıtır ve Kemalist merkezin kadın çerçevesinde kurguladığı pedagojik sterilizasyon projesinin, köydeki/taşradaki "*bilişsel/davranışsal antropolojizmi*" aşma yolunda ortaya konulmuş önemli bir atılım olduğunu gösterir. Romanda; "*Damalı*" eşrafının önemli bir temsilcisi olan "*Duranâ*" ve kızı üzerinden ortaya konulan bu durum, aşağıdaki pasajlarda daha yakından takip edilebilir.

"Okul diye yaptınız, tepenin başında! Bir kız evlâdı gidebilir mi o kadar yolu? Gız evlâdı ki, gülden nezüktür. Kıl gadar lekeyi gabul etmez. Muhtar benim başıma belâ bulmak mı istiyor? Emme, bak Ali Gede, ben o geyik başlı dürzüyü biliyorum. Onun Nohut deresinden bana hıncı var. Gız mahana! Nohut deresi benim dedemin tarlası. Hattâ, dedemin dedesi bile zireet etmiş. Hökümette, bir adam dedesinin tarlasını süremez diye bir kanun var mıdır? Aha bak, abdasımla duruyorum, şimdi de Kitabullahın başından kalktığımı gözünle gördün: Köylünün olsa sürer miyim? Ben istesem, fakire fukaraya sadaka niyetine toprak dağıtırım. Dahi, her yıl Hecaza gider, Resulü Ekrem efendimizin taşına yüzümü sürerim. Onlar beni ne

sanyıyorlar?... Emme ben öğretmene heç kabat bulmam. Yabancıdır. Beni tanımaz. Emme o Muhtar olacak çatal boynuzuna ne oluyor? Yollamam yollamam. Bu yıl yolladım mı, bir daha kurtaramam. Yollayıp oğlanlarla fingirdeştiremem. Neme lâzuum? Yarın memeleri de çıkar, akli bulanır... yollayamam!...” (s. 12)

“Duranâ'nın Asiye, kütüğe göre bu yıl yediye bastı. Asiye'den iki yıl sonra doğan İbrahim, şimdi ikinci sınıfta okuyordu. Asiye de zamanında gitse, dördüncü sınıf olacaktı. (Alsaldı! Gözlerini açıp alsaldı!...)” dedi. “(Götürüp elimle mi teslim edeyim? Makemeye verip yaşını böyütselerdi!... Hem nesine gerekmiş gız evlâdının okumak?)”

Asiyenin tâ beline inen saçları arasında gök boncuklar vardı. Kız büyüyordu. “(İki yıl daha kaçırabilsem, mesele tamamdır!)” diye düşündü. “(O zaman nişanlarım, olur biter. On üçüne basan bir gız, ya erdedir, ya evde. Peygamberimizden kalma cuvap...)” (s. 15)

“Bu köylünün Nohut deresinden bana hıncı var. Babaları düşman olur da dölleri olmaz mı? Hastadır çocuk! Bir de var, yaşı irelledi. Vaktinde yolluyacaktım, okul hocalarının da hepsi bir olmuyor. Üzerinize alınmayın. Senden önce burada biri varidi. Bit mayenesi yapıyorum deye, kızların goynuna bakardı. Bizim kızları tiyatro kızları gibi başı açık tango gezdirirdi. Gızlarla oğlanları el ele tutturup hava çektirirdi.” (s. 24)

“Duranâ kızına bakıyordu. “(Heç bu birinciye gider mi? Üç gün sonra memeleri de gabaracak.” (s. 55)

Köy Enstitüleri; Bat'nın pozitivist/seküler eğitim felsefesiyle öğrencilerin dimağlarını sterilize ederken, aynı zamanda bir tip “tarım/hayvancılık praxisi”nden besleniyordu. Enstitü müfredatında; pozitif bilimlerle birlikte, bizatihi saha çalışmaları olarak nitelendirilebilecek ve “ekme-biçme” “bakım-onarım” faaliyetlerini kapsayan bir “uygulamalı eğitim” söz konusuydu. Kemalist literatürde; Türk aydınlanmasının köyde/taşrada eksiksiz bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için uygulandığı iddia edilen bu eğitim metodu, Kemalist elitlerce büyük bir kalkınma hamlesi olarak görülüyordu. Mehmet Başaran anılarında; “Boş topraklara çadır kurarak işe başlayan köy çocukları, kurtuluş savaşı coşkusuyla, yurdun yirmi bölgesinde, boz toprakları gövertmekle, karanlıkları ışığa kavuşturmaktadır. Dört yılda, türlü gereksinimleri karşılayan 306 yapı tamamlanmıştır; 15.000 dönüm toprak ekilip biçilmektedir. Meyveli meyvesiz 250,000 ağaç fidanı dikilmiştir ve 1500 dönüme sebze ekilmektedir; 1200 dönüm bağ kurulmuştur. Ayrıca 9000 baş hayvan

bakılmaktadır enstitülerde. Kimi enstitüler, kendi ürettikleriyle geçinebilecek duruma gelmiştir.” ¹²⁰³ diyerek, enstitülerin kuruluş amacıyla ulaşılan sonuçlar arasındaki korelasyona referans verir ve Köy Enstitüleri projesinin, Kemalist aydınlanma hareketinin en önemli görünümünden birisi olduğuna vurgu yapar.

Ancak; Köy Enstitülerinin önelediği “*praxis*”, basit bir kalkınma hamlesinin yanında, ideolojik/politik bir amaca da hizmet ediyordu. Kemalist devlet merkezi; köydeki/taşradaki eşrafın/mütegalibenin toprak üzerindeki hâkimiyetini, ekonomik sermayesinin gücünü kırmak için; tarım alanında Köy Enstitüleri çerçevesinde bir tip “*mühendislik mantığı*” işletiyor ve eşrafın/mütegalibenin “*ampirik tarım bilgisi*”ni, pozitif bilimlere/teoriye dayanan kuvvetli bir “*praxis*”le parçalamaya çalışıyordu. Çünkü köyde/taşrada bulunan eşraf/mütegalibe; Kemalist rejimin uygarlaşma projesinin tekamülü açısından, sahip olduğu İslami/dinî tortularla büyük bir handikaplı. O nedenle Kemalist rejim; enstitüler bünyesinde oluşturduğu “*pedagojik praxis*” ile, eşrafın/mütegalibenin anti-steril konfor alanını bozmuş ve onlar; kendi ekonomik/sosyal iktidarlarını tehdit etmeye başlayan eğitim metodolojileri/steril bilgi kümeleri karşısında, güçlü periferik reaksiyonlar vermişlerdir. Baykurt; “*Onuncu Köy*”de, Köy Enstitüsü mezunu bir öğretmenin, öğrencilerini uygulamalı eğitime/tarım praxisine sevk edişi sonrasında, Duranâ ve eşi Gök Sultan’ın rahatsızlıklarını/tepkilerini aşağıdaki pasajlar yardımıyla aktarırken, eğitimin Kemalist devlet merkezi tarafından köydeki/taşradaki anti-steril tarım bilgisini ve bununla rabıtalı olarak eşrafın/mütegalibenin -periferinin- politik ontolojisini budayabilmek için kullanılan önemli bir “*steril makas*” oluşuna gönderme yapar.

“Duranâ’nın oğlu İbrahim, anasına dedi ki:

“Öğretmen bize ceviz dağıttı bugün.”

Gök Sultan: “Yazıyı eyi bildiyseniz ondandır.” dedi.

“Yok kız, yazı dersinde değil, Tarım dersinde. Şırlak’taki bahçalara gidiyorduk...”

“Şırlak’taki bahçalarda ders mi olurmuş?”

“Tarım dersi... Ağaçlardaki kurt keselerini topluyoruz...”

“Ne yapıyorsunuz toplayıp?”

“Yakıyoruz... Kesenin birinde yüz bin kurt var...”

¹²⁰³ Mehmet Başaran, *Büyük Aydınlanmacı Öğretmenim Hasan Âli Yücel*, İstanbul 2020, s. 136.

“Bunun neresi ders imiş? Kitapsız kalemsiz...”

“Kitapları okulda bırakıyoruz.”

“Çok eyi!” dedi Gök Sultan. “Millet işin kolayını bulmuş! Kitaptan bir şey okutup ezberleteceğine, haydi çocuklar Cimnastik, haydi çocuklar Tarım... Kandırmak için de ikişer ceviz veriyor, tamam!”

“Kandırmak için değil, guz!” dedi İbrahim. “Her zaman dağıtmıyor ki!”” (s. 50)

“Duranâ: “Ben hükümete kızarım, hükümete!” dedi. “Ellerin köylerine akıllı uslu adamları gönderir, bizim köye delileri salar. Şebek mi yapacaksın bunları ağaçlara çıkarıp da? Bir zaman da çekirdek toplattı. Sandığa doldurup gübreye koydu. Sonra çıkarıp arpa eker gibi sımsık ecti. Buban Tefenni şehernide bahçıvan mıydı dürzü!...”” (s. 52)

““ (Dillerini yutmuş ireziller!. . Ne de gıymatlı öğretmenleri varımiş? Okulu okumayı ne çok severlerimiş! Ulan gavatlar, ulan akılsızlar, boşuna yorulmayın, onun okuttuğu dölden hayır gelmez! Onun okuttuğu okutmayla işler iş olsa, ben daha eyi okuturum: Ağaca çık! Şu dalı kes! Şurayı kaz! Şu suyu çevir! Şu fidanı dik!... Kırk yıl okutsa bundan feyda gelmez! Gelmeyeceğini siz de bilirsiniz emme, yabancının bilmem nesi datlı olur! Biz söylesek hora geçmez, ille yabancı söyleyecek!...)”” (s. 144-145)

Kemalist devlet merkezi; eğitim çevresinde dolaşarak köydeki/taşradaki anti-sterilliği, pislği/kiri steril kılmak istemiştir. Bu paralelde köyü/taşrayı uygarlığın hijyen standartları ekseninde dönüştürmek için harekete geçen Kemalist elitler; ilkokul eğitiminin, yani temel/zorunlu eğitimin önemine vurgu yapmışlardır. O nedenle Kemalist rejimin pedagojik sterilizasyon projesi, ilkokul vasıtasıyla salt pozitif bilimleri/Batı’ya ait bilimsel epistemolojiyi köylü/taşralı öznelerle enjekte etmekle kalmaz; aynı zamanda temelden başlayarak bir tür vatandaş terbiyesi ile mezkûr öznelerle hijyen eğitimi verir. Bir anlamda okul; uygarlık merkezinin ontolojik kaynaklarından birisi olan tıbbi bilginin, sterilize edilmiş davranış kalıplarının ulusal ideoloji/devlet ideolojisi haline getirilerek öğrencilere aktarıldığı bir politik işlev merkezi hüviyetine bürünür. Romanda Doktor İsmet’in ağzından aktarılan *““Savaştığımız hastalıkların çoğu paraziter, Hocam. Köylü temiz değil. Mikrop, parazit bilmiyor. Yok bu kavramlardan haberi! Anlatınca da kafasına girmiyor. Köylüyü, ilkokuldan başlayarak adım adım aydınlatacaksın, bunları ilkokulda belleteceksin. Sağlığını kendi koruyacak. Bu da bilgiyle olur. Size düşen ödev her bakımdan önemli. Biz hekimlerin büyük*

yardımcımız siz oluyorsunuz. Bunu zamanla daha iyi anlıyoruz...”” (s. 209) şeklindeki ifadeler; ilköğretimin, Kemalist devlet tarafından nasıl bir hijyen/temizlik misyonuyla donatıldığını kanıtlar niteliktedir.

Köylü/taşralı özne; yeni rejimin tekamüle erdiği yıllarda, hâlen daha “*pis-oluşun, bok-oluşun*” içerisinde yaşıyordu. Aslında; kentin steril kokusunu algılamaya alışmış burjuva özneler, köydeki/taşradaki doğal/antropolojik olanın kokusuna yabancılaşmaya başlamışlardı. Böyle olunca da Türk entelektüeli; köyü/taşrayı, ilkellikle/vahşilikle tasvir ediyor ve sıklıkla mezkûr coğrafyadaki anti-steril/hijyenik alışkanlıkları aşılması gereken feodal engeller olarak görüyordu. “*Onuncu Köy*”de; öğretmenin aktardığı “*Savaşları çok ilkel... Karıyla kızla... bir odaya kapatıp... başka bilmiyorlar... İnsan iki köprü yapmaz mı yıllardır? Sokakları kurtaramaz mı? Sidikli yorgan bastırılmış, kalkamıyorlar... Uyansalar bile bir ağırlık, bir uyuşukluk... Öğlelere kadar güneşleri görmeden yatıyorlar... Ağrı'nın başındaki horoz... başka çare... Muhtar Hamdi'de iş var... elinden bir gelen yok... onun elinden gelen yok, bunun elinden gelen yok, sonu?. Hep böyle çaylar köprüsüz, sokaklar çamur, insanlar kendi karanlıklarında...*” (s. 109-110) söylemleri, köydeki/taşradaki pisliğin/ilkelliğin Türk entelektüeli tarafından “*elitist*” bir perspektiften algılanış biçiminin ifadesidir. Baykurt da bu “*elitist*” tavrın girdabına kapılarak “*Onuncu Köy*”de; “*Damalı*”, “*Ortaköy*” “*Yaşarköy*” vb. gibi Burdur civarındaki köyleri, tepeden inme/indirgemeci bir bakış açısıyla kavriyor ve köylü/taşralı özneleri; uygarlık merkezinin estetik çerçevesiyle dönüştürmeye çalışıyor. Bu noktada, “*kıyafet*” imajını kullanan Baykurt; köyde/taşrada bir tip mitik bilincin belirlediği ve kozmostan öncesini çağrıştıran “*balçuktan/çamurdan*” müteşekkil, “*çıplak/ari*” antropolojik özneleri; kozmosla, yani uygarlık merkezinin “*kıyafet envanteri*” ile sterilize etmeye çalışıyor. Romanın geneline, hatta Türk romanında köyü anlatan çoğu esere bakıldığında “*çamur*” ve “*çıplaklık*” motiflerinin kaosa ilişkilendirildiği görülür. Çünkü Baykurt ve Köy Enstitüsü çıkışlı yazarlar; köydeki/taşradaki antropolojik dokuyu, saf/ari/çıplak, anti-steril olanı; Kemalist devrimin oluşturmak istediği “*uygarlık düzeni*”ni paralize edebilecek faktörler olarak değerlendiriyorlardı. O nedenle; yazarın “*Onuncu Köy*”de kullandığı “*kıyafet*” analojisinin, köydeki/taşradaki pisliği/kiri örtme/gizleme ve bunları uygarlık doğrultusunda sterilize etme işleviyle karakterize edildiği söylenebilir. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar; paragraf boyunca ifade edilenler

çerçevesinde değerlendirildiğinde, Baykurt'un zihnine nakş eden köy/taşra tasavvuru daha iyi anlaşılacaktır.

“Alardıç düzlüğüne giden yolun sağı solu, oynayan, koşan çocuklarla doluydu. Uzak mahallelerden gelenler “öğle”yi savıp oyuna dalmışlar. Üst başları darma dağınık. Çoğunda yaka bir yanda, paça bir yanda. Altlarında birer çağşır, üstlerinde birer mintan... önlükleri, ceketleri, yakaları, tokaları yok. Çoğu çarıklı, çoğu yalın. Kiminin saçları sıfıra tutulmuş, kiminin makası kırılmış. Kızlar, ev kılıklarıyla geliyorlar. Burdur dokumasından birer zıbin, birer don, bellerinde birer kuşak. Bir kısmında tahta nalınlar vardı...”

Öğretmen, buraya geldiğinin ilk yılı, hepsini bir kılığa zorlamak istemiş, birçoğuna da yaptırmıştı.” (s. 35)

““Senin sayanda bizim de ırâtımız eyileşti...” diyorlardı. “Karılar, bir yimek yapmağa başladılar, gadın gadın... Evlerin içine filân heç dikkat etmiyorsun: Bunlar evleri bayramdan bayrama kaldırırlardı. Saçlarını başlarını onbeşten onbeşe yurlardı. Şimdi insan kılığına girdiler. Usta yimeğimizi beğenmez, Usta bizi pis görür, Usta saçımızı başımızı ayıplar deye bir örf doğdu. Ortaköy'ün havası değişiyor sayanda...””

Köye gelen semerciler, kalaycılar, eskiciler... yemek işlerini hep evlerden ibare ederlerdi. İşin pazarlığı yapılırken: “Bir öğün de yimek” diye konuşulurdu. Yemekler ustanın çalıştığı yere getirilirdi. Hiçbiri eve alınmazdı. Şehirli olurlardı, köyliüden farksız görünürlerdi. Köye gelirken en eski urbalarını giyinirlerdi. Ortaköy'ün Demirci Ustası, ikindi olunca işi bırakıyor, körüğün önünde hazırladığı suyu, odasına götürüp köşedeki taşlıkta yıkıyor, temiz çamaşır, temiz elbise giyiyordu.” (s. 240)

Kemalist rejim, köyde/taşrada geniş çapta bir “toprak reformu” yaparak eşrafın/mütegalibenin politik/ekonomik direncini kırmak istemiştir. Zira yeni rejim için 50'li yıllara kadar; bir tür İslami arkaizmden, tarikat kültüründen beslenen karşı-devrim odakları, -eşraf/mütegalibe/feodal ağalar- en önemli riziko olarak görülüyordu. Bilhassa; köyde/taşrada ekonomik sermayeyi/iktidarı elinde bulunduran eşraf/mütegalibe, bununla paralel olarak Kemalist devlet merkezi karşısında politik ontoloji kazanınca, devletin uygarlık noktasında mezkûr sınıf üzerinde tatbik etmek istediği sterilizasyon işlemi, rejimin bekası açısından tehlikeli sonuçlar doğurmaya gebe hale geliyordu. Bu nedenle Kemalist devletin; 1925'ten sonra toprak reformu meselesini birincil gündem maddesi olarak

belirlemesi temelde, büyük ve orta ölçekteki toprak sahiplerini yola getirme çabası olarak görülmelidir. ¹²⁰⁴ Toprak reformu ile eşrafın/mütegalibenin inhisarı altındaki toprağı ihtiyacı doğrultusunda köylüye dağıtmaya çalışan Kemalist rejim; böylelikle kendi ideolojisiyle şekillendirdiğı ve kontrol altında tuttuğı köylü sınıfını, feodal ağaların/eşrafın yerine ikame ederek, rejimin ve uygarlık projesinin tekamülüne engel oluşturabilecek İslami tabanlı hareketlerin *-periferik hareketler-* önüne geçmeye çalışıyordu.

Aslında bu ikame; Kemalist rejim için Türk köylüsünün, eşrafa/mütegalibeye göre çok daha tercih edilebilir bir sınıf oluşuyla alakalıdır; çünkü köylü/taşralı özne, 40'lı, 50'li yıllarda salt kültürel ontolojisiyle *-İslami yatkınlıkların belirlediğı-* rejimin uygarlık projesinin önüne güçlü bir barikat çekiyordu; oysa eşraf/mütegalibe, hem bu barikatın en sivri ucu olarak öne çıkıyor hem de *“merkezî sterilizasyon işlemi”*ne karşı politik bir direnç geliştiriyordu. İş bu noktada; Kemalist rejimin, eşrafın/mütegalibenin toprak üzerinden kazandığı ekonomik/politik ontolojisini tahrif edebilmek için güçlü bir *“promter”*a ihtiyacı vardı. *“Köy Enstitüleri”* ve *“köy öğretmeni”* bu *“promter”*ın devlet merkezine rabıtalı görünümleri olarak ortaya çıkmış ve eşrafın/feodal ağaların *“toprak gaspçılığı”* karşısında köylü/taşralı özneye bir tür politik bilinç kazandırmaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında; Kemalist ideolojinin güdümüyle dizayn edilen köy romanı kanonunda yazarların, *“zalim feodal ağalar/masum köylü”* dikotomisi çerçevesinde hareket etmelerinde hayretle karşılanacak bir taraf olmasa gerek. Köy romancıları; Kemalist devlet merkezinin bir tür *“edebî muhafızları”* olduklarından dolayı, onun *“uygarlık projesi”*ne engel teşkil eden feodal cenahların; köy/taşra halkı üzerinde uyguladığı ekonomik zulmü/hukuksuzluğu derinlemesine yansıtır, eserlerinde köylünün ezilmişliğiyle/yoksulluğuyla rabıtalı bir *“feodal kakafoni”* üretmişlerdir. Baykurt da *“Onuncu Köy”*de; buna benzer bir *“kakafoni”* üreterek köy öğretmenin, feodal beylere ait olan *“Nohut Deresi”* ve *“Uzun Saylar”* ile yine bir demirci olarak gittiğı/sürüldüğü *“Ortaköy”* topraklarını; kamulaştırma, köylüye açma/dağıtma mücadelesini konu edinin, Kemalist rejimin; eşrafın/mütegalibenin köydeki/taşradaki hakimiyetini kırmak ve ulusal güvenliğini tesis etmek için, Köy Enstitüleri çatısı altında yetişen öğretmenlere verdiği *“ideolojik ehemmiyet”*e dolaylı olarak vurgu yapıyor. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar, – *ilk iki pasaj öğretmenin ağzından*

¹²⁰⁴ Murat Yılmaz, *Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Görüşmeleri, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Liberalizm içinde*, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VII , s. 211.

aktarılır.- diyaloglar –öğretmen ile Jandarma Genel Komutanı arasında geçen- ifade edilen çerçevenin önemli bir tezahürü olarak telakki edilmelidir.

“Düşünüyordu: “(Çok mu ayrı bu ikisi birbirinden? Çok ayrı elbet! Bir de Doktor İsmet’e diyordun ki, benim için ikisi bir! Amaç bir!.. Nerde bir? Evet bir... amaç ortalığı ısıtmak. Ne büyük söz... Işığı Olimpos’un başından indirmek... Maşşallah, ısıttın baksana Damalı’yi! Işıttım tabî, Damalı ışımıştır.... Damalı’nın içindeki ateş tutuşmuştur. Damalı, Nohut deresini Duranâ’ya yutturmayacaktır. Kızboğan’ı yutturmamıştır. Damalı, bundan sonra okuluna gelen öğretmene sahip olacaktır... Damalı Yunus Beye dur! çekecektir. Damalı bütün kızları okutacaktır... Ve Damalı, ahlatları aşılacak, Uzun Saylar’ı göğertecektir...” (s. 228)

““Yenildik say, yenilmedik say... devam! Ben Ortaköy’de, siz burda! Tuttuğumuz işler bitecek. Yeni arkadaş verirler mi, vermezler mi? Bilmiyorum. Verirlerse de, vermezlerse de, kendi işimize sahip olalım. Nohut deresi muhakkak kurtulmalı. Ahlatlar aşılmalı. Kızlar okumalı... Uzun Saylar’a su çıkmalı...”” (s. 238)

“J.K.K. kaykılıp duruyordu.

Şapkasını çıkarıp eline aldı. İki elini önüde kavuşturdu. Masanın önüne varıp durdu: “Buyrun” dedi.

J.K.K yeni kurstan çıkmış bir köy delikanlısıydı. Ya yeni kurstan çıkmış, ya uzmalıydı, çok genç görünüyordu. Ortaköy Demircisini, ince ince süzdü: “Sen Damalı’da öğretmendin, değil mi?”

“Öğretmendim.”

“Başımın yarası iyileşti mi?”

“İyileşti.”

“Ama yeni yaralara ihtiyacın var galiba?”

“Yoooo...” dedi. “Niye ihtiyacım olsun?”

“Öğretmenliği niçin bıraktın?”

“Bıraktım bıraktım, benim bileceğim iş”

“Niçin demircilik yapıyorsun?”

“O da benim bileceğim iş...”

“Kumandanlık bunda bir maksat görüyor, anladın mı?”

Gülmeğe çalıştı: “İşime böyle geldiği için yapıyorum. İstersem bunu da bırakır sığır çobanlığı yaparım, kumandanlığı ilgilendirmez ki bu! Maliyeden kazanç karnemi de almışım...”

J. K. K. doğrulup kollarını masanın üstüne koydu. Çenesini de kollarına dayadı. Bir tilki pozuna girdi:

“Epey açıkgöze benziyorsun, ama çok da açık veriyorsun, anladın mı? Köylüyü kışkırtıyorsun efendi! Damalı’yı karıştırdın, şimdi sıra Ortaköy’e geldi, öyle mi?”

“Ben Damalı’da üstüme aldığım ödevi yaptım.”

“Köylüyü Duranâ’nın üstüne kışkırtmak bir öğretmenin ödevi olamaz, anladın mı?”

“Okur yazar olan, mantığı olan herkesin bazı ödevleri vardır. Bakın, köylüler Nohut deresi dâvasında haklı çıktılar!”

“Haklı çıktılar başka! Ama sen de başka köye atıldın...”

“Ortada bir katır parmağı oynadı. Bu memleket Yunus Beyin çiftliği değil. Biz de payımıza düşeni yaparız.”

“Yunus Beyin tasarrufları seni ilgilendirmez! Bırak onu! Kumandanlık sana dostça ihtar ediyor: Rahat dur. Oraya buraya başını sokup durma. Ortaköy çiftçilerini biz biliriz. Yıllardan beri işledikleri bey topraklarının kedi toprakları olduğunu birden nasıl farkettiler?”” (s. 288-289)

““Analarından doğalı hep şehirde oturmuş toprağa hiç el sürmemiş adamların binbir dalaverayla gaspettiği toprakları korumak için kumandanlığın gösterdiği gayreti anlamıyorum.”

“Ne dedin, ne dedin, ne dedin? Tekrar et bakayım, tekrar et! Hem de dane dane söyle, ne dedin?”

“Dediğimi dedim, ne diyeceğim?”

“Yok yok, şu sözünü tekrar et!”

Tane tane tekrar etti.

J. K. K. doğruldu: “Bana bak, kumandanlık, burada bey topraklarını değil, mevcut nizama koruyor, anladın mı? Bu senin yaptıkların, mevcut nizama aykırıdır. Ortalıkta hak var adalet var. Hakkı zâyi olan varsa, kanun yoluyla müracâtını yapar, hakkını alır... tabii varsa. Teşkilatı Esasiye’nin 82 nci maddesi, her vatandaşa şikâyet hakkı tanımıştır, anladın mı?”

“Ortaköy çiftçileri kimsenin hakkını yememiştir. İşledikleri toprak yıllardan beri kendilerinin! Bir hakkı zâyi olan varsa, gitsin asıl onlar kanun yoluyla müracâtlarını yapsınlar.”” (s. 289)

Kemalist devletin; Türk köylüsü tasavvuru, yeni rejimin ilk çeyreğinde oldukça *“hamasi/romantik”* bir perspektife dayanıyordu. Kemalist elitler; köyü/taşrayı canlandırmak/ihya etmek için Türk köylüsünü çalışmaya davet ediyor ve linguistik açıdan da köylünün devlet için taşıdığı ehemmiyeti anlatan, onun fedakarlığına çalışkanlığına/üreticiliğine vurgu yapan bir retorik inşa ediliyordu. Atatürk’ün *“Köylü, milletin efendisidir.”* *” Türkiye’nin asıl sahibi ve efendisi, gerçek üretici olan köylüdür.”* sözlerinde karşılık bulan bu durum aslında, Kemalist rejimin ekonomik sermayeyi elde etmek için Türk köylüsünden faydalanmak istediğinin bir kanıtıdır. Kemalist rejim; toprak reformu ile birlikte eşrafın/mütegalibenin gücünü kırınca, kendi ideolojisine rabitalı bir taşra burjuvazisi yaratmak için çalışmalara başlamış ve bu noktada da Türk köylüsüne özel bir önem vermiştir. Zira; rejimin ontolojisine karşı, *“kendilik bilinci”*nden yoksun olduğu için eşrafa/mütegalibeye nazaran politik bir direnç gösterme ihtimali son derece düşük olan Türk köylüsünün; çalışkan olması, toprağını ekip-biçmesi, ürününü işlemesi, yeni rejimin uygarlık projesinin temel ekonomik itkilerinden birisiydi. Ancak; Kemalizm’in *“romantik ütopyası”*, köy/taşra realitesi idrak edilince, önemli bir problemle boğuşmak zorunda kalmıştır. Kemalist elitler; köyü/taşrayı *“canlandırarak”* rejimi ekonomik açıdan konsolide etme vazifesini tevdi ettikleri Türk köylüsünün, *“dinî/İslami tortuların”*, yani bir tür *“tevekkül kültürü”*nün içerisinde yaşadıklarını görünce, öncelikle dinî tortuları sterilize etme vazifesini ifa etmeyi tercih etmişlerdir. Çünkü Kemalist devlet merkezi için, köydeki/taşradaki İslami tortular; köylüyü çalışmaktan/üretmekten alıkoyan, onları atalete sevk eden ve tabii olarak Türk aydınlanması önünde büyük handikaplar yaratan unsurlar olarak nitelendiriliyordu. *“Onuncu Köy”*de; Baykurt, ifade edilenleri öğretmen ile Topal Pehlivan -İsmail- arasında geçen aşağıdaki diyalogda somutlaştırıyor.

“Pehlivan: “Demek Osman Hafız’ın öğütleri gibi din babındaki konuşmalar da bıktırdı seni?”

“Bıktırdı...” dedi Öğretmen.

“Ne zararı var sana dinin?”

“Ne zararı olsun? Ama çevremde öylelerini görüyorum ki, din ezmiş, bastırılmış! Kendilerine güvenlerini öldürmüş. Bir büyük destekleri olmadıkça. bir değere sahip olmadıkları inancını yerleştirmiş...”

“Öyle değil mi?”

“Değil tabii.”

“Yani bu işler, bu olup bitenler...”

“...İnsanoğlunun, insan elinin, aklının eseri.”

Pehlivan: “Anlamıyorum.” dedi.

“Bırakalım öyleyse.”

“Kaçak güleşiyorsun.”

“Biraz öyle.”

“Saklamıyorsun da!”

“Bir sebep yok ki!”

“Dinin seni sarmadığını da korkmadan söyledin!”

“Korkmasalar, birçok insanların aynı şeyleri söyleyeceklerini biliyorum ben.”

Pehlivan: “Evet.” dedi. “Evet, evet... Evet emme, nedir seni saran?”

Öğretmen güldü: “ (Beni açmaza alıyor aklı sıra.)” dedi.

“Evet, nedir seni saran?”

“Yaşamaktır beni saran. Çalışmaklar, dostluklar, düşmanlıklar, arkadaşlıklar kurmak. Kazanmak, kaybetmek. Zor bir işi başarmak. Yenmek. Birinde yenilirsen, yılmayıp bir daha saldırmak. Sonunda, ne olursa olsun, yenmek. İnsanları biraz hayran bırakmak.”
(s. 43-44)

Kemalist rejim, köydeki/taşradaki dinî/İslami tortuları sterilize etmek için “köy öğretmeni”nden istifade eder. O; Köy Enstitüsünde pozitif bilimlerin tedrisatıyla yetişmiş ve yüzünü “bu dünya”ya çevirmiş bir aydınlanmacı özne olarak halkı, İslami tortuların çekim alanından uzaklaştırmakla mükellef bir “Prometheus”dur. Kansu Şarman; Kemalist ideolojinin kanonik metinlerinden olan “*Türk Promethe’ler Cumhuriyet’in Öğrencileri Avrupa’da (1925-1945)*” adlı çalışmasının sunuş bölümünde “*Bazı Batılı tarihçilere ve filozoflara göre Promethe’nin çaldığı ateş “bilgi”di. Bu mit daha sonra insanların tanrılara*

*meydan okuması ve aydınlanma çağının sembolik başlangıcı olarak kabul edildi.”*¹²⁰⁵ diyerek, Kemalist rejimin ilk yıllarında Avrupai standartlara göre eğitim gören, yurtdışına çıkan gençlerin, “*Türk aydınlanma meşalesi*”ni taşıyan başat grup olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında bir tür “*Prometheus*” olarak telakki edilebilecek köy öğretmeninin, köy romanı metinlerinin çoğunda; Türk köylüsünü çalışkanlığa, mücadeleye sevk edip; İslami tortularla, tanrılarla/tanrısal düzenle ve onların temsilcileri olan *mollalarla /softalarla/ imamlarla* savaştığı görülür.

Baykurt’un “*Onuncu Köy*”de kullandığı ““...Tanrılar ışığı hapsedmişlerdi. Akşam olunca insanlar, karanlığa kalıyorlardı. Uzaklardan bakınca, her yer karanlık. Sadece Olimpos’un başı, bir çiçek demeti gibi ışık... Promete diye yoksul bir adam ışığı çalıyor... Ovalardaki derelerdeki köylere koşup: “Alın, parlatın!..” diyor. Ovada nokta nokta ışıklar başlıyor. Noktalar çoğalıyor. Baba Tanrının aklı başından gidiyor.” (s. 349), “Işığı Zeüs’ün tekelinden kurtaran yiğidi sevdiler.” (s. 349) şeklindeki ifadeler, onun köy öğretmenini Prometheus mitinin anlam alanıyla kavradığının bir kanıtıdır. Nitekim “*Onuncu Köy*”de, köy öğretmeni; “*Yaşarköy*”ü saran, insanların gözlerini çıkartarak etrafa zarar veren “*kuş laneti*” karşısında, Türk köylüsünün “*köy imamı*” önderliğinde, İslami/dinî tortuların etkisiyle tevekkülü seçişini eleştirerek, tanrılar tarafından gönderildiği iddi edilen kuşların kafasını bir tür “*sosyal darwinist/biyolojik*” yatkinlikle kopartır ve köyü/taşrayı sterilize eder. O; bu sterilizasyon işlemi ile ilgili fikirlerini savunurken ve İslami tortularla mücadele ederken, köy halkı tarafından “*deli*” sözcüğünü çağrıştıran “*Del’a*” sıfatıyla nitelendirilir. Baykurt; böyle bir nitelendirme ile aslında, Türk aydınlanmasının mübaşiri olan Türk entelektüelinin pozitivist/seküler kültürel belleği ile köylü/taşralı öznenin zihinsel kodlarına işlemiş İslami tortular arasındaki kopukluğu/yabancılığı göstermek istiyor; ki bu kopukluk bir anlamda *sterilizasyon mücadelesi* ile “*tevekkül*” arasındaki diyalektik ilişkide somutlaşarak; Türkiye’deki merkez-çevre/taşra çatışmasının da kültürel panoramasını belirler. Aşağıdaki pasajlar, böyle bir panoramanın ürünüdür.

““*İmam diyor ki, ey benim din kardaşlarım! Bilmiş olun, bu kuşları allah yolluyor. Eğer teslim olmayıp isyana tevessül ederseniz, yokardan daha ağır felâketler gelir... Ey benim din kardaşlarım, kıyamet gününde ilelebet başınız üstünde dikili kalmak*

¹²⁰⁵ Kansu Şarma, *Türk Promethe’ler Cumhuriyet’in Öğrencileri Avrupa’da (1925-1945)*, İstanbul 2021, xiii.

istemiyorsanız, allahın kuşlarına itaat edin!... Ve de enselerinizden dilleriniz alınır... Ve de sırat köprüsünü geçemezsiniz. Cenneti âlânın nimetlerinden mahrum kalaraktan, Huri kızlarının sereceği gül kokulu yataklarda yatamayacağınız gibi, miskü anber kokularını başkaları sürünür, siz bakarsınız... Ve derin vâdiler içinde, insan kanı kaynar, gövdesinden koparılmış kollar bacaklar yüzer. Yaptıklarınıza pişman olursunuz. Velâkin, elinizden bir şey gelmeyeceği için, dünyanızı harabettiğinize göre, öte dünyanız da mâmur olamaz. Seller, kiran ve katlıklar, bitler, uyuzlar, keller veremler dahi kuşpalazı, başağrısı, sıtma hastalıkları ve de kabakulak, kızamık, dahi belsoğukluğu illeti...” (s. 342-343)

“Delâ: “Gerçekten doğru.” dedi. “Herkesin kendine göre bir akli var. Dökün düşünün, aklınıza danışın. Siz bir karara vardıktan sonra benim de diyeceğim var. Dediğimi tutarsanız, kuşlardan kurtulursunuz. Dediğim gibi, imama değil, aklınıza danışın...” (s. 353)

“İmam, gözleriyle dört yanını araştırdı. Baktı, Delâ epeyce uzakta: “Allah o delinin belâsını versin!” dedi. “Ne yaptıysa o deli yaptı! O deli, südü bozuk!... Siz eskiden böyle değildiniz. On sekiz yıldır imamlığınızın yapıyorum, hastanızı okur, ölünüzü yıkarım, koyun gibi insanlardınız. Yerler yutası deli, üç günün içinde sizi baştan çıkardı. Ama sonunda allah onu yedi cihana rezil edecek!...” (s. 357)

““Karanlığı yırttık sayılır kardaşlar! Bugün bizim büyük bir sınav günümüz. Bunu başardığımız zaman, kendimize güvenimiz artacak. Neyi muradederseniz başarır hale geleceğiz. En ağır belâyı savmanın yolunu bellemiş olacağız. Anlayacağız ki, güç, ne yerdeki ağada, ne gökteki kuşlardadır. Güç bizdedir. Güç, birleşen yürekli halktadır. Şu anda göstereceğimiz cesaretle, yüzlerce yıllık korku duvarlarını yıkacağız. Hele bunu bir atlatalım. Neler neler yapacağız!... Her şeyi yeni baştan kuracağız. Zorları kolay, yokları var edeceğiz.” (s. 359)

DP; Türk siyaset sahnesinde CHP'nin yerine geçerken eşrafın/mütegalibenin ve Türk köylüsünün büyük desteğini alarak, köydeki/taşradaki muhafazakâr yatkinlikleri işlevsel olarak kullanıp, CHP'ye genelde İslami bir çizgi üzerinden muhalefet etmiştir. Bu nedenle Kemalist terminolojide; DP'nin iktidara gelişi, bir karşı-devrim hareketi olarak takdim edilir ve Kemalist yazarlar; DP'nin, Türk devrimi noktasında elde edilen kazanımları baltaladığını iddia ederler. Bu durum temelde; 50'li yıllarda DP'nin eşrafla/mütegalibeyle kurduğu

pragmatik ilişkiyle alakalıdır; DP, Kemalist devlet için ciddi tehlikeler arz eden mezkûr oluşumlarla yakınlaşınca, Kemalist elitler bu durumdan rahatsız olmuşlar ve DP'nin popülist/pragmatist politikalarına sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Özellikle DP; köydeki/taşradaki ontolojisini ciddi şekilde tehdit eden Köy Enstitülerini tamamen lağv edince, Kemalist entelektüeller/yazarlar; köy romanı alanında yazdıkları eserlerinde, DP'nin köy öğretmene ve enstitülere yönelik cebrî uygulamalarına yer vermişler ve entelektüel/edebî bir “karşı çıkış” üretmişlerdir. Baykurt; “*Onuncu Köy*”de, benzer bir karşı çıkışa imza atıyor ve enstitü bünyesinde yetişmiş bir öğretmenin, köydeki/taşradaki eşrafa/mütegalibeye karşı yürüttüğü mücadele neticesinde, DP yönetimi tarafından sürgün cezasına çarptırılışını eleştiriyor; romanın adında somutlaşan “*Onuncu Köy*” imgesi de aslında köyü/taşrayı sterilize etmek isteyen bir öğretmenin DP hükümeti tarafından sürekli sürgüne gönderilmesine ve takriben on köyde görevlendirilmesine referans veriyor. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar, DP yöneticilerinin/parti üyelerinin; Köy enstitülerine ve dolaylı olarak Kemalist sterilizasyon projesine bakışlarını özetler niteliktedir.

“Kardaşım Orhan Bey! Beni dinle! Yavu kardaşım, bu sizin enisdos mezunları... nedir milletin bunlardan çektiği? Her gün bir şikâat kardaşım! Bu kadarı da fazla canım... Haa, beri bak! Damalı'da var biri... Sana da mı söylediler? On gün önce mi? Tamam! Kafadan kontağın biri heralda? Millete tekaza edermiş yavu! Gızlar mızlar... hani idare edilecekti.? Bak burda bir vatandaş diyor ki, cinayet çıkacak. Böyle diyor... Heç... heç yalan söylemez. Kendisine itimat ederim. Beri baak, uzak bir yere kaydı onu! Yerine uysal birini bul... Gitmiyorlar mı? Uzak mı diyorlar? Yahu Orhan Bey, deli olma, çil yavrusu gibi dağıtırım hepinizi!. İşte tilâfon elimde, hemen açarım Ankara'yı!. Beri bakk, onu kaydır da varsın yeri boş kalsın... Zaten okuttukları ne? At, ot, kedi köpek... Varsın okumasınlar? Kâtip mi olacaklar? Evet... çağırtacaksın. Usulen... savunmasını alacaksın... fezleke... evet... Canım, uzatma, bunların ne nüzümü var? Bunlar sonra da olur!. Ben kaymakama söylerim. Şimdi tilâfon ederim. Valiye de ederim... Usulen mi? Usulleriniz batsın! Terket köyü... İsterse etmesin! Hem nasıl etmez? Babasının köyü mü?... Uzak bir yere... evet... ayır da nere verirsen ver... evet... hadi güle güle... Estağfurullah bir çaresine bakarız... sen bunu bir yap da...” (s. 164-165)

““Bir defa sen, bizim gönderdiğimiz genelgelerin ruhunu anlamamışsın. Onlar ilden geliyor. İle de, tabii, Ankara’dan. Onların, bugünkü Türkiye realitesiyle hiçbir irtibatı yok! Onlar hayal, onlar edebiyat!.. Dağdaki çobanı, köydeki Kezban’ı... okutamazsın arkadaş. Okutmak istersen başın belâya girer. Dağdaki çobanı okutmanın sayılmayacak kadar sakıncası vardır. Genelge yazarları bunları göremezler. Bunlar, mahallen tetkik edilerek anlaşılır. Tetkik de öğretmene düşer. Öğretmen, tetkik eder, ona göre davranışını ayarlar. Baktın ki, Duranâ kızını okuldan kaçırmış. Senin zamanında mı kaçırmış? Yoo! Öyleyse bırak yakasını! Üzerine ait olmayan belâya ne karışyorsun? Seninki, düpedüz, sarı arının ocağına çöp dürtmek.”” (s. 197-198)

““Romantik lâflar... Sana sözün sonucunu söylüyorum: Kaymakamla da konuştum, Damalı’da kalmanı uygun bulmuyoruz! Durum, bilâhare, yolların çamuru kuruyunca, mahallinde tahkik edilip tafsilâtıyla valiliğe arz edilecektir. Şimdi, Irıpça bucağına bağlı Alibey köyünde çalışacaksınız. Mesele, parti tarafından da ele alınmıştır. Bir an önce naklinizi yapın. Bizi arada koymayın. Daha mesleğin başında sayılırsınız. İnşallah bu size bir ders olur. Bundan sonraki hattı harekâtınızı daha iyi tanzim edersiniz... Haydi, güle güle...”” (s. 198)

Fakir Baykurt; “Onuncu Köy”de, Kemalist rejimin köyde/taşrada uyguladığı sterilizasyon işleminin pedagojik ayağına odaklanarak, Türk siyasal hayatında önemli bir yer tutan “Köy Enstitüleri” çerçevesinde, 50’li yıllarda Türkiye’deki merkez-çevre çatışmasının kültürel/ekonomik arka planıyla ilgili önemli tespitlerde bulunur. Hassaten Baykurt; Köy Enstitülerinin kurulmasıyla birlikte uygulanmaya başlanan karma eğitimi, saha çalışmalarına dayanan ampirik eğitim metodolojisini ele alarak, Kemalist rejimin köyde/taşrada temerküz ettirmeye çalıştığı, üretkenliğe ve verimliliğe dayanan çağdaş eğitim sisteminin bir tür devlet ideolojisi haline geliş/getiriliş sürecini tartışmaya açar. Bunlara ek olarak Baykurt; köydeki/taşradaki eşrafın/mütegalibenin, toprak üzerindeki hakimiyetine ve ekonomik iktidarına dikkat çekerek Kemalist rejimin; toprak reformu ekseninde köydeki feodal beylerin/ağaların zihinlerini işgal eden dinî/İslami tortuları sterilize etme girişimine temas eder. Baykurt; bütün bunları yaparken “Onuncu Köy”de, Türkiye’nin tarihsel/politik bağlamına da referans vererek DP’nin, Kemalist merkez karşısında periferiden-eşraftan/mütegalibeden- destek almasını ve böylelikle de Türk devriminin ciddi bir karşı-

devrim tehdidi altında bulunduğunu muhtelif önermelerden destek alarak açıklamaya çalışıyor. Tabii Baykurt; köyü/taşrayı algılamak, köy halkının muktedirlere karşı “*imece kültürü*”nden kotarılmış bir “*kolektif mücadele/praxis*” bilincine sahip olması gerektiğini vurgulayışıyla ve “*üretim devrimi*”, “*kamulaştırma/kooperatifleşme*”, “*toprak dağıtımı*” vb. gibi Marksist bir terminolojiyi kullanışıyla sosyalist ideolojiye yaklaşırsa da o; alenen Kemalist devrimin değer yargılarına rabitalı ve devlet merkezinden taraf olan bir muharrirdir. Dolayısıyla bugün Baykurt’un politik konumunu tespit etmeye çalışan araştırmacıların; kâh Kemalizm kâh da sosyalizm arasındaki muğlak bir sınırı geçememeleri, aslında 50’li yıllarda yazılmış Türk romanı metinlerinde görülen “*sosyalist kıvılcımların*”, Türkiye’deki merkez düşüncesiyle hiçbir zaman irtibatı koparmadığının da bir kanıtıdır.

Fakir Baykurt; eserleri arasında önemli bir yer kaplayan “*Köygöçüren*”de¹²⁰⁶ (1973), 50’li yıllar Türkiye’indeki politik çatışma ortamına odaklanarak, DP’nin köyde/taşrada gerçekleştirdiği politik atılımların eleştirisini yapar. Yazar bilhassa DP’nin Amerikan kapitalizmi ile kurduğu yakın temasın neticesinde ekonomik sermayenin merkezî elitlerin/burjuva sınıfının tekeline geçişinin kent -*merkez*- ile köy/taşra -*çevre*- arasında ciddi “*kültürel ayırım pratikleri*”ne neden olduğu tezini ileri sürerek, DP’nin köydeki/taşradaki popülist politikalarının ve pragmatist tavrının bu ayrımı güçlendirdiğini iddia eder. Baykurt bu popülist politikaların şablonunu oluştururken, Kemalist devrim/karşı devrim -*DP’nin iktidar gelişi*- diyalektiğini, merkez-çevre teorisinin epistemolojik arka planıyla çevreleyerek köydeki/taşradaki batıl inançların, dinî tortuların, feodal cenahların mezkûr partinin politik ontolojisini temellendiren ve konsolide eden temel itkiler olduğunu muhtelif örnekler üzerinden anlatmaya çalışır. Bunu serimlerken Baykurt, Kemalist merkezin pozitivist bir felsefeden köklenen “*aydınlanma/sterilizasyon projesi*” ile köydeki/taşradaki kutsallık dairesi arasındaki epistemolojik ihtilafı kullanır ve Türk devriminin tekamülü noktasında; *öğretmenler, mühendisler* başta olmak üzere Türk entelektüelini karşı-devrim odakları karşısında, rejimin bekasını korumak için politik bir mücadeleye davet eder.

Türkiye’de kent merkezleri ile köy/taşra arasındaki kültürel kopukluğun en önemli sebebi, ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımıdır. 50’li yıllara kadar köyü/taşrayı sterilize

¹²⁰⁶ Fakir Baykurt, *Köygöçüren*, Literatür Yayınları, İstanbul 2021, 5. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

etmek için önemli bir mesai harcayan Türk entelektüeli; köydeki/taşradaki dinî tortuları, uygarlık merkezine dâhil olabilmek adına tasfiye etmeye çalışmış; ancak bu girişim, köyün/taşranın kültürel ontolojisini kavrayamadığı için istenilen sonuçları vermemiştir. DP işbu başarısızlıktan kök alarak Türk siyasetinin yükselen politik gücü olarak sivrilmiş ve ekseriyetle “*liberal*” bir retorik üzerinden kutsal/dinî olanı politikasına adapte etmek istemiştir. Bir anlamda DP için CHP’yi devirmenin tek yolu olan köylü/taşralı özne, popülist bir malzeme haline getirilmiş; buna mukabil 50’li yıllarda kent ile köy/taşra arasında yumuşayacağı düşünülen kültürel çatlak, paradoksal olarak daha da şiddetlenmiştir. DP; Amerikan kanatlı politikalar izlemeye başlayınca, Türkiye’de kent merkezlerine yoğun bir “*burjuva ethosu*” transfer olmuş ve DP elitleri ile burjuva özneler ekonomik iktidarı elde ederek, daha lüks/konforlu bir hayat yaşamaya başlamışlardır. Bu konforlu hayat da tabii ki; *gastronomi, sanat, hijyen, moda* vb. gibi kültürel birtakım alanlarda, Türkiye politikasının 60’lı, 70’li yıllarını; hatta o yıllarda yükselişe geçen sol aktivizmi/sosyalist hareketi ivmelendirecek kadar güçlü bir sınıfsal polarizasyona neden olmuştur. Dolayısıyla DP dönemi ile birlikte Türkiye’deki merkez-çevre/taşra çatışmasının; kültürel bir düzlemden, peyderpey sınıfsal bir perspektife doğru kaymaya başladığı görülür.

Bourdieu; Türkçeye “*Ayrım*” olarak tercüme edilen çalışmasında, Fransız kültürel alanını incelerken çalışmanın ilk bölümünde hatırlanacağı üzere; ekonomik sermaye ile kültürel sermaye kavramlarını ilişkisel bir perspektifte düşünerek, ekonomik etmenlerin doğrudan öznelerin yaşadığı/yaşayacağı kültürel/sosyal hayatı şekillendirdiğini düşünüyordu. Bourdieu; *yeme-içme pratiklerinden, spora, sanata, moda*ya varıncaya kadar oldukça geniş bir kültür spektrumunun içerisinde dolaşarak, ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımı neticesinde üretilen sınıfsal ayırım mekanizmalarının *zayıflık/şişmanlık, güzellik/çirkinlik, naiflik/kabalık* vb. gibi birtakım dikotomiler üzerinde somutlaştığını iddia ediyordu. Düşünürün Marksist bir epistemolojiyi kültür kavramıyla sentezleyerek ortaya koyduğu bu analiz, Türkiye’de 50’li yıllarda kent -*merkez*- ile köy/taşra -*periferi*- arasında mevcut olan kültürel ayırım pratiklerini çözümlmek için araştırmacılara oldukça önemli doneler sunmaktadır. Zira 50’li yıllarda, yukarıda da ifade edildiği üzere Türkiye’deki merkez-çevre/taşra kopukluğu; salt kültürel düzlemde açıklanamayacak kadar girift etmenler tarafından dizayn ediliyor ve sınıfsal yer değiştirmelere/mobilizasyonlara açık bir görünüm arz ediyordu. Özellikle DP’nin; Wallerstein’in dünya sistemi analizi çerçevesinde söylemek

gerekirse, ABD kapitalizmine/sermayesine eklememesi ve ekonomik sermayenin DP'li elitlerin eline geçmesi, merkez-çevre çatışmasının şiddetini giderek artırıyor ve Türkiye'deki kültürel yarık hiç olmadığı kadar görünür hale geliyordu. Baykurt; "Köygöçüren"de, eserlerinde yer yer görülen, fakat hiçbir zaman Kemalist ideolojiyle rabitası tam anlamıyla *kop(a)mayan* bir Marksist/sınıfsal bakış açısıyla, köylünün yoksulluğuna/sefaletine odaklanarak, DP elitlerinin merkezde deneyimlediği lüks hayat standartları ile köydeki/taşradaki yoksulluk/sefalet arasında, *yeme-içme pratikleri, moda/kılık-kıyafet, hijyen/kişisel bakım, güzellik* kavramları ekseninde diyalektik bir ilişki kuruyor ve DP'nin Amerikan kapitalizmine angaje politikalarının Türkiye'deki "sınıfsal/kültürel" ayrımı güçlendirdiği savını ortaya atıyor. Tabii aynı zamanda bu durum; onun bir anti-emperyalist/kapitalist hareket olarak takdim ettiği Kemalist devrimin "sınıfsız toplum" tahayyülü için de önemli bir riziko olduğundan dolayı, Baykurt'un; DP'nin elitist, kapitalist politikalarına yönelttiği eleştiri, bir anlamda Kemalist devrimin kazanımlarını, hassaten de "halkçılık" ilkesini konsolide etme girişiminin bir parçası olarak düşünülmelidir. Romandan alıntılanan ve merkezinde DP yöneticileri ile "Kantarma Köyü" nün öznelere olan Hıdır ve Musa'nın (Kantarma Köyü Muhtarı) bulunduğu aşağıdaki diyaloglar -Birinci diyalog; DP yöneticisi Doktor Zihni, Paşa, Musa ve Hıdır; ikinci ve üçüncü diyaloglar ise Hıdır ile Muhtar arasında cereyan eder- ifade edilen çerçeve kapsamında okunmalıdır.

"Başkan durup boşluklara baktı. Dalıyordu ara sıra.

Köfteler, kebaplar geldi önlerine. Bol yanından bir "karışık ızgara"ydı. Geniş tabaklarda, pilav, bezelye vardı etlerin yanında. Rakıları da koydu garsonlar.

Başkan'ın sağında oturan Paşa sordu:

"Sulu mu içersiniz, susuz mu?"

"Sulu-susuz fark etmez." Uzanıp kadehi kavradı Musa.

"Sürekli içki kullanmadığımıza..." Ekledi Hıdır.

"Bunlar ayran içerler, efendim... yıl boyu."

"Doktor Zihni ekledi: Rakıya da devlet ayranı derler." (s. 44)

"Oturmuş oraya, bizi ne sanıyor, gördün mü? Birer traktör almış mıyız? Nerde bizde o para, o kredi, o talih?"

"Aaah kahpe karılı Kör Salih!..."

“On aya varıyor, doğru dürüst et yemiyorduk. Hele ki çağırda da, ikişer lokma yedirdi. Yoksam temelli dökülüp kalacakmışız yollarda... gece.”” (s. 51)

““Sen, yani, orayı çok iyi buldun! Seyret sinema gibi!... Vaktin nasıl geçtiğini bilemezsin!...”

“Hem de çok hisseli! Giyemez bu toplardan bizimkiler ömründe bir kez bile!... Kıratçılar da geçse, Halkçılar da geçse, bizimki hep aynı, değil mi?”

“Eee, orası öyle! Eğerkine sen bunu yeni öğrenmişsen, biraz geç kalmamış mısın?”

“Bizimki... köylerde başakçılar vardır hani, biçilen ekinin kalan başağını toplayıp geçinir. Biz de döküntü toplayıp geçinen başakçılar gibiyiz.”

“Gibi’si fazla.”

“Şuna baksana; bir aldılar mı kaç metre alıyorlar!...”

“Almayı ne yapsınlar? Para dersen, var. Sağlık dersen, var. Yeyip içiyorlar öğün sektirmeden. Güzellik dersen, o da var. Gezmek için cadde sorarsan, o da var. Günde üç öğün, susaçan makineleriyle sulayıp duruyor belediye. Almayı ne yapacak haspalarım? Tabii, alacaklar. Hemi de soyunup düzüşecekler, giyinip düzüşecekler. Böyle giysiler düzüşken yapar avratları. Düzüşmek için alacaklar, almak için düzüşecekler! Tehooo, şehir avratlarıdır bunlar, tehho!...”” (s. 112)

Ekonomik sermayenin özneler arasındaki eşitsiz dağılımı neticesinde güçlenen sınıfsal ayırım mekanizmaları, “*hijyen pratikleri*”nde çok daha şiddetli hissedilir. Hijyen/sterilizasyon bir tür sınıfsal temsildir; zira, öznenin ekonomik sermayesinin yoğunluğuyla paralel olarak gelişen kişisel hijyen/bakım kültürü; ideal bir güzellik/temizlik algısı ortaya çıkartır ve bu da uygarlık nosyonunun temel kaldıracı haline getirilir. Bunun aksine ekonomik kaynaklara ulaşım imkânından mahrum olan köylü/taşralı özne ise, uygarlık merkezinin idealize ettiği estetik/hijyen kalıplarına adapte olamaz ve böylelikle de uygarlık sürecine engel oluşturabilecek, “*kirlilik/pislik*” ile karakterize edilen bir “*anti-steril/antropolojik kültür*” üretir. Türkiye’de 50’li yıllarda modern burjuvazi ile köylü/taşralı özne arasında görülen en keskin sınıfsal ayırım pratiklerinden birisi bununla alakalıdır, üstelik köylü/taşralı özne çirkinliğinin/pisliğinin idrakindedir; yani o, burjuva sınıfının -merkez-in kendi üzerinde kurduğu ekonomik tahakkümün ortaya çıkarttığı kültürel peyzajı, naif bir kinle içselleştirmiştir. O nedenle bu naiflik; bir taraftan merkeze dâhil olarak oradaki kültürel

sermayeyi elde etme arzusuyla, bir taraftan da merkez nezdindeki “hiç-oluşu” telafi edecek bir “hınç politikası”yla birlikte işletildiği için çift yönlü bir değer yüküne sahiptir. Bu çift değerlilik nedeniyle köylü/taşralı özne; Shayegan’ın belirttiği gibi kültürel geç kalmışlık duygusunun ona biçtiği “yaralı bilinci”yle bir tür “kültürel şizofreni”yi deneyimler ve bu da ister istemez onun bilinçaltının dehlizlerine işlemiş “oksidantal” bir saldırganlığı açığa çıkarır. Bu saldırganlık; aslında köylü/taşralı öznenin sınıf atlama, merkeze doğru mobilize olma iştiağının bir ürünüdür. “Köygöçüren”de; sınıfsal açıdan bulunduğu konumun ve ekonomik yetersizliğinin bilincinde olan Musa’nın kente geldiğinde söylediği “Elektrik bedava, su bedava. Aç musluğu dökün. Ilıştır dökün, ılıştırma dökün. Temiz ol. Ana bir, bacı iki... Anladın mı adamım? Melat’ı önümüzdeki hafta avcumun içine koymazsam eşeğim! Bu şehirde var ya, içimin bütün öcünü... anladın mı adamım? Bu yoldan alacağım! Bu yol iyi bir yol mu? Kötü bir yol mu? Orasını düşünmeyeceğim; dediğimi yapacağım.” (s. 390) şeklindeki ifadeler, köylü/taşralı öznenin merkezdeki steril kültüre yönelik geliştirdiği patolojik tavrının, çift değerlilikle bezenmiş “naif hıncı”nın/ “oksidantal saldırganlığı”nın bir göstergesidir. Baykurt roman boyunca; bu hınç üzerinde durarak DP döneminde Türkiye’nin sınıfsal açıdan bir “dövüş arenası” haline geldiğini ve sınıflar arasındaki ekonomik/kültürel uçurumun derinleşmesiyle birlikte, Kemalist rejimin köyü/taşrayı sterilize ederek uygarlaştırma girişimine ket vurulduğunu göstermek istiyor. DP elitleri ile köylü/taşralı özneler arasında geçen aşağıdaki diyaloglar; -Birinci diyalog; Topal Talip, Vali, Başkan,¹²⁰⁷ Muhtar; ikinci diyalog su mühendisi Cafer’in eşi Tülin, Kahveci Mahmut, Hıdır; üçüncü diyalog ise köy muhtarı Musa ve DP üyesi Zihni’nin karısı Melahat arasında geçer. - ifade edilenlerin önemli bir yansımasıdır.

“Muhtar, “Ne olursunuz, kusura bakmayın!” dedi.

Topal Talip, “Kusura bakmayın!” diye tekrarladı.

Vali, “Alalım ve de hemen gidelim” dedi.

Başkan, “Ayran, yayık ayranı mıdır?” diye sordu.

¹²⁰⁷ Baykurt; roman boyunca “Başkan”, “büyük başkan” kodlarıyla, Adnan Menderes’e değil; 50’li yıllarda Cumhurbaşkanlığı görevini ifade eden Celal Bayar’a referans verir. Romanda geçen ““Memleket nere, Cafer Efendi?” “Benim mi? Bursa, Gemlik. Yani Bursalıyım.” “Oooooo!” Hıdır parladı kalktı. “Oooooo!” Kahveci Mahmut parladı. “Yabancı değilmişin yahu!” “Siz de mi ordan geldiniz?” “Yooooook, Başkan’ımız oralı ya!...” “Hangi Başkan’ımız...” “Hep böyle şakalı mı konuşursunuz?” “Başını sert sert salladı Hıdır. “Yoooo!...”” (s. 137) şeklindeki diyalogda, “Başkan”ın doğum yerinin Celal Bayar’ın memleketi olan “Gemlik” olarak açıklanması bunun bir kanıtıdır.

“Yayıklarımız vardır; her gün irkeriz.”

Başkan, “Cidden çok nefis” dedi.

Muhtar, “Temizdir yani...” dedi böbürlenerek.

“Kadınlarımız yedi kez yıkar ellerini.”

“Ah bir de su bol olsa, dahi kırklarlar...”

“Memnun ve mütehasıs oldum...” (s. 81)

“Bak bakalım buraya!” Koştı Mahmut. Bağırды gene: “Bir bardağı yıka güzelce, dök üstüne kaynar suyu, ondan sonra çay doldur, götür arabadaki ablaya! Bir şey ikram etmeden olur mu konuğa? Ayıptır!...”

Tülin, kıpırdandı arabada.

Mahmut çabuk çabuk içeri girdi. Bardak seçti güzelinden. Kaynar su döktü, çay doldurdu. Şekerleri dışına koydu, tabağı sildi iyice. Askıya koydu çayı, tabağı, dikkatle yürüdü otomobile.

Tülin, bir daha kıpırdandı yerinde.

“Buyur Abla! Gözel çaydır. Mis gibi... İçmeyenin ya parası yoktur yada akli.”

“Ama benim prensibim vaar!” (s. 136)

“Melahat açtı. “Buyrun!... Hoş geldin Zihni! Hoş geldin... Musa mıydı... Musa’ydi değil mi? Musa Efendi!...”

“Hoş gördük, Melat Bacı. Sağ olasın!” Sesi karcıdı Musa’nın. Baktı Melahat’a ama hemen indirdi gözünü. Bir insanın derisi bu kadar pırıl pırıl olur? Ve pembeliği yüzünün? Kolunun, boynunun,? “Her gün yıkanır; hamam evin içinde.” İlk gözüne çarpan temizliği oldu. “Yüz gün yıkamalı bizimkileri ki, ışılasın.” (s. 377)

Kemalist rejim; Durkheim’dan kotarılmış bir Gökalpçi solidarizm/korporatizm çerçevesinde, ülke içerisindeki kültürel farklılıkları şümulü oldukça genişletilen bir “halkçılık” ve “Türkçülük” şemsiyesi altında kontrol etmek istiyordu. Bu nedenle Kemalist devlet merkezi; köyde/taşrada politik ontolojisi için önemli tehdit kaynakları olan feodal grupları/dinî tortuları, yeni rejimin değer yargıları ve uygarlık doğrultusunda sterilize ederek köyde/taşrada homojen bir kültür yaratmak için büyük bir çaba göstermiştir. DP de ülke içerisindeki homojenizasyonu sağlama noktasında, CHP’nin dolaştığı politik patikadaki ayak izlerini takip etmiş; ancak DP’nin mezkûr bölgede uyguladığı sterilizasyon işlemi, partinin

politik gücünü oluşturan dinî tortular üzerinde icra edilmemiş; bilakis DP, köydeki/taşradaki İslami arkaizmi “*pohpohlayarak*”, CHP’nin dinî alan üzerinde uyguladığı sterilizasyona şiddetli bir biçimde muhalefet etmiştir. Buna rağmen DP’nin, Türkiye’nin uygarlık sürecine ve modern dünya sistemine dâhil oluşunda; regresif bir etkide bulunduğu iddia edilemez. DP; 50’li yıllarda Amerikan sermayesine/kapitalizmine ve küresel sisteme eklemenebilmek adına, köyü/taşrayı bir tür politik pragmatizm/popülizm nesnesi olarak konumlandırmıştır. Bilhassa DP elitleri; Mann’ın ve Wallerstein’in teorileri ekseninde söylemek gerekirse, polarize olan dünya sisteminde “*askerî ve ekonomik iktidar balansı*”nın Amerikan sermayesine angaje olmak için taşıdığı önemin bilincinde olduklarından, köyü/taşrayı ülkenin uluslararası arenadaki gücünün bir göstergesi olarak görmüşler ve bu minvalde de köyü/taşrayı hijyen pratikleri vasıtasıyla sterilize edip, güçlü/sıhhatli/temiz kılarak, yani estetik bir köy/taşra peyzajı yaratarak “*bizim köyümüz*”, “*bizim ülkemiz*” imajını küresel hafızaya kazımaya çalışmışlardır.

“*Köygöçüren*”de; “*Kurukışla Köyü*”nü ziyarete giden “*Başkan*”ın -*Cumhurbaşkanı Celal Bayar*- ağzından aktarılan ““*Bunlar acaba bizim mi; yoksa başka bir ülkenin köylülere mi? Yani Afganistan’ın filan mı? Nedir, nedendir bu kadar sefillik? Çökmüş avurtları, belleri... Dişleri piyore çoğunun...*”” (s. 9) ifadeleri ile, yine Başkan’ın bir köylüyle arasında geçen “*Az sonra ineğin sahibini getirdiler. “Senin mi bu?” Adam, şapkasını çıkarıp durdu. “Benimdir sayenizde.” “Niçin bakmadın buna?” Şaşırıldı adam, konuşamadı. “Söylesene, niçin bakmadın?” “Nazar değdi, Gomutanım; anlayamadık.” Muhtar’a döndü Başkan. “Öteki inekler iyidir öyleyse, ha?” “Zararsızdır, efendim.” “Ne verirler süt... günde?” “Yüz direm... İki yüz direm... İki yüz direm veren nadirdir ya, verirler işte! Bizim buranın ineklerine gulağasma, Gomutanım. Ahan böyle tirittirler.” İçişleri Bakanı’na döndü Başkan. “Görüyorsunuz değil mi? Yarın bir savaş olsa nasıl duracağız ayakta, yıkılmadan? Nedir bu köylerin hali böyle?”” (s. 10) şeklindeki diyalog; DP’nin, köyde/taşrada uygulamaya çalıştığı sterilizasyon işlemiyle askerî, ekonomik iktidarını güçlendirerek küresel dünya sistemine/kapitalist sermayeye eklemenemeye çalıştığına önemli bir göstergesidir.*

DP’nin; köyde/taşrada hijyen pratikleri çerçevesinde uyguladığı sterilizasyon işlemi, partinin; Kemalist merkeze/CHP’ye karşı ürettiği politik karşı çıkışın en önemli dayanaklarından birisidir. DP; köydeki/taşradaki pisliğe/kirliliğe, yoksulluğa ısrarla vurgu

yaparak Kemalist rejimi/CHP'yi bu husustan sorumlu tutmuş ve “*yüz yıllık ihmal*” gibi popülist bir söylem üzerinden köyü/taşrayı sterilize ederek kendi politik rüşünü ispat etmeye çalışmıştır. Mezkûr çalışma; aynı zamanda DP'nin tabanını oluşturan köylü/taşralı öznelerin, partiyle aralarındaki rabıtayı konsolide eden, onlardan gelebilecek muhtemel oylardaki kaybı engelleyen bir “*önlem paketi/telafi mekanizması*” olarak da telakki edilebilir. Romanda “*Başkan*”ın ağzından aktarılan ““*Kaçıncı yılına geldik iktidarımızın? Ne fark etti köyler? Orta Anadolu köylerinde, Doğu, Güneydoğu köylerinde nedir değişen? Hatta Batı köylerinde? Bazı köyler, evet, bazı köyler eskiden de iyiydi. Traktör de sorunu çözmeye yetmiyor galiba... Evet, yüzyılların ihmali; ama biz ne yapıyoruz? Kaç traktör girdi; kaç kişi yaralandı? Yarın bunun da sorusunu sormaya başlar vatandaş. Yeterli değil çabalarımız, hayır, hiç yeterli değil.*”” (s. 7) ““*Bak, dinle: Size su bulacağız. Yerlerin altı su dolu. Çıkaracağız. Yüzyılların ihmali birden gidermek zor. İhtiyaçları sıraya koyuyoruz. Ele alıp teker teker yapacağız.*”” (s. 76) şeklindeki ifadeler, bu durumun bir kanıtıdır. Bir anlamda Baykurt; aktarılan örnekleme, DP'nin köye/taşraya yönelik politik duyarlılığındaki popülist yol haritasını serdedip, okuyucuya; DP'nin, köyü/taşrayı kalkındırma çabasının tamamıyla Kemalizm'e muhalefet etmek üzerine kurulu olduğunu, hiçbir zaman bu duyarlılığın köyü gerçek anlamda “*ihya etme/steril etme*” amacı taşımadığını aktarmaya çalışıyor.

Kemalist rejim, İttihat ve Terakki'den tevarüs eden bir “*toplumsal mühendislik*” anlayışı çerçevesinde köye/taşraya yaklaşmış ve mezkûr alanı bilimsel bir epistemolojiyle uygarlaştırmak istemiştir. Bu; köyde/taşrada bulunan anti-steril kültürü, pisliği/kirliliği, yani uygarlaşmaya engel oluşturan unsurları tasfiye etmek için Kemalist elitlerin tercih ettiği bir “*modus operandi*”dir. Hassaten Kemalist devletin nazarında; köyde/taşrada uygarlık eksiklikleri olarak nitelendirilebilecek “*su*” ve “*elektrik*”, bu mühendislik mantığı ekseninde üretilmek zorunda olan sterilizasyon araçları olarak konumlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Türk edebiyatında köy romanı alanında yazılmış eserlerde mebzul miktarda mühendise tesadüf edilir; dahası bunlar köyü/taşrayı steril kılmak, su ve elektrik istihsal etmek adına bir tür ulusal mücadele ortaya koyan “*uygarlık elçileri*” olarak takdim edilirler. Baykurt; “*Köygöçüren*”in ana iskeletini su imajı üzerine oturtuyor ve “*Kantarma Köyü*”nde sudan mahrum olan köy halkının pisliğini/anti-sterillliğini deşifre ederek, DP'nin bu konuda ürettiği/üretmediği yaklaşımların yetersizliğini ve yine partinin feodal kalıntılardan/dinî tortulardan beslenerek ürettiği politik popülizmini/pragmatizmini eleştiriyor. Romanda

köyden/taşradan su çıkartılması için büyük çaba sarf eden ve Baykurt'un steril bir özne olarak tasarladığı Hıdır'ın "*Bazan öyle kıyıyorum, Sunacık... Birini elime geçirip boğmak istiyorum. Ama kim o? Bilemiyorum. Parti marti, hükümet mükümet, vekil mekil, hiçbirini gözüm tutmuyor. Gelip gidiyor, kandırıyorlar. Büsbüyük Başkan'ın gördük hünerini: Topal Talip'e Kuran Kursu, bize şaşı bir mühendis! Sonuç meydanda!...*" (s. 266) şeklindeki sözleri, ifade edilen eleştirinin somut bir örneğidir.

Pozitivist bir felsefeden köklenen ve mühendishane bir mantığın eşgüdümüyle çalışan "*rasyonel bilgi*"yle, "*ezoterik/mistik*" bir inanç sisteminden kaynaklanan "*dinî/kutsal bilgi*" arasındaki çatlak; Kemalist rejimin köyde/taşrada uygulamak istediği sterilizasyon işleminin önündeki en büyük engeldir. Çünkü köy/taşra halkı, kutsal addettiği "*toprağa*" ve "*göğe*" yönelik teknik araçlarla gerçekleştirilen müdahalenin, kutsal/dinî bilgiyi tahribata uğratacağını düşünür. Bu bir bakıma, Eliade'nin "*kutsal*" ile "*kutsal-dışı*" olan arasında kurguladığı ayrımla koşuttur. Köydeki/taşradaki özneler; bir tür mistik/dinî bilinçten hareket ettikleri için hafızalarına nakş etmiş ve çoğunlukla kutsal olana yönelik saygıyla ve korkuyla karakterize edilen bir "*memorat kültürü*"nün etkisiyle şekillenen ontolojik zırlarının steril bilgi karşısında gücünü yitirmesine izin vermezler. Bu zırh; onlar için merkezde var olmanın, kimlik sahibi olmanın bir anahtarıdır. Dolayısıyla "*toprak*" da köylü/taşralı özne için hem verimlilik/üretkenlik anlamında tarımın "*axis mundi*" olarak hayatta kalmanın getirdiği bir kutsallıkla hem de mekâna hükmetmenin getirdiği bir antropolojik bilinçle dolayımlanmıştı. Baykurt; "*Köygöçüren*"de, DP'nin mühendisler vasıtasıyla köyde/taşrada su istihsal etmek için toprağın altını kazarak, gerçekleştirdiği teknik çalışmaların, köy halkının sahip olduğu "*memorat belleği*" tarafından nasıl bir dirençle karşılaştığını göstermeye çalışıyor. Bunu yaparken, tabii olarak Kemalist rejimin üretmek istediği pozitivist/steril epistemoloji ile köydeki/taşradaki dinî/anti-steril epistemoloji arasındaki tezatları göstererek; *hacı/hoca, imam/müftü, köy ağası/feodal bey* ittifakının, Kemalist sterilizasyon projesinin tekamülü açısından yarattığı handikapları gözler önüne seriyor. Sırasıyla *köyün imamı İbrahim, Hacı Okkalı, Çekirge Hasan* ve *Talip Ağa'nın* ağzından aktarılan aşağıdaki pasajlara kulak verdiğimizde, ifade edilenlere dair daha net bir görüntü ortaya çıkacaktır.

"Benim de adım İbram. Ölenleri yuyup gömdüğüm gibi, doğanların kulağına ezanı ben üflüyorum. Ben kıyıyorum evlenenlerin nikâhını. Giden askerlerin duasını ben ediyorum.

Ben okuyorum hastalarınızı... Yedi kez 'Ayetül Kürsi' okuyup başladım. Köyün kablesinden biraz aşağıda, tam Kaplan Harmanı'nın oralarda, cinlerin şehri olduğu gibi, şehirle bizim köyün arasında bir de mağara var. Mağaranın bir ucu cin şehrine varıyor, bir ucu bizim köyün altına açılıyor. İşte bu mağarada bir yılan var; yılan değil, bir evran! Bin metre boyu, iki ucundan yedişer gözü var. Gözlerine şöyle dursun, önünde durabilmenin oluru yok! Nar gibi ateş saçıyor gözleri!... Cenabıallah'in en sınıngılı yarattığı evran, hem bizim köyü, hem cinlerin şehrini bekliyor. Eğer bu evran olmasın, cinler bir dakikada bizim köyün altını üstüne getirir. Biz cinlere bir şey yapamayız ama cinler bizi uçurur. Şimdi bu konu cinler tarafından duyulunca, evranın da haberi oluyor. Diyor ki evran: 'Şimdilik hiçbir şey yapmam gerekmez. Ama bir dokansınlar toprağın kabuğuna, sonda mıymış, neymiş, onu da sırtını derisine bir değdirsinler; işte o zaman ben yapacağımı bilirim! Hem sadece kendilerine yapmakla kalmam, kendilerinden sonra geleceklere de yaparım!... Kendi köyelerine yapmakla kalmam, Resül köyüne de, Boruktolu köyüne de, Evdireşe köyüne, Çarıklar'a da yaparım! Ta Alkaran'a kadar giderim!...' Şimdi ne suçu var öteki köylerin, çekiyorlar bu zulmü Kantarmalılarla birlikte? Kendilerini geç, ne suçu var yarınki çocukların'" (s. 184)

"İnsan tabiyatsız olursa, bu kadar mı olur? Az çok bizim de ekinimiz var. Biz diyor muyuz sonda vurun, yeri delin? Cenabıallah aciz mi, kendi delemiyor mu? Kafayı çalıştırın; yeraltı suları yerin altındakilerindir. Bize gereken suyu Kadir Mevla gökten versin. Yatalım kalkalım, namazı niyazı aksatmayalım!..." (s. 185)

"He ya valla! Cinlerin şehrini yıkmaya hakkımız yok! Sularına hiç göz dikmeyelim! Uyuyan yılanı ne uyandırıyoruz? Bırakalım bu sevdaları! Sondası da batsın, suyu da!... Lazım olduğu kadarını Cenabıallah verir bize! Zaten de veriyor. Besmelesiz ekip dikenler, kaldırdığını ambarına besmelesiz katanlar, çoluk çocuğuna kudümsüzlük edenler, kendi kusurlarını köyün sırtına yüklemesin! Yatalım kalkalım, Allah'a şükredelim; büyüklerimizin, hocalarımızın dediğinden çıkmayalım!..." (s. 185)

"Ağzımız çivimiz bu köyde. Kurşun da sıksak birbirimize, ölümüz filan bu köyde. Madem kafaya koydular, arı ocağını kurcalar gibi kurcalayacaklar cinlerin şehrini, hiç olmazsa benim tarladan yapmasınlar bunu. Orda çok tarla var. Bunu rica ediyorum. Yani efelik bakımından değil, insanlık bakımından." (s. 203)

Kemalist rejim; “*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*” çerçevesinde eğitimi sterilize edip dinî eğitim üzerindeki devlet kontrolünü artırarak, kamusal alandaki İslami eğilimleri/karşı-devrim hareketini besleyebilecek pedagojik kanalların önüne set çekmeyi amaçlamıştır. Lakin eğitimin sterilize edilmesi ve dinî eğitim ile alakalı meselelere yeterli ilginin gösterilmemesi, köyde/taşrada birtakım muhafazakâr direnç odaklarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yaşar Baytal’a göre “*Kur’an kurslarının sayısındaki düzenli artışa rağmen, İmam Hatip azlığından dolayı, yeterli din adamlarının istihdam edilememesi sebebiyle ülkede, özellikle kırsal kesimde CHP’ye karşı muhalif bir kesim oluşmuş durumdaydı.*”¹²⁰⁸ İşte bu muhalefet, DP’nin politik olarak tomurcuklanmasındaki en önemli itki olmuş ve DP; Kemalist merkezin eğitim alanında uyguladığı sterilizasyon işleminin hilafına birtakım politik kararlara imza atmıştır. *Din derslerinin seçmeli ders haline getirilmesi, İmam Hatip Okullarının açılması, Kur’an Kurslarının sayısındaki artış* vb. gibi dinî eğitim alanında ortaya konulan birçok uygulamayla DP; köyden/taşradan aldığı desteği sağlamlaştırmış fakat aynı zamanda, CHP elitlerinin büyük tepkisiyle karşılaşmıştır. Tabii 40’lı yıllarda hayata geçirilen Köy Enstitüsü projesinin; Türk aydınlanma hareketinin temel merkezi haline gelmesi ve DP’nin bu projeyi budayarak, dinî eğitime verdiği önemi “*praxis*”te de uygular hale gelmesi, bu tepkilerin şiddetini artırmıştır. Aslında bu durum, Türk modernleşme hareketinin aşmak için büyük çaba sarf ettiği problemlerden birisiydi; çünkü Kemalist elitler, köyde/taşrada Köy Enstitüleri örneğinde de görüldüğü üzere tek bir kanal vasıtasıyla pozitivist/rasyonel bir epistemolojiyi Türk eğitim sisteminde hâkim kılmak istiyorlardı; o nedenle enstitülerin kapatılması ve dinî eğitim veren kurumların mantar misali türemesi; Türk modernleşmesinin sahip olduğu “*pedagojik oksimoronu*” reenkarnasyona uğrattıyordu. Enstitü çıkışlı bir yazar olan Baykurt’un “*Köygöçüren*”de radarına takılan bu mesele, yine köydeki/taşradaki mühendislik uygulamaları çerçevesinde ortaya konulur. Baykurt; Kemalist toplumsal mühendislik/sterilizasyon projesi ile köydeki/taşradaki İslami epistemoloji arasındaki zıtlığı, “*su çıkarma çalışmaları*” ile “*Kur’an Kursu açma çabaları*” diyalektiği ekseninde imleyerek, köy/taşra halkının köyü aydınlatacak/ihya edecek bir girişim yerine Kur’an Kursunu tercih edişini ve DP’nin de popülist çıkarlar nedeniyle buna çanak tutuşunu; *Talip Ağa/Topal Talip, Zaman Ahmet* vb. gibi feodal cenahı temsil eden karakterler üzerinden

¹²⁰⁸ Yaşar Baytal, “Demokrat Parti’nin Eğitim Politikalarında Din ve Dini Politikalar”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı:66 Bahar, Ankara 2020, s. 107.

problematize ediyor. Bu durum, romandan alıntılanan aşağıdaki diyaloglarda, pasajlarda daha yakından takip edilebilir.

“Hıdır atıldı boynunu uzatıp.

“Köyümüzün tek damla suyu yok, Sayın Başkan’ım.”

Topal Talip, karısını, oğlunu bırakıp fırladı.

“En birinci isteğimiz, bir kurstur.”

“Ne kursu istiyorsun bakayım?”

“Kuran kursu istiyorum, efendim.”” (s. 74-75)

“Hıdır, “Cumhuriyet’imiz çok iş yaptı; farkındayız. Ne kaldı padişahlardan? Ama köylünün payına düşen ne? İnsan bunu da marağ ediyor, Sayın Başkan’ım” dedi.

“Yani sen ille diyorsun ki, su!...”

“Evet, Başkan’ım; çölde karga gibiyiz...”

Başkan döndü çevresindekilere.

“Öyle mi? Siz de su mu diyorsunuz?”

Birkaçı fısıldadı: “Ne suyu diyor ulan bu?”

Kahveci Mahmut, “Tabii, su diyoruz. Su olursa ekin bol olur” deyip destekledi Hıdır’ı.

Topal Talip öne çıktı. “Ekin bol olur ama, eğer din işini biraz gevşetirsek milletimiz batar. Kalkan ekinin bereketi olmaz. Senin bize büyük iyiliğin, dinimizi güçlendirmek. Yani bir kurs...”

Gene kalabalığa döndü Başkan.

“Görüşler ikileşti şimdi. Su mu kurs mu?”

Beş altı kişi fısıldaştı: “Su tabii, su!...”

Topal Talip’i destekleyenler daha çok.” (s. 77)

“Neyse... Gene bereket ki, sırf delibozuk değil Başkan’ımız. Akıllı izanlı, yani kiminle nerde konuşulacak biliyor. Kurs meselesini hemen attım önüne ki, çevresinde bir dünya gazeteci var, alıp dillendirsinler. Gerçek ve öz Türk vatandaşları ne istiyor, bilsinler. Yani öyle bir iş ki, Hıdır denen ayı, ‘Su! Su! Kuraklıktan ölüyoruz!’ diye tutturdu. Su ama; din işlerine boş verirsek, bereketi olur mu kalkan ürünün? Anlattım hepiciğini...”

“Dilini seveyim, Mevlan’ı öpeyim, azizim Talip Ağa! Kahveyi nasıl içersin? Yoksam kahveyi bırakalım, şurup murup mu söyleyem ha? Şurup murup, daha mı iyi?...” (s. 94-95)

““Topal Talip gitmiş, Zaman Ahmet’i, Hüsnü Şifa’yı görmüş; haberin yok mu? Kendiliğinden mi oldu sanıyorsun olan? Herif vızır vızır; tap burda, tap şehirde! Biz oturuyoruz köyde yada Kurs Hocası gelecek diye oda böldürüyoruz. Halbuysam, düşünsen ya Muhtar, ne faydası var Kurs Hocası’nın bize, kafa ağrıtmaktan başka... Bize lüzumlu olan sucu değil mi?”” (s. 101)

Baykurt’un; “*Köygöçüren*”de köydeki/taşradaki feodal kalıntılara, dinî tortulara yönelttiği eleştirinin paradoksal bir yanı vardır. Yazar hassaten Türkiye’nin 50’li yıllarına odaklanarak, DP’nin köyde/taşrada uyguladığı sterilizasyon işlemini popülist bir politik güzergâhın izinden gittiği ve feodal kalıntıları/dinî tortuları beslediği gerekçesiyle eleştirirken, bir yandan da bu güzergâhın benzerinin Kemalist rejim tarafından takip edildiğinin bilincinde olduğu için DP’nin köydeki/taşradaki sterilizasyon projesini örtük olarak destekliyor ve paradoksal bir çukurun içerine gark oluyor. Bu; kısmen DP’nin tam anlamıyla bir periferik siyasi oluşum olarak tanımlanamaması -*DP’nin merkeze bağlı bir periferi oluşuyla alakalı*- ile alakalı olmakla birlikte aynı zamanda merkez-çevre paradigmasının yumuşak karnıdır. Yazarın kaleme aldığı bütün romanlarında açıkça Kemalist ideolojiden yana taraf oluşu dikkate alındığında, onun DP’ye ait bir işlemleri desteklediği iddia edilemez; tam tersine Baykurt, “*Köygöçüren*”de salt köydeki/taşradaki anti-steril kültürün, feodal kalıntıların Kemalizm’in toplumsal mühendislik projesi için ne tür bir politik direnci temsil ettikleriyle ilgileniyor; ancak bunu yaparken dinî tortulara yönelttiği eleştiriye kendisini öyle kaptırıyor ki, savunduğu mühendislik projesinin DP tarafından icra edildiğini unutmuş gibi gözüküyor. Ancak detaylı olarak incelendiğinde, bu paradoksun bilinçli bir kurgunun ürünü olduğu anlaşılır; Baykurt su istihali projesiyle, Kur’an Kursu arasında DP’nin politik konumlanışını okuyucuya göstererek, aslında DP’nin sterilizasyon işleminin ancak pragmatik amaçlar taşıdığını ve mezkûr partinin, köyü taşrayı sterilize ederek, bölgeyi Amerikan kapitalizmine/sermayesine peşkeş çekişini eleştiriyor. Zira romanın sonlarında; DP’nin görevlendirdiği mühendisin yer altından su çıkarma çabaları neticesinde bölgenin, bir tür lanet olarak telakki edilebilecek “*acı bir su*”yun istilasına girmesiyle ve ekim-dikim faaliyetlerini aksatacak “*uzun otlar*”ın tarlalarda peyda olmaya

başlamasıyla ; köy/taşra halkının, birer birer meskenlerinden göçe zorlanması ve akabinde hükümetin bölgeyi; Amerikan mühendislerinin fikirleriyle dönüştürerek yeni kurulan modern tesisleri/çiftlikleri birer birer DP elitlerine, bürokratlara, modern burjuvaziye satması; yazarın bu eleştiriyi temellendirmek için kurguladığı bir örneklem olarak telakki edilmelidir. Aşağıdaki pasajlar -ilk iki pasaj anlatıcının son pasaj ise Müteahhit Sadık Can'ın ağzından aktarılır- ifade edilenlerin önemli bir kanıtıdır.

“Saat ona doğru çıktılar yola. Öğle olmadan döndüler. Akşam olmadan da şehirde haber yayıldı: Ünlü Müteahhit Sadık Can, ova dönümüyle 200 dönüm toprak alıyor Kantarma'dan. Resmi dönümle 500 dönüm. Veteriner Turgut, 250 dönüm. Doktor Zihni'yle Torunoğlu 200'er dönüm. Yüksek Ziraat Mühendisi Doktor Bahri Candaş 350, belki 400 dönüm...” (s. 400-401)

“Komünizmle Savaşım Derneği Başkanı Doktor Hıfzı Bey'in geç haberi oldu. Doktor Zihni'ye telefon açıp kafa tuttu. Fazla oyalanmadan 300 dönüm aldı.” (s. 402)

“İşte şekerim bizim çiftliğimiz! Tabii, şimdi pek bir şey anlaşılıyor. Ama çok para gömdük buraya. Gerçi bizden bir şey çıkmış sayılmaz; tarımsal kredilerden yararlandık. Sen asıl üç yıl sonra göreceksin buraları... Müthiş şeyler olacak. Çöllerin ortasında mucize... Bu büyük parça bizindir. Öyle değil mi Zihni Bey? Tam beş yüz dönümdür burası. Planlamasını Amerikalı uzmanlar yaptı. Ama bizim peyzaj mimarları da çalıştı. Çok hoşlandım çocuklardan. Esasen bütün sahayı onlar planladı. Bak o köşedeki kaseti görüyor musun?... Onunla bu kaset arasında bir ev yapılacak. Basit bir şey istiyorum; ama içi mükemmel olacak. Ben yoncayı severim nedense... Sonra elmalıklar... Sonra kavaklık biraz... Kavağı da çok severim. Sonra zerdaliler, armutlar, vişneler... Biraz da mısır ekeceğiz. Patates, arpa, buğday... Yirmi atlık bir tavla... Göreceksin, ne atlar olacak! Yani tam bir çiftlik! Canım sıkılınca geleceğim.” Eğildi kulağına Nalan'ın. “Beraber geliriz. Atlarınız uçağa, bir saat, bir çeyrek sonra burdayız.”” (s. 540)

DP; köydeki/taşradaki feodal kanatların desteğin alıp, İslami tortulardan beslenirken, aynı zamanda bu desteği, komünizm tehlikesi için bir güvenlik duvarı olarak kullanmıştır. Bilhassa partinin; 50'li yıllarda SSCB ve ABD arasında kutuplaşan dünya sisteminde açıkça Amerikan politikalarına yönelmesi, ülke içerisindeki sol hareketlerin kontrol altında tutulmasını zaruri kılmıştır. Ancak DP; köydeki/taşradaki İslami/feodal grupları salt

komünizm tehlikesi için değil, CHP'nin politik gücünü kırmak için de kullanmıştır. Bir anlamda köyün/taşranın kapitalist politikalar vasıtasıyla Amerikan kapitalizmine angaje edilmesi ve mezkûr bölgedeki toprağın Köy Enstitüsü projesinde olduğu gibi köylüye dağıtılması yerine, Amerikan sermayesine sahip olmaya başlayan gruplara tevdi edilmesi; politik anlamda üretilen bir dini/İslami retorikle konsolide edilmiş; DP ekonomik sermayesini, “Komünizmle Mücadele Dernekleri” vb. gibi bir takım sivil toplum örgütleriyle güvence altına almıştır. “Köygöçüren”de; tipik bir Köy Enstitülü özne olan ve yapılacak olan “toprak reformu”u ile toprağın köylüye dağıtılmasını savunan “Sefer Öğretmen” ile alakalı Çil Ümmet’in söylediği ““Neysel! Biz aklımızdakini söyleyelim de, siz ne yaparsanız yapın. Bugün sizin borunuz ötüyor. Hocalar çok siyaset oldu. O komünist, bu komünist! Bizim Sefer Öğretmen’i de damgalamışlar, komünist demişler. Bu ölüzgeri gürelterek, herkesi birbirine düşman ediyorsunuz. Bu gidişat doğru değil! Şimdi bir de çıkarmışlar, İsmet askerlik yapmadı, savaşa girmede!... Bunlar külli yalan, yanlış!...”” (s. 354) şeklindeki ifadeler; DP elitlerince CHP'nin ve Kemalizm'in nasıl bir komünistlik yaftasına maruz kaldığının göstergesidir. Bu maruz kalışın en önemli mekânı ise yazara göre DP'nin retorik politik tahakküm üreten gücünden faydalandığı ve bir tür ideolojik aygıt olarak işlettiği camilerdir. Baykurt, Kurba Nuri Hoca ve DP'li Tarım Bakanı çerçevesinde; DP'nin, Mann'ci perspektiften aktarmak gerekirse ekonomik ve siyasal iktidarın gücünü kullanarak, Kemalist devriminin anti-emperyalist/kapitalist ontolojisini ve seküler kazanımlarını tehdit edişini; aşağıdaki hitabet metinleri -ikinci ve üçüncü pasaj Tarım Bakanı'nın ağzından aktarılır.- üzerinden okuyucuya aktarıyor.

“Güz gelince Kurs Hocası döndü. Üç gün sonra dua ile, âlâvâlâ ile başlayacaktı kurs. Topal Talip şehre gitti. Zaman Ahmet'i, Hüsnü Şifa'yu, Müftü'yü, Kurba Nuri Hoca'yu çağırıldı. Kurba Nuri Hoca -köylüller arasında büyük ünü vardı- çıkıp geldi; doldu cami. İçinin, dışının onarımı açılsa yetişti. Minarenin az bir işi kaldı. Resül'den, Hatıp'tan, Boruktolu'ndan, Dedemoğlu'ndan, hatta Çarıklar'dan gelen oldu. Çok ünlü hocaydı Nuri Efendi; namazı gümbür gümbür kıldırıldı. Bir de vaaz etti yukardan. Volkan gibi çıkıyor sesi. Attı tuttu din düşmanı Halkçılara... hatta “gök gözlü gâvur dönmesi, adını söylemek icap etmez, ezanı Türkçe okutacağım diye tutturdu bilirsiniz”; işte O'na. Kutsadı bugünlerin doğru yoluna milleti sokanları, çoluk çocuğumuzu düşünenleri. Attı tuttu şehirde açık gezen kadınlara, komünistlere, din ve mukaddesat düşmanlarına; kutsadı çocuklarını yeni açılan

İmam Hatip Okulları'na verenleri, Kuran kurslarına yazdıranları; kutsadı kocasının sözünden çıkmayan kadınları ve beş vaktini düzenli kılan Müslümanları. Attı tuttu köylerde din düşmanlığını yaygınlaştıran öğretmenlere, fesat yuvası Köy Enstitüleri'ne, Yücel diye, Tonguç diye birilerine ve kutsadı cami yapımına, minare dikimine yardım edenleri, hatta yayınlarıyla İslam'ın güneşini parlatan gazeteleri. Ve dahi, İlim Yayma Cemiyetleri'yle, Komünizmle Savaşım Dernekleri'ne nasıl yardım edileceğinin yollarını sayıp döktü. Hep birlikte yeniden kelime-i şahadet getirmeye çağırdı cemaati. Yıkıldı caminin içi dışı gürelemelerden. Azim bir vaaz oldu, azim bir tören; böylesi ne unutulur, ne silinir belleklerden... Namazdan sonra şerbetler içildi. Açıldı kursun kapısı bismillah ve "Allah Allah'lar ile... Ve Allah razı olsun bütün verenlerden; çok yardım yapıldı minarenin kalan işi ile şerefesine bağlanacak hoparlör için. Kız gibi bir batarya satın alınacak Hüsnü Şifa'dan." (s. 132-133)

"İmam Hatip Okulları'nın yeni baştan kurulmasını, İslam dininin yüce esaslarını maarif nuruyla birlikte vatandaşın ayağına kadar götüren büyük kültür hizmeti telakki ediyoruz!..." (s. 349)

"Dostumuz Amerika'dan alacağımız kredi ve teknik teçhizat ile, tıpkı ordumuz ve maarifimiz gibi, ziraatımızın da reorganizasyonu tamamlandıktan sonra, turizm alanında da esaslı yatırımlarımız olacaktır. Birleşik Amerika'yla dostluğumuzu inkişaf ettirirken, kuzey komşumuz Rusya'ya karşı daima uyanık ve müteyakkız bulunmaya dikkat edeceğiz! Aziz milletimizin bu bahisteki hislerinin ne kadar uyanık olduğu bir an bile dikkatimizden kaçmadığı gibi, ilimiz dahilinde, merkezde ve ilçelerde kurulmuş bulunan Komünizmle Savaşım Dernekleri'ni takdir ve teşekkürle karşıladığımızı beyan etmek isterim!" (s. 349)

Baykurt, Kemalist devrimin tekamüle ermesi için karşı-devrimcilere karşı politik bir mücadelenin yürütülmesi gerektiğine inanan bir entelektüeldir. Bilhassa eğitim meseleleri üzerinde yoğun bir mesai harcayan yazar, öğretmenleri Türk aydınlanmasının en önemli taşıyıcı kanalı olarak görüyor ve öğretmenlerin sendikalaşması gerektiğini her fırsatta dile getiriyordu. 1965 yılında kurulan TÖS, -Türkiye Öğretmenler Sendikası- tam olarak böyle bir amaca hizmet etmek için kurulmuş ve Baykurt bir dönem bu sendikada başkanlık görevini ifa etmiştir. Devrimci mücadelenin hareketlendiği 60'lı yıllarda Kemalist ideolojiye rabıtalı olarak faaliyetlerini yürüten TÖS, anti-komünist hareketlerin, siyasal İslamcı fraksiyonların

önemli hedeflerinden birisiydi. 1973 yılında yayımlanan “Köygöçüren”de; Baykurt’un 1965 yılında kurulan TÖS’ün ortaya koyduğu politik mücadeleyi deneyimlediği düşünüldüğünde, romanda geçen “*Saat ona geliyor. Hükümet Konağı’nın önünden Alâaddin’e inen caddeden, tepenin çevresindeki kaldırımlardan ağır ağır yürüyerek Öğretmenler Derneği’ne toplanıyor kalabalık. Komşu illerden gelen öğretmenler salonda kendilerine ayrılan yerlere oturuyor.*”(s. 416) şeklindeki ifadelerde vurgulanan “Öğretmenler Derneği”nin, doğrudan bir tip “*sivil toplum/sendikal mücadele bilinci*”ne gönderme yaptığı açıktır. Baykurt romanda bu bilincin üzerinde önemle durur; çünkü ona göre Kemalist devrime karşı yürütülen ve başını DP’nin çektiği, ideolojik spektrumu Amerikan emperyalizminden/kapitalizminden, siyasal İslam’a kadar genişleyen karşı-devrim hareketi; ancak bu şekilde frenlenebilir. Yazar; Kemalist ideolojiyi, “Öğretmenler Derneği”ne mensup olan öznelerin aşağıdaki konuşmalarında da görüldüğü üzere Wallerstein çerçevesinden küresel çapta vuku bulan bir sistem-karşıtı hareket olarak takdim ediyor¹²⁰⁹ ve dolaylı olarak Türkiye’nin “*tam bağımsızlığını*” ve “*ulusal bilincini*” sağlaması için DP hareketine karşı kolektif bir mücadelenin yürütülmesinin bir zaruriyet olduğunu anlatmaya çalışıyor.

“Genel Merkez Temsilcisi Mehmet Cihan kürsüye geldi. Yurt ölçüsünde yapılan çalışmaları, karşılaşılan güçlükleri anlatmaya başladı. “Öğretmenler üzerinde yoğunlaşan baskı, çıkar savaşının değişik biçiminden başka bir şey değildir. Siyasal iktidar, tarihin gidişine ters bir tutum içinde, öğretmenin dört duvar arasına kapanıp kalmasını ve görevinin sadece okuma yazma ve hesap öğretmek gibi bir sınır içine alınmasını istiyor. Geri bırakılmış bir ülkede öğretmen, halkın sorunlarına sırtını dönemez. Dönerse, kendi özlük sorunlarını da çözemez. Sorunlarımız arasındaki karşılıklı, zorunlu ve sürekli ilişkiyi gören her öğretmen, siyasal iktidarın baskılarını kırmak için birleşmelidir.” (s. 419)

“Sürülen öğretmenlerden Sefer Yılmaz, köyünde yaptığı çalışmaları ve başına gelenleri anlatmaya başladı. “Her öğretmen gibi ben de öğrencilerimi yetiştirmek için çaba

¹²⁰⁹ Baykurt; Kemalist ideolojiyi Amerikan emperyalizmine/kapitalizmine karşıt bir sistem-dışı hareket olarak tanımlarken, Wallerstein’in dünya sistemi analizi çerçevesinde değerlendirildiğinde, Kemalizm’i açıkça periferide konumlandırıyor. Bu durum; Türkiye sol tarihinde Doğan Avcıoğlu önderliğinde ortaya çıkan MDD hareketinin de temel düsturudur. Ancak yazar, yerel düzlemde; demokrasi ile iktidara gelen DP periferisi ve köydeki/taşradaki İslami eğilimler karşısında, Kemalist ideolojiyi; Türkiye’deki “*devlet miti*” ile aynı politik çizgide görüyor ve onu merkezîleştiriyor. Bu paradoks, kuşkusuz ki merkez-çevre teorisinin yerel ve küresel bağlamlarda araştırmacıların muhtelif çözümler yapmasına imkân veren tarihsel/sosyolojik epistemolojisindeki “*muğlaklık*”la ilişkili bir durumdur.

harcadım. Köy halkının uyandırılması yolunda, ilişkiler kurdum. Ancak sorun son derece büyüktür. Bir yandan ben köylülere çıkarlarını sezdirir ve öğretirken, bir yandan karşı devrimci akımları ve güçleri köye kadar sokuyorlar ve öğrencileri elimizden alıyorlar. Benim suçum, Dernek'imizin Yönetim Kurulu'nda görev almaktır. Çalıştığım köy merkeze yakın olduğu için arkadaşlar seçimlerde bana görev verdiler. Yönetim Kurulu toplantılarına düzenli katıldım. Ortak görüşlerimizi yansıtan bildiriye imza koydum. Dernek kurmak, kurulmuş derneklere üye olmak, yönetiminde görev almak anayasal haklardan olduğu halde, tutucu egemen güçler ve onlara dayalı siyasal iktidar, müthiş bir bağımlılık içindedir. Bizler genişleyen sorumluluğumuzu yerine getirmeye çalışırken, iktidarın öfkesi çılgınlık derecesine yükselmektedir. Benim çalıştığım köyde iktidarın yürüttüğü hizmetler, ciddi tutulmadığı için fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Okulum, kapanma tehlikesinin son sınırına gelmiştir. Köylülerimin toprağını şehirdeki bürokratik burjuvazi, gülünç karşılıklarla güya satın almış, şimdi bunlar üzerinde modern tarıma yönelmiş durumdadır. Bu yönelişi, başta Ziraat Bankası olmak üzere, resmi organlar var gücüyle destekliyor. Köylülere ikişer yüz lira krediyi çok gören bu Banka, şimdi burjuvaziye yüz binler sunuyor.” (s. 420-421)

“Niğde Dernek Başkanı Hüseyin Gülhan çıktı. “Ulusal eğitim üzerindeki emperyalist baskıların kırılması zorunluğu şimdi her zamankinden çok kendini duyurmaktadır. Yabancı uzmanlar eğitim olanaklarını, ülkemizin endüstri alanındaki gelişmelerini durdurucu yöne çevirmede etkili oluyor. Verdikleri bursla, en yetenekli gençlerimizi götürüp ülkelerinde eğitiyorlar. Bunların çoğu dönmüyor. Dönenler beyinleri yıkanmış olarak dönüyor. Ulusal çıkarlar yerine, yabancı çıkarlar için çalışıyorlar. Doktor, mühendis ve öğretmenlerimizin yurtdışına akması için her türlü etkilemeyi yapıyorlar.” (s. 422)

“Köygöçüren”; Türkiye'nin politik açıdan oldukça hararetili bir döneminde -50'li yıllar- Baykurt'un yönelttiği edebî dikkatin önemli ürünlerinden birisidir. Yazar; bilhassa romanda, “Kemalist devrim/DP periferisi -karşı-devrim- ve Kemalist sterilizasyon projesi/köydeki-taşradaki dinî tortular, feodal cenahlar” olmak üzere merkez-çevre diyalektiğini iki farklı veçhede kullanarak, DP'nin Amerikan sermayesine eklemlenişini ve köydeki/taşradaki dinî tortulardan beslenerek Kemalist rejimin ontolojisine tehdit oluşturduğunu, yani bir karşı-devrim hareketine evrilişini, tarihsel-sosyolojik bir çerçeve kapsamında analiz etmeye çalışır. Fakat onun analizine; Bourdieu'nün ve Wallerstein'ın

teorileri etrafında bakıldığında, yazarın; Kemalist ideolojiyi, anti-kapitalist/emperyalist bir hareket olarak takdim ederek periferide konumlandığı *-bir ulusal kurtuluş hareketi olarak-* ve bu noktadan hareketle DP'nin Türkiye'yi bir *"küçük Amerika"*ya dönüştürme çabasını eleştirdiği görülür. Zira onun düşüncesinde DP; Türk devrimini ve Kemalist ideolojinin politik momentini tersine çevirme kapasitesine sahip olan ve Kemalist elitlerce bir tür *"öteki"* ilan edilen Osmanlı arkaizmini geri döndürmeye meyilli bir antropolojik hareket olarak tasavvur edilir. MDD hareketine rabıtalı veya en azından bu harekete eğilimli yazarların tekmilinde görülen bu tasavvur; her ne kadar bazı açılardan sınıfsal, Marksist bir epistemolojik yönelimden istifade etse de genel hatlarıyla Türkiye'deki *"devlet miti"*yle ve Kemalist sterilizasyon projesiyle aynı politik güzergâhtan hareketle köyü/taşrayı kavradığı için, köy romanı alanında inşa edilen uygarlık kanonuna bigâne değil; bilakis, bu kanonun bizatihi üretici motorlarından birisidir.

Baykurt'un hassaten *"pedagojik sterilizasyon"* projesine gösterdiği dikkat ve bu minvalde Türk devrimini muhafaza etme görevini, Köy Enstitülerinde yetişen ve Avrupa'da eğitim göyerek, pozitivist aydınlanma meşalesinin en önemli taşıyıcıları olarak görülebilecek *"Türk prometheleri"*ne/ *"öğretmenler"*e tevdi etmesi ise, mezkûr üretici motorun en önemli yakıtıdır. O nedenle Türk edebiyatında yazılan köy romanlarında; yazarların ekseriyetle köydeki/taşradaki dinî tortuları, feodal kalıntıları; uygar kılma, steril etme çabasının her seferinde eğitim mefhumu üzerinden dolayımlanması basit, fakat aynı zamanda oldukça önemli bir realitenin sonucudur. Kemalist ideolojiyi içselleştirmiş Baykurt vb. gibi yazarlar; kök aldıkları Jön Türk/İttihat ve Terakki modernleşme hareketlerinin temel dinamiğinin *"eğitim"* olduğunun idrakine vararak, köyün/taşranın uygarlık doğrultusunda dönüştürülmesini ve karşı-devrim hareketinin tasfiye edilerek yeni rejimin konsolide edilmesini, eğitim kavramıyla ilişkisel bir perspektifte düşünmüşler ve okulda üretilecek olan *"resmî ideoloji"* vasıtasıyla yayılması planlanan steril kültürün, köydeki/taşradaki öznelere aktarılması neticesinde köyün/taşranın *"uygarlaşacağına/modernleşeceğine"* inanmışlardır.

Toparlayacak olursak, yeni rejimin kuruluşuyla birlikte Kemalist elitler; köyü/taşrayı, içerdiği dinî tortular/feodal kalıntılar nedeniyle önemli bir tehdit olarak algıladıklarından dolayı, dikkatlerinin büyük bir bölümünü mezkûr bölgeye yöneltmişlerdir. Böylelikle de öncelikle Türk siyasal hayatındaki politik gündemi belirleyen bir *"köy/taşra miti"* inşa

edilmiştir. Kemalist elitlerin romantize edilmiş ve millî/seküler değer yargılarını aktaran bir retorik üzerinden inşa ettikleri “köy/taşra miti”nin ideolojik arka planını oluşturan en önemli lokomotif kuşkusuz ki “sterilizasyon” kavramıdır. Kemalist devlet merkezi; köyü/taşrayı - periferiyi- pedagojik, davranışsal, kültürel, sosyal, hukuki bir sterilizasyon işlemine tabi tutarak, köyde/taşrada ortaya çıkmasından korkulan rejim karşıtı hareketlerin önüne geçmek istemiş ve de aynı zamanda periferideki antropolojik/bedevi yatkinlikleri tasfiye ederek Batı uygarlığına dâhil olmaya çalışmıştır. Temelde pozitivist bir epistemolojiden ve İttihat ve Terakki’den devralınan “sosyal darwinizm”in genetik mirasından köklenen Kemalist sterilizasyon projesi; köyü/taşrayı sterilize ederken bu projenin bilgisine vakıf olan ve her biri rejim tarafından birer “Prometheus”a dönüştürülen öğretmenlere, avukatlara/savcılara, mühendislere büyük önem vererek yeni rejimin köyde/taşrada adeta toplumsal bir mühendisliğe soyunacağını müjdelemiştir.

Türk edebiyatında köyü/taşrayı konu edinen romanlar, ilgili başlıkta incelenen örneklerde de görüldüğü gibi yukarıda ifade edilen tarihsel/politik çerçeve kapsamında kaleme alınmıştır. Türk yazarları 50’li yılların sonuna kadar *Kemal Tahir, Orhan Kemal* vb. gibi birkaç istisnai kalem haricinde Kemalist ideolojiyle/devlet merkezli düşünceyle rabitalarını kopar(a)madıklarından dolayı, köye/taşraya Türkiye’de yeni rejimin kurulmasıyla birlikte tam anlamıyla olgunlaşmaya başlayan “devlet miti”nin çekim alanından hareketle yaklaşmışlardır. Bu yaklaşım da tabii ki; Kemalist devlet merkeziyle ilişkileri güçlü olan Türk yazarlarının, eserlerinde kullandıkları uygarlık mıknaatılarının ucuna öncelikle köydeki/taşradaki *kirin/pisliğin, ilkelliğin/yabanılığın, dinî tortuların/feodal adetlerin, batıl inançların* takılmasına neden olmuş ve böylelikle Türk romanının 50’li yıllardaki metinlerinin çoğu mezkûr unsurların sterilize edilmesine entelektüel açıdan katkı sunmayı hedefleyen oldukça hacimli birer “sterilizasyon ansiklopedisi”ne dönüşmüştür. *Orhan Hançerlioğlu, İlhan Tarus, Fakir Baykurt* başta olmak üzere bu ansiklopediye “*tutunan*” yazarlar başta olmak üzere, çalışma kapsamında ele alınamayan fakat 50’li yıllardaki köy romanı kanonunu biçimlendiren birçok önemli isim, eserlerinde köyün/taşranın “*anti-steril anatomisi*”ni oluşturarak bu anatomi üzerinde uygulanan/uygulanacak sterilizasyon işleminin farklı veçhelerine odaklanmışlar ve rejimi konsolide etme görevlerini başarıyla ifa etmişlerdir. O nedenle bir sonraki başlıkta incelenecek olan “*sosyalist gerçekçi Türk romanı*” öncesindeki “*son çıkış*”, devlet

hafızasının *-merkezin-* köye/taşraya *-periferiye-* enjekte edilmeye çalışıldığı bir girişim olarak okunabilir; lakin paradoksal olarak bu girişim, toplumdaki kültürel entegrasyonu, sınıfsal bütünlüğü sağlamaktan *-merkez ile çevre arasında-* ziyade, derin bir kültürel/sosyal, ekonomik çatlak oluşmasına neden olmuş ve bu çatlak, “*sosyalist gerçekçi Türk romanı*” olarak adlandırılan bir başka edebî kanonun iskeletini oluşturmuştur.

3.6. Sosyalist Gerçekçi Romanın Mikro-Tarihsel Kodları: Tarihsel Kapitalizm ve Merkezî Devlet Aygıtı Karşısında Türkiye İşçi Sınıfı ve Proleter Bilinç

Türkiye politik tarihinde işçi sınıfının kapladığı yer, sair birçok önemsiz politik meselenin yanında bile talidir. İşçi sınıfının, Osmanlı’dan itibaren “*ötede yer kaplayışı*”na etki eden birtakım politik/tarihsel mekanizmalar vardır. Öncelikle “*Asya Tipi Üretim Tarzı*” -ATÜT- olarak bilinen teoriyi kullanan birçok araştırmacının da vurguladığı üzere; Osmanlı Devleti’nin Batı ülkelerine nazaran oldukça farklı olan tarihsel-sosyolojik anatomisi, kapitalizmin Osmanlı coğrafyasında gelişimine imkân tanımamış; böylelikle de bireyler kendilerini çevreleyen sömürü koşullarının idrakine varamamışlardır. Osmanlı’da toprak mülkiyetinin devletin inhisarı altında bulunması, bireylerin ancak toprağın zilyetliğine sahip olması, belirli bir tikel sınıfın değil; devletin tahakkümünü/sömürsünü ortaya çıkartmış ve devletle halk/işçiler arasındaki rabıtayı sağlayacak olan bir aracı kurum varlık kazanmamıştır. Montesquieu bu durumu; “*Doğu Despotizmi*” adlandırmasıyla kavramsallaştırarak Osmanlı’da devletin, “*metafizik bir mit*” olarak tecessüm ettiğini; bu nedenle de hükümdarın aşırı merkeziyetçi/despotik tavrının, ülkedeki kapitalist gelişmeyi/sanayileşmeyi ve uygarlaşmayı engellediğini düşünür.

Osmanlı’da, Batı’daki gibi bir burjuva/aristokrat sınıfın yokluğu varsayımından ve Osmanlı’nın tipik bir tarım toplumu olduğu tezinden hareketle coğrafi faktörleri *-iklim-* de şumulüne alarak kurgulanan Montesquieu düşüncesi; Karl Marx’ın Doğu toplumlarına bakışını da biçimlendirmiştir. Marx; üretim araçlarında özel mülkiyetin olmaması nedeniyle, bireyin özgürlüğünü kazanamadığını ve bundan dolayı da sınıf mücadelesinin mezkûr toplumlarda görülmediğini iddia eder.¹²¹⁰ Marx’a göre Doğu devletlerinde; hayatın merkezinde köy toplumları olduğu ve bu toplumlarda sosyal yaşam, tarım ve zanaat çerçevesinde şekillendiği için, toplumsal iş bölümü gelişmemiş ve şehirler ortaya

¹²¹⁰ Lütfi Sunar, *Marx ve Weber’de Doğu Toplumlari*, İstanbul 2020, s. 111.

çıkamıştır.¹²¹¹ Böylelikle de Doğu toplumlarında, Batı'daki gibi kent merkezlerinin inhisarı altında gelişen bir kapitalist kültür varlık alanı kazanmadığı için; sınıfsal çatışma ortamını besleyecek “*Marksist devrimci dinamizm*” oluşmamış ve Doğu toplumları son derece statik/durağan bir politik yapı içerisine hapsolmuşlardır. Her iki düşünür de ortaya koydukları görüşleriyle aslında; Doğu toplumlarında Marksist tarih itkisiyle gelişen bir işçi sınıfının varlığını örtük olarak reddederek, Osmanlı devlet/toplum yapısına dair yapılan akademik çalışmalardaki, Avrupa-merkezci/oryantalist tınların güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır.

ATÜT; Türkiye solunun 60'lı yıllarda *Kemal Tahir, Sencer Divitçioğlu, Selahattin Hilav* vb. gibi isimlerin görüşleriyle sistemleştirdiği, Osmanlı'ya dair naif bir kabul ile sert bir reddiye arasında mekik dokuyan Türk entelektüelini paternalizme, kerim devlet algısına angaje etmeye çalışan; fakat bu esnada Marksizm'den feragat etmeyen bir algılayışın ürünü olarak paradoksal bir içeriğe sahiptir ve şimdiye kadar önemli tartışmaların odağında yer almıştır. *Behice Boran, Doğan Avcıoğlu, Korkut Boratav, Hikmet Kıvılcımlı* vb. gibi Türkiye sol tarihine teorik olarak önemli malzemeler teşkil eden isimler; ATÜT'ü eleştirerek, Osmanlı toplumunun Batı toplumlarıyla aynı politik güzergâhtan geçtiğini ve Osmanlı'nın da feodal bir toplumsal yapıya sahip olduğunu, bu nedenle de Osmanlı reayasının da tıpkı Batı'daki serf gibi; ezen-ezilen, sömüren-sömürülen ilişkilerinin merkezinde yer aldığını düşünürler.¹²¹² Burada; ATÜ konusunda ortaya atılmış tezleri/antitezleri derinlemesine analiz etmekten ziyade, doğrudan işçi sınıfının devlet merkezi ve kapitalizm karşısındaki proleter bilinç düzeyine odaklanıldığı için, epistemolojik bir boşluğa düşme/tarihsel bir sekansı kaçırma pahasına da olsa şu iddiada bulunulabilir: Osmanlı Devleti'nde 19.yy'da bir işçi kitlesinin varlığından ve kısmî bir proleter bilincin oluştuğundan söz etmek olasıdır. Yüksel Akkaya bu durumu; “*19. Yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren kapitalizmin gereklerine uygun olarak sanayileşme yönünde adımlar atmaya başlayan Osmanlı topraklarında bu sürece bağlı olarak da “modern” anlamda bir işçi kitlesi oluşmaya başlamıştır. Yani, Osmanlı solu için, kendisine maddi temel oluşturacak bir kitle de oluşmaya başlamıştır. İşçi kitlesinin kendisini hissettirdiği yerlerde sosyalist hareketin de doğmaya*

¹²¹¹ L. Sunar, “age.”, s. 121.

¹²¹² Damla Sarıkaya, *Türkiye Tarihsel Gelişimine Farklı Bir Bakış: Sencer Divitçioğlu ve ATÜT, Kerim ya da Zalim Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları* içinde, (ed., Güney Çeğin, Vefa Saygın Ögütte), Ankara 2021, s. 149.

*başlaması bir tesadüf olmayıp, işçilerle sosyalistler arasında kurulan ilişkinin bir gereği, bir sonucudur. Böyle olduğu için de, özellikle İstanbul, Selânik gibi yerler hem işçi “sınıfının” hem de sosyalistlerin ortaya çıktığı merkezler olup, sol ile işçi sınıfı arasındaki ilişkinin ortaya çıktığı ilk yerlerdir.”*¹²¹³ şeklindeki tespitleriyle açıklar.

Osmanlı’da 19.yy’da, Selanik ve Makedonya gibi kentlerde görülmeye başlayan işçi hareketleri; aslında ATÜT teorisyenlerinin söylediği gibi tarihsel materyalizme uygun bir sınıf çatışması/savaşı ortamını yaratacak itici gücü oluştur(a)maz. Ancak yine ATÜT teorisinde vurgulandığı üzere bu durum, Osmanlı coğrafyasında bir işçi sınıfının ve nüve halinde de olsa bir proleter bilincin olmadığına yönelik genel bir çıkarımın yapılmasına imkân da tanımaz. Çünkü; Osmanlı’nın kapitalist dünya sistemine peyderpey adapte olmasıyla birlikte, Osmanlı toprakları içerisinde bir “yeraltı hareketi” olarak teşekkül etmeye başlayan ve Osmanlı merkezi yönetiminin baskısı altında gelişmeye çalışan bir işçi sınıfının varlığı son derece belirgindir. Ancak; *Osmanlı Sosyalist Fırkası, Türkiye Sosyalist Fırkası, Sosyal Demokrat Fırkası, İşçi Sosyalist Fırkası, Osmanlı Mesai Fırkası, Amele Fırkası* vb. gibi birtakım partilerin/derneklerin bünyesinde örgütlenmeye çalışan mezkûr hareket; herhangi bir devrim stratejisine sahip değildir.¹²¹⁴ Bu oluşumların “*Programları daha demokratik bir yönetim ve yaşanabilir hakların talebi üzerine kuruludur.*”¹²¹⁵ Osmanlı işçileri; haklarını aramak adına düzenledikleri muhtelif grevlerde, hiçbir zaman “*kerim devlet*” imajını zedeleyecek eylemlerde bulunmamışlardır. Hatta “*Osmanlı işçileri önce işverenle olan anlaşmazlıklarını gidermeye çalıştıktan sonra, genelde valiye dilekçe sunarak devletten yardım dilerlerdi.*”¹²¹⁶ O nedenle Osmanlı coğrafyasında görülen işçi hareketinin, Marksist bir politik kimliğine sahip olduğunu iddia etmek son derece zordur; mezkûr hareket ancak, devlet merkezinin “*mitik anlamı*”na içkin romantik/naif bir hak arama talebi olarak telakki edilebilir.

¹²¹³ Yüksel Akkaya, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye Solu ve İşçi Sınıfı, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VIII , s. 792.

¹²¹⁴ Y. Akkaya, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VIII, s. 794.

¹²¹⁵ Mete Tunçay’dan akt., Y. Akkaya, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VIII, 8, S. 794.

¹²¹⁶ M. Şehmus Güzel’den akt., Yavuz Selim Karakışla, *Osmanlı Sanayi İşçi Sınıfının Doğuşu, Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine İşçiler 1839-1950* içinde, (drl., Donald Quataert, Erik Jan Zürcher), İstanbul 2017, s. 45.

20. yy'ın ilk çeyreğine gelindiğinde Osmanlı'daki işçi hareketi; faaliyetlerini gizlice yürüten Mustafa Suphi önderliğindeki *Türkiye Komünist Partisi*, Dr. Şefik Hüsnü'nün kurduğu *Türkiye İşçi Çiftçi Fırkası* ve *Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası* vb. gibi partilerce organize edilmeye çalışılan bir proleter bilinç çerçevesinde örgütlenmeye çalışır. Millî Mücadele döneminde faal olarak politik alanda yer alan mezkûr partiler; savaş koşullarının hararetli ortamında, Kemalist ulusal kurtuluş hareketini destekleyerek, merkeze eklemlenirler ve ülkenin konjonktürünü dikkate alarak, belirgin bir sınıfsal mücadele ortaya koymaktan imtina ederler. Millî Mücadele'nin başarıya ulaşmasından sonra ise; Türkiye'deki işçi hareketi, Kemalizm'in "*korporatist/solidarist*" toplum tasavvurunu tehdit edebilme kapasitesine sahip olduğu için, uygulanan politikalarla devlet merkezi tarafından tasfiye edilir. Kemalist elitler; yeni rejimin ilanıyla birlikte, bilhassa da de facto varlığını sürdüren TKP üzerindeki kontrolü artırmışlar ve parti üyelerini çeşitli dönemlerde tutuklayarak, ülkedeki komünist ideolojiyi bir temizlik operasyonuna tabi tutmuşlardır. Feroz Ahmad; "*Daha 1924'de sosyalistler özellikle 1 Mayıs gösterilerinin ardından tutuklanıyordu. Şubat 1925'te Kürt isyanının patlak vermesi ve 4 Mart 1925'te de Takrir-i Sükûn Kanunu'nun kabul edilmesinden sonra tüm muhalif faaliyetler son buldu.*"¹²¹⁷ "*Sosyalist/komünist aydınlarla işçilere yönelik tutuklama ve yargılamalar 1930'larda da devam etti; mahkemeye çıkarıldılar; özellikle de 1930 yazında işçilerin Serbest Fırka deneyine coşkulu destek vermesinden sonra tutuklamalar, mahkemeler birbirini izledi.*"¹²¹⁸ şeklindeki ifadeleriyle, Kemalist rejimin; Türkiye işçi sınıfı ve sosyalist/komünist hareket üzerinde 20'li, 30'lu yıllarda uyguladığı politik baskının şiddetine vurgu yapar.

Kemalist devlet; Durkheim'ın organik toplum modelinden ve kolektif bilinç kavramından hareket ederek, bir tür "*ulusal mit*" oluşturmuş ve toplumda var olan sınıfları; ulusal bir ütopya etrafında eritmeye çalışmıştır. Kemalist rejim; hassaten işçi sınıfının gerek örgütsel *-siyasi partiler ve sendikalarla-* gerekse de kitlesel düzlemde *-grevler, yürüyüşler vb. gibi etkinliklerle-* ortaya koyacağı politik mücadelenin, devletin ontolojisine ve ülkedeki ulusal bütünlüğe zarar verebileceğini önceden hesapladığı için, periferiden köklenen bir işçi sınıfına taviz vermek yerine; devlet merkezine rabitalı ve ulusal değerleri içselleştirmiş bir

¹²¹⁷ Feroz Ahmad, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Sınıf Bilincinin Oluşması, 1923-1940, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne İşçiler 1839-1950 içinde*, (drl., Donald Quataert, Erik Jan Zürcher), İstanbul 2017, s. 139.

¹²¹⁸ Feroz Ahmad, "agm.", *1923-1940, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne İşçiler 1839-1950 içinde*, (drl., Donald Quataert, Erik Jan Zürcher), İstanbul 2017, s. 141.

işçi sınıfı oluşturmak için harekete geçmiştir. 1936 yılında yayımlanan “Kemalizm” adlı çalışmasında Tekinalp, dönemde önemli bir tartışma konusu olan “İş Yasası” çerçevesinde yaptığı “Partinin saptadığı ilkelere uygun olacağı doğal bulunan bu yasa, işçi ile işveren arasındaki ilişkileri en küçük ayrıntısına kadar düzenleyecektir. Partinin yönergeleri uyarınca, ulusal üretimin bu iki ögesi arasındaki uyumsuzluklar ancak barışçı biçimde çözülebilecektir. Bu gibi uyumsuzluklar hükümetçe atanacak olan uzlaştırıcı elemanların hakemliğine bırakılacaktır. Bu yasaya egemen olan anlayış, söz konusu iki yanın çıkarları arasında bir uyum ve denge oluşturmak olacaktır. Her şeyden önce, toplumun çıkarından ve ülkenin ekonomik kalkınmasındaki zorunluluklardan esinlenilecektir. Bu bakış açısından kalkılarak işçi ve işveren grevleri kesinlikle yasaklanacaktır. Bu yasanın, Kemalizm’in genel ilkelerine her noktada uygun olduğu apaçıktır. Yukarıda açıkladığımız gibi, Parti, izlediği devletçilik rejimi nedeniyle ülkenin ekonomik yaşamının bütün alanlarını, herşeyden önce toplumun çıkarlarını göz önüne getirerek, kesim ve sınıf uyumsuzluklarının etkisine kapılmaksızın, devlet aracılığı ile çözmekten yanadır. Kemalizm, bu sorunda da, buna benzer öteki bütün sorunlarda olduğu gibi, düzeltmeden (tedaviden) çok önleme ilkesini izlemektedir. Bu düzenleme sayesinde, işçi sınıfı, yukarıda da açıklandığı üzere, genel olarak bütün ulusun çıkarlarını gözetmek noktasında zorunlu olan denge ve uyum çerçevesi içinde olması gereken haklarını ve görevlerini bütünüyle algılamış bulunacaktır.”¹²¹⁹ şeklindeki açıklamalarıyla; Kemalist devletin, Türkiye’deki işçi sınıfını rejime angaje ederek, işçiler arasında devlet-karşıtı bir proleter/Marksist bilincin oluşmasının önüne barikat çekmeye çalıştığını anlatmaktadır.

50’li yıllarda ise; Türkiye’deki işçi sınıfının politik bilinci, DP’nin iktidara gelişiyle birlikte neredeyse tamamen depolitize edilir. DP’nin İslami gruplarla kurduğu ittifak ve SSCB karşıtı bir siyasi yörüngede dolaşarak Amerikancı kapitalist politikalarla arasındaki yakın temas, partinin “anti-komünist” bir politika tatbik etmesini zaruri kılmıştır. O nedenle DP iktidarı döneminde, ülke genelinde bir “komünist tevkifat”ı başlatılmış ve işçi sınıfının proleter bilinç kazanarak ülkedeki sosyalist/komünist hareketin güçlenmesi muhtelif uygulamalarla engellenmiştir. Bu yıllarda; sosyalist literatüre oldukça hâkim olan ve teorik açıdan da çok güçlü bir zihinsel derinliğe sahip Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın kurduğu “Vatan

¹²¹⁹ Munis Tekinalp, *Kemalizm*, İstanbul 1998, s. 191-192.

Partisi” haricinde, herhangi bir sosyalist partinin politik alanda etkinlik içerisinde bulunmadığı görülür. DP; iktidarı boyunca Kemalist merkezden ve Türkiye’deki “*devlet miti*”nin genetik sıkletinden miras aldığı bir yatkinlikle, Türkiye işçi sınıfını ve işçi hareketinin politik görünümünü bastırmada, uzmanlaşmış bir aygıt görüntüsü vermiştir. Bu uzmanlık, ta ki 27 Mayıs askerî darbesiyle birlikte oluşan ve birçok siyaset bilimcinin “*görelî özgürlük*” adıyla nitelendirdiği ve 1961 Anayasası’nın karakterize ettiği sürece kadar devam eder. 1961 yılında kurulan *Türkiye İşçi Partisi* ile -*Tip*- birlikte Türkiye’deki işçi sınıfı, partinin içerisindeki “*sosyalist devrim/millî demokratik devrim*” tartışmalarından müteşekkil fragmente-oluşa, güç kaybına rağmen; devlet merkezi karşısında belki de ilk defa bu kadar güçlü bir politik konumlanmış elde etmiştir. *Mehmet Ali Aybar, Behice Boran, Mihri Belli* gibi solun “*eski tüfekleri*”nin karizmatik liderlikleriyle yürütülen işçi hareketi; 1967 yılında kurulan *DİSK*’in kitlesel desteğiyle birlikte, iyice konsolide olmuş ve sol periferi -*işçi hareketi*- Türkiye tarihinde; ilk defa sosyalist devrim iştihakını, işçilerin kazandığı/işçilere kazandırılan proleter bilinçle birlikte böylesine güçlü bir şekilde dillendirmiştir. Literatüre “*15-16 Haziran İşçi Direnişi*” -1970- olarak geçen ve *DİSK*’in örgütlediği geniş metrajlı işçi eylemleri ile “*Kanlı 1 Mayıs*” olarak bilinen, 1977’de İstanbul’da düzenlenen İşçi Bayramı kutlamalarındaki “*sosyalist/proleter*” dayanışma örneği ile yine ülke çapındaki birçok fabrikada, maden ocağında meydana gelen; vahşi kapitalizmi, sömürü koşullarını protesto etmek için tertiplenen *iş bırakma eylemleri, grevler* ülkenin 70’li yıllardaki politik tablosunda işçi sınıfının oynadığı rolü gösteren örneklerden sadece birkaçıdır.

Türkiye’deki işçi sınıfı; 60’lı yıllardan itibaren *TİP* ve *DİSK* gibi siyasi partilerce/sendikalarca proleter bir bilinç kazanmaya başlayınca ve ülke içerisinde eylem kapasitesini/aktivizmini artırınca, devlet elitleri ve Türkiye’deki devlet mitini korumakla mükellef Türk ordusu; rejimin bekasının tehdit altında olduğunu düşünerek 12 Mart ve 12 Eylül tarihlerinde, Türkiye solunu şiddetli bir biçimde bastırarak, işçi sınıfının yeni yeni kazanmaya başladığı proleter bilincini, entelektüel kanalların önünü tıkayarak regresyona uğratmaya çalışmıştır. Aslında bu durum; Türkiye tarihinde işçi hareketinin her zaman için bir “*fetüs*” konumunda bulunduğunun da bir kanıtıdır; zira işçi hareketi/sosyalist aktivizm, ne zaman doğum sancılarını aşmak için çaba gösterse, devlet merkezi tarafından tekrar ana rahmine gönderilerek travmatize edilir. Mezkûr darbeler de böyle bir travmatik sonuca yol açmış ve işçi sınıfı 80 sonrasında, sosyalist politik bilincin, hayal kırıklığına uğramasına

mütevellit; kent merkezlerinde “varoş” olarak adlandırılan bir kültürü oluşturarak, gecekondu içerisine; yani yersiz-yurtsuzluğuna, onu var eden “ana rahmi”nin yoksulluk dehlizlerinin içerisine gark olmuştur. Küreselleşmenin artan etkileri ve hassaten postmodernizmin, Marksist sınıf teorisine yönelik epistemolojik saldırıları neticesinde; bütün dünyada olduğu gibi Türkiye konjonktüründe de işçi sınıfı bir değer yitimine uğramış ve varoşun/gecekonduyunun içerisinden yükselen yoksulluk nidaları; kültürel bir cepheden kavranmaya başlanmıştır. Araştırmacılar postmodern teoriden aldıkları güçle beraber, “Marksist tarih aurası”nın büyüsunü kırmaya başlayınca, sınıfsal polarizasyonlardan ziyade; feminist, ekolojik hareketler ile “LGBT” koduyla bir araya gelen bir takım heterojen cinsel yönelimli grupların ürettiği “politik aktivizm”; küresel konjonktürde daha fazla dikkat çekmeye başlamış ve böylelikle de “üçüncü dünya kültürleri/hareketleri” olarak bilinen politik rüzgârın Türkiye’deki etkisi de giderek artmıştır.

80 sonrasında ANAP’ın neo-liberal, kapitalist bir politik harita oluşturması ve birçok heterojen kültürel/ekonomik kaynağa açılmaya başlaması; devlet merkezinin, işçi sınıfının -periferinin- ontolojisini tamamıyla görmezden gelmesine neden olmuştur. Bu görmezden geliş ve artan yoksulluk sebebiyle, işçi sınıfı idrakine vardığı “proleter/sınıfsal kin/hınç” ile birlikte 80’den sonra bir tür “periferik aktivizm” örneği sergileme başarısı göstermiştir. Yıldırım Koç; “Türkiye İşçi Sınıfı Tarihi-Osmanlı’dan 2020’ye”- adlı hacimli çalışmasında “İktidardaki ANAP zenginlerden yana olduğunu açıkça ifade ediyor, oy almak için ilkelerinden taviz vermiyordu. Yoksullaşma, siyasal görüşe, etnik kökene, dini inanca, memlekete, işkoluna, mesleğe göre bir ayırım yapmıyor, işçi sınıfından kimseye ayrıcalık tanımıyordu. Başka çıkış yolu kalmamıştı. İşçilerin büyük bir bölümü, örste dövüle dövüle, sınıf kimliğini öne çıkardı, sınıf bilinci edindi. Diğer kimliklerin sorun çözmede işe yaramadığı yaşanarak öğrenildikten sonra, işçiler kendileri gibi işçi olanlara umut bağladılar ve birlikte meşru ve demokratik kitle eylemlerini gerçekleştirdiler.”¹²²⁰ şeklindeki açıklamalarıyla bu duruma temas eder. Ancak 80 sonrasındaki süreçte; Türkiye işçi hareketi, eylem sathını genişleterek devlet merkezi ve kapitalizm karşısında önemli bir politik direnç oluştursa da günümüze gelinceye kadar, mezkûr hareketin kendisini periferiye bağlayan “zincirleri”ni kopartma başarısı gösterdiği iddia edilemez. Devlet merkezine geçen siyasi

¹²²⁰ Yıldırım Koç, *Türkiye İşçi Sınıfı Tarihi -Osmanlı’dan 2020’ye-* İstanbul 2021, s. 652.

partiler; işçi sınıfına politik bir popülizm çerçevesinde yaklaşarak, işçilerin var olan çalışma koşullarının ve ekonomik sıkıntılarının düzeltilmesi/giderilmesi için çaba sarf etmiş; lakin işçi hareketi ne zaman politik bir direnç gösterse, yani Marksist tabanlı bir siyasi harekete dönüşse, Türkiye'deki devlet mitine içkin olan “aşkınsal kodlar” devreye girmiş ve devlet elitleri; mezkûr hareketi şiddetli bir biçimde bastırmakta tereddüt etmemişlerdir. O nedenle Türkiye işçi sınıfının; hem politik hem de ekonomik/kültürel anlamda, “periferinin periferisi” olduğunu söylemek; bir mübalağa değil, var olan realitenin politik bir dışavurumudur.

Türk romanında işçi sınıfı; anlatılanlarla paralel olarak değerlendirildiğinde, sair birçok gruba nazaran oldukça mikro/minör bir alana sıkışmıştır. Hatta daha keskin bir ifadeyle söylemek gerekirse; belki de 50'li yıllara kadar işçiler, politik bağlamda Türk muharririnin “görmek istemediği” sınıfların en önemlisi olarak son derece örtük bir ontolojiye sahiptirler. Bu örtüklük, aslında şu realiteye dayanır: Türk yazarları; hassaten ilk dönem romanlarında, devlet miti ve Türkiye'deki devlet merkezli düşünceyle rabitalarını koparamadıklarından dolayı, işçi hareketini salt kültürel/romantik bir düzlemde, “Osmanlı mozaiği”nin anlam alanından hareketle kavramışlardır. Bir anlamda Tanzimat dönemi Türk romanında işçiler; yazarların inşa ettikleri karakter havuzunun içerisinde bir “arka fon” olarak kullanılmış ve “alın teri”, “emek”, “çalışkanlık” vb. gibi ajite kavramlar ekseninde; Tanzimat hareketinin rotasını tayin eden birer sembole dönüştürülmüşlerdir. Zira Tanzimat aydınlarının; en çok şikâyet ettikleri konuların başında gelen “tembellik/atalet”, işçiler ve “işçi-oluş” üzerinden; yani bir tür “çalışkanlık miti” vasıtasıyla aşılmaya çalışılmıştır. O nedenle Tanzimat romanında yer alan işçi karakterlerin -ki oldukça eser miktardadır- herhangi bir Marksist/proleter bilince sahip olmadıkları ve devlet mitinin anlam alanıyla makro bir çerçevede dolayımlandıkları görülür. Oysa 1850'li yıllarda; ilgili başlıkta da anlatıldığı üzere, Osmanlı coğrafyasında bir işçi hareketi mevcudiyet kazanmış, hatta bu hareketin içerisinde Marksist kıvılcımlar bile yeşermeye başlamıştı. Senkronik olarak bu sürece vukufiyet gösteremeyen Türk yazarları, 1950'li yıllara kadar dünya konjonktüründeki işçi hareketini ve Marksizm'i kavrama noktasında başarısız olmak zorundaydılar. Zira; Osmanlı-Türk entelektüeli, İbn-Haldun nazariyesinin yarattığı “eskatolojik endişe” nedeniyle, bütün teşrik-i mesaisini kutsal devlet geleneğini ihya etmek için harcadığından; kendisi için halihazırda bir “öteki” olan ve sıklıkla “mülhidlikle/zındıklıkla” itham edilen

Marksizm’i/işçi hareketini, belleğinde politik bir zemine oturtamamış; ülkenin içerisinde bulunduğu “*eskatolojik politik bağlam*” ve “*aşkın devlet miti*” buna izin vermemiştir.

Servet-i Fünun ve Fecri-Ati dönemi Türk romanına gelindiğinde; Türk yazarları Batı’ya ait “*burjuva ethosu*”nu eserlerine transfer edince, aslında yazılan romanlara bir “*kapitalist koku*” sinmeye başlar. Yazarlar; burjuva hayat standartlarını/gündelik hayat pratiklerini, lüksü/ihtişamı; *gastronomi, mimari, kılık/kıyafet, eğitim* vb. gibi temel ayırım normları çerçevesinde ele alarak, aslında kapitalist/burjuva-oluşla, işçi-oluş arasındaki sınırları da belirginleştirmeye başlarlar. *Halit Ziya Uşaklıgil*’in kült eseri “*Aşk-ı Memnu*”, Türk edebiyatı araştırmacıları tarafından çoğu zaman tarihsel/sosyolojik bir perspektif ekseninde çözümlenmemesine rağmen; aslında, proleterleşmenin erken dönemdeki doğum sancılarını içeren bir roman olarak telakki edilebilir. Halit Ziya bu romanında, ekonomik sermayesi yüksek bir ailenin; -*Ziyagil ailesi*- ev içerisindeki Batılı hayat standartlarını okuyucuya serdederken, aynı zamanda; onlara hizmet eden bir “*uşaklar/hizmetliler*” silsilesi de oluşturur. Aynı mekânın içerisinde yaşanan bu sınıfsal çatışma, “*Bey-burjuva oluşla, uşak-hizmetçi oluş*” arasındaki gerilim, yazar tarafından kültürel bir tezdâdı vurgulamak için kurgulansa da bu durum; tam anlamıyla “*kapitalistleşme/burjuvalaşma-proleterleşme*” diyalektiğinin bir yansımasıdır. Zira; romandaki uşaklar/hizmetçiler, “*kapitalizme hizmet eden*” fakat paradoksal olarak kapitalistleşmiş *Ziyagil* ailesine mükemmel bir sadakatle rabitalı olan, yani sömürü ilişkilerinin bilincinde olmayan karakterler olarak tasvir edilir. Tabii, Uşaklıgil’in “*Aşk-ı Memnu*”da mezkûr sınıfsal çatışmayı gösterme gibi bir niyeti yok; bu durum, romanın kendi kendine, yazarın bilincinden bağımsız olarak ortaya çıkarttığı bir “*üst-anlam*”dır. O nedenle, Halit Ziya örneğinde de görüldüğü gibi, Servet-i Fünun ve Fecri-Ati romanında; Türk yazarları, işçi sınıfına ve Marksizm’e yönelik herhangi bir politik bilince sahip olmamalarına rağmen, burjuva bireye yönelik içsel bilinçlenme süreci ve burjuva hayat standartları anlatılırken, dolaylı olarak romanlarda işçi sınıfının kapitalizm karşısındaki durumunun da ortaya çıktığı söylenebilir.

Millî edebiyat ve erken Cumhuriyet dönemi Türk romanına gelindiğinde ise, Kemalist merkez tarafından üretilen “*işçi miti*”nin romanlarda konumlandığı görülür. Bir anlamda Kemalist rejim; vatanın müdafaasının sağlanması, ulusal kurtuluş hareketinin başarıya ulaşması için, herkesi işçi olmaya davet eder. Bu “*işçi-oluş*”; Kemalist merkez

tarafından kurgulanan tarih anlatısının merkezinde bulunur ve “işçilik”, “çalışkanlık”, yine romantik bir söylem üzerinden, ulusal değerlere içkin hale getirilir. Kemalizm; toplumsal sınıfları birbiriyle çatışan değil, daha çok birbirini tamamlayan unsurlar olarak bir ulusun organik parçaları olarak telakki ettiğinden dolayı, toplumsal alanda Marksist bir çatlağın oluşmasına izin vermez. Bu nedenle Kemalist “*korporatizm/solidarizm*” anlayışının ruhuna uygun bir biçimde Türk yazarları 20’li 30’lu yıllarda; “vatan” temi ekseninde organik bir işçilik modeli geliştirirler. Halide Edip Adivar’ın “*Ateşten Gömlek*” romanındaki “*Ayşe*” ile “*Peyami*”, Reşat Nuri’nin “*Yeşil Gece*”sindeki *Şahin Öğretmen*, Yakup Kadri’nin Kemalist rejimin manifestosu olarak görülebilecek ütopyik romanı “*Ankara*”daki “*Selma*”; vb. gibi birçok karakter; sınıfsal açıdan işçi olmasalar da -çoğu öğretmen, hemşire, doktor, mühendis vb. meslek gruplarına mensupturlar.- pratikte “işçi”dirler. Kemalizm, periferide ortaya çıkabilecek ve işçi sınıfının merkezinde bulunduğu “*Marksist-Leninist*” hareketler karşısında, bütün toplumsal sınıfları kapsayan ve çatışmaya izin vermeyen “*ulusal bir işçi miti*” oluşturarak politik gardını almış, Türk yazarları da mezkûr dönem aralığında; bu mitin anlam kümesi etrafında dolaşarak, işçi sınıfını absorbe edebilecek Marksist bir politik bilinç geliştirememişlerdir. Tabii bu durum, salt kurgulanan işçi miti ile alakalı değildir; aynı zamanda Türkiye’de 20’li, 30’lu yıllarda işçi sınıfı önderliğinde gelişebilecek olan Marksist-Leninist hareketler, Kemalist merkez tarafından çoktan tasfiye edilmişti; dolayısıyla ortada bir Marksist boşluk vardı ve Türk yazarları, Türkiye’deki devlet mitine kalbî anlamda bağlı olduklarından olsa gerek, o boşluğun edebî-entelektüel sahada, proleter bir bilinçle topraklanmasına izin vermemişlerdir.

Türk romanında; yazarların Marksist bir epistemolojiye yönelik “ön-bilinç” kazanmaları, 25’lerden sonra *Mahmut Yesari -Çulluk- Sabahattin Ali -Kuyucaklı Yusuf-* ve *Sadri Ertem’in -Çıkrıklar Durunca-* köy temalı romanları ile akabinde -50’li yıllarda- ortaya çıkan “*köy romanı kanonu*”yla birlikte başlamıştır. Türk yazarları; köyün ve köylünün sorunlarını eserlerinde işlerlerken, naif bir yoksulluk/geri kalmışlık söylemine müracaat etmişler; fakat hiçbir zaman Marksist teorinin gerektirdiği gibi köye yönelik ekonomik/politik bir çözümleme yapma başarısı gösterememişlerdir. Ömer Türkeş; bu alanda kalem oynatan yazarlar hakkında yaptığı “*Ne var ki kapitalist gelişmeyi, kentlerde palazlanan sanayileşmeyi ve bunlara bağlı olarak fişkiran yeni yaşam tarzlarını farkedemediler. Edebiyatımızın bu ilk toplumcu kuşağının romanlarında toplumun yoksul ve*

ezik insanlarının hikâyeleri işlenirken, sosyalizme bağlanmışlığın arkasını dolduracak teorik bir birikimin yokluğundan olsa gerek, Kemalizmin halkçılık/köylücülük/devletçilik popülist söyleminin dışına çıkılamamıştır. Burjuva sınıfının ve bilincinin olgulaşmadığı bu ilk dönemde kırsal hayat kapitalizm aşamasında değil yarı-feodal ağa-köylü ilişkileri içerisinde ele alınmış, Sabahattin Ali ve Yaşar Kemal gibi daha radikal isimlerse ezilen insanın toplumsal bilinçlenme sürecine eğilmişlerdir. Ancak “kapitalist toprak ağasının ve ırgatın çatışan çıkarları,” bu süreçle birlikte köylülerin köyden uzaklaşarak işçi sınıfına karışması ortaya çıkan yeni ekonomik ve toplumsal sorunlar henüz romana yansımamıştır.”¹²²¹ şeklindeki tespitleriyle, aslında bu duruma açıklık getirir. Bu dönem romanlarında tarım işçilerinin, kapitalist toprak ağaları karşısındaki durumu; yazarlar tarafından salt bir romantik peyzajla tasvir edilmiş ve “ezen-ezilen”, “zengin-fakir” vb. gibi belirli tözler kapsamında, işçilere yönelik romantik ağıtlar yakılmış; hiçbir şekilde tarım işçileri, Marksist bir politik bilinçle kavranmamıştır. O nedenle 50’li yıllarda yazılmış köy romanlarında, işçi sınıfının tikel bir grup olarak değil; daha çok köy ve köylülükle ilgili meseleler çerçevesinde ele alındığı, işçilerin proleter bilinçlerinin gelişmediği ve politik ontolojilerinin yok sayıldığı rahatlıkla ifade edilebilir.

50’li yıllarda; Türk romanında *Kemal Tahir*, *Yaşar Kemal* ve *Orhan Kemal*’in başını çektiği bir grup Marksist eğilimli yazar; Türkiye’de etkileri giderek artan kapitalizm ve burjuva kültürü karşısında, eleştirel bir tavır sergileyerek yoksuldan, sömürülenden, ezilenden yana taraf olmuşlar ve Türk romanında sol tandanslı ideolojik bir kanon meydana gelmiştir. *Kemal Tahir* ve *Yaşar Kemal*’in özellikle köy hayatına odaklanarak kaleme aldıkları romanları; kapitalist köy ağalarının ekonomik zulmü altında ezilen, yoksulluktan kıvranan köylünün trajedisıyla doludur. Ancak; ifade edildiği gibi bu durum, trajik bir varoluş koşuluyla ilintilidir; tam anlamıyla “sosyalist bir realizmi” içermez. Araştırmacılar tarafından “sosyalist gerçekçi Türk romanı” olarak adlandırılan ve bizim de ilgili bölümde kullandığımız bu ibare; aslında belirli noktalarda problemler yaratmaya gebedir. Çünkü; mezkûr yazarlar tarafından dizayn edilen “sosyalist gerçekçi roman” alanı, Türk edebiyatında Batı’daki gibi kapitalizm ile işçi sınıfı arasındaki diyalektik ilişki çerçevesinde gelişmez. Türkiye’de 50’li yıllarda kapitalizm belirli bir ivme yakalasa da köyde/taşrada,

¹²²¹ A. Ömer Türkeş, “Sol”un Romani, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul 2018, c. VIII, s. 1053

Marx'ın sosyalist devrime giden süreçte kritik bir aşama olarak gördüğü “feodalizmin” tortuları; kültürel, ekonomik hayatta önemli bir yer kapladığı için, Türk yazarları önceliklerini, işçi sınıfından ziyade; köy/taşra feodalizmi noktasında toplamışlar ve böylelikle de sosyalist gerçekçi Türk romanında, yazarlar köy romanı çerçevesinde şekillenen bir takım merkezî temalara -*feodalizm, ağalık sistemi, adaletsizlik, zulüm vb. gibi*- bağlı kalıp, işçileri; analizlerinin merkezinde konumlandırmayarak, klasik anlamda Marksist bir çözümleme yapma başarısı gösterememişlerdir. Bu nedenle de sosyalist gerçekçi Türk romanında; yazarların epistemolojik teçhizatı ile analiz nesnesi arasındaki uyumsuzluk sonucunda, bir tikanıklık meydana gelmiştir.

Orhan Kemal; bu tikanıklığın aşılmasında, Türk romanında işçi sınıfı merkezli bir Marksist epistemolojinin ortaya çıkışında, kuşkusuz ki en önemli isimdir. O; eserlerinin büyük bir bölümünü Türkiye işçi sınıfına hasrederek, kapitalizmin Türkiye konjonktüründeki etkilerini, gelişimini belki de çağdaşları arasında en gerçekçi şekilde kavrayan yazardır. Özellikle *Orhan Kemal'in*; ekonomik sermaye noktasındaki eşitsizliğe yönelik sınıfsal bir perspektif geliştirmesi, “*Bereketli Topraklar Üzerinde*” romanı ile birlikte başlar.¹²²² Yazar; “*Çukurova*” ekseninde, tarım işçilerinin vahşi kapitalizmin çarkına girişini kusursuza yakın bir Türkçeye aktarırken; Türkiye'deki proleter kesimin büyük bir bölümünün tarım işçilerinden -*ırgatlardan, gündelikçilerden, hamallardan*- oluştuğu realitesinin de idrakindedir. Hikmet Kıvılcımlı bu realiteyi, 1935 yılında yayımlanan “*Türkiye İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*” adlı kitabında; “*Fakat, Türkiye proletaryası denince, hiç şüphesiz, geçimini işgücünü satarak, çıkararak bütün Türkiye çalışanları göz önüne gelir. Ve o zaman, herkes kolayca kavrar ki, Türkiye gibi geri sayılacak bir tarım ülkesinde, işçi sınıfı, “sırf sanayi işçisi”nden ibaret kalmaz. Sanayi proleterlerinden başka, sanayi işçisi sayılmayan: genel ulaşım, nakliye, liman, deniz işçileri, tarım ürünlerinin manipülasyonunda (elle işlenmesinde) çalışan işçiler, genel şehir çalışanları ile ticaret hizmetlileri, “esnaf” sayılan proleterler (şoförler, hamallar gibi!), nihayet ev sanayinin adsız proleterleri ve uçsuz bucaksız tarım gündelikçileri, ırgatlar ve ilh, ilh... vardır.*”¹²²³ şeklindeki söylemleriyle açıklamıştı. Orhan Kemal'in romanları incelendiğinde; onun karakter korpusunun büyük bir

¹²²² A. Ömer Türkeş, “agm.”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekin), İstanbul 2018, c. VIII, s. 1056

¹²²³ Hikmet Kıvılcımlı, *Türkiye'de İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*, İstanbul 2008, s. 17.

bölümünün *tarım işçileri, ırgatlar, hamallar*; yani emekçi kesimden, sömürüye maruz kalan işçilerden müteşekkil olduğu görülür. Yazar; Türkiye’de DP’nin politik merkeze geçtiği ve anti-komünist propagandaların yoğunlaşarak Marksist-Leninist hareketlerin sistem dışına itildiği bir dönemde, periferinin önemli bir kesimini oluşturan işçi sınıfının ontolojisine yakından temas ederek, Türkiye işçi sınıfının romanını yazmayı başarmıştır ki bu başarıya; kendisinden sonra kalem oynatacak birçok “şöhretli” yazar bile erişemeyecektir.

60-70 yılları arasında Türkiye sol hareketi palazlanmasına rağmen, bu dönem zarfında kaleme alınan romanlarda, Türk yazarları tarafından işçi sınıfına yönelik özel bir dikkat/ilgi gösterilmez. İşçi sınıfı bu dönem romanlarında da son derece minör bir alanın içerisine sıkışarak, “*periferinin periferisi*” konumunda bulunarak örtük bir ontolojiye sahip olmayı sürdürür. Hassaten bu dönem aralığında; kent merkezlerinde türemeye başlayan gecekondu kültürü içerisinde, devletin ve sermaye sahiplerinin baskısı altında ezilen yoksul insanların, fabrika işçilerinin trajedisi; yazarları sınıf karşıtlığı temelinde Marksist çözümler yapmaya itecek kadar yoğun bir sosyolojik epistemolojiye sahipti; ancak *Reşit Enis Aygen’in* Türk romanında sendikal mücadeleyi yansıtan ilk eser olarak nitelendirilebilecek “*Sarı İt*”i (1968) hariç bu dönemde; yazarların Türkiye işçi sınıfının problemlerine eğilmesi oldukça nadir görülen bir durumdur.¹²²⁴ Türk yazarları; 12 Mart askerî müdahalesi ile birlikte, TİP önderliğindeki Marksist-Leninist ideoloji/işçi hareketi ve sosyalist aktivizm politik alandan tasfiye edilince ve devrimci militanlar üzerinde yoğun bir şiddet tatbik edilince, “*12 Mart kanonu*” olarak bilinen alanda, -70’li yıllarda- daha çok kurguladıkları “*mağduriyet miti*” çerçevesinde bir tür “*gözaltı/hapishane edebiyatı*” yaratmışlar ve devrimci öznelerin/öğrencilerin devlet cebri/tahakkümü karşısında yaşadıkları hüsrana, trajik ve ajite edilmiş bir gözle bakmayı tercih etmişlerdir. Böyle olunca da ister istemez sosyalist solun; devlet merkezi ve militarizm karşısındaki mağlubiyeti yazarlar tarafından da içselleştirilmiştir. *Pınar Kür, Fıruzan, Latife Tekin, Erdal Öz, Yılmaz Güney, Sevgi Soysal, Adalet Ağaoğlu* vb. gibi yazarların mezkûr yıllarda -70’li yıllar- yazdıkları eserler; hep bu içsel bilincin yansıma alanlarından müteşekkil “*kapatılma romanları*” olarak, proleter aktivizme, “*dış*”a açık olmayan metinlerdir. Bu noktada; ileride de incelenecek olan *Erol Toy’un* “*Gözbağı*” (1976) ile *Hakkı Özkan’ın* “*Grevden Sonra*” (1976) romanları

¹²²⁴ A. Ömer Türkeş, “agm.”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Sol* içinde, (ed., Tanıl Bora, Murat Gültekin), İstanbul 2018, c. VIII, s. 1059.

istisnai örnekler olarak telakki edilebilir. Zira her iki yazar da bahsi geçen romanlarında; Türkiye işçi sınıfını, politik/sınıfsal mücadele alanının merkezinde konumlandırarak, işçiler arasında yeni yeni oluşmaya başlayan proleter bilince, devlet merkezi tarafından nasıl ket vurulduğunu, tarihsel/sosyolojik saikler eşliğinde çözülemeye çalışırlar.

80 sonrasına gelindiğinde ise; kapitalizmin ve tüketim kültürünün küresel çapta etkinliğinin artması ve sosyalist ideolojinin yaşadığı değer yitimi, Türk romanının tarihsel-sosyolojik dokusunu önemli ölçüde deforme olmasına neden olmuştur. 12 Eylül'ün akabinde devlet merkezinin siyasal alanı depolitize etmesi ve toplumsal hayata enjekte edilen yoğun bir cinsellik ve “*bireyselleşmiş bir kültür*” ile karakterize edilen “*burjuva ethosu*”, politik belleğin yerine ikame etmiştir. Böylelikle de *Fredric Jameson*'un düşüncesinde önemli bir yer kaplayan “*global merkezsizleşme*” süreci; Türk romanını da etkilemiş ve Türk yazarları 80'den itibaren, sosyalist/Marksist politik merkezlerini kaybedip, meta üretimin ve pazar ilişkilerinin yaydığı sürekli buharlaşan ve takip edilemeyen “*uçucu*” bir kitsch kültürün içerisine gark olarak, daha çok popülist alanlarda kalem oynatmaya başlamışlardır. Tabii burada kast edilen popülizm, 80 sonrası Türk romanını değersizleştirmez; aksine mezkûr dönemden sonra teknik açıdan, “*postmodernizm etiketi*” altında kusursuza yakın birçok eser kaleme alınmıştır; ancak, Türk yazarları birey kavramına ve bireyin bilinçaltı dehlizlerinde yaşadığı cinsel bunalımlarına, travmatize edilmiş kişiliklerine öylesine yoğun bir önem atfetmişlerdir ki; Türkiye'deki tarihsel/toplumsal meseleleri eserlerinde ancak tali unsurlar olarak konumlandırmışlardır. İşçi sınıfı ise bu tali unsurların arasında bile oldukça “*dip*”lerde yer alarak, 80 sonrası Türk romanında, neredeyse “*görünmezlik pelerini*”nin arkasına saklanmak zorunda kalmıştır. Bu pelerinin kısmen yırtıldığı durumlarda ise; Türkiye işçi sınıfını romanlarında problematize eden yazarlar, -*ki eser miktardadır*- mezkûr sınıfı Marksist bir epistemolojinin anlam alanıyla kavrayamamışlar ve işçileri; politik/proleter bilinçten mahrum olan “*zavallı/trajik varlıklar*” olarak, yani yine bir tür mağduriyet miti çerçevesinde resmetmeyi sürdürmüşlerdir. *Muzaffer Oruçoğlu*'nun maden işçilerini anlattığı dört ciltlik eseri “*Grizu*” vb. gibi bazı romanlarda yazarların Marksist/proleter bir bilinçten hareket ettikleri görülse de bunların sayısı, Türk romanının yekunu içerisinde oldukça minör bir yüzdelik dilime tekabül etmektedir.

*Bereketli Topraklar Üzerinde*¹²²⁵, (1954) Türk edebiyatında yazılmış en trajik romanlardan birisidir. Bu trajiklik; eserin sonunda “*kapitalist makine*”nin çarkına kurban giden Ali’nin ölümü ile sağlanmasına rağmen, aslında trajik-oluşu yaratan, sınıflar arasındaki keskin farklılıktır. Orhan Kemal romanda; kapitalizmin gelişimiyle koşut olarak sermayeyi eline geçiren kesim ile köyden/taşradan kente göç ederek de facto işçi olan insanlar arasında “*karnaval-yıkım*” diyalektiği çerçevesinde politik bir ilişki kurarak, tarihsel kapitalizmin merkez ve çevre alanlardaki eşitsiz gelişiminin, Türkiye işçi sınıfı üzerindeki etkilerini tartışmaya açıyor. Bu etkilerin tarihsel-sosyolojik arka planını çözümlenmeye çalışırken yazar; tarihsel kapitalizmin, daha fazla kâr elde etmek/sermaye biriktirmek için, *işçilere uyguladığı tahakkümü, ucuz iş gücü tesis edişini, iş sağlığına ve çalışma sürelerine dikkat etmeden işçileri vahşice çalıştırışını*, “*Çukurova*” örneklemini ekseninde ele alıyor ve işçilerin mezkûr uygulamalar karşısındaki tavrını okuyucuya yansıtıyor. Tabii bu noktada Orhan Kemal, hassaten 50’li yıllarda işçiler arasında bir proleter bilincin olup/olmadığı problematiğinden hareket ediyor ve Kemalist rejimin -*devlet merkezinin*- sosyalist/komünist hareketleri -*periferi*- politik alandan temizleyişi neticesinde, Türkiye işçi sınıfının politik temsil gücünün peyderpey yok edilerek, sınıfsal mücadele arenasında nasıl “*prematüre*” bırakıldığını ve yıkıma sürüklendiğini görmeye çalışıyor. O nedenle “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”, devlet merkezi tarafından görmezden gelinen/görülmeyen Türkiye işçi sınıfını “*gören*” en önemli edebî gözlerden birisidir. Bu gözün gördüğü alanlara daha yakından bakmak gerekirse;

50’li yıllar Türkiye’inde kapitalizm; kentte ve köyde aynı doğrultuda, hızla gelişmemiştir. Kent merkezleri kapitalizmin ana rahmi “*fabrika*” ile daha erken tanışmış ve mezkûr yıllarda Türkiye’de merkezî alanlarda fabrika işçisi sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. Bunun aksine köyde, mezkûr yıllarda hâlen daha feodal bir yapı mevcudiyetini koruyor ve ekonominin neredeyse tamamı tarıma dayanıyordu. Hatta köydeki/taşradaki “*tarım işçileri*”, Türkiye’deki işçi sınıfının büyük bir bölümünü de oluşturuyordu. Bu nedenle kapitalist merkez; sermayeyi rahatça dolaşıma sokabilmek ve ucuz işgücü tesis edebilmek adına tarım işçisini, sanayi işçisine dönüştürmek zorundaydı; yani bir anlamdan köylü-oluştan, işçi oluşa doğru yaşanacak dönüşüm; Türkiye’de tarihsel

¹²²⁵ Orhan Kemal, *Bereketli Topraklar Üzerinde*, Everest Yayınları, İstanbul 2018, 45. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

kapitalizmin gelişimi noktasında aşılması gereken kritik bir eşikti. Tarihsel kapitalizm; bu dönüşümü sağlarken, fizikî bir cebir kullanmaktan ziyade; bir tür “rıza politikası”na müracaat etmiş ve simgesel bir tahakküm üretmiştir. Bu rıza politikası; köydeki tarım işçilerini “baştan çıkartma” üzerine bina edilmiştir: Kapitalizm; kent merkezlerinde palazlanınca, ekonomik sermaye; merkez ile çevre arasında iyice eşitsiz dağılmaya başlamış ve böylelikle de kent ile köy yaşantısı arasında ciddi sosyo-kültürel çatlaklar meydana gelmiştir. Hassaten köydeki tarım işçileri; merkezdeki kapitalist yaşam standartlarının, meta kültürün büyümesine kapılınca, kentteki -merkezdeki- ekonomik sermayeyi elde etmek ve daha iyi yaşam koşulları oluşturmak adına kente göç ederek, “mavi yakalı elbiseleri” üzerlerine geçirmişlerdir. Bu göç/dönüşüm; tarım işçilerinin kapitalizm ile karşılaşmasının ve Türkiye’de uzun yıllar etkisini hissettirecek olan sömürü koşullarının da başlangıcı olarak düşünülmelidir. Nitekim; 60’lı, 70’li yıllarda köyden kent merkezlerine doğru yoğun bir işçi mobilizasyonu yaşanmış ve Türkiye işçi sınıfının politik/proleter bir bilinç edinmesi de mezkûr süreç sonunda görülen şiddetli sınıfsal ayırım pratikleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Orhan Kemal “Bereketli Topraklar Üzerinde”, köydeki tarım işçilerinin; tarihsel kapitalist sistemin çarkına dâhil edilişlerinin ve peyderpey “proleterleşerek” periferide konumlanışlarının orijinine, yani “göç” olgusuna odaklanıyor. Yazarın romanın girizgâhında kullandığı aşağıdaki pasaj ifade edilenlerin bir ürünüdür.

“Orta Anadolu’nun seksen evlik köylerinden Ç. Köyü’nün erkekleri o yıl da çalışmak için çeşitli iş bölgelerine dağıldılar: Sekizi onu Kayseri Dokuma Fabrikası’na gitti, dördü beşi Sivas Çimento Fabrikası Cer Atölyesi’ne, içlerinden üçü de de Çukurova’nın yolunu tuttu.

Bu üç kişi, İflahsızın Yusuf, Köse Hasan, Pehlivan Ali köyde kapı komşuydular, çocuklukları bir arada geçmişti. Biraz palazlanınca şunun bunun tarlasına, dağa oduna birlikte gidip geldiler. Birbirlerinden çokluk ayrılmadılar. Yalnız İflahsızın Yusuf, bir ara Sivas Cer Atölyesi’nde iki ay hamallık etmişti, ötekilerse köyden ilk kez çıkıyorlardı.” (s. 7)

Kapitalizmin tarihsel momentine uygun bir sınıai peyzaj, Türkiye’de 50’li yıllarda tam anlamıyla görülmez. Bir nevi; kapitalizmin palazlanışı ile Türkiye’deki sanayi işçilerinin kapitalist sisteme dâhil edilişi arasında önemli bir anakronizm mevcuttur. Türkiye işçi sınıfı belirtilen tarihlerde; kapitalizmin altyapısını oluşturan sanayileşmenin ve sınıai bilginin

teknik kodlarına vakıf değildir. Çünkü; Türkiye’de kapitalizmin gelişimiyle senkronize olarak ortaya çıkması beklenen “*sanayi işçileri*”, bizatihi devlet merkezinin politikaları tarafından suni bir biçimde dizayn edilmiş ve mezkûr tabaka, köydeki/taşradaki tarım işçilerinden devşirilmiştir. Kapitalist dünya sistemine -merkeze- angaje olan DP; Amerikan kapitalizmi güdümlü politikalarıyla birlikte tarım işçilerini, sanayi işçilerine dönüştürmek için köyden kent merkezlerine doğru gerçekleşmesi beklenen işçi göçünün önünü açmıştır. Hakan Koçak; “*DP, CHP’nin toprak vererek köylerinde tutmaya çalıştığı köylüleri koparıp şehirlere akıtır ve bunlar Tek Parti’nin oluşmasından korktuğu proleter yığınlaraya dönüştürür.*”¹²²⁶ şeklindeki ifadeleriyle, bu duruma temas eder. DP; oy hacminin büyük bir bölümünü oluşturan köylü özneleri/tarım işçilerini, oldukça naif bir zenginlik umuduyla şehrin/kapitalizmin büyülü dünyasına cüretkârca davet ederken, kendi politik popülizmi -köylünün/tarım işçilerinin desteğini almak ve Kemalistlere karşı politik gardını oluşturmak için kurguladığı- uğruna tarihsel kapitalizmin yörüngesini tersine çevirmiş ve kent merkezlerine/kapitalist sistemin içerisine dâhil olan proleter yığınlar; -tarım işçileri-habituslarına uygun bir “*mikro-feodal*” kültür dairesi oluşturmuşlardır. Netice itibarıyla da Türkiye’de kapitalizmin 50’li yılları, birçok noktada feodalizmden ayırıştırılamayacak kadar girift ve muğlak bir panoramaya sahip olmuştur.

Türk edebiyatında 50’li yıllarda yazılmış romanlara bakıldığında, Türk yazarlarının kapitalizm çerçevesinde ürettikleri problematiklerin her şartta feodalizm kavramıyla bağıntılı olduğu söylenebilir. Edebiyat alanında toplumsal konulara yönelik ilginin artmasıyla birlikte Türkiye’deki toplumsal meseleleri çözümlenmeye çalışan ve devlet merkezli bir bakış açısı yerine analiz nesnelere periferik bir dikkatle yaklaşım, tarihsel-sosyolojik bir perspektiften ilişkişel değerlendirmeler yapmaya çalışan Türk yazarları; “*toplumcu gerçekçi*” bir roman kanonu meydana getirme başarısı göstermişlerdir. *Kemal Tahir, Yaşar Kemal* vb. gibi isimlerin önderliğinde gelişen bu kanonun temel amacı; Türk toplumuna diyalektik materyalizmin felsefi gözlüğüyle bakıp, Marksist tarih anlayışının itici gücüyle, Türkiye’deki emekçi kesimin -*işçilerin, köylülerin*- sosyolojik bir dökümünü çıkartmak ve tarihsel kapitalizmi eleştiriye tabi tutmaktır. Birçoğu önemli ölçüde Marksist teoriye de hâkim olan bu yazarlar; “*teorisizm*” ile “*ampirizm*” arasındaki derin boşluğa gark olmuşlar ve

¹²²⁶ Hakan Koçak, “Türkiye İşçi Sınıfı Oluşumunun Sessiz Yılları: 1950’ler”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:113 İstanbul 2008, s. 102.

nihayetinde; Türkiye'nin ampirik dokusu, onların teorik enstrümanlarına galebe çalmıştır. Bu durum; bir bakıma Türk yazarının neredeyse 80'li yıllara kadarki genel tipolojisiyle ilgili de önemli ipuçları içerir. Çünkü; analiz edilecek alana yönelik sahip olunan epistemolojik silahlar, birçok durumda analiz nesnesindeki paradoksaallığa takılır. Bu nedenle de yazarlar; sahip oldukları “*teorisizmi*” kurban ederek yüzeyde dolaşmaya başlarlar.

Toplumcu Gerçekçi Türk romanı, bu açıdan bakıldığında Marksist bir anlatı üretme noktasında çok da mahir değildir. Yazarlar; Marksizm'in teorik bağlamından hareketle kapitalizmi çözümlenmeye çalışırken, tarihsel kapitalizmi doğuran şartları, yani sistemin kendisini teorik öncüllerle eleştirmek yerine; Türkiye'nin ampirik gerçekliği konumunda bulunan feodalizme, feodal yapılanmalara *-mikro feodal kültüre-* yönelmek zorunda kalmışlardır. Bu da tabii ki 50'li yıllarda yazılan ve Türkiye işçi sınıfını analiz nesnesi konumunda bulunduğu toplumcu gerçekçi Türk romanlarının, “*köy romanı*” geleneğinden kopamadıklarının bir kanıtıdır. Orhan Kemal; “*Bereketli Topraklar Üzerinde*” romanında tarihsel kapitalist merkezin ürettiği emek sömürsünün altını Marksist bir dikkatle kazmaya çalışırken, Türkiye'deki feodalizm realitesiyle yüzleşiyor ve yer yer kapitalist sistemi; köy romanından türevlenen bir bakış açısıyla “*toprak ağası/ezen-köylü/ezilen*” dikotomisi çerçevesinde çözümlenmeye çalışıyor. Bu; yazarın Türkiye'deki kapitalizmin gelişimine yönelik ortaya koyduğu konjonktürel dikkatin bir parçası olmasına rağmen, aynı zamanda Türk yazarının, Türkiye işçi sınıfını tam anlamıyla Marksist bir analiz nesnesi haline getiremediğinin de bir göstergesidir. Orhan Kemal; romanda tipik bir köy romanı karakteri olan “*köy ağası*”nın siyam ikizi olarak tasarladığı “*Irgatbaşı*” ekseninde, tarihsel kapitalizmin işçi sınıfı üzerinde kurduğu ekonomik tahakkümü okuyucuya göstermek isterken, feodal bir tını üretiyor; aşağıdaki pasajlar bu tınının önemli göstergeleridir.

“*Üç arkadaş boy sırasıyla kapının yanına sıralanmışlardı. Az sonra ırgatbaşı geldi. Daracık omuzlu, uzun boylu, yüzünden ne anasının gözü olduğu belli, hinoğlu hin bir Alasonyalı. Bin tarakta bezi vardı. Birbirine yakın gözleriyle, kuşku içindeydi. İşe adam kayırır, kayırdığı adamlardan avanta alır, şuna buna para karşılığı çırçırlardaki kadınları, kızları tavlar, para vermeyen hele hele para vermeyip bir de kafa tutanların anasını beller biri.*” (s. 54-55)

“Irgatbaşı hela aralığının duvarına dayanmış sigara içiyordu. Yusuf’la Ali’yi görünce, içerlemiş numarası yaparak, “Gelin buraya,” diye bağırdı. “Sabahtan beri arımda it gibi dolaniyorsunuz. Verin zarflarınızı!”

İki arkadaş önce anlamadıysa da zarfları uzattılar.

Irgatbaşı hep aynı palavrayla, mavi zarfların içlerindeki paraları avcuna döktü. Saydı, ölçtü biçti. Sayıp ölçüp biçerken de çevresini kontrol ediyor, helaya girip çıkan, birer kıyıda sigara içmekte olan işçileri gözden geçiriyordu. Irgatbaşının numarasını çakmamalıydılar.

Beşer liralarını kaşla göz arasında cebine indirdikten sonra, sesli sesli, çevreye duyurarak, “Eksik filan değil,” dedi. “Tamam paralarınız. Yallah!”” (s. 87)

Tarihsel kapitalist merkez; işçi sınıfını periferiye iterken, son derece basit bir çalışma mekanizması kullanır: Uzmanlık ve bilginin rasyonelleşmesi, kapitalizmin kendini meşrulaştırma biçimidir. Çalışmanın ilk bölümünde Wallerstein’in kuramı incelenirken detaylı bir biçimde üzerinde durulan *“kapitalist uzmanlaşma süreci”*, temelde sınıfsal ayırım mekanizmalarını güçlendirmek için üretilir. Bilgi uzmanlaştıkça, *“izm”*ler çoğaldıkça; sınıfsal ayrımlar daha da güçlenir ve işçi sınıfı arasındaki kolektif dayanışma *-ortaya çıkabilecek muhtemel bir proleter reaksiyon-* paralize edilir. O nedenle fabrikalarda işçilerin, birbirleriyle iletişime geçemeyecek kadar yoğun çalışma koşullarına mahkûm edilmeleri ve farklı uzmanlık alanlarına göre ayrıştırılmaları tesadüfi değildir. Romanda geçen *“Irgatbaşı üç arkadaşı birbirinden ayırmıştı. İflahsızın Yusuf “Kırlı Koza”da çalışıyordu. (s. 59) “Köse Hasan “sulu koza”ya verilmişti.” (s. 61) “Irgatbaşı güçlü kuvvetli gördüğü Pehlivan Ali’yi kırma makinesine vermişti.”(s. 62)*şeklindeki ifadeler; *İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali* adlı üç arkadaşın/işçinin, kapitalist merkez tarafından nasıl bir epistemolojik ayırım politikasına tabi tutulduklarının önemli bir göstergesidir. Kapitalist merkez; işçi sınıfının sistem-karşıtı bir hareket haline gelişini engelleyebilmek için, Marx’ın ünlü analojisi yardımıyla söylemek gerekirse, işçiyi kendisine *“yabancılaştırır.”*

İşçi sınıfı; bir tür *“yaşam pragmatizmi”*ne sahip olduğu için, şamanlara özgü bütüncül ve pratik bir bilgi havuzuna sahiptir. O nedenle kapitalist merkezin uzmanlaştırılmış ve rasyonelize edilmiş teorik bilgisi; onun için bir tür hariç bırakma pratiğine, simgesel şiddet formuna dönüşür. Kapitalist merkez tarafından modern bilim ve beşerî kültür arasındaki

sınırların belirginleştirilmesiyle ortaya konulan ve Wallerstein'in "iki kültür arasındaki ayrım" olarak adlandırdığı mezkûr epistemolojik ihtilaf, işçi sınıfının pre-kapitalist antropolojik bilincini "öte"ye iter ve sömürü koşullarını meşrulaştırır. Teknik araçlarla ve kapitalist bilginin aktarıldığı "kurslar/egitim merkezleri" vasıtasıyla konsolide edilen kapitalist uzmanlaşma; Türkiye'de işçi sınıfı ile -periferi- modern burjuvazi -merkez- arasındaki sınıfsal ayrımın oldukça şiddetlenmesine, hatta işçiler arasında bile bir takım sınıfsal farklılıkların oluşmasına neden olmuştur. Böylelikle de Türkiye'de 50'li yıllardan sonra, kapitalist merkezin uzmanlık kodlarına erişemeyen işçiler; çalışma koşullarına dâhil olamayınca, ekonomik açıdan kapitalist merkez karşısında, "periferinin periferisi"nde konumlanmaya başlamışlardır. "Bereketli Topraklar Üzerinde"; Çukurova'ya çalışmaya giden işçiler -Yusuf, Hasan, Ali, Veli, Yunus- arasında geçen aşağıdaki diyaloglar ifade edilen çerçevenin önemli bir yansıma alanıdır.

"Veli ters ters baktı. Köse Hasan da yanlarına sokulmuştu. Şarkışlalı Yunus, "Ben motor dersi aldım," dedi. "Traktör kursundan çıktım!"

Ali gözden geçirdi adamı:

"Sen mi?"

"Ben."

"Traktör kursu... Kurs dediğin ne ki?"

İflahsızın Yusuf atıldı:

"Kurs mu? Sen bilmezsin!"

Köse Hasan araya laf karıştırdı:

"Sen de Çukurova'ya mı gidiyorsun?"

Yunus başını salladı:

"Çukurova'ya gidiyorum. Kursta on beş kişiydik. İçimizde şehir uşakları da vardı. Lakin imtihanda ben üçüncü geldim. Ben şimdi bütün traktörlerin dilinden anlarım. Motorlarını sökerim, pistonlarını rektifiye ederim!"" (s. 26)

"İflahsızın Yusuf aldı sözü:

"Bizim köyden değil ya, bizim sancaktan!"

Çenesiyle Veli'yi işaret eden Yunus:

"Şu oğlan demin ağasını övdü ya, kulak asma. O kaç paralık adam oluyor da ağa onu

otomobiline bindiriyor? Ağa deyip geçiyor musun sen? Levyenin kaç santim idiğini bilmeyen, kurstan çıkmayan, traktörün dilinden anlamayan adamı ağa otomobiline bindirir mi? Koskoca bir ağa be!”

“Hiç canım,” dedi Ali.

“İki paralık bir amele, bir ırgatı otomobiline bindirecek!”

“Bizi gözü küllü belliyor. O bizi kandırabilir mi hiç?”

“Biz kaçın kurasıyız?”” (s. 27)

Tarihsel kapitalizm, modern dünya sistemindeki hegemonyasını sürdürülebilmek adına evrenselci bir retorik kullanır; daha doğrusu *Erving Goffman* terminolojisiyle söylemek gerekirse; kapitalist merkez, liberalizmin ve hümanizmin naif bireyciliğini sistemin en önemli parçası haline getirerek “evrenselci (imiş)” gibi davranır; yani “-miş/-miş” gibi yapar. Aslına bakılırsa kapitalist merkezin evrensel olarak addettiği tek şey, “sermaye”dir. O nedenle Wallerstein’ın da belirttiği gibi tarihsel kapitalizm; daha fazla sermaye biriktirebilmek için muhtelif etnik kimlikleri dışsallaştırmaktan ziyade, belirli bir içerleme tekniğiyle modern dünya sisteminin içerisine adapte eder ve böylelikle de evrenselci (imiş) gibi gözükersen “ırkçı bir paradigma” üretir. Onun amentüsü, ucuz işgücü tesis etmek üzerine programlanmış bir “sermaye fetişizmi”ne dayanır; dolayısıyla tarihsel kapitalizm teoride ırkçı olmasına -bir tip sermaye ırkçılığı- rağmen de facto enternasyonal bir felsefeden hareket eder.

Türkiye’de de kapitalizmin gelişim seyri incelendiğinde; 50’li, 60’lı yıllarda benzer bir manzaranın izini sürmek olasıdır. DP; devlet merkezine geçince, dünya sistemi içerisinde merkez ülkelerin bloğuna -kapitalist bloğa- eklenmeye çalışmış ve liberal/popülist bir politika üretmek üzere ülkedeki minör kimlikleri kapitalist sisteme, işgücü hacminin içerisine dâhil etmiştir. Hassaten Güneydoğu ve Doğu Anadolu taşrasından kent merkezlerine göç eden Kürtler ve Araplar başta olmak üzere birçok minör etnik kimlik, DP’nin mezkûr politikasını konsolide edecek bir işgücü üretmek için kapitalizmin palazlanmasına katkıda bulunmuşlardır. Orhan Kemal; “Bereketli Topraklar Üzerinde” romanında, Türkiye’deki kapitalist sistemin -merkezin- işçi sınıfı - periferi- üzerinde kurduğu tahakkümü ifade edilen perspektif çerçevesinde problematize ediyor ve romanda Türk, Kürt, Arap vb. gibi muhtelif etnik kimliklere mensup olan işçi özneler tasarlayarak, kapitalist dünya sisteminin; Türkiye işçi

sınıfını ırkçı paradigmalara vasıtasıyla sömürüşüne etki eden tarihsel dinamikleri çözümlenmeye çalışıyor. Aşağıdaki pasajlar, bu durumun “*Türk ve Kürt işçi özneleri*” ekseninde ortaya konulmuş bir örneğidir.

“Çapa ırgatları kazmalarını bırakmış, kızgın güneşin altında beşer beşer oturmuş yemek bekliyorlardı.

Elci yemeklere bakıyordu. Herenilerin çevresinde yalınayak dolaşan çocuklardan gözünü ayıramıyor, kazanlara fazla sokulanları tekmeyle kovuyor, ele geçirebilirse tokatlıyordu.

Bu çocuklar çapa çapalayan ırgatların çocuklarıydı ki, çiftlikten onlara ayrıca yiyecek verilmez, babaları, anneleri kendi yiyeceklerinden pay çıkarırlardı.

Pehlivan Ali, Aptal kızıyla diz dize oturmuştu. Yanında Kürt Hürü'nün kocası, onun yanında Kürt Hürü, Kürt Hürü'nün yanında da Hürü'nün dokuz yaşındaki kızı.” (s. 185)

“Kara şalvarın cebinden fırladıkları düdüğünü çıkarıp üfledi. Öyle olduğu hâlde, koşar adım iş gören terli insanlar bir süre hızlarını alamadılar gene de. Neden sonra iş ağırlaştı. Bu sırada usta muavini de harman makinesini çalıştıran traktörü stop etmişti.

İş durdu.

Patozun üstündeki koltukçu Halo Şamdin'le Kürt Zeynel boyunlarını boğazlarını saran paçavraları çekip attılar, toz gözlüklerini alınlarına kaldırdılar. Yüzleri kaynar suda haşlanmışa benziyordu. Dudakları patlamıştı. İki de kalın kemikli, aksi şeylerdi. Irgatbaşı ikisinden de çekinirdi.

Genci, Zeynel, güneşe baktı:

“Şuna bak,” dedi. Güneş nerelere çıkmış. Paydosu yeni veriyor!”

Böyle şeyleri pek de umursamaz görünen arkadaşı, kırkını aşkın bir Kürt, çok az Türkçe biliyordu.” (s. 215)

Tarihsel kapitalizm; makinenin şehvetinden/arzusundan beslenen bir sistemdir. Onu; diğer sistemlerden ayıran en önemli özellik, kuşkusuz ki insanlığı makinenin ritmine sunmasında aranmalıdır. Kapitalizm, ortaya çıkışından itibaren – *Wallerstein ve Bağımlılık Okulu teorisyenlerinin çoğuna göre kapitalist dünya sisteminin oluşmaya başladığı tarih 16.yy'dır.*-daha fazla kâr/sermaye düsturuyla hareket ettiği için; “*işçinin emeği*”ni makineleştirmek zorundaydı. O nedenle kapitalist merkez; makinelerin yoğun gürültüsü

eşliğinde ve üretimin yoğun hazzıyla çalışırken, işçiler “*pre-kapitalist/modern*” bir bilinçten, “*robotik/mekanik*” bir bilince doğru adım atıyorlar ve modern dünya sistemindeki eşitsiz gelişmenin, sermayenin orantısız dağılışının -*merkez ve çevre ülkeler arasında*- kısılcımları nüve halinde de olsa dünya konjonktüründe gözükmeye başlıyordu. Merkez ülkeler; makinenin ürettiği işgücüyle birlikte daha fazla üretim yapıp sermayelerini artırarak mezkûr işgücünden mahrum olan *çevre* ve yarı-*çevre* ülkeler üzerinde hâkimiyet kurmuşlar, böylelikle de dünya sistemi kutuplaşmaya başlamıştır. Bu kutuplaşma, tabii olarak kapitalist merkeze dâhil olmak isteyen ülkelerin “*büyüme*” arzularını kamçulamış; netice itibarıyla da işçilerin sistem tarafından sömürülmesine endeksli bir sistem ortaya çıkmış; tarihsel kapitalizm, -*merkez*- işçileri periferiye sürükleyip bir “*öte sınıf*” haline getirerek zapturapt altına almıştır.

50’li yıllarda büyük oranda tarım işçilerinden müteşekkil olan Türkiye işçi sınıfı, beklenildiği gibi kapitalizm ile ilk defa tarımsal üretim alanında karşılaşmıştır. Türkiye’nin kapitalist sisteme dâhil oluşunda önemli bir merhale olan “*tarımda makineleşme*” sürecini tekamüle erdirerek Türkiye topraklarında modern usullere göre tarım yapmak isteyen devlet elitleri, bu süreci Amerikan kapitalizmine -*merkezî bloğa*- uyum sağlamak için oldukça önemsiyorlardı. Ancak tarımdaki kapitalistleşmeye uygun bir epistemolojik yatkınlığa sahip olmayan tarım işçilerinin; “*kapitalist makine*” ile temas edişi, *işçi kazaları* vb. gibi birçok elim sonuca neden olmuştur. Zira romanda sırasıyla Hasan’ın ve Ali’nin ağzından aktarılan “*“Patoz ne?”*” (s. 18) “*“Patoz ne ki?”*” (s. 207) şeklindeki ifadede de görüldüğü üzere, Türkiye işçi sınıfı o yıllarda makinenin bilgisine vakıf değildir. Böyle olunca da ister istemez tarım işçilerinin “*canavarımsı makineler*”le karşılaşması, derin bir ürperti duygusunun açığa çıkmasına neden olur. Romanda geçen “*Üç arkadaş şimdiye kadar hiç görmedikleri sert şakırtılı, pamuk tozları uçuşan bir hava içine girince sanki çarpılarak ürktüler. Burada hemen her şey sarılıp sallanıyor, dönüyordu. Tahtaları kararmış basık çatıdan sarkan toz salkımları arasında ufacık ampuller sarı sarı yanıyor, yanlarındaki volanların kuvvetli sarsıntularla çalıştırdığı çırçır makinelerinden şiddetli sesler çıkıyor, toz salkımları, tozlu duvarlar, döşeme tahtaları, havada uçuşan tozlar sarsılıyordu.*” (s. 55) söylemleri; işçi sınıfının kendi doğasına yabancı olan, onun için bir “*öteki*” olarak telakki edilebilecek çırçır makinesi -*kapitalist makine bilinci*- ile arasındaki mesafeyi gösteren önemli bir örnektir. Bu mesafe kuşkusuz ki tarihsel kapitalizm -*merkez*- için, sermayeyi rahatça üretebilmek ve işçi

sınıfını -çevre- kontrol altında tutabilmek adına oldukça önemlidir. Zira kapitalist merkez; makinenin bilgisine sahip olmayan “vasıfsız işçiyi”, daha ucuza çalıştırarak hem kâr marjını yüksek tutar, hem de kendi iktidarına karşı “vasfili işçi”den gelmesi daha muhtemel olan bir proleter direnişe gem vurur. “Bereketli Topraklar Üzerinde”; “harman makinesi”nde -patozda- bacağına bırakacak olan vasıfsız işçi Ali’nin trajik ölümü öncesinde, ırgatbaşı ile patoz ustası arasında geçen aşağıdaki diyalog; Türkiye işçi sınıfının kapitalist makinenin çarkına hizmet eden bir “periferik diş” olduğunu ilam eder niteliktedir.

“Irgatbaşı döndü, patozun yeni ustasıyla eski usta muaviniydi. Yeni ustaya karşı saygıyla “Buyur usta,” dedi.

Yeni usta çok ciddi görünüyordu:

“Bu adamlar acemi mi?”

Irgatbaşı, “Acemi,” dedi.

Şaşı:

“Acemi mi?”

“Acemi ama fark etmez be usta...”

“Etmez olur mu? Acemiler koltukçuluk yapabilirler mi?”

“Doğru ama, eski koltukçuları ağa dehledi, yerlerine bunları koy dedi!”

Usta sinirli sinirli güldü:

“Daha düşük haftalık vermek için senin de işine geldi değil mi?”

“Benim elimde ne var? Emir büyük yerden bre ustam...”

“Kırk beş kişilik patozda otuz iki kişi çalıştırıyorsun!”

Irgatbaşının hoşuna gitmedi bu ama ses de çıkarmadı. Usta göz kırptı:

“Farkında olduğumu bil yani...”

“Kolay ustam kolay. Sen yeter ki emret!”

“Hayır hayır... Yanlış anlama. Kendim için bir şey istemek âdetim değildir. Yalnız, sonunda herhangi bir kaza, herhangi bir teftiş oldu mu, benden yardım bekleme, o kadar!””(s. 344)

Kapitalist merkez; insani bilinçten kendisini soyutlarken, işçiler şizofreniye yakın bir “hızlanma deneyimi” yaşarlar. Hız; kapitalist makinenin, modern dünya sistemine sunduğu en büyük “metafizik armağan”, kapitalist elitlerin bir tür mistik inançla bağlı oldukları

politik bir enstrümandır. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte ülkelerin *ekonomik, politik, askerî* konumları “*makinenin gözü*” ile tayin edilir hale gelmiştir. Mannci iktidar sosyolojisi çerçevesinde söylemek gerekirse; merkez ülkeler, makinenin hızı vasıtasıyla kolayca üretebildikleri ekonomik sermayelerini, militarist alana transfer etmişler ve bununla bağıntılı olarak da dünya sistemi içerisinde görülen militarist polarizasyon neticesinde, *çevre* ve *yarı-çevre* ülkeler, tabiri caizse merkez ülkelerin “*politik bir yemi*” haline gelmişlerdir. Bu noktada mezkûr ülkeler; politik ontolojilerini yitirmemek için merkezdeki “*kapitalist hız*” trendine uyum sağlamaya çalışmışlardır. 50’li yıllarda, bir yarı-çevre olarak telakki edilebilecek Türkiye de kendisini bu trendin girdabına kaptırmıştır; hassaten DP’nin kapitalist/liberal politikaları, fabrika merkezlerinde yeni bir sloganın yükselmesine neden olmuştur: “*Hızlan ve çalış!*... Bu, tabii ki kapitalist patronların ve sermaye sahibi sınıfın arzu ettiği bir durumdur. Ancak; madalyonun öteki yüzüne gelindiğinde, hızın bir taraftan öznesi, diğer bir taraftan da nesnesi olan Türkiye işçi sınıfı; oldukça uzun çalışma saatleri içerisinde, dayanılmaz bir iş yükünün altında ezilmiştir. Kapitalist makinenin hızına adapte olmakta güçlük çeken işçiler; patronların stimüle edici “*ha ha ha*”ları eşliğinde tükenene, bilinçlerini kaybedinceye kadar çalışırken/sermaye üretirken, bu sefer bu “*ha+ha+ha*”ların birleşimi Nietzscheci devrimci/put-kırıcı bir kahkaha değil; tarihsel kapitalizm -merkez-karşısında insaniyetini kaybeden işçi sınıfının -*periferinin*- trajedisini dillendirir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, bu trajedinin açığa çıkmış görüntüleridir.

“*Güneş tam tepeye yükselip de ortalık hamam halvetine dönünce, Pehlivan Ali’yle Hidayet’in oğlu baygınlık geçirmeye başladılar. Bir an, bir an olsun durup soluk alamıyorlardı. Birbiri ardı sıra gelip dayanan koca demetleri patozun doymak bilmeyen ağzından içeri vermek zorundaydılar.*” (s. 347)

“*Irgatbaşı gururla, “Millete soluk aldırduğım yok ırzıma nikâhıma,” dedi. “Senin canın sağ olsun. Ben de Cemo’ysam bu iş bu hafta tamamdır!”*

“*Yeni koltukçular?”*

“*Allahımı inkâr edeyim Zeyno’dan da iyi Şamdin’dan de...*”

Küçük ağa koşar adım yapılan işe memnunlukla baktı, coştı birden:

“*Ha babam kardaşlarım ha!*”

Irgatlar yekindi. Koca koca demetler daha büyük bir hızla patoza koşturulmaya

başladı. Öyle hızlı, öylesine müthiş bir çalışma başını almış gidiyordu ki, küçük ağa bile bu hıza kendisini kaptırmıştı. Patoza az daha sokuldu. Ne saman tozu, ne sıcak...

“Ha babam kardaşlarım ha, ha babayiğitler ha, ha aslanlar ha!!! Bu işi bu hafta bitirin, ben de insansam kalmam altında!”

Irgatbaşı da çalışmanın hızına kendini kaptırmıştı. Tempoyu daha da hızlandırmak, ağanın gözüne büsbütün girmek için, “Devir, devir, devir!!!” diye bağırdı. “Ha babam kardaşlarım ha, ha babayiğitler ha, ha aslanlar ha!!!”

“Devir ha, devir ha, devir!”

“Ha, ha, ha, ha!!!” (s. 354)

“İş hızlandıkça hızlandı, baş döndürücü bir hâl aldı.

“Devirin ha, devirin ha, devirin!!”

“Ha ha ha ha ha haaaa!!”

Beden kalınlığında demetler, patozun doymak bilmeyen ağzından içeri devriliyordu. Irgatlar öfkeyle, kinle, hınçla çalışıyorlardı. Damarlarda dolaşan kan değil, milyonluk kilovatları sanki.

“Ha babayiğitler ha, ha aslanlar ha!!!”

Arada tersten esen sıcak, kavurucu hava, sarı pırıltılarıyla duman gibi ortalığa savrulan saman tozunu Ali'yle Hidayet'in oğluna çeviriyor, toz gözlüklerine rağmen gözlerine girip yakıyordu. Bir ara Ali, gözlerini tozdan, terden açamaz hâle geldi. Geldi ama, işin baş döndürücü temposunun büyümesine öyle kapılmıştı ki... “Devir ha, devir ha, devir!!!” (s. 355)

Kapitalist merkez; durmaksızın sermaye biriktirmeye/artırmaya endeksli bir maksimum kâr politikasına tatbik ettiği için, “*insani bilinci*” değer yitimine uğratar. O; lügatinde işçi sınıfını, “*hayvan oluş*”la eş değer bir güç üretim motoru olarak anlamlandırır. O nedenle kapitalizm; üretkenliğini/verimliliğini artırabilmek adına, işçi sınıfını insanlık-dışı koşullar altında çalıştırır. Özellikle işçi sağlığına/güvenliğine dikkat etmeden işçilerin emeğini sömüren tarihsel kapitalizm; ölüme davetiye çıkartarak, zaten örtük bir ontolojiye sahip olan işçi sınıfının varoluşunu neredeyse imkânsız kılar. Kapitalizm; işçinin benliğinden/kişiliğinden ziyade, “*işçi-oluş*”un, “*tür*”ün devamlılığını önemseyerek bir tür “*ölüm içgüdüsünden*” beslenir. Sistemin kesintisiz bir biçimde çalışabilmesi ve rejenere

edilebilmesi için sermaye üretemeyecek konuma gelmiş, “ıskartaya çıkmış” işçinin ayıklanması gerektiğinden kapitalist sistem, işçi sınıfını ölümün karanlık dehlizlerine itmekte herhangi bir beis görmez. Zira romanda; *Kemal Cesur’un Ali ve Hidayet’in* oğluna söylediği “Siz çalışmazsanız başkası can atar. Çukurova burası. Ağaların ırgada eyvallahı mı var?” (s. 322) ifadelerinde de görüldüğü üzere, kapitalist merkezin ekonomik çarkını döndürecek bir “tür” her zaman için mevcuttur. Bundan dolayı tarihsel kapitalist sistem, işçinin zihnine “umut” ile “acıyı” aynı anda enjekte eder; böylelikle de fabrika dışındaki işçiler ekonomik sermayeye erişme umuduyla sistem içerisine dâhil edilmeyi bekleyen “hazır kıtalar” olarak konumlanırlarken, fabrika içerisindeki işçiler; yoğun iş temposundan ve açlıktan kırılmak üzere olan “atıl elemanlar”a dönüştürülürler. Orhan Kemal; “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”, Çukurova fabrikalarında çalışarak köylerine zengin olarak dönme isteğine/ümidine sahip *Ali, Yusuf ve Hasan’ın*; kapitalist merkez tarafından vahşice sömürülüşünü, ölüme terk edilmesini, aşağıdaki örnekleme yardımıyla okuyucuya aktarıyor.

“Öğlenin on birine doğru üç arkadaşın üçünde de hayır kalmamıştı. İflahsızın Yusuf ara sıra dinlenmeye vakit bulmuşsa da, mağazanın tozundan harap olmuştu. Köse Hasan’ı bitiren, çinko aralığından sızan buz gibi sulardı. Yüzünün boz tüyleri dikilmişti, ta ciğerinden sarsılıyordu.

Pehlivan Ali’ye gelince... Derdi soğuk değildi onun, apteshaneydi. Habire çalışmaktan su dökmeye bile gidememişti. Irgatbaşı da gazez olduğundan, sık sık gelmiş, boyuna kontrol etmişti. Su dökmemek, ırgatbaşının boyuna kontrolü, makine şakırtısı, toz... Genzi kaşınıp duruyor, gözleri yanıyordu.” (s. 70)

“Yusuf’la Ali on beş gün içinde hiç avra kalmadan çalıştılar, Hasan iki sefer avaralık verdi. Sulu kozanın buz gibi suyu iliklerine işlemişti. Böğründe kurşun gibi bir sancı, soluk alamıyor, sancı tutunca kıvrılıp kalıyordu.” (s. 83)

“Koynundan somununu çıkardı, ortadan ikiye böldü. Birbirine vurdu:

“Taş,” dedi, “anam avradım olsun taş!”

Zeynel homurdandı:

“Taş ya. Marifet bununla ağanın mağanın kafasını gözünü yarmak. Deyyuslar kendileri yerler mi?” (s. 217)

““Yorulduunuz mu ne?”

Hidayet'in oğlu, “Yorulduk vallaha...” dedi.

Pehlivan Ali:

“Epmeğin mpmeğin var mıydı? Acımızdan soluk alamıyoruz, gözlerimiz kararıyor vallaha...”

Zeynel:

“Epmeğinizi yemeden mi çıktınız?”

“Yemedik. Vermediler ki...”

“Zaten yenecek yeri yoktu. İte atsan yemez!”

“İnsan işten çıkınca bi tuhaf oluyor...”

“Doğru, algınlaşır. Canı yemek istemez...” Mendiline çıkınlı ekmeğini ortadan böldü, yarısını Ali'ye, yarısını da Hidayet'in oğluna uzattı:

“Nefsinizi köreltin. Aç acına yol yürünmez. Adam kötü olur. Yol adamın ayağının altından kayar. Öyle değil mi?”” (s. 281)

Tarihsel kapitalist sistemin -merkez- sömürüsü altında ezilen işçi sınıfının -çevre, prangalarından kurtulmasının tek şartı birçok Marksist kuramcının da söylediği gibi proleter/politik bilinç kazanmaktan geçer. Ancak bu bilincin elde edilmesi sanıldığı kadar kolay değildir; zira kapitalist merkez, Marx'ın ünlü analogisine tekrar müracaat etmek gerekirse işçi sınıfını, topluma ve kendisine karşı yabancılaştırır ve onu kapitalist sömürü çevriminin içerisinde tutarak, proleter/politik bilinç geliştirmesinin önüne geçer. Bir nevi tarihsel kapitalizm; işçi sınıfını meta-fetişist bir düzenin içerisinde angaje ederek, üretimin ve bunun yarattığı konforun hazzını işçilere tattırıp, onlara sistemle bağımlı olduklarını her fırsatta hatırlatır. Böylelikle de işçi sınıfı kapitalist sistemin ürettiği sömürünün arka planını politik olarak deşmektense; kapitalist meta kültürün cazibesine kapılır. Aslında bu etkilenim, bir paradoks yardımıyla işleme konulur: İşçi sınıfı; kapitalist mutfağın içerisinde dâhil olmak isterken, aynı zamanda “kapitalist cin”in kendisini yutabileceğinin de idrakindedir. Nitekim Yusuf; roman boyunca ““Şehir adamı bir cin!”” (s. 29) şeklindeki söyleminde de görüldüğü üzere, kent merkezleriyle özdeşleşmiş kapitalizme, sıklıkla “cin-oluş”la referans verecektir. Fakat; işçiler, yutakta lokma olma pahasına kapitalist sistemin içerisine girmek, yani bilinmeyene yabancıları dünyaya doğru yolculuğa çıkmak zorundadırlar. Çünkü sistemin “modus operandi”si bu paradoksa dayanır; dünya sisteminde eşitsiz gelişme ve

kutuplaşma devam ettikçe, birileri -periferi- birilerine- merkez- bağımlı kılınır. Türkiye de; 50’li yıllardan itibaren kapitalist sistemin tedrisatı altına girmeye başlayınca, taşradaki işçiler, kentteki kapitalist cinin sunduğu ekonomik/kültürel imkânlarla erişebilmek, yoksulluk dehlizlerinden çıkabilmek için fabrikalara akın etmek zorunda kalmışlardır. Kente gidip kapitalist çarkın içerisine girerek zengin olan köylü/taşralı öznelerin mitik zenginlik hikâyelerinin etkisiyle ümitlenen binler, kapitalist sisteme katılma noktasında şedit bir arzu duymuşlar; fakat aynı zamanda da yabancı/ötekisi oldukları bir dünyaya adım atmanın tedirginliğini derinden hissetmişlerdir. Netice itibarıyla da Türkiye işçi sınıfı; 50’li yıllarda “kapitalist merkeze”e karşı politik bir mücadele yürütmek için gereken proleter bilinci edinmekten ziyade, “kapitalist cin”in mistifike edilmiş sermaye ağının içerisine gark olmak zorunda kalmıştır. Orhan Kemal; “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”, ifade edilen tarihsel sekansı Yusuf ve Hasan arasında geçen aşağıdaki diyalogda yakalama başarısı gösteriyor.

““Lakin iyi bir para kazandım mı...”

“N’örecen?”

“Biliyorum ben n’öreceğimi. Sen n’örecen?”

“Ben mi? Ben iyi bir gazocağı alacağım arkadaş. Köy yerinde söylensin!”

“Gazocağı da ne ki lan?”

İflahsızın Yusuf gururla güldü:

“Sen bilmezsin! Gazocağının pompası var. Bastın mı ateş püskürür, hem de yılan ıslığı gibi seda verir. Sivas’ta, Cer Atölyesi’nde hamalken, bizim bir şef vardı. Lakin iyi adamdı. Namaz mamaz kılmazdı ya, iyi adamdı. Onda vardı. Bir yakardı ki, eh. Yemek mi pişireceksin? Koy üstüne tencereyi, su mu ısıtacaksın? Koy tenekeyi. Anide. On beş, yirmi bankonota veriyorlarmış...”

Hasan’ın gözleri büyüdü:

“On beş, yirmi bankonot mu?”

“Ne belledin ya!”

“Çok lan.”

“Lakin tevatür bir şey. Pompası da var. Bastın mı ateş püskürür. Bizim şef bir yakardı ki...”

“Demek yılan sedası gibi?”

“Yılan sedası gibi dinime imanıma.”

“Bak hele Yusuf, bu şehir dedikleri de aboooo değil mi?”

“Ne diyon Köse ne diyon? Gece olmaz mı, sokaklarda bütün elektrikler yanar, gündüz gibi, ipil ipil. O tomafiller, o avratlar, o ne bileyim canım, dille tarifi mümkünsüz. Siftah gidince adamı bir çarpar ki eh. Kendi kendini yitirirsin, ne yana bakacağını şaşırırsın. Lakin kardaşlar, biz biz olalım, şehirlinin dolabına düşmeyelim. Anam avradım olsun, bizi yek ekmeğe muhtaç ederler!”” (s. 11-12)

Tarihsel kapitalist merkez, işçiler *-periferi-* arasındaki proleter bilinci belirli disiplin teknikleriyle engellemeye çalışır. Bunun için de işçileri sisteme bağımlı kılacak birtakım afyonların icat edilmesi zaruridir. Tarihsel kapitalizmin en büyük afyonu, geniş halk kitlelerinin içerisine enjekte ettiği ve bir tip *“kazı-kazan”* zevkini bireylere tattıran kumardır. Türkiye’de kapitalizmin gelişimiyle koşut olarak ortaya çıkan kumar ve bizatihi devletin öznelerin politik bilincini kontrol etmek için ürettiği *“şans oyunları”*, tabii olarak Türkiye işçi sınıfının da *-periferi-* sisteme bağımlı kılınmasında önemli bir araçtır. Orhan Kemal *“Devlet Kuşu”* başta olmak üzere birçok romanında, kapitalist merkezin kumar ve şans oyunları aracılığıyla, toplum içerisindeki politik bilinci baltalayışına sert eleştiriler getirir. *“Bereketli Topraklar Üzerinde”* romanında da kapitalist fabrika içerisinde bir tür mikro-feodal daire oluşturan Irgatbaşı’nın; Ali ve Hidayet’in oğluna söylediği *““Siz niye kumar oynamıyorsunuz lan?”*” (s. 249) şeklindeki ifadeler, bu eleştirinin önemli bir yansımasıdır. Kapitalist merkez; kumara aracılığıyla işçileri kendisine borçlandırarak uyguladığı sömürü politikasını rasyonalize ederken, aynı zamanda da işçilerin pek de sahip olmadıkları boş zamanlarında, herhangi bir *“proleter dedikodu”* nun ortaya çıkışını engellemek ister. Kapitalist merkezin; sistem-karşıtı bir işçi hareketinin oluşmasını engellemek için kullandığı bir diğer disiplin silahı, bu sefer kelimenin gerçek anlamıyla *“afyon”* dur. Kapitalist merkez; işçilerin zihinlerini politik düşüncelerden temizlemek için, onları afyon içmeye davet eder. Buna ilaveten *“afyon/esrar”*, işçilerin oldukça vahşi ve ağır olan iş temposuna dayanmaları ve bedenlerindeki iş yaralarını temizlemek adına icat edilmiş *“steril bir pansuman”* dır. Dolayısıyla; işçi sınıfı bu steril pansumanın etkileriyle, proleter bir bilinç geliştirecek düşünce gücünü üretmekten mahrum edilirken, bir yandan da daha fazla sermaye üretmesi için bedensel açıdan rejenere edilir; yani sisteme bağımlı kılınır. *“Bereketli Topraklar Üzerinde”*, ırgatbaşı ve fabrika sahibi *-ağa-* arasında geçen aşağıdaki diyalog; kapitalist

sistemin -merkez- , kumar ve esrarı bir tür iktidar enstrümanı olarak kullanarak işçi sınıfının -periferi- proleter/politik bilincini doğmadan budadığını gösteren önemli bir örnektir.

“Çiftlikten Bilal Efendi savmıştı bizim harmana, iki uşak var. Biri Pehlivan Ali, öteki de arkadaşı...”

“İyi ya. İşlerinin ehli olsunlar da...”

“Kaygı çekme sen. Pehlivan, ayı gibi. Ne esrar içer, ne kumar oynar, çay bile içtiği yok!”

“Esrar içmemesi iyi değil. Esrar içmeli ki o ağır işe dayanabilsin!”

“Sen hiç kaygı çekme ağam. Ben ona esrar içmeyi de belleteceğim, kumar oynamayı da.” (s. 313-314)

50’li yıllarda, daha önce belirtildiği gibi büyük çoğunluğu köyde/taşrada ikamet eden ve tarım alanında istihdam edilen tarım işçileri; kapitalizmle bir anda karşılaşmışlar ve antropolojik habituslarını, proleter bir bilince dönüştürmekte zorlanmışlardır. Zira; Türkiye işçi sınıfının mezkûr yıllardaki hareket menzili, feodal saikler tarafından dizayn edilen bir “pre-kapitalist” bilince dayanıyordu. Taşradan, kente mobilize olan işçiler; kentteki kapitalist bilinci, sömürü ilişkilerini idrak edecekleri yerde, feodal/kolektivist bir zihniyetle kentteki kapitalizmi “taşralaştırma”ya çalıştırmışlardır. Bu durumu, “hemşerilik kültürü” kavramı üzerinden okumak mümkündür: Türkiye işçi sınıfı; 50’li yıllarda kapitalist merkezin hizmetinde olan kapitalist patronları/ağaları, kendi antropolojik dünyasından, yani “hemşerilik oluş”un anlam alanından hareketle kavrayarak, kapitalist sermaye ağının, kendi dünyasına ne derece “yabancı” olduğunu anlayamamıştır. Romanda; Yusuf ve Hasan arasında geçen “Şimşekten ötürü, “Hak şüküüür,” dedi. “Bizim hemşerilerin fabrikası...” “Ne olmuş?” dedi Köse Hasan. “Pek tevatürmüş hani...” “Doğru. Bize yaban gözüyle bakmaz ya!” “Bakar mı? Hemşerimiz be. Hemşerinin kötüsü mü olur? Bizi bir gördü de kim idiğimizi belledi mi...” “Amanın hemşerilerim gelmiş diye... Bizi tutmayıp da şehirliyi ne diye tutsun?” “Tabi canım, akıl var yakın var...” “Hemşeri demek hısım demek. Ben kendi nefsim, hemşerim şurda dururken, yazının şehirlisini niye işime alayım? Sen olsan alır mısın Köse?” “Alınır mı Yusuf? Hemşeri, de, dur orda.” şeklindeki diyalog, bu durumun bir kanıtıdır. (s.13-14)

Oysa, kapitalizmin kent merkezlerine girişiyle birlikte akrabalık ilişkilerinin ve “hemşerilik oluş”un getirdiği imtiyaz çoktan tarihin tozlu sayfalarına gömülmüştü bile;

kapitalizm, o yıllarda kent merkezlerinde bütün kolektif ilişkileri paralize eden yeni bir kolektivizm ürettiyordu: “*Para/sermaye...*” İşbu unsurun, insan ilişkilerinde yarattığı tahribatı oldukça geç idrak eden işçiler; Bourdieu’ye temas etmek gerekirse feodal bir toplumsal ağa dayanan sosyal sermayelerinin, kapitalist merkez içerisinde de işlevi olacağını düşünüyorlardı. Lakin, beklenen ile tarihsel realite arasında çok keskin bir yarık oluşmuştur; Türkiye işçi sınıfı, kapitalist sistemin farklı bir rasyonellik ürettiğini görünce, sudan çıkmış balığa dönmüştür. O nedenle 50’li yıllarda Türkiye işçi sınıfının kapitalist merkeze karşı verdiği tepkiler; romanda Irgatbaşı tarafından tartaklanan Yusuf’un söylediği ““*Vay gidi hemşerilik vay,*” dedi. “*Vay insanlık vay!*”” (s. 101) ifadelerinde de görüldüğü üzere, ekseriyetle büyük bir yakınmayı/şaşkını ifade eden “*romantik*”, “*pastoral*” nidalardan müteşekkil olmuştur. Hiçbir şekilde proleter bir bilince bağlı olmayan bu reaksiyonlar; tamamıyla basit bir hayal kırıklığının ürünü olarak, aslında kapitalizmin kentte ve köyde/taşrada eşitsiz gelişiminin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Zira kentte kapitalizm palazlandıkça; köydeki tarım işçileri, kapitalist bilincin tarihsel gelişimini anlayacak bir zihinsel şemaya senkronize bir biçimde sahip değillerdi; bundan dolayı da bizatihi nesnesi oldukları sömürü sistemine politik olarak karşı çıkmaktansa antropolojik, feodal yatkinlikleri çerçevesinde, etik tepkiler veriyorlardı. Orhan Kemal; “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”, tarihsel kapitalist merkezi eleştirirken, sıklıkla bu ihtilaftan hareket ediyor ve Türkiye işçi sınıfının proleter bir bilinç geliştirememesini, peyderpey sanayi işçisi olma yolunda ilerleyen tarım işçilerinin antropolojik bilinciyle ve köydeki/taşradaki feodal ilişkiler ağıyla paralel bir zeminde düşünüyor. Romanda Yusuf’un Çukurova’daki fabrika patronu “*hemşeri-ağası*”nın arabasının önünü keserek tanınma çabasının hayal kırıklığı ile neticelenmesini ve Yusuf ile Ali’nin; ücretlerini kesen Irgatbaşıyı şikâyet etmek için yine ağalarının yanına gidip “*hemşeri-oluş*”un imtiyazından faydalanma isteklerinin, ağanın odacısı tarafından engellenişini aktaran aşağıdaki diyaloglar; Türkiye işçi sınıfının kapitalizm ile karşılaştığı noktada, proleter bir reaksiyon üretmekten ne denli uzak olduğunun ve hâlen daha “*arkaik bir bilinç*” ekseninde toplumsal ilişkileri algıladığının önemli bir göstergesidir.

“*Siyah otomobil hızla geliyordu, yavaşladı. Fabrika kapısına on metre kala Yusuf öne atıldı, kollarını havaya kaldırdı. Araba kuvvetli bir frenle tam zamanında durmuştu. Şoför hırsıyla yere atladı. Yusuf’u tokatlayacaktı ki, fabrika sahibi arabadan şoföre seslendi.*

Altmışlık biriydi. Yeni tıraşlı pörsük yüzünde kıl kıl damarlar...Şoför tokatlamaktan vazgeçmişti ama, Arnavut kapıcı kocaman bıyığıyla hemen yetişmişti. Yusuf'u hışımla itti. Yere diz verip kalkan Yusuf fabrika sahibine koştu. Adam geniş kenarlı fötr şapkası, lacivert elbiseleri, rujan iskarpinleriyle arabasından inmekteydi. Yusuf ayaklarına kapandı, az kalsın öpecekti:

“Ağam, ağam, kurban ağam...”

“Ne o lan? Ne istiyorsun?”

Sapsarı Yusuf titriyordu:

“Ç. Köyü'nden oluruz, hemşeriyiz seninle. Allah sana uzun ömürler versin, namını şanını duyduk da geldik. Köylümüz değil ya, bizim sancaktan olur dedik inanmadılar, dövdüler bizi, kovdular...”

Yusuf'un konuşmasından hemşeri köylüler olduklarını anlayan fabrika sahibi, üzerinde durmadı. Yıllar vardı memleketten, köyünden ayrılalı. Sonra ne? Ayrılmasa bile doğduğu köye çeşme yaptırmıştı, yol yaptırmıştı, çocuk okutuyordu. Başka ne yapabilirdi? (s. 52- 53)

“Yusuf, “Ağamıza diyeceklerimiz var,” dedi.

“Ağanıza mı? Ağanız kim?”

“Hemşerimiz.”

“Ne hemşerisi ulan? Siz kimsiniz? Burasını ne sandınız?”

Ali öfkeyle araya girdi:

“Bu fabrikanın sahibi bizim hemşerimiz olur,” dedi.

Yusuf kendini toplayarak ekledi:

“Bizim köyden değil a, bizim sancaktan!”

Bir şeyler anlasa bile, üstleri başları pamuk tozları içindeki ameleleri koskoca fabrika sahibinin odasına sokacak değil ya!

Parladı:

“Burda hemşeri memşeri sökmez. Dingonun ahır değil burası. Ne diyeyekseniz bana dersiniz, ben icap ederse ağaya söylerim!”” (s. 88)

Türkiye işçi sınıfının, 50'li yıllarda kapitalizm karşısında verdiği romantik/pastoral reaksiyonların arkasındaki tarihsel/toplumsal mekanizmayı çözümlmek için

“din/İslamiyet” ve “gelenek” kavramlarına müracaat etmek elzemdir. Mezkûr sınıf; köyden/taşradan kente çalışmak için geldiğinde, son derece muhafazakâr bir düşünce yapısına sahipti ve İslami kaideler, işçilerin toplumu algılayışını önemli ölçüde biçimlendiriyordu. Yani; Türkiye işçi sınıfı, belirtilen tarihlerde proleter bir direniş ortaya koyamayacak kadar yoğun bir “geleneksel bağlam”ın içerisinde yaşıyordu. Tabii bu geleneğin, işçi sınıfının politik bir hareket haline gelişini engellemesi; Türk siyasetinin kanonik yapısıyla yakinen bağıntılıdır. Türkiye politik tarihine bakıldığında, İslamiyet ile sosyalizm arasında rabita kurmaya çalışan *Hikmet Kıvılcımlı* gibi birkaç ismi hariç bırakırsak, sosyalist hareketin İslami düşünceyle aynı kavşakta buluşması oldukça ender rastlanılan bir durumdur. Hatta İslamiyet; Türkiye politikasında sosyalist düşünce karşısında, “ideolojik bir paratoner” işlevi görmüştür. Hassaten İslami inanç sisteminde önemli yer tutan “tevekkül” ve “şükür” düşüncesinin, sosyalizmin proleterleşmiş kitlelerinin kapitalist sisteme başkaldırırlarını onaylamayacak kadar rijit bir itaat/rıza kültürünü ön plana çıkartması ve buna ek olarak; Marx’ın “*Din halkın/toplumlarına afyonudur.*” önermesinin, İslami-muhafazakâr düşüncede bir tip “*Marksist tabu*”ya neden olması; 50’li yıllarda, taşradan köklenen bir geleneksel/İslami düşüncenin etkisiyle biçimlenen Türkiye işçi sınıfının -periferi-, proleter bilinç geliştirmesini engellemiştir. Orhan Kemal “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”; Türkiye işçi sınıfının, zihinsel kodlarına işlemiş İslami değerler nedeniyle kendisini sömüren kapitalist sisteme *başkaldır(a)madığını* ve proleter bir bilinç geliştiremediğini düşünüyor. Fabrikada çalışan işçilerden oldukça yüksek paralar alarak, onlara çürümüş sebzelerden/meyvelerden yemekler yapan *Köse Topal*’ın kendilerini sömürdüğünü fark edemeyen işçilerin, bu yemekleri büyük bir nimet saymaları ile *Amele Çavuşu*’nun Ali ve Yusuf’tan haraç istemesi üzerine, ikilinin verdiği dinî/İslami tepkiyi aktaran aşağıdaki pasajlar/diyaloglar; İslami yatkınlıkların/eğilimlerin, Türkiye işçi sınıfının politik bir harekete dönüşümünü ne ölçüde engellediğini gözler önüne sermektedir.

“Paralar toplanır, Köse Topal emmiye verilirdi. Köse Topal sevinçle koşardı pazara. Topal bacağıyla uzun uzun dolaşır, bedavaya yakın düşürdüğü soğuklamış patates, çürümeye yüz tutmuş lahana, pırasaları omuzlar, tutardı ahırın yolunu. Temizlikten filan da anladığı yoktu. Bıçak yerine kullandığı paslı çember parçasıyla sebzeleri leş gibi kokan zifirli tenekesine doğrar, üzerine doldururdu suyu. Bu arada biraz zeytinyağı, ya da kaşığın burnuyla azıcık margarin, bol kırmızı biber... dayanırdı ateşi. Bol kırmızı biberle

renklendirilmiş cıgıl cıgıl suda göbek atarak alabildiğine kaynayan pırasa, patatesler, kaynaya kaynaya dağılır, erir, hemen hemen kaybolurdu. Köylerinde bunu bile bulamayan bekârlar işten yorgun argın gelip de ahırı sıcak sıcak kaplayan yemek kokusunu alınca, çoşarlar, Köse Topal'ın boynuna sarılır, kırışık yanaklarını öpücüklerle boğarak başlarlardı:

“Vay emmim, sağ olasın emmim!”

“Ellerin dert görmeye ilaha...” (s. 74)

“Yolda Ali, “Onu bunu ne yapacan arkadaş,” dedi. “Şehir dediğin bir para tuzağıymış. Bir yerden kurtuluyoruz, bir yere düşüyoruz...”

“Düşüyoruz ki düşüyoruz.”

“Biz terlerken işimize ortak oldukları yok, paraya gelince...”

“Gelince yavuzdurlar.”

“Haram, zıkkım olsun, ciğerlerine yapışsın. Yapışır değil mi Yusuf?”

“Yapışmaz mı?”

“Öte dünyada mı?”

“Öte dünyada.”

“Nasıl yapışır.”

“Sülük gibi!”

“Biz görebilir miyiz?”

Yusuf'un pek bildiği yoktu, ne görürüz dedi, ne görmeyiz.” (s. 106)

Modern dünya sistemini ve tarihsel kapitalizmi meşrulaştıran en önemli araç “modern devlet”tir. Wallerstein, hatırlanacağı üzere kapitalizmin gelişimini devletin ortaya çıkışıyla koşut bir bağlamda düşünüyordu. Bilhassa onun kuramında ulus devletler, kapitalist değerlerin muhafaza edilmesinde ve sermayenin devlet tekeli tarafından kontrol altına alınmasında oldukça kritik bir öneme sahipti. Devlet; sermayeyi kontrol ederken, aynı zamanda ördüğü militarist ağ ile birlikte “kapitalist ulus”un küresel sistem içerisindeki politik ontolojisini de güvence altına alır. Fakat devlet; salt küresel değil, lokal çapta da kapitalist merkeze karşı ortaya çıkabilecek sistem-karşıtı hareketleri, yani “proleterya aktivizmi”ni bastırmak zorundadır. Türkiye, 50’li yıllarda bizatihi devlet merkezinin kontrolünde kapitalist sisteme dâhil olmuş ve devlet; jandarma, polis vb. kanallarla ülke içerisinde, kapitalist sisteme muhalif bir işçi hareketinin önünü palazlanmadan tıkamıştır.

Hali hazırda köyde/taşrada, jandarma vasıtasıyla devlet merkeziyle karşılaşan tarım işçileri; fabrikalara/kent merkezlerine geldiklerinde, bir tür “*jandarma obsesyonu*”na çoktan sahiptiler. Onlara; devletin kutsallığını sıklıkla hatırlatan jandarmanın, işçiler arasında büyük bir korku kaynağı haline gelmesi, Türkiye işçi sınıfının, devlet-karşıtı bir eylem sathına girişini, işçilerin proleter bir bilinç elde etmesini engelliyordu.

Romanda; fabrikada uğradığı haksızlıklara ve sömürü düzenine karşı çıkan *Zeynel Ağa* ve arkadaşlarının, karavanaları devirerek anarşi çıkarma fikirlerini; “*Karavanaları devirelim diyor. Doğru mu? Basılan, işenen yere Cenab-ı Allah’ın nimeti devrilir mi?*” “...” “*En biri cendermeler. Onun yüzünden Allahına kadar dayak yiyeceğiz!*” (s. 346) şeklindeki sözleriyle değerlendiren *Kemal Cesur’un*, jandarma ve devlet karşısındaki korkusu; aslında Türkiye işçi sınıfının neden proleter bir bilinç geliştiremediğinin de açıklamasıdır. Tabii bu korkunun oluşması, birtakım tarihsel/politik gerekçelerle ilişkilidir. Kemalist rejim zamanında; -30’lu, 40’lı yıllar- devlet merkezi, Türkiye işçi sınıfının politik bir harekete evrilmesini belirli disiplin teknikleriyle engellemiş; bu durum DP’nin iktidarı zamanında da devam etmiştir. Bazı durumlarda alenen uygulanan mezkûr disiplin, bazen de simgesel bir şiddet formu olarak işleme konulmuş ve özellikle DP; işçilerin varlığını görmezden gelip, her fırsatta devletten ve kapitalizmden tarafgir olup, Türkiye işçi sınıfının proleter/politik bilincinin ana rahminden çıkışına izin vermemiştir. “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”; Ali’nin ölümü üzerine *Zeynel’le Halo Şamdin* önderliğinde ayaklanan bir grup işçinin, fabrika patronunun -*ağanın*- tarlalarını yakması neticesinde bölgeye gelen jandarmaların; ırgatları gözaltına alıp, Ali’nin ölümünden sorumlu olan kapitalist ağalara karşı kayıtsız kalmalarını aktaran aşağıdaki diyalog; Türkiye işçi hareketinin, -*periferi*- kozasından çıkmaya çalıştığı her an devlet merkezi tarafından değer yitimine uğratıldığını önemli bir dışavurumdur.

““*Ağa doğru söylüyor onbaşım. Ustanın teşvikiyle ırgatlar yaktı!*”

Deminden beri sesi soluğu çıkmayan ırgatbaşı da küçük ağanın yanına sokulmuştu:

“*Kemal Cesur’u onbaşya saydım,*” dedi.

“*İyi. Bu ifadeden caymayın!*”

“*Senin canıyın bülbülü sağ olsun ağam...*”

“*İfadeye Karamaça da gitsin!*”

“*Olur ağam, olur paşam, olur...*”

“Kemal Cesur gibi ifade versin.”

“Tamam.”

Yavaşça uzaklaştı.

Jandarma onbaşısının yapacağı fazla bir şey yoktu. Hükümet doktoru gelinceye kadar, ölünün başında iki jandarma eri bırakıp ırgatlarla ötekileri karakola götürmek üzere taşıtlara doldurdu.

Küçük ağa öfkelerini alamamıştı. Onbaşığı ödevinde gevşek bulmuştu. İstiyordu ki, jandarmalara emir versin, jandarmalar da mavzerleri çevirip ırgatları teker teker öldürsünler, sonra da kasaturalarını kullanıp ölü ırgatların kellelerini bedenlerinden ayırsınlar. Bu da azdı belki. Bedenlerden ayrılmış kellelerin gözlerini oysunlar, kafalarını parçalasınlar!..

Yanına yaklaşan ırgatbaşı, Kemal Cesur’la Karamaçı Veysel’e, “Hükümet hükümet değil ki,” dedi. “Şimdi uzun uzun mahkeme muhakeme, şahit şuhut... Hükümet hükümet olmalı ki...”

Irgatbaşı, “Doğru,” dedi.

Motorlu taşıtlar ırgatların tümünü almadığı için, arta kalanlara jandarma yedeğinde yol tutturuldu.

Zeynel’le Halo Şamdin, harmanların birkaç yüz metre ötesindeki dut ağacının üstünden bakıyor, neler olup bittiğini görmeye, anlamaya çalışıyorlardı. Hiçbir şey anlayamadılar ama jandarmaları tüfeklerinden tanımışlardı.” (s. 364)

Devlet merkezi; Türkiye işçi sınıfının proleter/politik bilinç kazanmasının önüne güçlü bir barikat çekince, işçiler kapitalist sömürü sisteminin içerisine iyice girmişler ve savunmasız kalmaya başlamışlardır. Parlamentoda da herhangi bir temsil imkânına sahip olmayan işçi sınıfının, bütün bu negatif etmenlere rağmen, hiçbir şekilde proleter bilince sahip olmadığını iddia etmek zor gözüküyor. 50’li yıllarda fabrikalarda işçiler; *sendikal haklar, çalışma saatleri, işçi ücretleri* vb. gibi konularda muhtelif eylemler düzenliyorlar ve haklarını arıyorlardı; bir anlamda işçi sınıfı arasında belirtilen tarihlere *“proleter bir ön bilinç”* nüve halinde de olsa mevcuttu. Lakin bu eylemler; basit bir hak arama talebini, yani haksızlık karşısındaki refleksif tepkileri içeriyordu ve hiçbir şekilde politik, sistemli bir karakteristiğe sahip değildi. Romanda, Zeynel’in ağzından aktarılan *““Tövbe estağfurullahmış... Küfrün adını günah koymuşlar. Günahsa günahı bana! Dışım kırılıyadı*

bana yazık değil miydi? Günde yirmi saat çalış, bir de dışından ol. Onların balı neresinde? Ekmeğin hasını, yemeğin etlisini, sütün yağlısını yer, içerler. Biz? Pilavın yağsız, ekmeğin kurtlusunu, ayranın imansızını!”” (s. 226) “*Bak yemekler kurtlu, ekmekler küflü, bayat. Benim derdim zorum ne? Ekmeklerle yemekler... Bir de patoz dalgası. Kırk beş kişilik patozda otuz beş kişi çalıştırıyor. Günde yirmi saat çalışıyoruz. Ne bu? Makine miyiz? Ben sövüp sayıyorsam, hepimizin menfaatına. Ben de ses çıkarmasam, sonra?”*” (s. 267) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere; işçilerin kapitalist sistem karşısında verdiği tepkiler, politik değil; daha çok tepkiseldir. Roman boyunca bu tepkilerin; yukarıda da belirtildiği şekliyle *karavan devirme, tarla yakma* vb. gibi şiddet eylemlerine de dönüştüğü görülecektir; ancak bunlar, işçi sınıfının haksızlığa uğramış, sömürülmüş bedeninin/zihninin biriktirdiği öfkenin boşalmasıdır; Marksist bir politik bilinç kapsamında oluşturulmuş sistemli bir direnişin ürünü değildir.

Orhan Kemal; “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”, Türkiye işçi sınıfının ultrasonunu çeker. Bu ultrason; kapitalist merkezin, işçi sınıfı üzerinde uyguladığı iktidar tekniklerinin, emek sömürüsünün yarattığı patolojiyi oldukça derinlikli bir biçimde teşhir eder. 1954 yılında yayımlanan roman çağdaş; hatta kendisinden sonra yazılmış işçi sınıfı merkezli birçok esere nazaran oldukça kuvvetli bir kapitalizm eleştirisi ortaya koyar ve Türkiye işçi sınıfının *-periferi-* kapitalist merkezin politikalarıyla birlikte nasıl travmatize edildiğini, ontolojisinin yitime uğratıldığını analiz eder. Orhan Kemal; mezkûr analizi yaparken, hassaten Wallerstein’ın modern dünya sistemi kuramının epistemolojik zeminine bağlı kalır ve kapitalizmin Türkiye konjonktüründeki gelişimine, küresel bir perspektif yardımıyla yakından temas ederek, işçi sınıfının politik bir hareket haline gelmesini engelleyen tarihsel/sosyolojik etmenleri deşifre etmeye çalışır. Tabii yazar; Türkiye’nin politik bağlamını da bu analizin merkezine yerleştirerek, Türkiye’deki devlet merkezli düşüncenin, işçilerin proleter bir bilinç geliştirmesine ket vuruşunu muhtelif örnekler yardımıyla aktarır. Ancak; her şeye rağmen yazarın, Türkiye işçi hareketine yönelik ciddi bir politik sorgulama yaptığı söylenemez; belki de bu durum, 50’li yıllarda Türkiye işçi sınıfının feodal bir bilinç seviyesini aşır proleter bir hareket haline gelemeyişinin de realist bir dışavurumudur. Bütün bu teorik güce rağmen Orhan Kemal romana imzasını; kapitalist merkezin maksimum kâr/sermaye elde etmek için, işçileri vahşice çalıştırdığı, onları ölüme terk ettiği ve insani değerlerin yok edildiği sahnelerde atar. Okuyucu bu sahneleri; 2020’li yıllarda dahi okurken,

sınıfsal farklılıkların/çatışmaların git gide eridiğini müjdeleyen küresel teorilerin naif sınırlarında dolaşmaktan ziyade; Marksizm'in hâlen daha aşılamamış, mücadeleye dayanan “*saha praksi*”nin sert ve keskin sularına doğru bir yolculuğa çıkar.

Orhan Kemal'in “*Bereketli Topraklar Üzerinde*” romanının devamı olarak telakki edilebilecek “*Gurbet Kuşları*” (1962); Çukurova'nın bereketinden faydalanmak için arkadaşlarıyla -*Ali ve Hasan*- birlikte çıktığı yoldan köyüne galip bir komutan edasıyla dönme başarısı gösteren İflahsız'ın Yusuf'un oğlu “*Memed*”in, İstanbul'a göç ederek işçi sınıfının saflarına katılışının hikâyesidir. Yazar; romanda, Anadolu'dan kitleler halinde İstanbul'a çalışma umuduyla akın eden ve tarihsel kapitalist sistem tarafından emek sömürüsüne maruz kalan Türkiye işçi sınıfına odaklanarak, kapitalizmin bu sömürüyü meşrulaştırmak için kullandığı politik enstrümanların tarihsel/politik arka planını çözümlenmeye çalışır. Tabii Orhan Kemal'in romandaki en büyük amacı, Türkiye'de 50'li yıllarda giderek güçlenmeye başlayan sınıfsal çatlakların/yarıkların görüntüsünü okuyucuya sunmak; o nedenle de Türk romanının “*politik zihni*” mezkûr romanında, “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”ye nazaran daha yoğun bir politik lens kullanıyor ve DP'nin politikalarına eleştirel bir mesafeden yaklaşarak, Amerikan kapitalizminin Türkiye'ye enjekte edilişiyle birlikte Türkiye işçi sınıfının, yeni yeni palazlanmaya başlayan “*burjuva ethosu*”nun anlam alanından dışlanışını, periferiye zımparalanışını oldukça geniş bir tematik şablon etrafında tartışmaya açıyor. *Gecekondulaşma, sosyal/toplumsal ilişkiler-statü, devlet, iktidar* vb. gibi mefhumlar/problematikler çerçevesinde, DP'nin inşa ettiği/merkeze transfer ettiği taşra burjuvazisi ile Türkiye işçi sınıfı arasında merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde ilişki kuran Orhan Kemal; devlet merkezinin Türkiye işçi sınıfının politik bir hareket haline gelmesini, proleter/politik bir bilinç elde etmesini engelleme çabalarını, Türkiye politik tarihindeki sürekliliklere de temas ederek arkeolojik bir kazıya tabi tutuyor. Bütün bunların cabası da bu kazının en dibinde yer alan, fakat; bütün romanı biçimlendirerek Türkiye işçi sınıfının periferide konumlanışına, kapitalist sistem tarafından sömürülüşüne doğrudan etki eden politik bir fenomen olarak “*6-7 Eylül Hadiseleri*” oluyor.

1954 yılında okuyucuyla buluşan “*Bereketli Topraklar Üzerinde*” romanından sekiz sene sonra yayımlanan “*Gurbet Kuşları*”¹²²⁷, isminden de anlaşıldığı üzere bir “göç”ün romanıdır. Lakin bu göç; basit bir mobilizasyon olarak veya bir grubun yer değiştirmesi olarak tanımlanamaz. Bu, bir tür “*sınıfsal exodus*”dur, yani taşradan kente göç etmeye zorlanmış işçi sınıfının trajedisidir; fakat aynı zamanda da doğmakta olan bir sınıfın müjdesidir de. Orhan Kemal, “*Bereketli Topraklar Üzerinde*”, -50’li yıllarda- bu “*exodus*”un nüvelerini fark ediyor; “*Gurbet Kuşları*”nda ise -60’lı yıllarda- Türkiye’deki işçilerin bir sınıf kimliği kazandığını, bir jenerasyon haline geldiğini Marksist bir perspektiften kavriyor. O nedenle roman; devlet merkezi ve kapitalizmin sınırlarına giriş yapan “*Gurbet Kuşları*”nın, kitleleşmiş işçi sınıfının -*periferi*-; bir jenerasyonun romanı olarak nitelendirilebilir. Yazar; 50’lerde köyden/taşradan kent merkezlerine doğru yaşanan işçi göçünün, 60’lı yıllarda artan sanayileşme dinamikleriyle birlikte iyice yoğunlaştığını, belki de en büyük silahı olan “*gözlem gücü*”yle bizatihi yerinde tespit ederek, politik/Marksist bir “*bildungs*” süreci yaşıyor ve okuyucu bu roman ile birlikte artık; toy/çocuksu bir bakış açısıyla işçileri romantik bir çerçevenin içerisine oturtan bir yazardan ziyade; Türkiye işçi sınıfı realitesini tanıyan, politik keskinliği artmış olgun bir Marksist kalemin tarihsel/sosyolojik analizleriyle karşılaşılıyor. Bu analizin yöneldiği ilk yer de kuşkusuz ki; DP’nin kapitalist politikaları nedeniyle daha da yoksullaşan işçi sınıfının, taşradan kent merkezlerine göç etmesi oluyor; zira yazara göre, köyde/taşrada kolektif bellek vasıtasıyla kuşaktan kulağa aktarılarak inşa edilen “*göç miti*”, kapitalist sistemin -*merkez*- Türkiye işçi sınıfını -*çevre*- sömürmesine katkı sunan bir iktidar tekniğidir. Aşağıdaki pasaj, bu tekniğin kent merkezlerinde -*İstanbul*- duyulan “*ayak sesi*”dir.

““*Gurbet kuşları*” katarın en arka vagonlarından iniyorlardı, kara kara, kuru kuru. Ne karşılamaya gelenler vardı, ne de çoğunun bavullarıyla sepeti, hatta yorganı. Yorganı olanlar, yorganlarını birer er kaputu gibi dürmüş, kınnapla çeke çeke bağlamışlardı. Bir, beş, on değil, yirmi, otuz, kırk, elli, belki de daha çoktular. Anadolu içlerinden kopup gelen her tren, her “*Kuşluk treni*”, her gelişinde gurbet kuşlarını toparlayıp getiriyordu İstanbul’a. Yol, yıkım, yapım üzerine çok iş vardı İstanbul’da. Karınlar doyuyor, silya para bile salınıyordu. Köy yerinde şunun bunun tarlasında üç gün iş, beş gün duvar diplerinde barbut

¹²²⁷ Orhan Kemal, *Gurbet Kuşları*, İstanbul 2021, Everest Yayınları, 16. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

atacaklarına, bir tren parası denkleştirip İstanbul'un yolu tutulmalıydı. Ne yapıp yapıp gidenler, birkaç ay sonra değişmiş dönüyorlardı. Taralı saçları, kopçalı sarı kalemleri, karton kaplı cep defterleri, arkaları çıplak kadın resimli cep aynaları, Tahtakale'den uydurulmuş üst başlarıyla köy yerinde dolanıyor, köy kahvelerinde, delikanlı meclislerinde İstanbul'u dillerinden düşürmüyorlardı. İstanbul da bir İstanbul'du. Dil ile tarifi mümkünsüz. O taksiler, o dolmuşlar, o tramvaylar, otobüsler, vapurlar..." (s.1-2)

Köyde/taşrada ortaya çıkan ve tarım işçilerinin zihnine kente göç etmek zorunda olduklarını adeta kazıyan "göç miti"nin, sağlıklı bir biçimde çalışması için itici bir dinamiğe ihtiyacı vardır. Tarihsel kapitalizm bu itici dinamiği, demonik bir çağrı üreterek sağlar; o tıpkı Yunan mitolojisindeki Sirenler gibi, çevresindekileri çıkarttığı cüretkâr/davetkâr seslerle ölüme davet eden yüksek desibelli bir ses sistemi gibi işler. Bu ses; aslında olumluluğun/pozitifliğin sesidir; kapitalizm, yoksulluk dehlizlerine gark olmuş işçi öznelerin kulaklarında mezkûr sesi yankılandırarak "olumluluğun şiddeti"ni üretir. Bu kavramı sosyal bilimler literatürüne kazandırmış olan Byung-Chul Han şöyle diyor: "Olumsuzluğun aşındırılması aşırı bir olumluluk, genelleşmiş bir hafifmeşreplik, aşırı hareketlilik, tüketim, iletişim, haber ve üretim yaratır."¹²²⁸ "Aşırı üretim, aşırı randıman, aşırı tüketim, aşırı iletişim ve aşırı haber bağışıklık sistemini değil, psikolojik-nöronal sistemi zorlamaktadır. Olumluluğun patolojisinin bağışıklık sistemiyle ilgisi yoktur."¹²²⁹

Byung-Chul Han yukarıdaki açıklamaları, neo-liberal/küresel bir çağı çözümlerken yapıyor; ancak düşünürün bahsettiği "olumluluk patolojisi", kapitalist toplum yapısından da en önemli özelliklerinden birisidir. Kapitalist merkez; aşırı üretime, tüketime, verimliliğe, performansa, sermayeye endekli bir olumluluk toplumu inşa etmeye çalıştıkça, merkez ile çevre alanlar arasında şiddetli sınıfsal farklılıklar oluşmuş; bu olumluluğa erişemeyen işçi özneler, bir tür "yoksulluk/sefalet patolojisi" geliştirmişlerdir. Bu patoloji; hiçbir şekilde kapitalizmi bir hınç nesnesi haline getirmez; aksine Byung-Chul Han'ın kavramsallaştırmasıyla aktarmak gerekirse "otoimmünolojik bir refleksiviteye" neden olur. İşçi sınıfı; sınıfsal açıdan "öte"de konumlandığını idrak ettikçe, kapitalist merkezin görsel retorığının, makyajlama tekniklerinin kurbanı haline getirilir. Kapitalizmin kent

¹²²⁸ Byung-Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, İstanbul 2017, s. 95.

¹²²⁹ B. C. Han, "age.", s. 97.

merkezlerinde burjuva öznelerine sunduğu leziz, konforlu hayat standartlarının sosyo-kültürel, ekonomik ihtişamından etkilenen işçi sınıfı, “onlar” -burjuva sınıfı- gibi olmak için çalıştıkça, “olumluluğun şiddeti”ne maruz kalarak, proleter bir bilinç geliştireceği yerde, Marksist anlamda “yanlış bir bilinç” geliştirerek, kapitalist sisteme karşı bir antikor üretmez; böylelikle de tarihsel kapitalizm, işçi sınıfını sömürü ağının merkezine yerleştirip, onun sistem-karşıtı bir harekete dönüşmesini engellemiş olur. Türkiye’de kapitalizm; 50’li yıllarda, buna benzer bir “olumluluk şiddeti” kurgulayarak işçi sınıfını; kentteki pozitif, makyajlanmış hayat standartlarının içerisine çekmek için çaba göstermiş ve köylü/taşralı tarım işçileri, sahip oldukları “yoksulluk/sefalet patolojisi” nedeniyle, kapitalist merkezin kendilerine “Pandora’nın kutusu” misali takdim ettiği “iş”in, “çalışma”nın alanına sınıf atlama ümidiyle dâhil olarak, kapitalist sistemin “sermaye aurası”nı beslemeye başlamışlar, sistem-karşıtı bir harekete dönüşemeyerek, kapitalist merkezin hizmetkârı olmuşlardır. Orhan Kemal; “Gurbet Kuşları”nda, Türkiye işçi sınıfının politik bir harekete evrilememesinin -ya da geç evrilişinin- önemli sebeplerinden birisini, “olumluluğun şiddetiyle/kapitalist makyaj teknikleriyle” ilişkilendiriyor. Aşağıdaki pasajlar, bu makyajın göz alıcı boyalarıdır.

“Sonra, karılar vardı İstanbul’da. Dudakları kırmızı kırmızı, saçları kıvr kıvr karılar. Gülüverince yanaklarında güller açan, kolları bacakları çıplak kadınlar. Her önüne gelene gülüveriyor, her işmar edenin ardına takılıveriyorlardı. Üstün başın kirli, yırtık pırtık olsun isterse. Yeter ki delikanlı ol. Delikanlı olmak vardı İstanbul’da. Delikanlı oldun mu, yaşadın!” (s. 2)

“Merdivende yeni bir avrat, ardından bir yenisi daha. Sonra kalın bir herif, bir ihtiyar, iki avrat daha. Vapurun gelip yanaştığı tel örgülü kapının ardı gene kalabalıklaşıyordu. İstanbul buydu demek? Lakin İstanbulluların tümü de varlıklı değildi. İçlerinde çoğu “senin, benim gibi”ydi. Senin benim gibi olanlarsa, her halde dışardan gelmişlerdi. Taşralı. Yadırgı. Öyle ya, gurbete düşen bir o muydu?” (s. 10)

“Babası duvar ustası olduydu. Çukurova’dan kaptıydı ustalığı. O, İstanbul’dan kapacak. İstanbul, koca şehir. İstanbul gibi yok. Çukurova ne ki İstanbul’un yanında? Vızırtı. Bir de Suvaz. Babası Suvaz’ı beğenirmiş ya, Çukurova’nın yanında vızırtı derdi. Çukurova da İstanbul’un yanında vızırtı. İstanbul gibi şehir...” (s. 79)

“İflahsızın Memed’i getiren ‘Kuşluk treni’nden sonra gene her hafta kuşluk trenleri ta Kurtalan’dan kalkıp, yolları üzerindeki irili ufaklı istasyonlardan topladıkları çeşitli yolcularla Haydarpaşa Garı’na çığlık çığlığa girmeye, ıslık fısıltularla raylar üzerine upuzun serilip kalmaya davet ettiler. Gene koşanlar, gene koşuşanlar oldu. Koşanlarla koşuşanlar arasında istasyon görevlilerinden başka gene gar hamalları, yolcularını karşılamaya gelmiş fötr şapkalı, tayyörlü, mantolular... İlk şaşkınlık, ilk heyecandan sonra gene durulur gibi olan ortalık, vagon pencerelerinde uzatılan bohçalar, heybeler, bavullar.

“Gurbet kuşları”, “Kuşluk trenleri”nin gene en arka vagonlarından kara kara, kuru kuru indiler. Yorganlı, yorgansız, bohçalı, bohçasız. Gene kafalarında İstanbul, İstanbul’un altın olan taşı toprağı. Altın olan evet... Çünkü yol, yıkım yapım üzerine çok iş vardı İstanbul’da. Karınlar doyuyor, para bile salınıyordu sılaya. Yalan da değildi. Karınlar doyup, iyi kötü şehir biçimi pantol, ceket uydurulup, saçlar tarandıktan sonra sıla geliyordu akla. Aklından sılasını çıkarmayansa para salıyordu gerçekten de.” (s. 245-246)

Tarihsel kapitalizm, steril bir sistemdir; o uygarlık mefhumunu kendi felsefesinin merkezinde konumlandırarak işçi sınıfını kültürel açıdan sömürür. İşçi sınıfı, kapitalist sistem içerisinde kültürel anlamda hiçbir zaman ontoloji *kazan (a) maz*; kapitalist merkez, daha fazla sermaye üretmek için işçinin bedensel gücüne ihtiyaç duyduğundan, onu salt bedensel açıdan tanır; kültürel açıdan değil. Çalışmanın ilk bölümünden hatırlanacağı üzere Wallerstein; kapitalist sistemin, daima ilerleme iştihakına sahip çizgisel bir tarih anlayışı üzerine bina edildiğini söylüyordu. Bu açıdan bakıldığında; işçi sınıfının, kapitalist sistemin görsel temsili olan kent merkezlerinde yayabilmesi ihtimal dahilinde olan *“taşralılık kokusu”*, kapitalist elitleri rahatsız ettiği söylenebilir; zira bu koku çoğunlukla uygarlık öncesine, antropolojik olanın dünyasına aittir ve sistemin tekamülünü kesintiye uğratabilecek primitif bir regresyon tehlikesini içerisinde barındırır. Türkiye’de 50’li yıllarda kapitalist merkez, sermaye üretimini artırmak için *“işçi antropolojizmi”*nin bedensel veçhesiyle ilgilenerken Türkiye işçi sınıfının doğaya yakın olan bedensel gücünü sistemin temel kaldıracı haline getirmiştir. Ancak; kapitalist merkezin, Türkiye işçi sınıfının kültürel ontolojisini tanıdığı hiçbir şekilde iddia edilemez; dahası tarihsel kapitalizm, kent merkezleri içerisinde kolektif bir yığın/kitle haline gelmeye başlayan ve anti-steril/uygar kültürel bir belleğe sahip olan mezkûr sınıfı, sistemin palazlanışını kesintiye uğratma rizikosunu taşıdığı için kültürel bir ötekileştirmeye tabi tutmuştur. Türk romanı üzerinde çalışan araştırmacılar bu durumu,

genellikle basit bir “köy-kent” dikotomisi çerçevesinde ele alarak “kültüralist” bir fanusun içerisine sıkışır. Oysa, ortaya çıkan kültürel ötekileştirme yüzeydeki bir görüntüdür; meselenin derininde “sınıfsal bir korku/çatışma” vardır. Orhan Kemal’in; “Gurbet Kuşları”ndaki başarısı, bu derin yapıyı yakalamasıyla ilişkilidir. Yazar kültür kavramını; Marksist bir analiz nesnesi haline getirerek kapitalist merkezin, Türkiye işçi sınıfını kültürel olarak periferiye itişinin arkasındaki tarihsel/sosyolojik mekanizmayı çözümlenmeye çalışıyor ve bu noktada da işçilerin “kültürel antropolojizmi”ne odaklanıyor. Aşağıdaki diyaloglar/pasajlar; kapitalist merkezin nörolojik sistemi olan kentli öznelere zihinlerinde, Türkiye işçi sınıfının; antropolojik bir nesne olarak tasarlandığının ve kültürel/sınıfsal bir korku kaynağı olarak yer ettiğinin önemli bir göstergesidir.

“İflahsızın Memed’i işaret etmişti.

Kastamonulu arkadaşını kayırdı:

“Onunla da alay etmeye hakkınız yok!”

“Burası İstanbul, köy yeri değil!”

“Biliyoruz.”

“Bakmasını, laf dinlemesini bile bilmiyor daha be. Ne diye köyünde tarlasıyla uğraşmaz da gelir İstanbul’u kirletirler? İstanbul sokakları bunlardan, bunların sefaletinden geçilmiyor! (Arkadaşlarına döndü.) Hükümetin yerinde ben olacağım ki bak... Ver nüfus kâğıdını. Nerelisin? Erzurumlu, Vanlı, Bitlisli, Adanalı... Marş geldiğin yere. İstanbul İstanbulluluktan çıktı be!”

Tavlasının başına geçti. Dehşetli bir sinir içindeydi, elleri titriyordu. Tıkacını atmışçasına hâlâ söyleniyor, bağırp çağırıyordu:

“Çarşıda bunlar, pazarda bunlar, Beyoğlu’nda bunlar be! İnsan turistlerden utanıyor!”

Kastamonulunun bütün bunlara verecek işlenmiş cevapları olmadığı için öfkeyle susuyor, ama karşısındakinin haklı olmadığını sanıyordu.” (s. 184-185)

“Tavla, iskambiller bırakılmıştı. Ayağının çarığıyla gelip İstanbul’da yosun tutanlar üzerine bol bol örnekler verilerek konuşuluyordu. Konu yavaş yavaş karaborsaya, ahlakın bozulmasına geldi. Bütün bunlar hep taşradan kalkıp kalkıp buraya gelen, burada dışından turnağından artırıp üç beş kuruş biriktirdikten sonra parasını faize veren, faizin faizi, derken

karaborsa, talan, hırsızlıkla zenginleşenler yüzündendi.

Kırçıl saçlı zarlarını sinirli sinirli sallayıp attı.” (s. 186-187)

“Haydarpaşa Garı o gece, sabahleyin gara çığlık çığlığa girip rayların üzerine serilekalacak bu trenlerden, bu “Kuşluk trenleri”nden birini bekliyordu. Bundan öncekiler gibi bu da gelecek, raylarda serilip kalacak, fötr şapkalı, tayyörlü, mantolu karşılayıcıları olmayan kara, kuru, sevimsiz “Gurbet kuşları”, Haydarpaşa Garı’nın yabancıya çok muhteşem gelen, çekinme, hatta korku veren yüksek çatularıyla büyük yapılarına hayran hayran bakacaklardı.” (s. 246)

Büyük şehrin sevmediği, hatta nefret ettiği insanlardı bunlar. İstanbul’u kılık kıyafetleri, yaban yaban bakışlarıyla çirkinleştiriyor, hatta kirletiyorlardı. Vatandaş matandaş, zaten nazla niyazla gelen Batılı turistlerin midelerini bulandırmaya hakları yoktu, olamazdı, olmamalıydı. İşi hükümet önemle ele almalı, kanun çıkarmalı, sokmamalıydı büyük şehre! Bu çirkinlik, bu kir, bu pas “Milli ayıbımız” olabilirdi; bu ayıbın köylerde kalması, taşınınca köylere geri itilmesi “Milli ödev” olmalıydı!” (s. 246)

DP; 50’li yıllarda kapitalist “sermaye fetişizmi”nin ruhuna uygun bir “yap-yık” politikası izlemiştir. Hassaten İstanbul’da belirtilen tarihlerde, durmaksızın devam eden yapım-yıkım faaliyetleri neticesinde, köyden/taşradan kent merkezlerine göç eden işçilerin çalışması için uygun koşullar oluşmuştur/iş alanları açılmıştır. Romanda bu durum, Memed’in iç sesinden “Gafur Ağasının hal’deki dükkânda onu karşılayışını hatırladı: Asık yüzü. Elinde kopçalı sarı kalem, İstanbul’da okuma yazman olmadı mı epmek yiyemen! Amma o köylülerine Gafur gibi yapmayacak, dırnaksız değil o. Var diyecek. İstanbul’un taşı toprağı altın aslanım. Yıkım yapım tevatür. Bir Hacı Emmi vardı, dirdi ki, Allah hükümetimize zeval virmesin, millete iş çıksın diye yık ha yık ediyor. Herkes, bütün işçiler böyle diyorlar. İstese yıkmaz amma, yıkıyor. Niye? Millete iş çıksın, millet çalışıp para kazansın diye. Gelin, tümünüz, bütün köy gelin. Ne varsa İstanbul’da var. Ayılar muyular dirler a, kulak asmayın. Gelin. Yıkım, yapım...” (s. 75) şeklindeki ifadelerle okuyucuya aktarılır. Ancak bu politika; romanın başkarakterinin -Memet’in- zannettiği gibi, Türkiye işçi sınıfını yoksulluk prangalarından kurtarma -işçi sınıfına iş verme- amacıyla icra edilmez. Aksine; DP yap-yık politikasıyla kapitalist makineleri kent caddelerine indirip, kent

mimarisini Amerikan estetiğine göre dizayn etmeye çalışırken, bir yandan da Türkiye işçi sınıfını bu dizaynı gerçekleştirmesi için sömürü ağının içerisine çekmiştir.

Türkiye işçi sınıfı; DP döneminde, devletin “*yap-yık*” politikasına adeta mitik bir inançla bağlanmıştır. Kendilerine yönelik bir hizmet olarak telakki ettikleri yapım-yıkım faaliyetleri karşısında işçiler, işe girip çalışacakları için büyük bir ümide kapılmışlar, bu politikanın arkasındaki realiteyi kavrayacak bir proleter bilinç geliştirememişlerdir. Aslına bakılırsa bu politika; Türkiye işçi sınıfının kent içerisindeki kültürel ontolojisini yıkıma uğratmak adına kurgulanmıştır. İşçiler; 50’li yıllarda köyden/taşradan kent merkezlerine göç ettikçe bir “*barınma*” sorunu ortaya çıkmış ve Türkiye işçi sınıfı, DP’nin çözümü için yeterli gayreti göstermediği mezkûr probleme çözüm üretebilmek adına “*gecekondu alanı*” olarak bilinen bir kültür dairesi oluşturmaya çalışmıştır. Ancak; kapitalist merkez ve hükümet, gecekondu alanındaki işçilere ceberut suretini göstermiş ve onların kent merkezlerinde kültürel olarak ontoloji kazanmalarını, gecekonduları yıkarak engellemek istemiştir. Kapitalist merkezin gecekondu bölgesinde; devletin kuvvetleri aracılığıyla uyguladığı baskı, işçi sınıfının kent merkezinin uygar/steril yapısını tahrip edebilme ihtimali ile ilintilidir; çünkü işçi özneler DP zamanında daha öncesinde söylendiği üzere kapitalizme karşıt bir “*kültürel antropolojizm*”e sahiplerdi. Dolayısıyla kapitalist elitler; bu antropolojizmin mekâna kazınmasının, kapitalist tarih itkisini tersine çevirecek bir alternatif hafızanın oluşmasına neden olacağını bildiklerinden, işçi sınıfının kültürel ontolojisinin tecessüm ettiği yer olan gecekonduarlarda, sıkı bir denetim uygulamışlardır. Orhan Kemal; “*Gurbet Kuşları*”nda, gecekondu meselesine “*Bereketli Topraklar Üzerinde*” romanının da ana iskeletini oluşturan “*karnaval-yıkım*” diyalektiği çerçevesinde eğiliyor ve kapitalist elitlerin “*erotik hazzı*”yla, işçi sınıfının “*ölüm pornografisi*” arasındaki sınıfsal çatlağı okuyucuya göstererek DP’nin kapitalizm güdümlü “*yap-yık*” politikalarının, Türkiye işçi sınıfının kültürel ontolojisini tüketişini kıyasıya eleştiriyor. Aşağıdaki pasaj bu eleştirinin bir örneği olarak görülmelidir.

“Tetikte, korkulu, çok korkulu bir günün gecesini gelip çattı.

İstanbul uzaklarda ışık içindeydi.

Barlarda, pavyonlarda Roken-rol çılgınlıkları.

Gecekondu antenlerini germiş, küçük gemici fenerlerinin sarı ışığında duvarlar

ağır ağır yükseliyordu. Duvarla yükselirse, çatılarla üzerleri kapanırsa!

Birden nasıl olduğu anlaşılmayan bir gürültü. Yerden biter, gökten iner gibi Yeşiller. Ellerinde kazmalarla yıkma ekibi. Çocuk çığlıkları, kadın yaygaraları arasında yıkma ekibinin yeni yükselmekte olan yapılara dalıp toz duman içinde her şeyi yerlere seriş.

Yıkıyorlardı. İnsan emeğine, dışten tırnaktan artırılmış, göz nuruyla yoğurulmuş insan emeğine acımadan yıkıyorlardı. Ortalık çığlık çığlıçaydı, ortalık duman duman.

Yukarıda kabarıp duran bulutlar.

Aşağıda hıçkırık.” (s. 370)

Türkiye’de 50’li yıllarda köyden/taşradan kent merkezlerine göç eden eşraf/mütegalibe, ekonomik sermayeyi elde etmiş ve cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar güçlü bir taşra burjuvazisi teşekkül etmiştir. DP elitlerinin yeni bir milyoner tabaka yaratma arzusuyla oluşturulan taşra burjuvazisi, Türkiye’de kapitalizmin olgunlaşmasında oldukça kritik bir işleve sahip olmuştur. DP; CHP’nin devletçi politikalarını terk edip, Kemalist burjuvaziyi tasfiye edebilmek, yani küresel sistemde kapitalist/liberal bloğa eklemenebilmek için, kendi ideolojisine rabıtalı bir sınıf yaratmak zorundaydı. İşte bu noktada DP; romanda geçen “*Eski kabzımal, yeni müteahhit milyonerlerimizden Hüseyin Korkmaz, beyefendiler beyefendisinin radyolarda, partide, şurda burda çok dinlediği bitmez tükenmez, ateşli mi ateşli konuşmalarını yeniden hatırladı.*” (s. 62) “*Atatürk devrini de biliyorlardı bu devri de. O devirde, her mahallede yedi sekiz milyoner neredeydi? En biri kendisi! Kabzımal bile değildi. İnönü devrinde karısının mallarına konup kabzımallığa yükselmişti ya, kulak asma, işler katırın kuyruğu, ne uzamış ne de kısalmıştı. Şimdiki gibi sermaye sahiplerine hak tanınsa, sermaye sahibi başıboş bırakılsaydı, daha o zamandan milyoner olmaması işten bile değildi?* (s.63) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere, sermaye sahiplerine geniş haklar tanıyarak, ülke içerisinde bir tür “*milyonerle kulübü*” inşa etmiştir. Tabii bu kulübe giriş biletime sahip olmayan ve taşra burjuvazisininin hükümet destekli kapitalist projelerini inşa etmekle mükellef olan Türkiye işçi sınıfı; mezkûr sermaye değişikliğine binaen, yine periferinin “*görünmez/görülmez kahramanı*” konumunda bulunmayı sürdürmüştür.

DP; taşra burjuvazisine dayanan yeni bir milyoner sınıf inşa ederek, Türkiye işçi sınıfının Marksist/proleter bir harekete dönüşmesini frenlemeye çalışmıştır. Taşra

burjuvazisi; ekonomik sermayeyi elde edince, Kemalist rejim zamanında yer altına itilen İslami arkaizm, tekrar devlet merkezine transfer olmuş ve mezkûr frenin en önemli balatası haline gelmiştir. Hatırlanacağı üzere çalışmanın ikinci bölümünde Türkiye’de İslami yatkınlıklardan beslenen milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin Marksist-Leninist oluşumlar karşısında nasıl bir fren mekanizması olduğundan uzunca bahsedilmişti. Bu açıdan bakıldığında DP’nin; 50’li yıllarda “*Amerika-kapitalizm*” ve “*SSCB- sosyalizm*” arasındaki keskin kutuplaşmayla karakterize edilen dünya sisteminde, Amerikan sermayesine ve küresel kapitalizmin alanına dâhil olabilmek için taşra burjuvazisinin İslami kodlarından beslenen anti-sosyalist/komünist bir politik izlek geliştirdiği söylenebilir. Sermayenin büyük çoğunluğunu taşra burjuvazisine akıtan DP; böylelikle dünya sistemi perspektifinin yapısına uygun bir biçimde, sermayenin merkez ile çevre alanlar arasında eşitsiz dağılmasına vesile olu, Türkiye’deki Marksist hareketlerle mücadele noktasında, bir tür anti-komünist ordu olarak tasavvur ettiği “*Türk milyonerleri*”ni ekonomik açıdan güçlendirerek, modern dünya sisteminde sosyalizmle mücadeleye kendini vakfetmiş “*Amerikan militarist kampı*”na angaje olmuştur. Bu durum; bir yandan da Türkiye işçi sınıfının, zaten tam anlamıyla olmayan “*mücadele praxisi*”nin kökünden budanmasına neden olmuş ve işçiler taşra burjuvazisinin ekonomik sömürsü altında, politik/proleter mücadeleye katılacak bir aktivizmden ziyade, salt hayatlarını idame ettirmelerine yetecek derecede bir “*ontolojik aktivizme*” sahip olmuşlardır. Orhan Kemal, bu paralelde değerlendirilecek olursa bir tip “*hatırlama-unutma*” diyalektiği kullanarak romanın büyük bir bölümünde “*Amerikan obsesyonu*” geliştiriyor ve Türkiye işçi sınıfını unutupmuş gibi gözüküyor. Ancak bu unutuş, yazarın kullandığı bilinçli bir teknik: O; aşağıdaki pasajlarda da görüldüğü üzere, taşra burjuvazisinin temsilcileri olan DP kadın kolları üyesi *Zerrin Hanım* ve *Kabızmal Müteahhit Hüseyin Bey*’in eşinin “*Amerikancı hayat*”larını bütün açıklığıyla deşifre ederken; aslında Türkiye işçi sınıfının unutulmasına, periferiye itilişine, taşra burjuvazisi tarafından sömürülüşüne etki eden bağlamı tarihsel/sosyolojik bir dikkatle “*hatırlıyor.*”

““*Ee şekerim, anlat bakalım şimdi!*”

Aralarındaki zarif sigara iskemlesinin üzerinde Amerikan Cool paketleri. Zerrin Hanım’a Amerikalı dostları bol bol getiriyorlardı ama kullanmıyordu ki. Amerikalı dostlar deyince... Şu Amerikan erkeklerinin gerçekten eşi yoktu dünyada.” (s. 141)

“Gözlerini bir an nazla yumdu. Yumulu gözkapaklarının ardından Amerikan gök tırmalayanlarıyla masmavi Amerikan göğü geçti. Sonra muhteşem Valdorf Astorya Oteli’ni hatırladı. Kocasıyla birlikte bir öğle yemeği yemişlerdi bilmem kaç dolara. Ne kocası, ne Valdorf Astorya’nın ihtişamı, ne de iki kişinin baş başa bir öğle yemeği için ödedikleri avuç dolusu para. Tam karşısına rastlayan masada, gri kostümü, kırmızı papyonuyla inadına siyah, kapkara bir zenci görmüştü. Uzun boy, geniş omuzlar, yuvalarında zekice parlayan, arzu dolu, baktığını yakan simsiyah gözler. Bu zenciye hâlâ unutamadı.” (s. 147)

“Kabzımal Müteahhit’in karısı çabucak soyunup Amerika dönüşü getirilen beyaz, zarif naylon mu, orlon mu, reyon mu ne örtülerin serinliğine kendini sırtüstü bıraktı ama, tuhaf, uykusu kaçırmişti. “Eyvah!” diye düşündü, “Kâfir uyku kaçtı gene. Zerrin’in bir şeyleri yok mu acaba?”

Ufacık, tombul, bembeyaz ayaklarıyla yerdeki Amerikan tipi mavi kıvr kıvr halının üstüne atladı. Stil kitaplığın çekmecelerini, dolaplarını karıştırdı, buldu: Her zaman kullandığı Belloid şişesi. Su? Yoktu. Susuz filan attı ağzına, zorla yuttu. Sonra yatağa tekrardan girdi.

Uyandığı zaman saat iki buçuktu. Dehşetli bir rahatlık ve neşe içinde giyinip salona çıktı. Zerrin görünürlerde yoktu. Az sonra beyaz prostelalı, civil civil bir hizmetçi kız, son derece tatlı, hanımının DP kadınlar kolu toplantısına gittiğini bildirdi. Bir şeyler almak istiyorlarsa yemek odasına buyurmasını rica etti.” (s. 148)

DP döneminde sermayenin taşra burjuvazisine transfer oluşunda; 6-7 Eylül olaylarının tesirleri inkâr edilemez. 1955 yılında cereyan eden olaylarda, gayrimüslim burjuvazi büyük bir yara almıştır. Provakatif eylemlerin kontrolden çıkması neticesinde; yağmalanan, yıkılan ve dükkânlarını/işyerlerini meskenlerini terk etmek zorunda kalan mezkûr sınıfın yerine taşra burjuvazisi ikame edilmiş, DP/devlet merkezinin desteklediği bu sınıf; yağmalanan, boşta kalan gayrimüslim mallarını/mülklerini tekeline alarak ekonomik açıdan sınıf atlamıştır. Romanda geçen ve 6-7 Eylül Olaylarına referans veren “Ne olursa olsun, İflahsızın Memed gene de o yıllarda İstanbul’da olmayı isterdi. Madem altınlar, elmaslar, her bir şey ortalığa dökülmüş, çok değil, bir iki bir şeyler kap, kaç, sakla. Şimdi çıkar meydana...” (s. 179) şeklindeki ifadeler, kent merkezlerinde palazlanmaya başlayan taşra burjuvazisinin zengin-oluş şeklinin yazarın radarına girdiğinin bir göstergesidir. Bunun

hilafına ise; yine köyden/taşradan kente göç eden tarım işçileri, kapitalist sömürü ağının içerisine gark olarak daha da yoksullaşmaya başlamışlar, taşra burjuvazisi karşısında ezilmişlerdir. O nedenle Türkiye’de 50’li yıllarda DP elitleri/taşra burjuvazisi ile Türkiye işçi sınıfı arasında oldukça şiddetli bir biçimde yaşanan sınıfsal çatışmanın en önemli “*politik telosu*”larından birisinin, 6-7 Eylül Olayları olduğu söylenebilir ki; Orhan Kemal de romanın tarihsel iskeletini bu olay çerçevesinde oluşturuyor.

Gündelik telaşelerin ortasında ekseriyetle idrak edil(e)meyen fakat bir o kadar gündelik pratiklerde tecessüm etmiş sınıfsal temsiller, Bourdieu’nün “*Ayrım*” adlı çalışmasında gösterdiği gibi *gastronomi, moda, spor* vb. gibi alanlarda somutlaşıyordu. Bu perspektiften bakıldığında; ortodoksi -*DP elitleri /taşra burjuvazisi-* ve heteredoksi -*Türkiye işçi sınıf-* arasında yaşanan sınıfsal çatışmanın; gündelik hayattaki karşılıklarının 50’li, 60’lı yıllarda yazılmış Türk romanlarında, yazarların dikkatlerini celp eden bir durum olduğu söylenebilir. Orhan Kemal’e bu noktada ayrı bir parantez açmak gerekiyor; zira yazarın romanlarının birçoğunda son derece basit bir kurguyla/teknikle derinlikli tarihsel/sosyolojik analizler yapabilmesinin sebebi, onun bir “*ampirizm avcısı*” olması ile alakalıdır. Orhan Kemal; “*Gurbet Kuşları*” romanında, öylesine yoğunlaştırılmış bir ampirik güçten besleniyor ki sınıfsal temsillerin gündelik veçhelerini kullanışı ve bunları politik bir eleştiri haline getirişi oldukça mahirce. Yazar, DP döneminde ekonomik sermayeyi elde eden DP elitleri/taşra burjuvazisi -*ortodoksi-* ile Türkiye işçi sınıfının -*heteredoksi-* gündelik hayat pratiklerini; *yeme-içme, dekorasyon, hijyen* vb. gibi alanlar çerçevesinde problematize ederek Türkiye işçi sınıfının; devlet merkezinin -*DP Hükümetinin-* kapitalist politikalarıyla birlikte ekonomik bir periferi/öteki olmaya mahkûm edilmesini eleştiriyor. Romandan alıntılanmış ve sırasıyla *işçilerin sofrasındaki sefaleti, burjuva özne olarak telakki edilebilecek Jujuların verdiği partideki gastronomik kültürü, Yusuf’un çocuklarının, taşra burjuvazisinin temsilcisi olan Kabzımal Müteahhit Hüseyin Bey’in evindeki ihtişam/bolluk/temizlik karşısındaki şaşkınlıklarını, DP eliti Zerrin’in evindeki lüksü* tasvir eden aşağıdaki pasajlar/diyaloglar; ifade edilen çerçevenin önemli bir kanıtıdır.

“İflahsızın Memed, sırtüstü uzandığı yerden tavana bakıyordu. Camı boydan boya çatlak beş numara gaz lambasının sarı ışığında soluk soluk uçuşan kanatlı melek tasvirlerini görmüyordu. Bakıyordu oysa. Bakıyor, görmüyor, odayı dolduran usta, amele, işsiz bir alay

insanın sigara dumanı yüklü uğultusunu da duyuyor, anlamıyordu. İşli, işsiz bir alay insan ikindiden beri birer, ikişer, üçer, dörder gelmiş, ekmek, kara zeytin, helva ekmek, kaynamış yumurta, peynir ekmek ya da Küçükpazar çarşısındaki balıkçılardan satın aldıkları kara kara kızarmış palamut dilimleriyle karınlarını doyurmuş, şimdi de üçer beşer kişilik topluluklar hâlinde zarla barbuta başlamışlardı.” (s. 71)

“Küçük tabaklarda doğranmış pastırma, sucuk, salamdan, leblebi, badem, fındık fıstığa, daha iri tabaklarda balık yumurtası dilimleri, siyah havyar, salamura zeytin, beyazpeynire, fevkalade zarif porselen kâselerde bol bol kıvırcık salata, turşuya, düz tabaklarda pembe pembe kızarmış küçük böreklerle kadar çeşitli mezelerle yüklüydü masa.”(s. 127)

“Ümmü kocaman buzdolabını elleyerek sordu:

“Bu ne?”

“İçi içini yiyerek, “Buzdolabı,” dedi.

“Ne işe yarar?”

“Suları, yiyecekleri soğutur!”

Küçük oğlan kapağın pırıl pırıl sapını tuttu, rasgele çekti:

“Niye açılmıyor?”

Çaresiz usulünce açtı:

“Açmasını bilmiyorsun da ondan. Bak, böyle açılır!”

Kapağı ardına kadar açtı. Açılan kapak içindeki gözalıcı, derli toplu, düzenli, tertemiz, rahatlık Ümmü’yü de, kardeşlerini de şaşırtdı. Sıra sıra şişeler, silinmiş, parlatılmış sımsıkı elmalar, armutlar, muzlar... Bir anlık hayranlıktan sonra en küçük oğlan elini muzlara korkarak uzattı, değdirdi, çekti.” (s. 266)

“Hizmetçinin ittiği kapıdan yemek odasına girdi. Her şey tertemiz, pırıl pırıldı. Koca buzdolabı, Jujulardakinin ufağı, maundan yemek masası, pırıl pırıl havagazı, düdüklü tencereler... Buzdolabını açtı: Şişe şişe Coca Cola’ların yanı başında siyah, kahverengi şişeleri soğuktan terlemiş İskoç viskileri.” (s. 148-149)

Tarihsel kapitalizm, sömürü sistemini meşrulaştırabilmek için devlete ve bürokrasiye ihtiyaç duyar. Bu iki mefhum; işçi sınıfının kontrol/denetim altına alınmasında kapitalist merkeze büyük bir politik güç verir. Bu politik gücün kaynağı ise, “yazı” ve “arşiv”dir.

Kapitalizmin gelişimiyle senkronize olarak bir “*sözel bellek yitimi*” oluşur ve sözden yazıya doğru bir geçiş yaşanır. Kapitalist merkez; ekonomik girdilerini-çıktılarını, hesap makinelerinin süratiyle ve yazının kalıcılığıyla kayıt altına almak zorundadır; zira kaydedilmeyen/arşivlenmeyen performans, her an sönmeye ve tehlike oluşturmaya müsaittir. Fen bilimlerinin modern dünya sisteminin oluşumuna etki eden pozitivist-rasyonel epistemolojisinden devşirilen arşivleme/kaydetme mantığı, işçiden gelebilecek potansiyel bir proleter/Marksist bir karşı çıkışın önüne geçmek için kullanılan kapitalist bir vitamindir. Bu vitaminin en önemli tekniği ise “*okuma-yazma*”dır: Tarihsel kapitalizm; işçilere okuma-yazma öğreterek onları devletin kod sistemi içerisine çeker ve böylelikle resmî kültürün alanına dâhil olan işçiler, kontrol edilebilir nesnelere haline getirilir. Türkiye açısından bakıldığında 50’li yıllarda; taşradan kente göç eden işçilerin “*sözel bilinci*”, kapitalist merkez için kontrol edilemez bir proleter/Marksist harekete dönüşüm tehlikesine referans veriyordu. Çünkü bu bilinç, tarihsel kapitalizme son derece yabancıydı; safkan taşralıydı ve sistem karşıtı bir yeraltı hareketine dönüşme ihtimalini kuvvetle içeriyordu. O nedenle DP; kapitalist dünya sistemine rabıtalı politikalarıyla Türkiye işçi sınıfına okuma-yazma öğreterek, mezkûr sınıfı devletin yazılı kod sistemine dâhil ederek kontrol etmeye ve tabii ki kapitalist sömürü/sermaye sisteminin işleyişini güvence altına almaya çalışmıştır. Orhan Kemal; romanda, Memed’in okuma-yazma öğrenmesine ayrı bir parantez açıyor. Onun devletin yazılı/resmî kültürüne girişi karşısında, *babası Yusuf, köy muhtarı, kahveci İdibidinin Halil*’in verdiği tepkileri aktaran aşağıdaki diyalog; devlet merkezinin -DP’nin- okuma-yazma politikasıyla, Türkiye işçi sınıfını kontrol edişinin, proleter/Marksist bilincin gelişimine ket vuruşunun önemli bir göstergesidir.

“İflahsızın Yusuf yalvarırcasına, “Sevabına okuyuvir muhtar ağam,” dedi. “Ne yazıyor bakalım.”

Muhtar okumaya başlamadan önce yenilgisinden söz açmayı uygun bulmuştu:

“Memmed bizi yanılttı Yusuf. Ben Memmed’i bilememiştim. Memmed meğer babasının oğluymuş. Gözün aydın. Okuma yazmayı bellemiş, bu mektübü bile kendi yazmış, dahası var: Eline mala almış oğlun, yakında duvar ustası olacakmış!”

İflahsızın Yusuf kendini kapmış koyuvermiş, muhtarın dizlerine kapanmış, içini çeke çeke ağlıyordu ki, kahveden içeri İflahsızın Yusuf’un Memed’den küçük iki oğlu girdiler. Heyecansızdılar. Muhtarın dizine kapanmış ağlamakta olan babalarına kapının yanından

şaşkın şaşkın bakıyor, ne olduğunu sormuyorlardı.

Yusuf doğruldu, ağlayarak, sanki bütün bunları muhtar yapmış, çatmış, işi o bulmuş, okuma yazmayı o belletmiş gibi, “Sayende muhtar ağa,” dedi. “Hökümetimizin sayesinde. Allah büyüklerimizin her tuttuğunu altın etsin!”

Bu kahve koyu Demokratların kahvesi olduğundan, başta kahveci İdibidinin Halil, muhtar filan, “Amin!” dediler.

“Şunu bi oku hele sevabına.”

Birden kapı yanında dikilmekte olan iki oğlunu gördü. Mektubun okunmasını filan unutarak kalktı, oğullarına koştu:

“Habarınız var mı ağanızdan? Ağanız teknil usta olmuş, eline mala almış, okuma yazma bellemiş...”

Ellerinden muhtarın yanına çekti:

“Muhtar emmi bundan böyle ne dersen sözündeyik,” dedi.

İdibidinin Halil fırsatı kaçırmadı:

“Bizim partiye girin gayri...”

“Girerik Halil, vallaha da billaha da girerik. Değil mi ki Demirkıratların sayesinde oğlum adam oldu, okuma yazma belledi, var olsunlar, sağ olsunlar!”” (s. 220)

Kapitalist sistem; muhtelif iktidar enstrümanları ile işçiyi kontrol altına aldıkça, sömürünün şiddetinde belirgin bir artış olur. Zira işçi sınıfının devletin anlam alanına dâhil edilmesi, ortaya çıkabilecek proleter/Marksist reaksiyonları öngörülebilir bir hale getirir. Ayrıca devletin; işçi sınıfı üzerindeki kontrolü, işçileri “devlet baba”larına karşı tahammül sahibi kılar; onlar, devlet merkeziyle ne kadar yakın temas içerisinde bulunurlarsa o kadar itaatkâr kılınırlar. O nedenle Türkiye politik tarihinde genetik bir yatkinlik konumunda bulunan “devlet miti”nin; kapitalist sermaye sistemi için politik bir kalkan olması, kapitalist sömürüyü rayından çıkartır. Romanda geçen “Adam her şeyi uzun uzun anlattı. Hatçe, kocasının çalışmakta olduğu emaye fabrikasındaki çalışma şartlarının kötülüğünden haberliydi. Kocasını her zaman anlatırdı. Bir asit dairesi vardı, çevreye boyuna asit buharı saçılır, kadın işçileri zehirlemekle kalmaz, doğurabilme kudretinden keserdi. Hatta altı aydan çok dayanabilen kadın görülmezdi bu asit dairesinde de, karısından bıkip, ayrılmaya karar vermiş birtakım kocalar, karıları ölsün, yeniden evlensinler diye karılarını bu asit

dairesinde çalıştırırlardı.” (s. 315) şeklindeki ifadeler bu “raydan çıkma”nın önemli bir örneğidir.

Ancak; Türkiye işçi sınıfı, 50’li yıllarda bu rayı gediğine oturabilecek bir politik zihne sahip değildi. Daha önce de söylendiği gibi teorik olarak kapitalist merkezin kültürel hariç bırakma pratiklerini idrak edemeyen işçilerin, fabrika içerisinde bizatihi deneyimledikleri sömürü ilişkilerine praxis düzeyinde kolektif bir biçimde karşı çıkmaları beklense de durum pek de beklenildiği gibi cereyan etmemiştir. Tabii bu durumun oluşmasına etki eden önemli birkaç faktöre değinilmesi gerekiyor: Öncelikle, işçiler arasında; kapitalist sisteme, kapitalist patrona karşı çıkmak “*devlet baba*”ya kafa tutmakla eş değer görülür; çünkü belirtilen tarihlerde Türkiye işçi sınıfının emek kavramına bakış açısı, “*Marksist itkiler*” tarafından değil, tamamıyla inanç mefhumunun karakterize ettiği “*devletçi itkiler*” ekseninde şekilleniyordu. O nedenle; kendilerine “*ekmek*” veren devlete, hükümete -*DP*’ye- karşı çıkmak, İslami kaideleri çiğnemekle neredeyse aynı güzergâhta buluşuyordu. Romanda Memed’in yıkım ekibinde çalışmaya başladığında; 12,5 lira yevmiye alacağını duyduğunda söylediği “*Di lan Memed uzun etme gayri sen de. İki buçuk verirler mi acep diyordun kendi kendine. On iki buçuk viriyorlar. On iki buçuk be. Yaşasın hükümetimizin kumandar paşası!..*” (s. 92) sözleri ifade edilenlerin bir tezahürüdür. İkinci olarak da Türkiye’de işveren ile işçi arasındaki ilişki; bir tip tehdit/mobbing mekanizması üzerinden şekillendiğinden dolayı, işçinin hakkını aramak için kapitalist patrona vereceği tepkinin neticesi çok açıktı: *İşten azledilme*... İşbu durum, yığınları/işçileri, kapitalist sisteme karşı kolektif bir proleter mücadele yürütmekten alıkoyuyor ve mezkûr tepkinin yapısını daha “*bireysel-romantik*” bir düzleme kaydırıyordu. Orhan Kemal’in; “*Gurbet Kuşları*”nda, emaye fabrikasında çalışan *Kuru Usta*’nın, insanlık dışı çalışma koşullarından duyduğu rahatsızlığını dile getirmek adına kapitalist patronuna karşı verdiği romantik/naif tepkinin, işten çık(arıl)mayla sonuçlanışını aktardığı aşağıdaki pasaj; Türkiye işçi sınıfının proleter/politik mücadele arenasına girişini engelleyen faktörlere dair bahsi edilen çerçeve kapsamında önemli ipuçları içermektedir.

“*Çalıştığı emaye fabrikasının asit dairesinde ölesiye çalışan kadınlar yüzünden Kuru Usta, fabrika sahibiyle kötüleşmiş, işi bırakmıştı. Adamın işi bırakmadan önce söylediği sözler şimdi beynine balyoz gibi iniyor, düşündürüyordu. “Asit dumanı içinde kısırlaşan işçi*

kadınlar da insan. Onlar da bu dünyaya en az sizin kadar yaşamak için geldiler. Onların ölümü bahasına iki viski içerken kalpleriniz sızlamıyor mu?” demişti Kuru Usta.” (s. 314)

Orhan Kemal; “*Gurbet Kuşları*”nda, Türkiye işçi sınıfının “*romanını*” yazar. Yazar; eserde, tarihsel kapitalizmin -*merkez*- Türkiye konjonktüründeki gelişimine küresel bir perspektiften hareketle yaklaşarak, mezkûr sınıfın -*çevre*- kapitalist merkez karşısındaki durumunu analiz etmeye çalışmıştır. Orhan Kemal’in sair eserlerine nazaran “*Gurbet Kuşları*”nda, daha farklı bir metodolojinin izini sürmek olası. Yazar; birçok romanında doğrudan *tarlalara, fabrikalara, yani “kapitalist saha”ya odaklanarak, tarihsel kapitalizmin fiiliyatta yarattığı tahribatı radarına alıyor ve yoğun çalışma saatleri/temposu, iş sağlığına aykırı çalışma düzeni vb. gibi problematikler etrafında dolaşarak Türkiye işçi sınıfının kapitalist merkez tarafından vahşice çalıştırılışına/sömürülüşüne romantik/ajite bir bakış açısıyla yaklaşıyordu. Ancak; “Gurbet Kuşları”na gelindiğinde yazar, daha önce yazmış olduğu romanlarından edindiği ampirik birikimi, yoğun bir epistemolojik çerçeveye/Marksist teoriyle sentezleyerek çok daha sıhhatli bir tarihsel/sosyolojik -*kültürel, ekonomik tabanlı*- çözümlene yapma başarısı gösteriyor. Romanda; kapitalist merkezin işçiler üzerinde kurduğu tahakkümün, uyguladığı şiddetin “*saha*”ya yansımaları ile ilgili görüntüler bulunsa da Orhan Kemal esasen kaleminin doğrultusunu, DP’nin Amerikan kapitalizmine rabıtalı politikalarıyla birlikte inşa etmeye çalıştığı taşra burjuvazisinin; köyden/taşradan kent merkezlerine mobilize oluşu neticesinde ortaya çıkan “*DP elitleri+taşra burjuvazisi ittifakı*” ile “*Türkiye işçi sınıfı*” arasındaki sınıfsal yarığa/çatışmaya ve Türkiye’de devletin inhisarı/koruması altında palazlanan tarihsel kapitalizmin; Türkiye işçi sınıfının proleter/politik bir harekete dönüşmesini engellemek için ürettiği iktidar mekanizmalarına yönlendiriyor. Bütün bunlar dikkate alındığında, Orhan Kemal’in “*Gurbet Kuşları*”nda; Türkiye politik tarihinde örtük bir varoluşa sahip olan, periferinin yoksulluk/sefalet çukurlarından çıkamayan Türkiye işçi sınıfını, romanın merkezine yerleştirip, bu çukurun dibine “*uzanarak*” oldukça realist bir zemine oturttuğu ve tabii ki bu realizmin bir sonucu olarak da yazarın Marksist bir bildungs sürecinden geçerek kendisini “*aştığı*”; eserin de Türk romanında, neredeyse bir kanon haline gelen ve defaatle üretilen “*işçi romantizmi*”nin “*ötesi*”nde konumlandığı söylenebilir.*

Orhan Kemal; 1963 yılında yayımlanan romanı “*Kanlı Topraklar*”¹²³⁰da, 30’lu yıllar Türkiye’sine odaklanarak, Kemalist rejim zamanında Türkiye’de nüve halinde görülmeye başlanan kapitalizmin, devlet eliyle nasıl inşa edildiğini tartışmaya açar ve bu noktada da Kemalist devlet merkezine yönelik eleştirel bir sorgulamaya girişir. Yazar; bu sorgulamayı yaparken, Kemalist devletçiliği, politik bir ışık kaynağı olarak tasavvur ederek, bu ışığın aydınlattığı makro alanları değil, daha çok devlet ışığının çekim alanından uzakta kalan, aydınlatılmamış mikro yapıları temaşa eder. Görülmesi oldukça zor olan bu yapıları görmek; ancak politik ve edebî bir “*kontemplasyon*”la mümkün olacağından olsa gerek Orhan Kemal roman boyunca, Kemalist rejim zamanındaki birçok önemli politik meseleyle ilgili güçlü bir tarihsel/sosyolojik düşünce kazısı gerçekleştirir. Bu kazının yöneldiği en önemli alan/grup ise, mezkûr yapının en dibinde yer alan Türkiye işçi sınıfıdır. Yazar; mezkûr eserinde, Kemalist devlet merkezinin oluşturmaya çalıştığı millî burjuvazinin ekonomik sermayeyi elde ediş sürecini; İttihat ve Terakki döneminden Kemalist elitlere tevarüs etmiş “*etnisite mühendisliği*” projesiyle ilişkilendirerek, gayrimüslim burjuvazinin tasfiye edilişiyle birlikte Kemalizm’in hızlandırarak uygulamaya koyduğu devletçilik politikasının, Türkiye işçi sınıfının politik tekamülünü engelleyen bir anti-komünist/sosyalist ideolojik kalkan olarak nasıl işlev gördüğünü çözümlenmeye çalışır.

Orhan Kemal; Kemalizm’in devletçilik politikasının köydeki/taşradaki eşrafın/taşra mütegalibesinin politik direncini kırmak için kurgulanmış bir iktidar enstrümanı olduğunu iddia eden hâkim sosyoloji paradigmasını tersine çevirip, devletçiliğin; Kemalist rejimin köydeki/taşradaki mikro-feodal oluşumlarla gerçekleştirdiği ittifakın önünü açtığını ve Kemalist rejimin ilk çeyreğinde, Türkiye’de kapitalizm ile feodalizmin müşterek bir perspektifte buluştuğunu düşünerek, Türkiye işçi sınıfının yeni yeni palazlanmaya başlayan fabrika ağaları/fabrikatörler, toprak ağaları karşısındaki ekonomik sefaletini, periferik ontolojisini bütün dramatikliğiyle açığa çıkartır. Burada açığa çıkan görüntüler ise; çoğunlukla Marksist/sınıfsal bir projektörün yardımıyla ekrana sunulur. Orhan Kemal; kapitalizmin Türkiye’de gelişimiyle koşut olarak ortaya çıkan ve bir mantar misali yayılan para kazanma, sermaye biriktirme hırsının neden olduğu ahlaki dejenerasyondan, giderek zenginleşen millî burjuvazi/feodal toprak ağaları ile Türkiye işçi sınıfı arasındaki sınıfsal

¹²³⁰ Orhan Kemal, *Kanlı Topraklar*, Everest Yayınları, İstanbul 2021, 12. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

ayırım pratiklerine kadar oldukça geniş bir spektrum çerçevesinde volta atar ve Türkiye işçi sınıfının kanında bulunan proleter bilinç düzeyini, *-Kemalist rejime/kapitalist devlet merkezine karşı ürettiği/üretmediği-* politik/edebî laboratuvarında, bütün mikro hücrelerine ayrıştırarak analiz eder. Orhan Kemal'in; Türkiye işçi sınıfının, tarihsel kapitalist merkezin/Kemalist devletin politikalarına karşı bağımsızlık kazanarak sisteme angaje edildiği veya kazanamayarak bir *"mücadele praxisi"*ne evrildiği tarihsel/sosyolojik sekansları analiz etme çabasına bilimsel bir gözle bakmak gerekirse;

Sosyal bilimlerde; Türkiye politik tarihi üzerine çalışan araştırmacılar, Türkiye'de kapitalizmin gelişmeye/olgunlaşmaya başladığı dönem olarak, 50'li yılları işaret ederler ve Osmanlı tarihi ile Kemalist rejimin iktidarda olduğu zaman diliminin bu gelişimdeki rolünü pek gündeme taşımazlar. Bu işaretleme/tespit yanlış değildir; aksine çalışma kapsamında incelenen diğer Orhan Kemal romanlarında da vurgulandığı üzere oldukça isabetlidir. Fakat; DP'nin dünya sistemine bağlı olarak tatbik ettiği kapitalist politikalar, tarihsel bir sürekliliğin, Türkiye'deki merkez düşüncesinin devriminin bir ürünüdür. O nedenle Türkiye'de kapitalizmin kırıntılarının görüldüğü yere; yani Kemalist rejimin iktidarına, hatta Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine *-İttihat ve Terakki'nin politik alanda iyice güçlenmeye başladığı 1900'lü yılların başına-* değinilmesi, tarihsel kapitalizmin Türkiye konjonktüründeki ontolojisini idrak edebilmek için elzemdir.

İttihat ve Terakki elitleri, açıkça benimsedikleri Türkçülük mefkuresi çerçevesinde homojen bir nüfus yaratmak istiyorlardı. Bunun için de öncelikle; Mann'in ilişkisel iktidar çözümlemesine müracaat ederek söylemek gerekirse *"ekonomik iktidar"*ın gücünden istifade edip ülkedeki gayrimüslim burjuvazinin ekonomik gücünü kırarak, onu politik açıdan iktidarsızlaştırmayı amaçlamışlar ve mezkûr sınıfın yerine devletin kuvvesiyle inşa edilecek bir millî burjuvaziye ikame etme çabası içerisinde olmuşlardır. Hassaten İttihat ve Terakki; *Ermeni, Yahudi ve Rum* nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgeleri, uyguladığı iskân ve göç politikasıyla birlikte boşaltarak, inşa etmek için çaba sarf ettiği yerli ve millî bir burjuva sınıfına temel teşkil edecek kitleleri mezkûr bölgelere alelacele yerleştirmiştir. 1915 yılında yürürlüğe konulan ve bir tür politik gereklilik olan *"Ermeni Tehciri Kanunu"* ile birlikte de önemli bir Ermeni nüfus, ülke dışına göç ettirilmiş; Ermenilerden kalan varlıkları ele geçiren bir grup ise, ekonomik sermayeyi elde ederek zenginleşmeye başlamıştır. Buna benzer bir

politika; Kemalist rejim zamanında da devam etmiş ve Kemalist kadrolar, devletin etnik homojenliği noktasında bir tehdit olarak algıladıkları gayrimüslim burjuvazinin ülke içerisindeki etkinliğinin önüne muhtelif politikalarla set çekmişlerdir. Buna ilaveten; ülkedeki tarihsel/politik konjonktür de Kemalist rejimin ekonomik politiğinin momentumuna uygun bir görevi ifa edince, millî bir burjuvazi yaratma çabaları oldukça hızlanmış. Millî Mücadele döneminde gayrimüslimlerden kalan mallara *-topraklara, meskenlere-* sahip olarak ekonomik gücü elde eden eşraf/mütegalibe; millî burjuvazinin tabanını oluşturmaya başlamış, toplum içerisinde sermayeyi elde etme/zenginleşme yönünde bitimsiz bir hırs/istek hasıl olmuştur.

Orhan Kemal “*Kanlı Topraklar*”da; İttihat ve Terakki döneminde oluşturulan ve Kemalist elitlerce de sahiplenilen etnik mühendislik projesinin; Türkiye’de kapitalizmin devlet eliyle meşrulaştırılmasına hizmet eden bir politik araç olduğunu düşünerek, politik optiğini başta Ermeniler olmak üzere farklı etnik kimliklerin yoğun olarak yaşadığı “*Çukurova*” bölgesine yöneliyor. Yazar, tarım işçilerinin/ırgatların; fabrikalarda, tarlalarda çalışarak hayatlarını idame ettirmeye çalıştıkları Çukurova’da, *Ermenilerden, Rumlardan* kalan malları temellük ederek ekonomik sermayeye ulaşan millî burjuvazinin; devlet politikalarıyla tarihsel kapitalist sistemi konsolide eden bir sınıf haline geliş sürecini; İttihat ve Terakki döneminden, Millî Mücadele ve Kemalist rejimin ilk yıllarını şumulüne alacak bir tarihsel bağlam çerçevesinde tartışarak, Ermenilerden kalan bir pamuk/çırçır fabrikasını elde eden fabrikatör *Nedim Ağa* ve yine gayrimüslim mallarını birer birer üzerine geçiren/geçirmeye çalışan *Topal Nuri, Kantarcı Mustafa* vb. gibi karakterler ekseninde, aşağıdaki pasajlar *-ilk pasaj Kantarcı Mustafa’nın ağzından aktarılır-* yardımıyla okuyucuya aktarıyor. Bu pasajlar; Çukurova topraklarında/fabrikalarında çalışan işçilerin, tarihsel kapitalist sistemin sömürü ağı içine çekilişlerinin ve devlet merkezinin, Türkiye işçi sınıfının varlığını, millî burjuvaziye nazaran ne derece ikincil/periferik bir diyagrama oturttuğunun bir kanıtı olarak okunmalıdır.

““*Çıldırım Köyü’nde harap bir kerpiç evle pederden kalma bir miktar tarlayı, üç beş sığırı sıpayı, kırığı sığığı elden çıkardık, tuttuk Adana’nın yolunu. Birkaç kurulumuz da var elimizde. O zamanlar böyle değil, ticaretin hızlı zamanı. Tüccarlık gâvurların elinde. Herhalde bileceksin, bu Nedim Ağa’nın fabrikası da dahil, bütün fabrikalar Rumların,*

Ermenilerin, Almanların. Tüccarlıkta gâvurlar işin piri. Girdik aralarına. Kapalıçarşı'da ihtiyar bir Yahudi'den dükkânını satın aldık. Çeşit getirttik, iyi bir biçim verdik dükkâna ki, eh. İşler de hızlı gitti mi sana? İki yıl Nuri Bey, tam iki yıl, darphane gibi para kestim. Yedik, içtik, giydik!” (s. 98)

““... Milli Mücadele'den önceleri gene, ne de olsa hatır vardı, gönül vardı. Düşmüş ahbab çocuklarını elinden tutan, iş bulan yaşlılar vardı. Milli Mücadele'den sonra Allah Allah! Millet bir saldırdı Ermeni, Rumlardan kalan mallara, deme gitsin. Bir ticaret, bir tüccarlıktır gitti. Kimse kimsenin dilinden anlamıyor, canım desen, canın çıksın diyorlardı. Ne bileyim, eskiden Osmanlı pek bir tüccarlık yapmadığı gibi, tellaklık, berberlik gibi mesleklere de girmezdi, ayıp sayılırdı. Anamızı, bacılarımızı yitirip memleketimize bir döndük ki, vay anam vay! Millet ayıbı, utanmayı, sıkılmayı silkip atmış. Gâvurlardan boşalan zanaatlara bizimkiler dolmuş. O yıllarda iyi kötü küçük bir sermayem olsaydı, bugün ben de en azından birkaç yüz bin liralık adamdım!..”” (s. 99-100)

“Nedim Ağa fabrikasında olup bitenler, Nedim Ağa'nın attığı küfürler zaman zaman genel müdürce bu adamın kulağına fisıldanırdı. Gene fisıldandığına göre, Nedim Ağa, Ermenilerden kalma fabrikasının bir gün oldubittiyle elinden alınivermesinden korkuyordu. Onun için, istenen teberruları, yardımları, hatta haraçları göz kırpmadan verir, sonra da ciğeri yanarak basardı küfürü.” (s. 140)

“Topal Nuri, eski Ermeni mahallelerinden birinde iki katlı bir konak buldu. Kırmızı Marsilya kiremitli damıyla bu zarif ahşap konağı ilk sahibi, kocaya vereceği kızı için özene bezene yaptırmış, hediye etmeye vakit bulamadan, İttihat ve Terakki'nin göç ettirmesiyle Halep'e kapağı atmıştı. Sonradan çeşitli eller değiştiren konak, Milli Mücadele'yle birlikte “Sahipleri Bilinmeyen Mallar”a kalmış, oradan da, Ermeni mallarının yağmasıyla zenginleşmiş bir yeni zenginine eline geçmişti ki, Topal Nuri, Nedim Ağa'nın isteği üzerine bu evi Şehnaz'a yirmi bin liraya satın almıştı.” (s. 168)

“Nasıl olmasın ki, geniş Çukurova toprakları ta Ayaş'a Payas'a kadar yer yer sahihsiz topraklar hâlindeydi. Köylü bir tek karışını bile boş bırakmıyor, ekıyor biçiyordu ama, bu ekilen biçilen, ürünleri satış edilen tarlalar çoğu zaman tapusuzdur! Tapu kayıtlarına göre, yıllarca önce tehcire tabi tutulup memlekette çıkarılmış Ermenilere aittir. Sinan Efendi böyle toprakları yavaş yavaş tespit etti, defterine yazdı, başladı bu toprakları

ekip biçenlerle uğraşmaya. Artık akrabasının yanında arzuhalcilik yapmasına lüzum da kalmamıştı. En yumuşak, en verimli, sahibi en az dişli olan ve o girdikten sonra “Kanlı Topraklar” hâline gelen, üzerlerinde kardeşlerin kardeşlerini vurdukları topraklara yerleşti. Tabii, kolay olmadı bu da. Önceleri Hakkı Bey’in yeğenlerinden birinden aldığı bir genel vekâletle topraklara adımını atmış, yosun tutmuş, kerpiç bir huğ satın alıp yerleşmişti. Köylü, bu elinde kocaman vekâlet ve tarlaların gerçek sahiplerinin tapu senetleri bulunan adamı yadırgadıysa da, o yadırganacak insan değildi. Her şeyden önce, ağzında dili ustaca dönüyor, konuşurken ağzından yağ bal akıyordu.” (s. 297)

Kemalist devletçilik; “devletçilik” mefhumunun ekonomik alanda karşıladığı anlama kıyasla, hiçbir zaman tam anlamıyla “devletçi” olmamıştır. Kemalist rejim; kuruluşunun ilk yıllarından itibaren devletçilik politikasıyla, ekonomik meseleler üzerindeki kontrolünü artırmış ve devlet eliyle kapitalizmi Türkiye’de inşa etmeye çalışmıştır. Özellikle rejimin giderek yurt içindeki otoritesinin hissedildiği yıllarda; Türk devriminin ontolojisi için büyük bir riziko teşkil eden sosyalist/komünist hareketler, devletçilik politikasının yardımıyla ideolojik bir temizlik operasyonuna tabi tutulmuştur. Kemalist devlet; bu operasyonu gerçekleştirirken, taşra burjuvazisi ile ittifak kurmuş ve taşradaki mikro-feodal oluşumlara *fabrika, toprak* vb. gibi gayrimüslimlerden kalan malları/mülkleri tevdi ederek, hem taşra burjuvazisinin içerdiği dinî/İslami tortuları, bir anti-komünist kalkan olarak kullanmış hem de mezkûr grubun, yine bu tortular nedeniyle rejimin bekasını tehdit edebilecek bir karşı-devrim hareketine dönüşmesini engelleme arzusu içerisinde olmuştur. Bir anlamda Kemalist rejim; 30’lu yıllarda “çift değerli”, “karşılıklı” bir politik pragmatizm anlayışından hareket ederek ülkenin ulusal güvenliğini sağlamak için devletçiliği politik bir silah olarak işlevsel kılmıştır. 20’li yıllarda,-*Millî Mücadele sürecinde*- Wallerstein’in kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, anti-emperyalist/kapitalist bir ulusal kurtuluş hareketi olarak sistemin dışında -*periferide*- yer alan Kemalizm; rejimin kuruluşundan itibaren açıkça anti-komünist/sosyalist bir politik güzergâha bağlı kalarak, devletin gölgesi altında oluşturulmaya çalıştığı millî burjuvazi vasıtasıyla kontrollü bir kapitalizmi politik alana enjekte edip merkezde konumlanmaya başlamıştır. Orhan Kemal; “*Kanlı Topraklar*”da, Türkiye’nin modern dünya sistemi içerisinde merkeze doğru mobilize oluşunun/kapitalistleşme sürecinin erken dönem -*1930’larda*- nüvelerini fark ederek, taşra burjuvazisi/millî burjuvazi ile Kemalist rejim/CHP arasındaki ittifakın, Türkiye’nin kapitalist dünya sistemine

eklemlenisinde ve Türkiye işçi sınıfının; tarihsel kapitalizmin sömürü girdabına kapılışında -periferide konumlanışında- önemli bir merhale olduğunu düşünüyor. Aşağıdaki pasajlar/diyaloglar -ilk pasaj; anlatıcının ağzından aktarılırken, ikinci diyalog; Nedim Ağa ile eşi arasında geçmektedir- bu düşüncenin bir ürünüdür.

“Nedim Ağa için bundan başka yapacak şey yoktu parti ileri gelenlerine karşı. Çünkü bu şimdi ceviz masasından il idare başkanıyla konuştuğu fabrikayı yıllarca önce, “Enval-i Metruke”den, gene bu parti mebusu, hatırlı birinin yardımıyla ucuzca satın almış, yıllar yılı da geliştirip büyütmişti. Particilerin elinde bir çeşit Demokles’in kılıcıydı bu fabrika. Kafaları kızdı mı elinden alıverecekler gibi geliyor, geceleri uykuları kaçıyor.” (s. 22)

“Bunca malın mülkün, fabrikan var da Allah’tan bir hacca giderek hacı oldun mu?”

Nedim Ağa da ilk defa kızdı:

“Olamadımsa suç benim mi?”

“Kimin ya?”

“Kimin olacak, hacca izin vermeyen hükümetin!”

Parti il başkanını hatırlamıştı gene. Geçenlerde aldığı biletler yetmezmiş gibi, dün gene telefon etmiş, bilmem hangi okulun yapılmasında harcanmak için, hamiyetine sığınarak para istemişti.

“İstekleri bitmiyor,” dedi. “Ah şu Fethi Bey, ah şu Serbest Firka... O zaman allem edip kallem edip kapamayalardı, şimdiye bu belalar başımıza gelmezdi!” (s. 227-228)

Kemalist rejimin; millî burjuvaziye köydeki/taşradaki eşraftan/mütegalibeden hareketle tesis etmesi, Türkiye’de kapitalizmin gelişim seyrini feodalizme, feodal unsurlara rabitalı hale getirmiştir. Zira; 30’lu yıllarda, eşraf/mütegalibe hâlâ feodal bir kültür dünyası içerisinde yaşıyor ve bir tip “kök bilinç”ten hareket ediyordu. Bu nedenle Kemalist rejimin desteğiyle ekonomik sermayeyi elde eden millî burjuvazi; kapitalist fabrikaların yanında, aynı zamanda bu bilincin somut göstergesi olan geniş toprakların da sahibiydi. Romanda bu durum, Topal Nuri’nin iç sesini yansıtan “Bir yandan Kantarcı yoluyla Nedim Ağa’dan vuracakları, öte yandan fellah bahçivanlar... Parayı ikiye, üçe katladı mı da, ver elini pamuk tüccarlığı. Pamuk tüccarlığı, küçükten fabrikatörlük, derken Allah izin verirse bir yerlerde bir miktar toprak! Topraktı asıl olan. Nedim Ağa da, Kayseri’den Adana’ya gelip dükkân, tezgâh, hatta fabrika sahibi olan Nuri Ağa’lar, Seyit Ağa’lar, Mustafa Özgür’ler, Nuh

Naci'ler bile toprağa heves etmemişler miydi? Nedim Ağa gibi, Nuri Ağa'lar da günün birinde fabrikalarının ellerinden alınması ihtimaline karşı Solaklı Köyü'nde toprak satın almamışlar mıydı? Nedim Ağa da toprak sahibiydi. Onun için, kendisi de kuvvetlenince, elini Çukurova'nın bereketli topraklarına uzatmalı, bu bereketli topraklara sahip olmalıydı. Toprak ne yanardı, ne kokardı, ne de herhangi bir şekilde ziyan olabilirdi. Toprak topraktı, toprak gibi var mıydı? Sonra, başkaydı toprak ağalığı. Ne fabrika ne de başka ağalıklara benziyordu.” (s. 154) şeklindeki ifadelerle aktarılır.

Türkiye’de kapitalizm, yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere bir “*toprak fetişizmi/miti*” üzerinden gelişim göstermiştir. Taşra eşrafından/mütegalibesinden devşirilen millî burjuvazi, önemli fabrikaları inhisarı altında tutmasına rağmen, Kemalist rejime/devlete tam anlamıyla güven(e)mediği için antropolojik yatkınlığının ürettiği bir refleksle kendisini toprağa ait kılmak istemiştir; bu nedenle de köylünün işlediği topraklara talip olmuştur. İşte bu istek, köyde/taşrada süreklilik arz eden bir toprak savaşına neden olmuş ve topraklar “*kanlanmış*”tır. Ancak köylü-işçiler; “*kanlı topraklar*”da üretim yaparak hayatlarını idame ettirsel de bu topraklar, romanda geçen “*“Afedersiniz... Ben Hakkı...” Haydar hemen yapıştırdı: “Paşazade. Ama öteki zibidi gibi değil. Bu, gerçekten paşazade. Toprakları var. Geniş arazileri hani? Ölmüş paşanın torunlarından, hem de vârislerinden!”*” (s. 272) şeklindeki diyalogda da görüldüğü üzere Hakkı Bey gibi “*paşazadeler*”e, feodal beylere aittir. Türkiye işçi sınıfının; 50’li yıllara kadar tarım işçilerinden/köylü-işçilerden müteşekkil olduğu düşünüldüğünde, toprağın zilyetliği -*köylü-işçiler*- ile tapusunun -*paşazadeler*-sınıfsal açıdan oldukça farklı konumda bulunan özne gruplarına ait olması, birtakım problemler oluşturmuştur. Paşazadelerin/feodal beylerin; topraklarını devletin de desteğiyle oldukça ucuz fiyata millî burjuvaziye pazarlamaları ve neredeyse toprakların karaborsaya düşmesi, tıpkı eşraf/mütegalibe gibi bir “*kök bilinç*”ten hareket eden köylü-işçilerin toprak üzerinden kazandıkları ontolojilerini ciddi derecede sarsmıştır. Nitekim; bu toprakların yeni sahibi olan millî burjuvazi, duyduğu yoğun sermaye arzusuyla köylü-işçilerin kök bilincini budayarak, onları topraklarından uzaklaştırmak için, köydeki/taşradaki toprakları fiilen işgal etmiş; edemediği durumlarda köylü-işçiler üzerinde simgesel/politik bir şiddet uygulamıştır. Tabii bu noktada; millî burjuvazi ile köylü-işçiler arasında toprağa “*kök salma*” mücadelesi yaşanmış, dolayısıyla da “*kaçınılmaz son*”a doğru gidişi engelleyen bütün barikatlar ortadan kalkmış ve mezkûr gruplar arasında Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki sınıfsal

konumlanmaları biçimlendirecek kadar yoğun, dikey mobilizasyonlara açık bir “sınıfsal çatışma” yaşanmaya başlamıştır. Böylelikle de Türkiye işçi sınıfı; devlet merkezinin rehberliğinde oluşturulan ve feodal etmenler tarafından dizayn edilen “kapitalist arzu”nun fırtınasında mahsur kalarak “periferik sular” a demir atmıştır. Romandan alıntılanan ve millî burjuvazinin toprak elde etme hırsını/kapitalist arzusunu yansıtan aşağıdaki pasajlar; Türkiye işçi sınıfının, kapitalist merkez tarafından sömürülüşünün feodal göstergeleri olarak telakki edilmelidir.

“Topal Nuri’ninse çıkarı, fabrikatörler, büyük tüccar, büyük toprak sahipleriyleydi. Günün birinde o da onlar gibi, daha çok da cep ağızları sırma işlemeli lacivert şalvarlı ağalardan biri olacaktı!” (s. 20)

“Topal, Temür Ağa’yı, Şehnaz da kendi ağasını düşünerek konuşuyorlardı. Bundan önceki akşamlarda olduğunca, gene hayal hayal üstüne, ulaşmayı tasarladıkları uçsuz bucaksız tarlalarla, çinko örtmesi altında çeşitli tarım araçlarının sıra sıra durduğu bir çiftliği düşünüyorlardı. Uçsuz bucaksız tarlalarda, uçsuz bucaksız pamuk, buğday, arpaları olmalıydı. Kamyonlar dolusu ırgatlar gelip, kamyonlar dolusu ırgatlar gitmeli, mahsulleri arabalar, kamyonlar dolusu taşınmalıydı. Zenginlik buydu. İnsan topraktan şaşmayacak, toprağa, uçsuz bucaksız toprağa sahip olacaktı. Evet, fabrika da topraktan geri kalmazdı ama, hayır, toprak başkaydı. Fabrikalar, vaktiyle Ermeniler, Rumlardan kalmıştı. O devirlere yetişenler, “Nedim Ağa gibi” açık göz davranıp oturmuşlardı üzerine. Kendi kendine çalışıyor, kendi kendine para kesiyordu Darphane gibi. O yağmadan hissesine düşeni alamamıştı. Ne yapacaktı? Pamuk tüccarlığı, evet ama, hayır, asıl topraklı, toprak! Koskoca Nedim Ağa gibi öteki fabrikatörler de neden toprağa heves ediyorlardı? Çünkü toprak kokmaz, eskiyip bozulmaz, yangında yanmazdı.” (s. 220-221)

“Aklından “Kanlı Topraklar” geçmişti. Haydar’ın dediği doğru çıkar, “Deli herifi kafese sokup bir miktar toprak satın alırlarsa, ne yapar yapar bir çiftlik kurdururdu ağaya.”(s. 284)

“Arabada, yanında gene korkunç bir vurdumduymazlıkla oturmuş, kalın, kurşuni bulutların altında ııslak uzanan uçsuz bucaksız tarlalara bakmakta olan gerçek paşazade Hakkı Bey’e gözucuyla bakıyordu arada. Şimdi onun yerinde olacaktı. Onun yerinde olsa da cebinde “Kanlı Topraklar”ın tapusu bulunsaydı...” (s. 291)

Kemalist rejim; Türkiye işçi sınıfı karşısında ekseriyetle politik bir kayıtsızlık içerisinde olagelmış, işçilerin varlığını ne alenen tanımış ne de reddetmiştir. Kemalist devlet/CHP; mezkûr sınıf ile ilişkilerini daha çok kamufle ederek, örtük bir biçimde yönetmiştir. Özellikle; Kemalist rejimin kuruluş yıllarında başına çorap ören sosyalist/komünist hareketlerin, “*orak-çekiç*” imgelemine kullanarak, işçi sınıfının politik temsili olarak sivrilmeleri, Kemalist devleti/CHP’yi bir tür örtük ilişki yönetimine yönlendirmiştir. Çünkü Kemalizm, Türkiye işçi sınıfının politik/proleter bir hareket haline dönüşmesini rejimin bekası için istemiyordu; ancak yine aynı Kemalist devlet, işçilerin Türk ekonomisini ve kapitalizmi besleyen en önemli elemanlar olduğunun bilincinde olduğundan, Türkiye işçi sınıfının kendisine “*sırt dönmesi*”nden de memnun ol(a)mazdı. İşte bu ikilem; “*politik kayıtsızlık*” olarak tabir edilen durumu ortaya çıkartmış ve devlet merkezi, Türkiye işçi sınıfına yönelik tatbik ettiği politikalarını “*sıfır noktası*”na yaklaştırarak, köylü-işçileri jandarmanın suretiyle baş başa bırakmıştır.

Uzun bir süre salt jandarma vasıtasıyla devletin kokusunu hisseden köylü-işçiler, kendi kabuklarına çekilmişler ve toprakla ilgili yaşanan problemlerde/uyuşmazlıklarda “*devlet miti*”ne olan itimatlarından olsa gerek, hükümetin kendi ontolojilerini tanıyacağına, problemlerine çözüm üreteceğine inanmayı sürdürmüşlerdir. Lakin Kemalist rejim; köylü-işçilerin kullanımında olan toprakları temellük etmesi için millî burjuvaziye teşvik ettiğinden, köylü-işçiler ile millî burjuvazi arasında yaşanan “*toprak kavgaları*”na çözüm üretiyor (muş) gibi yapmış ve her iki tarafa da son derece pragmatik bir mesafeden yaklaşmıştır. Teoride “*nötralize*” bir tavırmış gibi gözüken bu mesafe-alış; “*de facto*” Türkiye işçi sınıfının, kapitalist merkezin sömürü sistemi içerisinde “*yalnız bırakılış/periferiye itiliş tarihi*”nin Cumhuriyet Türkiye’sindeki başlangıcıdır. Orhan Kemal; “*Kanlı Topraklar*”da, Türkiye işçi sınıfının, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde periferide konumlanışına etki eden tarihsel orijini, - *Kemalist devletin/CHP’nin politikalarını*- köylü-işçilerin hakkını savunan “*Sinan Efendi*” ve “*CHP eliti*” arasında cereyan eden aşağıdaki diyalog çerçevesinde eleştiriye tabi tutuyor.

“*Senin ve bu topraklardan geçinen muhterem köylülerimizin de menfaatlerini bozmak doğru olmaz! Kanun böyle diye fırkamız üyelerine de sırt dönemeyiz. Onun için, siz gene bu topraklardan çıkmayın!*”

Sinan da böyle düşündüğü hâlde, gene de sormuştu:

“Ya yarın jandarma gelir de...”

“Zorla atarsa diyeceksin. Atamaz! Bütün bir köy halkını hiçbir jandarma kuvveti yerinden oynatamaz!”

“Ya oynatmaya kalkarsa?”

“Sana, oynatamaz diyorum!”

Sinan, karşısındaki adamın kalın, kırçıl kaşlarının öfkeli bakış ve ısrarından anlamıştı ki, fırka ileri geleni, “Jandarmaya tesir ederiz, işi hafiften alır; siz dayatın, korkmayın!” demek istiyor. Oysa, ileri gelen hiç de böyle bir teminata girişmemiş, jandarmayla, daha doğrusu toprakların yeni sahibiyile köylüyü karşı karşıya bırakmıştı. Bu arada yeni sahip, mahkemeye başvurur, “fuzulen işgalden tahliye” ister de, iş jandarmaya düşer, köylü diretir, hatta jandarmayla aralarında ileri geri olur, silahlar patlarsa patlardı.

Sinan böyle düşünerek köye gelmiş, önce Şerif Ağa 'ya anlatmıştı durumu:

“Değil Nedim Ağa, Hazreti Allah bile bizi bu topraklardan atamaz!” (s. 345)

Kapitalizmin politik organı “göz”dür. O; insan bedeninde en çok gözü ön plana çıkarır ve kapitalist çarkı döndürecek, sermaye akışını sağlayacak öznelere gözlerini açmaya davet eder. Bu nedenle tarihsel kapitalizmin “gözü açık öznelere” toplumda henüz keşfedilmemiş bütün mikro sermaye sığınaklarını devinim halinde bulunan bir kapitalist arzuyla tararlar. Bu işlem, belirli bir habitus üretir; kapitalist özne için “sermayeyi taramak”, bir erekten ziyade, daha çok bir alışkanlık/yatkınlık haline gelir. Beyin/zihin kapitalist öznenin sermayeye ulaşma arzusuna öylesine alışır ki, bu durum neredeyse “organlaşır” ve ürettiği kapitalist irini gözle boşaltır. Dolayısıyla kapitalist öznenin gözü, sermaye hırsını dışarıya yansıtan bir organ olarak sürekli hareket halinde bulunur, açık kalır ve sermayenin olduğu alanlara mıknaş misali yapışır. Romanda geçen “Kafan talkınlarla karışmış, aptal olmuşsun. Gözün insanca yaşamakta değil. İnsanca yaşamaya hakkın olduğunu, senin de insan olduğunu düşünmemişsin. Gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım. Seninki bu. El âlemin keçisiyle koyunundan bana ne diyorsun. Olmaz. Gözlerimi kaparım değil, açarım, vazifemi yaparım değil, yapar görünür, aslan payını almaya bakarım diyeceksin.” (s. 102) “Nedim Ağa da dokuz aylık, sen de dokuz aylıksın, ben de. Bütün insanlar da dokuz aylıktır. Yedi ayda doğanların bile sebebi vardır, aslında dokuz aylıktır. Her ne hâl ise. Herkesin dokuz aylık olması beni hiç alakadar etmez. Her koyun kendi bacağından asılır. Açsınlar gözlerini. Ben kendi fırıldağıma bakarım.” (s. 103) şeklindeki ifadeler; naif bir insanca yaşam talebi

gibi gözükmesine rağmen, aslında tarihsel kapitalist sistemde “gözü kapalı” olan öznelere var olamayacağına yönelik kapitalist özne Nuri tarafından yapılmış bir “göz açma”, “sermaye tarama” çağrısı olarak telakki edilmelidir.

Kapitalizmin politik organı olan gözün aksine; Türkiye işçi sınıfının sembolik organı, birkaç önemli tarihsel sekansı hariç bırakırsak -60’lı, 70’li yıllarda TİP ekseninde politik/Marksist bir harekete dönüştüğü zaman dilimini- tarih boyunca hep “kalp” olmuştur. İşçiler; gözün açıklığından, hırsından mahrumdurlar. Hassaten Türkiye işçi sınıfının Marksist bir mücadele içerisinde olmadığı zamanlarda; -30’lu 60’lı yıllar arasında- işçi-öznelere, bir tür “taşra mistisizmi”nin anlam alanıyla kimlik kazanıyorlar ve belirli etik kaideler çerçevesinde hayatı anlamlandırıyorlardı. 30’lu yıllarda, henüz köyden/taşradan yeni çıkmış veya hâlen orada ikamet etmekte olan Türkiye işçi sınıfı; son derece saf, ilkel/antropolojik, Bachelard’ın terminolojisiyle söylemek gerekirse “çocuksu bir poetik ontoloji”ye sahipti ve maddeyi/metayı kavrayacak bir kapitalist bilinci henüz kazanmamıştı. Oysa karşısında; antropolojik olanın yerine rasyonel/maddi olanı geçirme konusunda uzmanlaşmış, sermayenin şehvetiyle bütün saf-olanları, “gönül/kalp gözü açık olanları” paralize edebilecek kadar kuvvetli bir politik aygıt vardı. İşte bu epistemolojik yarıklık, Türkiye’deki sınıfsal mücadelenin rotasını tayin eden en önemli itici güçlerden birisi olmuştur. Bu minvalde; Türkiye işçi sınıfının kapitalist merkezle teması, beklenildiği gibi oldukça “saf/çocukça” olmuş ve işçiler; bizatihi deneyimledikleri yoksulluğu/sefaleti “içsel/kalbî” bir hazla/huzurla kabul etmişler, -bir tip tevekkül- böylelikle de kapitalist gözün çalışma prensibini anlayamayarak ötelenmeye, sömürülmeye mahkûm olmuşlardır. Fabrikatör Nedim Ağa’nın yanında çırpıcı kâtipi olarak çalışan *Kantarıcı Mustafa* ile *Nuri* arasında geçen aşağıdaki diyalog, ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

““Demin de söyledim, insanım ben, yük eşeği değil! Madem inanım, insan gibi yaşayıp, bu dünyanın nimetlerinden insan gibi, insanlara talkın verenler gibi yaşamalıyım. Sonra unutma ki, kafa taşıyoruz! Bu kafa dağları deliyor, havalarda uçaklar uçuruyor. Onun için, bu kafanın insanı insan gibi yaşatması lazım. Sen safsın. Çocuk kadar saf, çocuk kadar iyisin aslında. Sen de iyisin, herkes de iyidir. İnsanın kötüsü yoktur. İnsanları kötü yapan gene insanlardır. İnsanlardır ya, gemisini kurtaran da kaptandır. Ben kendime bakarım. Sen de kendine bak. Bakmasını öğren. İnsan gibi yaşamak için para lazım. Parayı kazanmak

içinse...”

Eğilip, fısıldadı:

“... Birtakım yollar vardır. Yollar diyorum, birinin yanında memuriyet demiyorum. Memuriyetten para kazanılmaz. Ölmeyecek kadar yaşanır. Daha doğrusu, sürünülür. Sen sürünüyorsun. Bense seni sürünmekten kurtarmak istiyorum. Tabii babamın hayrına değil. Anlaşarak. Kedime de yontarak. Halbuki sen, bakışından anlaşılıyor saflığın. Safsın Mustafa, saf!”

Saf olmak hoşuna gitti Kantarcı'nın:

“Doğru,” dedi.

Topal devam etti:

“... Herkesi kendin gibi sanıyorsun. Senin nazarında iş ve ekmek veren birisi var. Ekmek veren, ekmek verdiği herkese dilediğince hakaret edebilir. Döver, söver, sayar, vurur, kırar. Çünkü ekmek veriyor. Sonra bir şey daha: İş! İş, işverenin anasından doğarken birlikte getirdiği, Allah tarafından ona lütfedilmiş bir imtiyaz. Sen böyle sanıyorsun. İşveren, işsizlere iş vermek için sanki gökten zembille inmiş. Namus deposu, ahlak deposu, şeref, haysiyet deposu biri. Hata etmez, haram yemez. Öyle, değil mi? Sence şimdi Nedim Ağa, böyle değil mi?”

Kantarcı gene irkildi.

“Ha? Cevap versene. Nedim Ağa sence böyle, değil mi?”

“Nasıl?”

“Haram yemez, namus deposu, insanların süzmesi?”

İç çekti:

“Vallaha Nuri Bey kafamı karıştırdın adamakıllı...”

“Karışsın Kantarcı, karışsın ki durulduğu zaman artık eski, aptal, ensesine vur, lokmasını ağzından al hâlinde kurtulasın! Çünkü sen bu hâlinle neye benziyorsun, biliyor musun?”

Kantarcı bakışıyla, “Neye?” demek istedi.

“Çomara,” dedi Topal, “sürüyü bekleyen çomara benziyorsun! Çomar da çobanın, ne çobanı, çobanın ağasının sürüsünü kurtlara karşı bekler. Ne karşılığı? Bir çanak yal karşılığı. Benzetmemde var mı bir yanlışlık? Senin ayda eline geçen altmış lira da nihayet çomarın önüne konan yaldan başka ne?”” (s. 106-107)

Tarihsel kapitalizmin sermaye birikimine verdiği önem, kapitalist özneyi bir tür “*para fetişisti*” haline getirir. O; zihninde etik değerleri/dinî sistemleri yıkmaya programlanmış bir sermaye tapınağı inşa ederek, bütün sosyal/toplumsal ilişkileri, bu tapınağın maddi dinamiğinden hareketle kavrar. Aslında bu durum, bir “*hiç-oluş*” üretir; kapitalist merkez, hiçbir inisiyasyona, içsel terbiyeye izin vermediği için, dinlerdeki/inanç sistemlerindeki birçok etik kaideyi hiçleştirir, bunu yapamadığı durumlarda da Weber’in “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*” adlı çalışmasında da gösterdiği gibi; dinî kaideleri kendi çalışma sistemine adapte eder. Romanda Nuri’nin Şehnaz’a söylediği ““*Bilmiyorsun ama bil, öğren ve sen de aşktan önce milyon iste. Milyonun olduktan sonra aşkı da, dini imanı da, Allah’ı da satın alabilirsin. Hatta sana daha önemlisini söyleyeyim: Milyonun olduktan sonra ne namusa, ne şerefe haysiyete, ne dine imana, ne de Allah’a ihtiyacın olur. Allah, fakir fukaranın dayandığı bir kuruntudur, kuruntu!*”” (s. 171-172) şeklindeki ifadeler, bu hiçleştirme tekniğinin bir ifadesidir.

Kapitalist merkez, sermaye biriktirmesinin önünde büyük bir engel olan ahlaki normları/dinî kuralları hiç-oluma uğratarak; *yolsuzluk, rüşvet, hırsızlık, dolandırıcılık* vb. gibi sermaye parametrelerini rahatça dolaşıma sokar. Ancak; kapitalist makinenin çalışma ritmini kaybetmemesi için bu parametrelerin tikel gruplar arasında değil, toplumun geneli içerisinde yaygınlaştırılması gerekir. Çünkü kapitalist merkez; sebze komisyonculuğu yapma hayali ile Nedim Ağa’nın fabrikasındaki çığıtları çalan Nuri’nin, Kantarcı Mustafa’ya söylediği ““*Bir parça da kendini düşünmen. Ele vereceksin talkını, kendin... Salkımın en irisini, en kocamanını yutacaksın. Kural bu. Fırsattan faydalanacak, çalacaksın satırı. Paraları mayaladın mı, yatıracaksın bir işe, kendin de patron olacaksın. Patron oldun mu, o zaman iş değişecek tabii...*” (s. 109) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere işçiye; çalmanın/rüşvetin/yolsuzluğun hazzını tattırarak, onun daha fazla kazanmaya teşvik edip işçi sınıfını kapitalist sermaye ağının içerisine çeker, böylelikle de bir “*sermaye sirkülasyonu*” oluşturulur ve sistemin çarkları kesintisiz bir biçimde dönmeye devam eder. Kapitalist sistem; etik/dinî değerleri hiçleştirdikçe, işçi sınıfının sistemle rabitası güçlenir; “*köle-oluş*” süreci hızlanır.

Marksist düşüncede etiğin ve dinin; proleter bilince ket vuran unsurlar olduğu söylenmesine rağmen, Türkiye konjonktüründe durum sadece basit bir “*ket-vuruştan*” ibaret

değildir. Buna ek olarak; hassaten 30’lu yıllarda, Türkiye işçi sınıfının İslami bir etiğin/dinin kılavuzluğunda toplumsal dünyayı, sosyal/ekonomik ilişkileri kavraması; kapitalist merkezin sermaye sisteminin işleyişini sekteye uğratiyordu. Çünkü sermaye sirkülasyonunun sağlanabilmesi, işçi sınıfının sistem tarafından köleleştirilmesine bağlıydı ve bunun için de işçilerin etik/dinî bilinçlerinin tasfiye edilmesi, “*kapitalist hiçleştirme*”nin iktidar kapanına takılmaları bir zaruriyetti. Orhan Kemal; “*Kanlı Topraklar*”da, kapitalist merkezin etik/dinî normları “*hiçleştirmesi*”ni, bir “*ahlaki dejenerasyon*” olarak algılıyor ve romanın başlarında oldukça püriten bir İslami etiğin izinden giden Kantarcı Mustafa’nın, sermaye parametrelerinin akıntısına kapılarak mezkûr sistemin “*paryası*” oluşunu tartışmaya açıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki diyaloglar/pasajlar, bu tartışmanın Marksist bir edebî/politik zihin tarafından oluşturulmuş taslaklarıdır.

“Kantarcı, “Gitme,” dedi.

“Gitmeysel, anlat. Her şeyi anlat bana. Onunla hangi işte birleşip dolap çevireceksiniz? Ya anlat ya da...”

“Gitme, anlatacağım...”

Topal’dan duyduğu sebze komisyonculuğu işini teker teker, olduğu gibi anlattı. Kadın karşı değildi bütün bunlara:

“Parayı nereden bulacaksınız?”

“Topal’la birlik olup, Nedim Ağa’nın ıskarta pamuk, boş teneke, üstüğü, çiğit satışlarından vurcağız!”

Kadın, öğreneceğini öğrenmiş, rahatlamıştı. Kantarcı yeniden sarhoş olmuşçasına, başladı:

“Bundan sonra gör kocanı. Kocan eski kocan değil artık. Maymun açtı gözünü!”” (s. 127)

“Kantarcı, Topal Nuri’nin isteğince, gene her zamanki gibi, sabahın çok erken saatlerinde işbaşı yapıyor, çok geç paydos ediyordu. Bu süre içinde Topal’ın gösterdiği yollardan, Topal’ın istediği yerlere boş tenekeden, üstüğü, ıskarta pamuklara kadar ne mümkünse fabrikadan çıkarılıp gönderiliyor, ama ondan sonrasının ne olduğunu Kantarcı bilmiyordu. Öğrenmek de istemiyordu doğrusu. Fabrikadan hırsızlama çıkan mallar yarı fiyatına tüccarlara satılıp, paraları Topal’ın bankadaki cari hesabına yatıyormuş! Varsın

yatsındı. Kantarcı biliyordu ki, bu paralar bankada birikecek, gün gelince de Topal'la birlikte, gene Topal'ın gösterdiği yolda sebze komisyonculuğu yapılacaktı. O zaman, o zaman kurtulacaklardı işte.” (s. 160)

“Kantarcı hayatından memnundu. Iskarta pamuk, üstüpleri satarak paralarını bankaya yatırmaya başlamış, bu ise Topal'a karşı duyduğu minneti artırmıştı. Nasıl artırmazın ki, Topal gözlerinin bağıni çözmesee, daha doğrusu gözlerindeki bağı düşürmesee, bankada cari hesabı olmak şöyledursun, it uyuz o gicimik, bir lokma bir hurka dolaşıp duracaktı.” (s. 177),

“Topal bu meseleyi günlerce ölçtü, biçti. Kantarcı'nın hâlâ fabrikadan üstüpi, iskarta pamuk çalıp sattığına aklı yatmıştı. Topal, “Artık yeter. Lüzum kalmadı!” demişti ama, demek, adam haramın tadına varmış, bu işe devam ediyordu ki, çok tehlikeli bir şeydi. Tehlikeliydi, çünkü genel müdür kurdun kurdu, şeytanın şeytanydı. Onun da boş durmadığını, fabrika dokuması bez satışlarıyla iplik satışlarında çok gizli ve çok kârlı işler çevirdiğini işitmişti. Onunla şimdilik uğraşmayacaktı.” (s. 179)

Tarihsel kapitalizm; rüşvet, yolsuzluk, hırsızlık vb. gibi sermaye elde etme parametrelerini meşrulaştırabilmek için, toplumsal alanda sınıfsal ayırım pratiklerini görünür kılar. Bu pratikler görünür kılındıkça özneler; sınıf atlama, merkeze doğru mobilize olma arzusu duyarlar. Çünkü kapitalist merkez; özneleri, daima ilerlemeyle ve sermayeyle/parayla imgelenen pozitif bir yaşam deneyimine davet eder ve bu yaşam deneyimine girişin anahtarını da daha önce sözü edildiği gibi sadece “gözü açık” öznelere tevdi eder. Toplumsal hiyerarşide alt tabakaya/sınıfa mensup olan özneler ise; bu davet karşısında, toplumsal/kültürel konumlarını sorgulayarak kendilerinde bir takım sınıfsal eksiklikler tespit ederler ve bunları telafi etmek için mezkûr parametrelere müracaat etmekten imtina etmezler. Romanda; Kantarcı Mustafa'nın eşinin ağzından aktarılan ““Bir de sünepe değilim dersin. Sünepe olmasan sen de eller gibi işini uydurur, karını herkesin karısı gibi gezdirirdin. Bakıyorum, senden daha ahmağı yok! Topal Nuri'den neren eksin? O da senin gibi bir adam.” (s. 53) “Aman çalış, çalış, çalış da Nedim Ağa daha çok kazansın Eşek!” (s. 76) “Neden eller, ellerin kocaları böylesine açık gözdüler de, onun ki sünepeydi? Neden bu çalardı da, parsayı el toplardı? Kara kuru kocasına değil de, şu evin açığı göz sahibi Topal'a kendisi ne diye varmamıştı da, şu içerde ikindi namazını eda etmekte olan kart karı

varmıştı?” (s. 77) şeklindeki ifadeler, kapitalist hayat standartlarına *-fabrikatör Nedim Ağa ve ailesinin lüks hayatına-* özenmiş bir kadının; sınıfsal eksikliğini telafi etmek için kocasını “*ayartışı*”nın bir örneğidir.

Türkiye’de 30’lu yıllarda, “*kapitalist ayartı*”nın etkileriyle birlikte yoğun bir sınıfsal hareketlilik yaşanmıştır. Çoğunlukla aşağıdan yukarıda doğru olan ve dikey bir görünüm arz eden bu hareketin temelde iki faili vardır: Ortodoksi *-millî burjuvazi-* ve heteredoksi *-Türkiye işçi sınıfı-*... Millî burjuvazi; taşra yoksunluğunu/sefilliğini üzerinden atıp kılık değiştirirken Kemalist rejimin kayıtsız kaldığı Türkiye işçi sınıfı, bulunduğu konumun *-periferinin-* demir ağlarına takılı kalmıştır. Hele köydeki/taşradaki tarım işçileri, ırgatlar; modern hayata, kapitalist kültüre yönelik herhangi bir bilinç elde edemediklerinden, hiçbir şekilde sınıf atlama imkânına sahip değillerdi. Köyden/taşradan kent merkezlerine göçen ve fabrikalarda çalışan işçiler ise, tarım işçilerine kıyasla, kapitalist hayat standartları/kent yaşantısı ile karşılaştıklarından dolayı, merkeze doğru mobilize olma noktasında daha şanslıydılar. Ancak onlar da bir sarkaç misali merkez ile çevre arasında manevra yaparak savrulmuşlardır. Tabii bu savruluş, tarihsel kapitalist sistemin işleyişi için biçilmiş kaftandır; çünkü işçiler bu manevra esnasında, ortodoksinin sularında yüzme becerisi kazanamamışlar; üstüne politik özgünlüklerini *-heteredoks kimliklerini-* de yitirmişlerdir. Kapitalist merkezin amaçladığı da tam olarak budur: O, sınıfsal ayrımları görünür kılrsa da bunu aslında bir tip “*aynılık yanılması*” üretmek için yapar; işçi sınıfı, merkezî alanlara girmek için çabaladıkça, toplum içerisinde sermayeye ulaşma arzusuyla karakterize edilen bir “*aynılık mekanizması*” çalışmaya başlar. Lakin bu mekanizma; ortodoksi ile heterodoksiyi ekonomik/kültürel açıdan eşitlemez; salt eşitliyormuş gibi gözükerek işçi sınıfının toplumsal bir hırs geliştirmesine vesile olur. Bu hırs da tamamıyla sermayeye/paraya yönelik gelişir ve işçi sınıfı, proleter/Marksist bilinçten mahrum edilerek kapitalist sömürü sistemine dâhil edilir. Romandan alıntılanan ve Kantarcı Mustafa ile eşi Şehnaz’ın *-heteredoksinin-* sınıf atlama, ortodoksi saflarına katılma iştiağını yansıtan aşağıdaki pasajlar/diyaloglar; kapitalist merkezin, Türkiye işçi sınıfının edinebileceği/kazanabileceği proleter bilinci engellemek için kurguladığı “*aynılık mekanizması*”nın, görevini başarıyla ifa ettiğinin önemli bir göstergesidir.

“Nefretle evden çıktı. İçi alıp alıp veriyordu. Vay kart, vay cadaloz karı vay!...
 “... Bana boyuna laf çaktı. Peki, alacağıın olsun. Ben de senin o kocanı baştan çıkartmazsam
 bana da Şehnaz demesinler! Kart, bıyıklı, kokmuş karı seni! Kocan senin yanında delikanlı
 be! Tuh, ne diye annesi misiniz diye sormadım? Keşke sorsaydım da karının yüreğine inseydi!
 Aman ne iyi olurdu, ne iyi. Nuri Bey’in annesi misiniz deseydim, yüreğine inerdi karının.
 İnsin, gebersin. Buzdolabı bile var. Tuuu... Allah belanı versin senin Mustafa gibi! Adı
 batacıs! Lanet! Sen it gibi çalış, ağanın gözüne gireme, eller...”

Eve öfkeyle geldi, eski mantosunu çıkarıp bir kenara attı, başörtüsünü, çoraplarını.
 Lanet olsun, lanet olsundu hepsine. O karının kim bilir ne güzel elbiseleri, mantoları vardı!

Derme çatma sedirin köşesine kendini attı. Lambayı yakmak gelmiyordu içinden.
 Nesine yakacaktı? O kart karı öylesine dayalı döşeli eve kurulmuştu da, kendisi genç, güzel
 olduğu hâlde madem bu pis eve layık görülmüştü, yakmayacaktı işte. Gelsin, yaksındı sünepe
 herif. Sünepe, beceriksiz, Allah’ın belasıydı işte. Belası, evet.” (s. 82-83)

““Ne oluyor, hüç. Senin de en az Topal’ın evi gibi bir evin, koltuk kanepen, halın
 kilimin olacak. Buzdolabın bile olacak!”

Kadının kafasında birden Topallardaki buzdolabı canlandı. Her şey bir anda silindi.
 İri, yeşil gözleri ışıl ışıl:

“Gömü mömü mü buldun yoksa lan?”” (s. 125)

“Yeter ki ağa avucuma girsin. Girdi mi, Mustafa değil, onun şahı olsa vız gelir.
 Boşasın efendim. Yıllar yılı beni pis mahallelerde, pis komşuların pis dedikoduları içinde
 yaşatmaktan başka ne yaptı? Hiç. Boşasın duyarsa. Ağanın karısı, çocukları mı? Onları da
 ağa düşünsün. Eli uzun, kolu uzun. Hem ne? Bana bir ev satın alsa, dayasa, döşese, bir de
 Topallardaki gibi güzel bir buzdolabı alsa...”

İçi titredi. Gecenin çok ileri bir saatinde uykuya geçince, buzdolaplı evin dayalı
 döşeliliğini, bu dayalı döşeli konağın en şerefli yerine oturtulmuş pırıl pırıl buzdolabını
 rüyasında gördü.” (s. 163-164)

Tarihsel kapitalizm; sermaye arzusuyla birlikte etik kaideleri yerle yeksan ederken,
 işçiler; insanlık-dışı çalışma koşullarıyla yüzleşirler. Kapitalist sistem, üzerindeki etik yükü
 boşaltarak, işçilere uygulayacağı şiddetin önünü açar. Aslında bu durum, yeni bir etik
 yaratma tarzıdır: Kapitalist merkez; romanda çırçır kâtibinin işçilere/hamallara söylediği

“*“Bu iş bitmeden tuvalete bile gitmeye izin yok!” (s. 10) şeklindeki sözlerde de görüldüğü üzere, işçilerin temel ihtiyaçlarını gidermelerine dahi izin vermeyen vahşi bir “çalışma etiği” üretir. “Kapitalist göz”, kâr marjını yüksek tutabilmek ve masraflarını azaltmak için işçileri; yaşlarına, cinsiyetlerine göre bir ayrıma tabi tutmaz; çoğunlukla çalışması yasal/etik olmayan ve herhangi bir iş deneyimi bulunmayan “çocuk işçileri”, kaçak olarak veya çok daha az maliyetle çalıştırır; yani bir anlamda kapitalist merkez, asgari maliyet-azami kâr prensibi çerçevesinde çalışma potansiyeli olan bütün işçileri; iş sağlığına/etiğine dikkat etmeksizin “aynılaştırır.” İşçiyi bir “meta” olarak gören bu yeni etik anlayış, Türkiye’ye kapitalizmin girişiyle paralel bir biçimde ortaya çıkmıştır. Özellikle; köyden/taşradan kente gelerek sermayeyi eline geçiren millî burjuvazi, kâr marjını artırabilmek, daha fazla sermaye biriktirebilmek adına, oldukça düşük ücretler karşılığında fabrikalarda “çocuk işçiler” çalıştırmış ve onları, kaldıramayacakları kadar ağır iş temposunun/yükünün içerisine atarak toplumsal bir trajedinin oluşmasına neden olmuştur. Böylelikle de Marksist yazında çokça eleştirilen bir “çocuk işçi” problemi ortaya çıkmıştır. Orhan Kemal; “Kanlı Topraklar”da mezkûr probleme “Çukurova” örneklemini üzerinden eğiliyor ve aşağıdaki pasajlar vasıtasıyla Türkiye işçi sınıfının “küçük elleri”nin -periferi- kapitalist merkez tarafından sömürülüşünün 30’lu yıllardaki görüntülerini, bütün trajikliğiyle yakalama başarısı gösteriyor.*

“Tohumlu pamukları tohumundan ayırma işinde kullanılan çırçır makinelerinin bulunduğu “Çırçır Dairesi”, ensiz, uzun, loş bir salondur. Karşılıklı iki sırada onardan yirmi çırçır makinesi bütün hızıyla çalışırken, tozlu duvarlar, örümcek ağları sarkan yanık tahtalı çürük tavan, döşeme tahtaları sarsılır, tavandaki ufacık ampullerin sarı sarı aydınlattığı havada genzi yakan pamuk tozları uçuşurdu.

Her makinenin üstünde bir işçi otururdu. Bunlar dokuz on yaşlarında kız, oğlan çocukları, genç kızlar, taze kadınlar ya da kırış kırış yağlı kadınlardı ki, ağızlarının üstüne kadar büründükleri örtüleriyle tozlu birer paçavra yığına benzerlerdi.” (s. 27)

“Kafasından kayıtsız bir Nedim Ağa geçti. Tepesi attı: “Vallaha sen bilirsin Nedim. Benden söylemesi. Yayarım, anam avradım olsun, yayarım. Vitaliler meselesini, ötekileri. Ulan en biri, fabrikanda çalıştırdığın dokuz, on yaşındaki çocuklar! İş Kanunu’nda var mı

dokuz, on yaşındaki çocukları çalıştırmak? Yok. Ne diye çalıştırıyorsun? Kaçak. İş müfettişleri de, lüp!” (s. 249-250)

Türkiye işçi sınıfı, ilgili başlıkta yapılan girizgâhta da söylendiği gibi “*periferinin periferisi*”dir; o, kapitalist patronların zihninde bir tür “*aşağılık-oluş*”un bedenselleşmiş temsili olarak anlam kazanır. Bu nedenle onun hakkını araması, aksiyon alması, yani zihinsel ontolojisini/yetenliğini dışa vuracağı eylemleri icra etmesi hoş karşılanmaz. Romanda Nuri'nin işçi tasavvurunu yansıtan “*İşçi, en aşağılık, en değersiz biriydi ki, “insan”lıkla ilgisi, insana benzemesinden ibaretti. Hakkını araması ne demekti? Hele arasın, hele karşısındaki ustaya, usta yardımcısına, kâtibe ters baksın, dik konuşsun, yiyeceği dayanın hesabı olamazdı.*” (s. 134-135) şeklindeki ifadeleri, aslında 30’lu yıllarda devlet elitlerinin ve millî burjuvazinin de Türkiye işçi sınıfına olan bakış açısını kısmen açığa çıkartmaktadır. Bu bakış açısının en ayırıcı yönü, işçi aktivizmine/proleter mücadeleye karşı toleranssız oluşudur. Kemalist rejim zamanında, devlet elitlerinin korkacağı kadar yoğun bir işçi aktivizminden söz etmek imkân dahilinde değildir. Özellikle bu dönemde taşradaki işçiler, herhangi bir şekilde proleter bilinç elde edecek bir olgunluğa sahip değillerdi. Kent merkezlerine göç eden ve fabrikalarda belirli bir süre çalışan işçiler ise, bunun aksine köydeki/taşradaki akranlarına göre *iş sağlığına aykırı uygulamalara, düşük işçi ücretlerine* karşı reaksiyon üretebilecek vasfa sahiplerdi. Ancak onların da proleter bilinçleri, tarihsel kapitalist sistemle mücadele etmeye yetecek oranda “*akyuvarı*” ihtiva etmiyordu. Her şeye rağmen 30’lu yıllarda kent merkezlerindeki işçilerin, basit bir hak talebi olarak görülebilecek romantik tepkileri; başta *devlet elitleri, fabrikatörler/patronlar* olmak üzere, birçok kişiyi teyakkuza geçirmiştir. Romandan alıntılanan ve Nedim Ağa'nın fabrikasında yeşermeye başlayan işçi reaksiyonları karşısında yaşanan teyakkuz halini yansıtan aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, ifade edilen çerçeveye kapsamında okunmalıdır.

“Genç dokumacının şakası yoktu:

“Babam yerinde, dedem yerinde, ne olursa olsun. Lan'ın manasını biliyorsunuz tabii. Bir baba evladına “Lan”lığı layık görmez. Neyse, dokumahanenin havası çok bozuk. Aspiratörsüz çalışılmaz. Bu beşinci müracaatımız. Size de yazılı olarak bildirmiştik. Aksi hâlde iş dairesine resmen başvuracağız!” (s. 141)

“Genç dokumacı çıktıktan sonra, dokuma ustası, “Beni dinle ağa,” dedi. “Bunların tümünü de gönderelim gitsinler geldikleri yere. Neden dersen, biliyorsun. Bizim yerli işçiler de onlara bakarak iyice aşılandılar. İşçi kısmı ne bilir aspiratörü maspiratörü. Havada pamuk tozları uçuşuyormuş da ciğerleri rahatsız oluyormuş. Vay hanım evlatları vay. Yıllar yılı bizim yerli işçiler ne rahatsız, ne de bir şey oldular...”” (s. 142)

“Kapı bomba gibi açıldı: Dokumahane ustası gene!

“Ağa, kurban olduğum ağa. Allah lillah aşkına şu sütü bozuğun evlatlarını sav gitsinler geldikleri yerlere. Vallaha işler kötüye gidecek, billahi kötüye gidecek!”

Ağa, “Ne var? Ne olmuş?” demeye kalmadı, genel müdür uzun boyuyla ardından girdi:

“Ne var usta? Ne bağıryorsun gene?”

Dokumahane ustasının al al olmuş yanakları genel müdürün karşısında kireç kesildi. İzmir, İstanbul’dan getirilen işçilerin gelmelerine genel müdürün önyak olduğunu biliyordu.

“Hiç be beyim,” dedi. “Şaşırdım kaldım. Aspiratör isterler, götürü saat ücretlerini beğenmezler, pat pat idareye düşer gümbür gümbür konuşurlar. Ne bu?”” (s. 156)

Köylü-işçilerin; tarihsel kapitalist sisteme karşı verdikleri reaksiyonlar, kendi benlikleri, aidiyet bilinçleri tehdit edildiğinde ortaya çıkar. Özellikle toprak, bu aidiyet bilincinin en önemli sembolüdür; zira daha önce de söylenildiği gibi köylü-işçi, bir *“kök bilinç”*ten hareket eder ve bulunduğu coğrafyayı/toprağı mitleştirerek vatan haline getirir. Dolayısıyla kendi toprakların yönelik gerçekleştirilen saldırılarda köylü-işçilerin ürettikleri reaksiyonlar, bir tip ulusal/millî mücadeleyi andırır ve oldukça romantiktir. Nitekim millî burjuvazi tarafından aidiyet mekânları işgal edilen köylü işçilerin, *“Sonra az mı kahrını çekmişlerdi bu toprakların? Su baskınları, sel sele yağmurlar, kızgın güneş, ayaz... Bu topraklar vatandı onların. Bu topraklar üzerinde doğmuş, bu topraklar üzerinde koşup oynamış, bu topraklar üzerinde kız sevmiş, evlenmiş, çoluk çocuk sahibi olmuşlardı.”* (s. 351) *“Vatandı bu topraklar be, vatan! Düşmanı bu topraklardan babaları, dedeleri sürüp çıkarmıştı. Yarınki düşmanları da kendileri, oğulları, kızları sürüp çıkaracaklardı.”* (s. 352) şeklindeki söylemleri bunun bir kanıtıdır. Köylü-işçilerin, böylesine millî-romantik bir direniş ortaya koymalarındaki bir diğer etken; Kemalist devletin, köyü/taşrayı 30’lu yıllarda

kendi ideolojisi çerçevesinde dizayn etmesiyle alakalıdır. Mezkûr dönemde köylü işçiler, romanda geçen “*Ne demişti fırka ileri gelenleri? O kadardı işte. Ekmek yiyorlardı bu topraklardan, ekmek!..*” (s. 351) ifadelerinde de görüldüğü üzere, devlet mitine güvenen, resmî ideolojiye rabıtalı bireylerdi; bu nedenle de toprakları için ölmeyi, bir millî vazife telakki ediyorlar; bu mücadeleyi kapitalist sisteme karşı yürüttüklerinin hiçbir şekilde idrakine varamıyorlardı. Dolayısıyla Kemalist rejim döneminde köylü-işçilerin topraklarını savunmak için ortaya koydukları reaksiyonların Marksist/proleter bir praxisten kaynaklandığını söyleyemeyiz; bunlar ancak ve ancak mitik/kök bilincin etkisiyle şekillenmiş merkeze bağlı millî/romantik tepkilerdir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; Türkiye işçi sınıfının önemli bir bölümünü oluşturan köylü-işçilerin, kapitalist sisteme karşı yürüttükleri mücadeleyi -*ki bu mücadelenin bilin, cinde değildir*- nasıl bir devletçi şablonla algıladıklarının ve bu nedenle de proleter/Marksist bir bilinç geliştiremeyişlerinin önemli bir göstergesidir.

“*Demek bu zibidiydi Nedim Ağa denilen herifin damadı? Bu topraklardan onları değil bu, Hazreti Allah bile söküp atamazdı! Ölüm Allah’ın emriydi. Tapu mapu, hak mak.*” (s. 351)

“*Kara kara düşünülüyordu o zaman. Yüzlerine bakılmayınca, yani ellerindeki iş makineye gördürülünce ne yaparlardı? Çoluk çocuğun göklere yükselecek feryat figanını nasıl dindirirlerdi? Yok canım, olacak şey değildi, bir tek yol, bir tek çıkar yol kalıyordu: Ta yıllar önce Fransız’a karşı konulurken, babalarının, dedelerinin işine yarayıp, o zamandan bu zamana çara çaputa sarılıp birer kıyıya gömülmüş tüfeklerle, kesere, satıra, oduna, kazamaya başvurulacaktı.*” (s. 374)

Türkiye’de 30’lu yıllarda; devletin -merkezin- baskısına rağmen, sindirilmiş bir biçimde de olsa Marksist bilince sahip entelektüellerin -*tikel/bireysel bir proleter bilincin*- varlığından söz etmek olasıdır. Orhan Kemal; romanda, bir tip entelektüel şuurla donattığı *Hakkı* karakteri üzerinden bu durumu işliyor. O; kendi ağzından aktarılan “*Artık dünyanın tadı kaçmıştı. Bereketli toprakların bütün yaratıklara, daha doğrusu tüm canlılara açık kardeş sofralığı, insan kalabalıkları içindeki bir avuç insanın açgözlülüğü yüzünden ambarlara, kilit altlarına alınmış, insanlardan kaçırılmıştı.*” (s. 293) “*... Çok sonra gelen insanlar bir hukuk çıkardılar evet, pay ettiler şen ve esen toprakları, toprakların kardeş*

*sofralılığını bozdular, yıllar yılı toprağın çeşitli ürünlerini korkunç bir bencillik ve tükenmez bir açgözlülükle aralarında paylaşıp, kilit altına almaktan çekinip utanmadılar. Birtakım insanların buna ne hakkı vardı? Uydurma hukuklarıyla buna kendilerinde hak bulanlar, hak bulamadıkları bir başka insanlar kalabalığını neden, niçin, ne hakla aç bırakabiliyorlardı? Bu hakkı onlara kim vermişti? Oysa topraksızlar yeryüzünde yığın yığındılar. Her an, her ay, her yıl çoğalıp genişleyen bereketli yığınlardı bunlar.” (s. 293-294) ifadelerinde de görüldüğü üzere, açıkça kapitalizm/uygarlık öncesi bir komünal toplum düzeninden tarafgir; işçilerin, köylülerin haklarını savunan, tarihsel kapitalizmi ve onun iktidar enstrümanlarını - özellikle hukuk- eleştiren bir karakterdir. Bu eleştiri romandaki diğer karakterlere nazaran oldukça Marksist/bilimsel bir perspektifle icra edilir; nitekim *Sırrı Baba*, Hakkı'nın sözlerini idrak edemeyip ““Hiç,” dedi. “Felsefe yapıyor...”” (s. 293) diyerek, bu duruma işaret eder. Yazar; bu örnekleme, “Marksist entelektüeller” ile “Türkiye işçi sınıfı” arasındaki kültürel mesafeyi göstermek için bilinçli bir biçimde tasarlıyor; zira *Hakkı'nın* söylemleri ile *Sırrı Baba'nın* bu sözlere vakıf olamayışı arasındaki çatlak, bir “mesafe miti” yaratıyor ve yazara göre bu mit de Türkiye işçi sınıfının proleter/Marksist bir bilinç geliştiremeyişinin en önemli nedenlerinden birisi.*

Orhan Kemal romanlarında; *Kemal Tahir'in* eserlerinde olduğu gibi, Osmanlı toplumuna yönelik epistemolojik şümulü oldukça geniş tarihsel/sosyolojik analizler göze çarpmaz. *Kemal Tahir*, hatırlanacağı gibi Osmanlı Devleti'ni “kerim devlet” profiliyle resmediyor ve Marksist bir analiz çerçevesinde Osmanlı tarihine yaklaşıyordu. Tabii onun sosyolojik gözlüğü, bu analizde derinleşebilecek bir vasfı kendisine tevdi ediyor ve o nedenle yazar; roman estetiğini feda etme pahasına da olsa romanı bir “sosyoloji laboratuvarı”na çevirmekten imtina etmiyordu. *Orhan Kemal* ise; Osmanlı tarihinden istifade etmesine rağmen, hiçbir zaman mezkûr tarihi irdelerken çağdaşı gibi geniş bir epistemolojik künye kullanmaz. Onun eserlerinde Osmanlı toplum yapısına dair tartışmalar, Osmanlı kültürü, ekseriyetle bir arka fon olarak yer alır. Lakin “*Kanlı Topraklar*”da, bunun hilafına dikkat çeken bir durum var: Yazar; romanın sonlarına doğru “kanlı toprakları” işgal etmeye gelen burjuvaziye karşı yürütülen/yürütül(e)meyen mücadeleyi ele alırken, *Ali Şahin* adında proleter/Marksist bir bilince sahip -eski tüfek solculardan- ilginç bir karakterle okuyucunun karşısına çıkıyor ve romandaki mistik dozajı artırarak onu, “*Ali Şahin memnun, küçük bir göz işaretiyle oradakilerin bu konuşmaları anlayacak erginlikte olmadıklarını belirtmek istedi.*

Hakkı Bey bu “teveccüh”ten çok memnun, sağ avucunu göğsüne koyup hafifçe eğildi. Bu bir Bektaşî hareketiydi. Olsun, Marksizmle Beştaşîlik arasında ne fark vardı? Ali Şahin zaten bu işi birleştirmek istiyordu. Bektaşîlik perdesi ardında, Bektaşîlik âdetlerini kullanarak, “İşçi Sınıfı İhtilali”ni sağlamak!” (s. 321) şeklindeki ifadelerle tanıtıyor. Bu tanıtım, şu açıdan önemli: Orhan Kemal; Kemal Tahir’in aksine, Osmanlı Devlet merkezini “ceberut devlet” olarak tahayyül edip Bektaşî hareketini, “devlet-karşıtı” bir oluşum olarak periferiye angaje ediyor ve Türkiye işçi sınıfı ile mezkûr hareket arasında ilinti kurarak, Türkiye periferisinin önemli bir kesimi olan Türkiye işçi sınıfının devlet merkezi karşısındaki proleter/Marksist mücadelesini tarihsel bir süreklilikte kavlıyor. Bu da yazarın, roman boyunca kullandığı “merkez (devlet)-çevre (Türkiye işçi sınıfı)” diyalektiğinin spektrumunu ne derece genişlettiğinin önemli bir kanıtıdır.

Orhan Kemal, Türk romanında çağdaşı hiçbir yazarın yap (a) madığı bir şeyi yapmış ve Türkiye işçi sınıfını tarihin tozlu sayfalarından çıkartarak edebiyatın merkezine yerleştirmiştir; onu, “toplumcu/sosyalist gerçekçi” olarak nitelendirilen birçok yazardan ayıran en önemli nokta budur. Yazar; “Kanlı Topraklar”da, Kemalist rejim dönemine -30’lu yıllar- odaklanırken dahi, Türkiye işçi sınıfını unutmuyor ve mezkûr sınıfın devlet merkezi ve gelişmekte olan tarihsel kapitalizm karşısındaki durumunu analiz etmeye çalışıyor. Bu dönemi Türk edebiyatı içerisinde romanlaştıran birçok yazar bir çırpıda sayılabilir: *Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Attilâ İlhan, Tarık Buğra* vb. gibi... Ancak; oldukça şöhretli olan bu isimlerin hiçbirisi Türkiye işçi sınıfını, ifade edilen dönem içerisinde problematize etmemişlerdir. Bunda şaşılacak bir durum tabii ki yok; zira çalışmanın başından itibaren ifade edildiği üzere Türkiye işçi sınıfı, Türk romanında her zaman için “ötekinin ötekisi” olmuş ve ekseriyetle görülmemiştir. İşte Orhan Kemal’in gücü de tam olarak buradan kaynaklanır; o, “görülmeveni gören” bir yazardır. Bu nedenle yazar; Kemalist rejim döneminde, yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti’nin boğuştuğu kültürel/politik problemler dikkate alındığında, oldukça tabii olarak tali bir konumda -periferi- bulunan Türkiye işçi sınıfının politik ontolojisini, dönemin önemli konu başlıkları/kavramları olan; *feodalizm, millî burjuvazi, taşra burjuvazisi, proleter/Marksist bilinç, kapitalizm, sermaye, işçi hakları, iş ahlakı, ahlaki dejenerasyon, sınıfsal hareketlilik/mobilizasyon* vb. gibi oldukça geniş bir tarihsel-sosyolojik repertuvara müracaat edip, dünya sistemi kuramı çerçevesinde, küresel saiklere de temas ederek edebî bir şekilde dillendiriyor. Hepimiz onun paltosundan mı çıktık

bilinmez; ama Türkiye işçi sınıfının, onun paltosundan çıktığıyla ilgili herhangi bir şüpheye mahal yoktur.

Hakkı Özkan'ın 1976 yılında yayımlanan eseri “*Grevden Sonra*”¹²³¹; Türk romanı içerisinde, Türkiye işçi sınıfını ele alan eserler arasında önemli bir yer kaplamaktadır. “*Grevden Sonra*” adından da anlaşılacağı üzere bir grevin romanıdır; yazar romanda, Türkiye işçi sınıfının 70’li yıllarda ortaya koyduğu mücadele praxisine odaklanarak, bu mücadelenin devlet merkezi tarafından nasıl engellendiğini tartışmaya açar. Bu tartışma, basit birtakım ideolojik öncüllerle geçiştirilmez; aksine Hakkı Özkan, *AP hükümetinin* -devlet merkezinin-, ordunun, kapitalist dünya sistemine bağlı politikalarına eleştirel bir perspektiften yaklaşarak, Türkiye işçi sınıfının politik aktivizminin mezkûr politikalar neticesinde tüketilişini, lokal ve küresel itkilere temas ederek çözümlemeye çalışır.¹²³² Ancak romandaki esas vurgu, “*grevden sonrası*”na aittir; yazar, Türkiye işçi sınıfının “*politikaya bulaşması*” neticesinde kapitalist merkezin/devletin denetiminde üretilen politik damgalama mekanizmasının, çalışma dinamiğini teşhir etmeye çalışır. Tabii bu dinamik; işçiyi komünist/anarşist oluşla damgalayan bir geleneksel mirasın, yani Türkiye’deki devlet mitinin anlam alanıyla işleme sokulur. Yazar işbu noktadan hareket ederek romanda, proleter/Marksist mücadeleye dâhil olmuş işçilerin, kapitalist merkez tarafından damgalanarak mobbinge maruz kalmalarını, işten azledişlerini ve sonuç olarak da yoksulluk/sefalet çukuruna gark oluşlarını, oldukça detaylı bir biçimde okuyucuya aktarmaya çalışır. Bu detaylandırma; *kapitalist makinenin sermaye arzusu, sömürü ilişkileri/mikro-feodal sömürü teknikleri, sınıfsal ayrım pratikleri, işçilerin cebren/vahşice çalışma*

¹²³¹ Hakkı Özkan, *Grevden Sonra*, Yaba Yayınları, İstanbul 2007, 2. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

¹²³² Yazar; “*Grevden Sonra*”da; olayların cereyan ettiği dönem ile ilgili hiçbir tarihsel malumata yer vermediği ve herhangi bir siyasi ideolojinin, partinin adını açıkça zikr etmediği için romanın referans verdiği tarihsel bağlam ancak imalar yoluyla anlaşılabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde; romanın, 1976 tarihinde yayımlanması ile eserde Mitat’ın Nuri’ye söylediği “-*Sen bana yüz bin liralık, açık bir borç senedi verirsin. Maksat formalite. Sana güvenmemek değil. Sen benim çocukluk arkadaşısın. Muhafızlar duymasın. Hoş duysa ne olur ki? Yukarısı onların cevabını verir, anladın mı? Mühür kimdeyse Süleyman odur.*” (S. 175) şeklindeki ifadelerle dikkat edildiğinde, Hakkı Özkan’ın romanda eleştirdiği politik odağın, 1975’ten 1977’e kadar görev yapan ve Süleyman Demirel’in önderliğinde/başkanlığında oluşturulan, *AP, MSP, CGP, MHP*’den müteşekkil “*I. Milliyetçi Cephe Hükümeti*” olduğu oldukça aşikârdır. Lakin mezkûr partiler arasında ön plana çıkan ve 61 yıldan 12 Eylül dönemine kadar Türk siyasetini dizayn eden en önemli partinin/liderin *AP/Süleyman Demirel* olduğu düşünüldüğünde de yazarın “*Grevden Sonra*”da, esasen *AP*’ye yönelik bir politik sorgulamaya giriştiği söylenebilir. O nedenle mezkûr roman merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde çözümlenirken; 70’li yılların genel politik, ekonomik, kültürel aurası kast ediliyorsa, bütün bu partileri şumulüne alabilecek *AP*’ye referans verilecektir.

koşullarına itilmeleri, yurt-dışına işçi göçleri, gecekondu meselesi vb. gibi farklı konu başlıkları etrafında ortaya konulur.

Türkiye’de 70’li yıllarda kapitalizm, profesyonel bir aygıt dönüşmüş ve bu nedenle de Türkiye işçi sınıfı; 40’lı, 50’li, 60’lı yılların o “*toy çocuğu*”ndan ziyade; hareket menzili, sömürü/sermaye sistemi çok daha gelişmiş bir mekanizmayla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu mekanizmanın temelde iki farklı veçhesi vardır: İlki; 70’li yıllarda giderek tırmanışa geçen hayat pahalılığı/enflasyon vb. gibi etkenler nedeniyle burjuva sınıfı/devlet elitleri ile Türkiye işçi sınıfı arasındaki sınıfsal çatlakların iyice derinleşmesi ve mezkûr sınıfın kapitalist sisteme hiç olmadığı kadar muhtaç kılınmasıdır. Eskiden de durumun bu şekilde olduğu iddia edilebilir; lakin, 70’den önce işçilerin önünde onları her fırsatta kucaklayacak olan ve bir tür “*ana rahmi*” işlevi gören köy/taşra seçeneği mevcuttu; oysa 70’li yıllarda ise sanayileşmenin kaçınılmaz sonucu olarak, Türkiye işçi sınıfının merkezden -*kent*- bağımsız olarak yaşaması neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Türkiye sosyal bilimler literatüründe bu durum, merkez ile çevre alanlar arasındaki kültürel etkileşimin arttığına yönelik genel bir pozitif kabulün oluşmasına neden olmuştur. Bu kabul; kısmen doğru olmakla birlikte, merkez ile çevre arasındaki kültürel mesafenin kapanması, aynı zamanda Türkiye işçi sınıfının kapitalist sisteme olan bağımlılığını daha da artırmış ve böylelikle devlet merkezi, kapitalist makinenin gücünden istifade ederek, Türkiye işçi sınıfı üzerindeki kontrolünü çok daha profesyonelce icra etmiştir. Bu profesyonellik, Foucaultcu bir iktidar anlayışı çerçevesinde kurgulanır; işçi özneler, ekonomik zaruriyetler nedeniyle kendileri üzerinde uygulanacak olan iktidar tertibatına gönüllü/özgür olarak razı gelirler ve bir şekilde bu profesyonelliğin/işletim sisteminin içerisine çekilirler. Romanda; solcu olduğu ve daha öncesinde greve/proleter mücadeleye iştirak ettiği gerekçesiyle işyerindeki arkadaşları tarafından fişlenen Nuri’ye kurulacak olan tuzağa zorla dâhil olan -*işini kaybetmemek için*- Fehim’in, eşine söylediği “*Ne yapayım, seni, kendimi, çocuklarımı düşündüm. Adamların fikirlerini kabul etmediğim takdirde en kötü iftiraları benim için uyduracaklardı. Daha önce başıma gelenleri de düşününce... İlk korktum.*” (s. 238) şeklindeki ifadeleri, bu durumun bir göstergesidir.

Kapitalist mekanizmanın; 70’li yıllarda görülen ikincil profesyonel veçhesi, AP’nin politik popülizminin ve hatta 80’den sonra Özal’ın ekonomik liberalizminin başat

destekleyicisi olan bir “*serbest kazanç kültürü*”nün toplumsal alanda türemesiyle ilintilidir. Bu kültür; işyerlerinde, kapitalist patronların sermaye ağlarını genişletmelerine vesile olan bir mikro-feodal sömürü sisteminin oluşmasının önünü açmıştır. Bu sistemin tekeli elinde tutan “*tefeciler/faizciler*”, kapitalist patronlar ile işçiler arasında bir tür çıkar ilişkisi çerçevesinde mekik dokumuşlardır. Yüksek faiz karşılığında verdikleri borçlarla işçileri ekonomik sefaletten kurtarmaya *çalışıyor(muş)* gibi yapan bu grup, aslında işçiyi borçlandırarak çalışmaya iten bir kapitalist iktidar tekniğinin hizmetkârıdır. Tabii bu iktidar tekniği, salt işçileri kapitalist sermaye sisteminin içerisinde tutmak için değil; aynı zamanda Türkiye işçi sınıfının proleter/politik mücadeleye katılmasını engellemek adına da uygulanır. Nitekim bu faizcilerin/tefecilerin tekmili, devletin desteklediği ve anti-sosyalist/komünist yatkınlıklarla mücehhez muhafazakâr bireylerdir. Bu nedenle devletin liberal/kapitalist politikalarının şemsiyesi altında korunan mikro-feodal sermaye odakları, devlet merkezinin/kapitalist merkezin; Türkiye işçi sınıfı üzerinde kurduğu denetimde/tahakkümde oldukça önemli işlevlere sahip olmuşlardır. Romanda Fuat ile Nuri arasında geçen “-*Kim o para istediğin adam? – Faizci. -Neden ondan para alıyorsun? -Ne yapalım tutulduk bir kere. -Kendini idare etmeye çalış, tutumlu ol! Fuat güldü: -Durma bunun üstünde, dedi. Şimdi Cemal’den konuşalım. Zamanı gelince faizciyi de öğrenirsin. Nasıl olsa kazandığın para geçimine yetmeyecek. Bu pahalılığa ayak uydurmak mesele. Toplu sözleşmelerle verilen zamları almadan fiyatlar yükseliyor.*” (s.34-35) şeklindeki diyalog, bu işlevin önemli tezahürlerinden birisi olarak telakki edilebilir.

Toplumsal alanda; *faize, ranta, dalavereye, karaborsaya* dayanan bir serbest kazanç kültürünün oluşması noktasında, DP’nin dünya sistemine açık kapitalist politikaları neticesinde inşa ettiği “*milyonerler sınıfı*”nın rolü oldukça mühimdir. Bu sınıf; 50’li yıllarda kozasından henüz çıkmanın sancılılarıyla boğuşurken, AP zamanında puberte, ANAP’ın iktidarı süresinde de yetişkinlik dönemini yaşamıştır. AP’nin, Özal’ın politik rotasını da tayin edecek olan “*laissez-faire*” anlayışı çerçevesinde, sermayesini katlaması için cesaretlendirdiği milyonerle sınıfı; Orhan Kemal’in “*Kanlı Topraklar*” romanının analizinde de söylendiği gibi kapitalist hiçleştirme tekniğine uygun olarak *hırsızlık, rüşvet, yolsuzluk* vb. gibi birtakım sermaye elde etme parametrelerine müracaat etmekten çekinmemiştir. Böyle olunca da ister istemez mezkûr sınıf, AP’nin de desteğiyle toplumsal/politik alanda oldukça güçlü bir konumda yer almaya başlamıştır. Ancak AP’nin milyonerler sınıfı üzerinde

önemle durması, salt ekonomik faktörlerle ilişkilendirilemez; partinin, Türk milyonerlerine tevdi ettiği çok önemli bir politik vazife de vardı: Türkiye işçi sınıfının devlet merkeziyle rabitasını sağlamak ve gelişmesi muhtemel olan bir proleter/Marksist hareketin önüne set çekmek...

Romanda; yukarıda ifade edilen durum, AP döneminde sermayeyi eline geçirmiş ve milyonerler sınıfının temsilcisi olan Mitat ile bir zamanların proleter aktivisti Nuri arasında cereyan eden “*Mitat merakla sordu: -Ne düşünüyorsun Nuriciğim? – Senin yaptığın teklife göre biz milleti soyacağız, onu düşünüyorum. Biz bunun için mi istedik demokrasiyi, bunun için mi bu kadar mücadele ettik! -Bırak bu lâfları. Sen buna soygun mu diyorsun? Bu bizim en doğal hakkımız. Bal tutan parmağını yalar derler, duymadın mı? Dalgana bak. Senin düşüncelerin karın doyurmaz. Tek tek de insanları düzeltmeyeceğine göre... Şimdi ilk işin bizim partiye girmek olsun. -Bir düşüneyim.*” (s. 175) şeklindeki diyalogda tezahür eder. AP; yarattığı milyonerler yardımıyla Türkiye işçi sınıfına iş imkânı sunuyormuş gibi gözükürken, onu kendi iktidarının kontrol merkezine dâhil eder. Tabii bu kontrol, aynı zamanda milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin gücüyle de sağlanır. Hatırlanacağı üzere çalışmanın ikinci bölümünde, bu sınıfın en ayırıcı yönünün İslami yatkinlıklara sahip olan gruplardan hareketle tesis edilmesi olduğu söylenmişti. Bu açıdan bakıldığında “*yeşil sermayenin*” sınıfsal açıdan yükselişe geçmesinin, Türkiye işçi sınıfının periferiye hapsedilmesinde önemli bir etken olduğu söylenebilir. Zira tekrara düşme pahasına da olsa hatırlatmakta fayda var: Mezkûr ideoloji, tarih boyunca Türkiye’deki Marksist/proleter uyanışın önündeki en büyük engellerden birisi olagelmıştır. Bu durum, DP ile başlayan AP ve ANAP iktidarları döneminde de devam eden bir politik tavrın sonucudur; adı anılan partiler, küresel konjonktürde kapitalist bloğa dâhil olmaya çalıştıkça, Mannici bir çizgide ekonomik iktidar ile siyasal iktidarı ilişkisel bir perspektifte değerlendirip, yeşil sermayenin gücünü artırarak, milliyetçi-muhafazakâr ideolojiyi anti-komünist/proleter bir kalkan olarak kullanmışlar ve netice itibarıyla da Türkiye işçi sınıfının proleter/Marksist bir harekete evrilişi kontrol altında tutulmuştur. Hakkı Özkan, “*Grevden Sonra*”da bu tarihsel sürekliliği mahirce kavırıyor ve devlet merkezinin güdümündeki milyonerler sınıfının, yani “*yeşil sermaye*”nin¹²³³,

¹²³³ Hakkı Özkan; romanda, Mitat karakteri üzerinden sembolize ettiği milyonerler sınıfının sermayeyi elde etmesine etki eden politik/ideolojik itkiler ile ilgili herhangi bir açıklama yapmıyor. Aslında bu; yazarın roman boyunca geliştirdiği bir “oto-sansür” mekanizmasıdır. O; romanda aleni bir biçimde hükûmeti, milliyetçi-muhafazakâr ideolojiyi hedef almadan, Türkiye işçi sınıfının politik/ekonomik sefaletini trajik bir bakış açısıyla

yükselişini, *Nuri* ve *Mitat* ekseninde kurgulanan aşağıdaki pasajlar/diyaloglar yardımıyla okuyucuya gösteriyor.

“Nuri bir basımevine girmişti, sonra Mitat’ı almıştı yanına. Becerisizin biriydi. Kaç sefer ustalarından dayak yemişti. Bu direksiyonda dünyaya gülerek bakanla sanki hiç ilgisi yoktu çocukluk arkadaşının! Bir ara ayak işleri yapmaya başlamıştı. Kâğıt, mürekkep satıyordu el altından. Karaborsacının tekiydi.

Araba köprüyü geçmek için bir yığın taksinin arasında girdi.

-Nereye gidiyoruz?

-Beyoğluna çıkıyoruz. Bir yemek yer döneriz. Önemli bir işin mi var yoksa?

-Yok. Sordum. Bu arabada mı çalışıyorsun?

Mitat gülmeye başladı ilkin yavaştan, sonra bütün dişlerini göstererek kahkahayı bastı. Gülmekten gözleri yaşardı.

-Ne gülüyorsun ulan?

-Söylediğin sözler tuhafıma gitti de.

-Neresi tuhaf? Bu arabada mı çalışıyorsun diye sordum?

-İşte ona güldüm. Biliyorum yakıştırmayacaksın ama bu araba benim.

-Ne?!

-Bu araba benim.

-Mutlaka çalmışsındır.

-Ne çalması be. Namusumla kazandım. Bu araba benim.

-Dalga geçme be!

-Valla doğru söylüyorum.

“Bu araba benim. Bu araba benim. Bu araba benim!” döndü durdu bu söz beyninin ortalık yerinde. Öyle ya özel bir arabaydı bu. Unutmuştu. Demek ki araba alacak kadar parası vardı. Giyimi, kuşamı yerindeydi. Yalan söylemiyor gibiydi! Belki bu arabadan başka şeyleri de vardı? “Vay canına!” Bu dünyada kimin ne olacağı belli olmuyordu. Belki hanları,

teşhir etmek istiyor. Fakat eseri inceleyen bir sosyal bilimci; bu sefaletin arkasında yatan tarihsel/sosyolojik dinamikleri görmeye programlanmış bir bilimsel teçhizata sahip olduğundan olsa gerek; yazarın Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr bir habitusla karakterize edilen merkez düşünceyle hesaplaştığı çıkarımını yaparken zorlanmıyor. O nedenle Hakkı Özkan; romanda, Türkiye işçi sınıfının devlet merkezinin politikaları neticesinde periferide zapturapt altına alınışında, ekonomik açıdan sömürülüşünde doğrudan rol oynayan milyonerler sınıfının, “yeşil sermaye” ile olan rabitasına yönelik tespitler de bulunmasa da Türkiye’nin 60’lı, 70’li yıllardaki politik konjonktürü göz önüne alındığında, mezkûr sınıfının; milliyetçi-muhafazakar ideoloji tarafından konsolide edildiği ve yazarın da bizatihi bu konjonktürü eleştirdiği su götürmez bir gerçektir.

apartmanları bile vardı? Tertemizdi giysileri. Çok şık giyinmişti. Belki de her gün başka çeşit giyiniyordu? Sıhhatliydi. Yanakları al aldı. Vaktiyle yarım papucuyla yokuşu arşınlayan buydu ha! Vay canına! Aklına gelen bir yığın şeyi sormadı. Dilinin ucuna gelen “ulan”lı konuşmaları yuttu. Sövdü kendine: “Ne oluyor bana?” Belki de aşağılık duygusu dedikleri şey buydu? Üünün ya da paranın, iktidarın karşısında eğilmek... Peki ama bu kadar parayı nasıl bulmuştu? Düzenbazın, kazıkçının, karaborsacının teki olduğunu çok iyi bildiği halde gene de şaşıyordu işte. Yapardı tabii. “Kimbilir kaç Nuri'nin parasını alıp kaçmıştır, çalıştırıp çalıştırıp...” (s. 160-161)

“Garsonlar koştu. Sağ kenarda hazır bir masa onlara ayrılmıştı. Yiyecekler kendilerini bekliyordu. Her şey hazırды. Belki de gelmeden önce telefon etmişti? Karşılıklı oturdular.

“Vay köpekoğlu köpek!” dedi içinden.

Garson dikiliyordu tepelerinde:

-Başka bir emriniz Mitat bey...

-Bey ne emrediyorsa getirin.

Nuri istediklerini söyledi.

Işıklar, kelimeler, kahkahalar, içki şişeleri, iyi giyimli şık adamlar, süslü püslü kadınlar...

Nuri, bir iki kadeh içince duyduğu sıkıntıdan yavaş yavaş sıyrılmaya başladı. tatlı bir müzik, çatal, bıçak, bardak sesleri, fıkır fıkır gülmeler çağlayan sessizliğiyle çevreyi doldurmuştu...” (s. 162)

“Ne iş yapıyorsun?

-Ben mi? Basımevim var. Bir de siyasi gazete çıkarıyorum.

-Sahi mi!

-Sahi ya. (... ..) gazetesi benim.

-Ulan sen doğru dürüst okuma yazma bile bilmezsin, nasıl gazete çıkarıyorsun?

Mitat güldü:

-Aldırma çıkarıyoruz işte, dedi sustu. Nuri onun sustuğunun farkında bile değildi. Ünlü gazetecilerin arasında böyle bir isim anımsamaya çalıştı. İyice biliyordu, yoktu. Bu tip yığınla gazete çıkıyordu. Piyasada görülmezdi. İlânla yaşarlardı. Bunlar zamanın

hükümetlerinin sözcüleriymiş sözüm ona. Gerekli yerlere vermek için iki, üç yüz tane basılırdı. Onlara tahsis edilen malzeme karaborsaya sürülür, dolapları döner dururdu.” (s.162-163)

“Sana daha önce de söyledim, biz arkadaş canlısıyız oğlum. Maksadım sana yardım etmek. Biz nasıl olsa kazanıyoruz çok şükür. Ali'nin külahını Veli'ye, Velininkini Ali'ye... Sen de kazan. Bir kaç para sahibi ol. Adam gibi yaşa. Bırak bu ekmek partisi sözlerini. Bu kafayla sen hiçbir şey olamazsın. Durumunu ve düşünceni hiç beğenmedim. Şu haline bak. Ayağında doğru dürüst ayakkabı bile yok. Oysa senin eline su dökemeyecek olanların bir çoğunun birkaç apartmanı, arabası, dairesi, bankada paraları oldu. Sen hâlâ uyuyorsun. Maksadım seni elinden tutup kaldırmak. Bu zamanda benim gibi arkadaş canlısı adamı bulamazsın ama bizde de yürek var ve dostlarımızı düşünüyoruz. Onların da kalkınmalarını isteriz. Ben her zaman burada bulunmuyorum. İşlerimi yürütecek kimse yok burada. Çalıp çırpıyorlar Allah kahretsin. Senin gibi huyunu suyunu bildiğim, güvendiğim bir arkadaşına ihtiyacım var. Malum ya Ankara'yla İstanbul arasında mekik dokuyorum. Genel başkanımız yanından ayırmıyor. Yakında meclise bile girmem mümkün. Başkan vaat etti. O zaman yaşadın. Dile benden ne dilerse. Nasıl işler çeviririz bir bilsen. Bütün mesele yukarının gözüne girmekte, sözünden çıkmamakta. Ben de yukarının sakalına göre tarak vuruyorum. Bana ne efendim, ne isterlerse yapsınlar. Bizim aklımız ermez onların yaptığı işlere. Etrafındaki bir yığın adama lâf anlatmak kolay değil. Çeşit çeşit adam var. Bizimki küçük iş. Sonra el etek öpmekle dudak aşınmaz. Ne istersem veriyorlar. Ben ne muhalefete veryansın ediyorum gazetemde. Zaten kaç tane basılıyor... Ama yukarısı memnun. Kâğıt diyorum, veriyor, makine diyorum, veriyor, ilân diyorum gene veriyor. Elde kalanları dayanıyorum piyasaya el altından. Geçinip gidiyoruz işte. İnsan bir kere gelir dünyaya anladın mı oğlum! Gittin mi geri gelmek yok. Sen işlerimi yönetmeye başlayınca, ben öteki işlerimi yoluna korum. Başka işler de alırım. İş çok... İyi para veririm sana. Beyler, paşalar gibi yaşarsın. Ne alıyorsun orada?”

Nuri söyledi.

-Ben şimdi sana o kadar para veremem. Birkaç ay çalışırsın, sonra artırım. Satacağın kâğıttan falan da çıkarırsın. Eline oradakinden daha çok para geçer...” (s. 173-174)

Sermayenin merkez -AP elitleri/milyonerler sınıfı- ile çevre -Türkiye işçi sınıfı- arasında eşitsiz dağılması, toplumdaki sınıfsal farklılıkların/yarıkların oldukça

şiddetlenmesine neden olmuştur. Hatta bu sınıfsal yarıklar, temel ihtiyaç maddeleri noktasında bile hissedilir hale gelmiş ve Türkiye işçi sınıfı 70’lerde neredeyse açlık sınırının altında yaşamaya başlamış; ailesinin/hanesinin geçimini sağlamakta oldukça zorlanmıştır. Romanda Nuri’nin karısının ağzından aktarılan ve işçi-özne Fehim’in çocuklarının “*açlık trajedisi*”ni yansıtan “-Çocuklar açlıktan ağlıyorlardı, dedi, çağırdım, karınlarını doyurdum.” (s. 54) şeklindeki ifadeler, bu durumun bir kanıtıdır. Türkiye’nin 70’li yıllardaki işgücü, Türkiye işçi sınıfının teknilini absorbe edebilecek bir yeterliliğe sahip olmadığı için yaşanan “*işsizlik*” problemi, işçilerin deneyimledikleri ekonomik sefaletin dozajını artırmıştır. Ancak; Türkiye işçi sınıfını sefalete/yoksulluğa mahkûm eden başat faktör, devlet merkezinin mezkûr sınıfa yönelik geliştirdiği /ürettiği “*proleter damgalama mekanizması*”yla ilişkilidir. 60’lı yıllarda; TİP önderliğinde Türkiye işçi sınıfı politik bir harekete dönüştüğünde, birçok işçi faal olarak bu mücadeleye destek vermiştir. 12 Mart ile beraber devlet/ordu sosyalist hareketi paralyze edince ise, doğal olarak bir zamanlar proleter aktivizmin içerisinde yer alan işçiler, hem TİP’in tasfiye edilmesiyle politik olarak köksüzleştirilmişler hem de işlerinden azledilerek ekonomik kaynaklarından mahrum edilmişlerdir. Böylelikle de 70’li yıllarda Türkiye işçi sınıfının birçok üyesi “*proleter bulaşa*” katıldığı ve bir tür “*sosyalist mikrobon*” taşıyıcısı olduğu için devlet merkezi/kapitalist merkez tarafından damgalanmıştır.

Mezkûr damgalama neticesinde, proleter aktivizmin sınırından dahi geçen işçilere “*iş kapıları*” ardında kadar kapatılmış ve Türkiye işçi sınıfı için 70’li yıllar tam anlamıyla bir regresyonun/depresyonun başlangıcı olmuştur. Romanda geçen “*Grev yapmışlardı. İşçiler daha ne olduklarını anlayamadan soluğu kapının önünde almışlardı. Hakları olan bir kaç kuruşu bile kavga dövüş koparmışlardı. Türlü çeşitli oyuna gelmişlerdi. Başlarına gelmedik belâ kalmamıştı. Sonra ne olmuştu? Kopan bir tespih tanesi gibi dağılmışlardı... Ve boşu boşuna iş arama günleri... Grev taraftarı ya da taraftar olmayan arkadaşlar tarafından çeşitli şekillerde suçlanmalar, izlenmeler, küfürler... Hatırlanmak istenmeyen kötü şeyler... Sonra boşu boşuna iş arama günleri... Başka işverenler tarafından duyulan grev meselesi yüzünden kapıların yüzüne kapanması... Hazıra dağ mı dayanır? Ellerindeki avuçlarındaki paraların hızla erimesi...*” (s. 10) ifadeleri; greve/proleter mücadeleye katılmış Türkiye işçi sınıfının kapitalist merkez tarafından damgalanışının ve yaşadığı ekonomik/sınıfsal regresyonun/depresyonun önemli bir tezahürüdür. Aslında; devlet merkezinin Türkiye işçi

sınıfını depresif-oluşa itmesi, onu kapitalist sermaye sistemine daha da bağımlı kılar; çünkü depresif olmak, beden ve zihin sağlığını olumsuz yönde etkileyerek, “tedaviye/efendiye” olan ihtiyacı artırır. Aşağıdaki pasajlar; “kapitalist efendi”ye ihtiyacı artmış işçi öznelerin sınıfsal sefaletini gösterirken, aynı zamanda devlet merkezinin ürettiği proleter damgalama mekanizmasının, kapitalist sistemi nasıl konsolide ettiğiyle ilgili önemli bilgiler de ihtiva etmektedir.

“-Karnın aç mı?

Aklına korkunç bir şey geldi. Karısının yüzüne baktı. Zayıftı kadın, rengi bozuktu. Ya o da yemek yemediyse? Gülmeye çalıştı:

-Sen yedin mi, ha, yedin mi?

-Hayır, yemedim. Bir kaç dilim ekmek vardı, onları da sana sakladım.

Kadın, ayaküstü, paslı tenekedeki ekmeklerden bir parça aldı, dolaptaki kara zeytine katık ederek yemeye çalıştı.

Konuşmadılar, daha doğrusu konuşacak bir şey bulamadılar. Karısının çökmüş avurtlarını, zayıf halini gördükçe söviyordu içinden.” (s. 12)

“DELİKANLI, kapısında “Basımevi” yazılı yerden bir küfür gibi çıktı. “İş yok” demişlerdi gene. Ne kadar sürecekti bu sürünme? Çalmadığı kapı kalmamıştı günlerdir. “Bir makinist lâzım mı efendim?” “Hayır, hayır.” İyi ama bu “hayır”lar karın doyurmuyordu ki... Bu hayırları bakkala, kasaba, manava, fırına, ev sahibine götüremezdi ki... Onlar para isterlerdi, para. Yeni yeni duyuyordu bitkinliğini. Duvara yaslandı. Bitmişti ayakları.” (s. 15)

“O grev meselesi çanlarına ot tıkamıştı. Oysa bildiklerini, gazetelerde okuduklarını, bu yüzden işçi arkadaşlarının, eşin dostun başına gelenleri açık açık hepsine anlatmıştı grevden önce. Anlatmıştı ama işverenin oyunu hesapta yoktu. Sonra başına gelenler... Düzenleri iyice hesaplayamamıştı. Ne yapacaktı şimdi? Eve elleri boş gidemezdi. Bakkal hesabı kesmişti. Ev sahibine iki aylık kira birikmişti. Neredeyse kollarından tutup sokağa atacaktı.” (s. 16)

“-Ben hiçbir yerde çalışmadım ki. Para bende ne gezer! İş buldum diye kandırdım onları, dedi. Bütün hafta evden erkenden çıktım. İş aradım. Kapı kapı dolaştım anlıyor musun? Ne iş olursa yapmaya razıydım. Yeter ki ekmek parası çıksın. Cumartesi geldi çattı.

Ne seviniyordu karım bilemezsin. Ona yalanlar söyledim. O da para alıncaya kadar geçinmek için üzerindeki komşulara sattı. Gözümün önünde hergün biraz daha eriyordu... Dayanamadım, dayanamayacağım için de kaçtım. Kaçtım anlıyor musun? Onların karşısına çıkacak, daha fazla yalan söyleyecek yüzüm yoktu.” (s. 66)

70’li yıllarda, Türkiye’den yurtdışına kayda değer ölçüde bir “işçi göçü” olmuştur. Nüfusun hızla artması ve ülkedeki mevcut iş hacminin bu artışı karşılama noktasında yetersiz kalması, bu göçlerdeki temel itici dinamiklerdir. Fakat; mezkûr göç, salt lokal saikler tarafından açıklanamaz; meseleyi bir de küresel bir perspektiften okumak elzem. *Bağımlılık Okulu* teorisyenlerinin ve Wallerstein’ın kuramının epistemolojik zemininden hareketle bakıldığında, Türkiye’den yurtdışına gerçekleşen işçi göçlerinin; kapitalizmin “*tarihsel momenti*”ne uygun bir doğrultuda gerçekleştiği görülür. Zira; merkez ülkeler, sermayelerini artırabilmek için çevre ve yarı-çevre ülkelerden ucuz işgücü tesis etmek zorundaydı. O nedenle; 70’li yıllarda bir yarı-çevre ülke konumunda bulunan Türkiye’den merkez ülkelere akın eden işçilerin, küresel çerçevede tarihsel kapitalizmin gelişmesine katkı sunduğu söylenebilir. Bu göçler neticesinde kapitalist merkez güçlenirken, aynı zamanda Türkiye işçi sınıfı da küresel kapitalist sistemin sömürü ağının içerisine gark olmuştur. Bu durum; aslında 70’li yıllarda Türkiye işçi sınıfının politik manevra kabiliyetinin ne derece daraltıldığına da bir kanıttır.

60’lı yıllarda TİP liderlerinin karizmatik otoriteleri etrafında toplanarak kısmi bir proleter/Marksist mücadele yürütmeyi başaran Türkiye işçi sınıfının sahip olduğu “*kolektivizm*”, 70’li yıllarda birkaç etkisiz eylemi hariç bırakırsak tamamen bertaraf edilmiştir. Bu dönemde; peyderpey işçi-oluş, küresel salınımların etkisiyle ortaya çıkan bir üçüncü dünya kültürünün içerisine aktarılmış ve Türkiye işçi sınıfı, ürettiği varoş kültürle birlikte değerlendirilerek bir tür “*yoksulluk/fakirlik romantizmi/nostaljisi*” üretilmiştir. İşçi göçleri de bu romantizmin/nostaljinin bir ürünüdür; devlet merkezi bu göçlerle Türkiye işçi sınıfına ekonomik sefaletten kurtulması için iş imkânı açarak fırsat yaratıyormuş gibi gözükürken; aslında, işçi-oluşu mezkûr romantizmin/nostaljinin anlam alanına sıkıştırmış ve işçileri *Almanya, Avustralya* vb. gibi ülkelere gönderip küresel sisteme angaje ederken, Türkiye işçi sınıfını dağıtarak onun “*politik kolektivizmi*”nin tekrar türemesinin önünü tıkamıştır. Bu ülkelere göç eden işçiler; emeklerinin karşılığını bir miktar alıp burjuva hayat

standartlarının lezzetini tatmaya başlayınca, proleter mücadele arenasından uzaklaşmışlar; devletin işçi göçü mucizesinden faydalanmayıp “*artta kalanlar*” ise, ekonomik sıkıntıların pençesinde hayatta kalma mücadelesi vermişlerdir. “*Grevden Sonra*”da; yurt-dışına göç edemeyerek “*artta kalan işçiler*”in sesine kulak verelim.

“-Rahatsız etmiyoruz ya?

-Ne münasebet.

-Biraz konuşalım, tanışalım istedim de.

-İyi yaptınız.

-Siz de A'dan mı geldiniz?

Evet. Siz de mi A'dan geldiniz?

Fehim güldü:

-Hayır ama dolaşmadığımız yer mi kaldı kardeşim. Şurada iş var dediler, oraya gittik, oradan sepetlenince başka tarafa... Gırtlak için dolaşmadığımız yer, yapmadığımız iş kalmadı anlayacağın. Ben kendime yanmıyorum, çoluk çocuk bizim yüzümüzden sersefil oluyorlar. Şimdi ümidimiz burada.

-Burada işler nafiye. Ben epeyce sürttüm.

-Allah bize acısın.

-Beterin beteri var.

-Öyle.

-Almanya...

-Almanya işi de hava. Sıran gelecek de...

-Haklısın.

-Galiba işçi almayacaklarmış artık:

-Öyle sözler dolanıyor ortalıkta.

-Avustralya için ne diyorsun?

-O da başka bir macera. Gazetelerin yazdığına göre...” (s. 39-40)

“-Kocanız boşta mı?

-Evet. İşten çıkardılar. Geçici olarak çalışıyordu zaten.

-Şimdi işverenler böyle bir yol tutturdular. Sorumluluktan, kanunların yükümlülüğünden kaçmak için buldukları yeni bir yol. Çok üzüldüm.

-Üzölmek para etmiyor.

-Haklısın.

Kimsenin sahip çıkmadığı bir küfür gibiydi Fehim. Çocuklar, tepside ne var ne yok bitirdiler. Aşağıdaki bahçeye indiler yemek bitince. Neşeli çığlıkları çeşitli çiçek kokularıyla karışmış sofayı doldurmuştu. Fehim, bahçeye bakan pencere kenarında si sedire oturmuştu, bakışları karamsardı, bulanıktı.

-Başka iş bulamadın mı Fehim?

-Bulamadım Allah kahretsin. Almanya işinin de olacağı yok.

Sıramız gelinceye kadar biz yaşlanacağız. Kaçak gitsek olmaz. Ne yapmalı bilmem ki? Senin iş nasıl?

-Bildiğin gibi. Eşegin kuyruğu gibi ne uzuyor, ne de kısalıyoruz. İyi diyelim de iyi olsun.” (s. 52-53)

Devletin işçi göçü politikasından istifade edemeyen, “proleter bulaş” a katıldıkları gerekçesiyle işsiz bırakılan ve yeni bir işe girmekte de zorlanan “artta kalan işçiler”; ekonomik güçlerinin yok edilmeleri neticesinde, zorlu varoluş koşullarının -periferinin- içerisine gark olmuşlardır. Bu koşullar içerisinde; kapitalizmin vahşi ve ceberut suretleriyle yüzleşen ve gittikçe savrulan Türkiye işçi sınıfının, kent merkezlerinde kapitalizme ve devlet merkezine karşı direnç oluşturmasının yegâne yolu, mikro bir yaşam kültürü inşa etmektir; yani “gecekondu”dur. Türkiye’de 70’li yıllarda; Türkiye işçi sınıfı, gecekondu alt kültür dairesinin çatısı altında kaybettiği kolektivizmini tekrar kazanmak ve var olabilmek için ciddi bir çaba göstermiştir. Ancak; işçilerin “gecekondu” etrafında kümelenmeleri, devlet elitleri için önemli bir korku kaynağıdır; zira mekân ne kadar daraltılırsa, üreyebilecek kolektivizmin seviyesi de o kadar güçleneceği için mezkûr kümelenme, devletin politik ontolojisini baltalayabilecek potansiyel bir proleter/Marksist kolektivizm ortaya çıkartabilirdi. Aslında bu durum, salt 70’li yıllara özgü de değildir; Türkiye tarihinde “gecekondu alanı”, devlet merkezi için her zaman bir “kriminalizm yuvası” olarak telakki edilmiştir.

Bugün; “Tarlabaşı”, “Kuştepe” vb. gibi İstanbul’un kenar mahallelerini, devlet kuvvetlerinin kontrol etmek için sarf ettiği çaba göz önüne getirildiğinde, ifade edilenler daha iyi anlaşılacaktır. Bu mahalleler; “devlet göz”ünün keskin bakışları altında her saniye

denetlenen, ancak bir o kadar da bu gözden sıyrılabilmiş, devlete ırak mekânlardır. Bu nedenle de devlet merkezi; bilinemez/öngörülemeyen tehditler içeren “*periferik çukurları*” kontrol edememenin sebebiyet verdiği bir endişeyle, çoğunlukla gecekondu bölgelerde sert tedbirlere müracaat etmiştir. Türkiye’de 70’li yıllarda; devlet merkezinin, işçi sınıfının kümelendiği gecekondu bölgelerde tatbik ettiği politikalar böyle bir tarihsel sürekliliğin/devinimin ürünüdür; devlet merkezi, Türkiye işçi sınıfının 71 Muhtırası’ndan sonra “*arta kalan kolektivizmi*”ne bile tahammül gösteremediği için, Türkiye işçi sınıfının yerleşmeye çalıştığı periferi alanları -gecekondu- yıkmaya çalışmış, böylelikle de Türkiye işçi sınıfı sersefil ortada kalmış, trajik manzaralar açığa çıkmıştır. Romandan alıntılanan aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, Türkiye işçi sınıfının devlet merkezi ve tarihsel kapitalizm karşısında yaşadığı “*ontolojik çaresizliği*” gösterir niteliktedir.

““*Ne oldu, ne var?*” diye sorarken Fehim’in rengi hafifçe solmuştu. Sabahat nazlanmadan anlattı. Fehim az önce gelseydi: “*Kondunuzu yıkacağız! Haberiniz olsun*” diye kapıya dayanan resmi, resmi olmayan birtakım adamlarla karşılaşacaktı. Gelenlerden biri muhtardı... Kondunun derhal boşaltılması gerektiğini, birkaç güne kadar yıkmaya geleceklerini söylüyordu. Yüksek makamdan emir almışlardır. Muhtarın yanındaki adamlar kendisinin anlamadığı kanunlardan söz açıyorlardı. Kondu yıkılacaktı. Yalvarmak yakarmak para etmezdi. Adamlar gider gitmez, Melâhat ablalara koşmuştu: “*Ah, sorma başımıza gelenleri ablacığım!*” “*Ne oldu?*” “*Ne olacak, kondumuzu yıkacaklar.*” “*Yıkacaklar mı?*” “*İçini çeke çeke ağlayan Sabahat’a bakmış: “Üzülme, belki çaresini buluruz. Gel benimle.”*” “*Nereye?*” “*Sen gel benimle...*” Kondularını yıkmaya haberini getiren adamların ardından koşmuşlar, yukarlarda yetişmişlerdi. Yalvarmışlardı. Ama memurlar söz anlayan cinsten değıllermiş. Nuh diyor, peygamber demiyorlarmış. Ağlamak, yalvarmak para etmiyormuş. Yeni yapılan kondular mutlaka yıkılacaktı.” (s. 202)

“*Onca emeğe mal olan konduları yıkacaktı demek? Ne olacaktı çoluk çocuğun durumu? Kış geliyordu. Fehim perişandı. Sıkıntısından bütün gece uyumamıştı. Belâlar üstüste geliyordu. Olağanüstü bir şey olmazsa ya da sıkıntıda olanlara görüldüğü söylenen Hızır Aleyhisselâm: “Dile benden ne dilerse” diye karşısına çıkmazsa halleri dumandı. Yapılacak bir şey yoktu.*” (s. 203)

“Tam kendi kondularına başlayacakları sırada Fehiminkini yıkacaklardı demek? Onca emeğe mal olan konu yıkılacaktı... Gazeteler arada sırada, şu kadar konu yıkıldı, diye yazıyor, yıkıntuların önlerinde, yüzlerinde donmuş kederlerle bir yığın insan görüliyordu, basılan resimlerde... Çocuklar, perişan kadınlar, yüzlerinde karamsar düşünceler dolanan, ne yapacağını şaşırılmış adamlar...Sonra ne oluyordu onca insan? Nereye gidiyor, ne7relere sığınyorlardı? Gazeteler çoğunlukla işte bunları yazmıyordu. Belki de yazıyordu ama Nuri farkında değildi. Konduyu yaparken taşa, toprağa, doğaya karşı açtıkları savaşın sızısını avuçlarında tekrar duydu. Göz bebeklerinde uykusuz gecelerin biber gibi yakan acısını hissetti.” (s. 205)

Türkiye politik tarihinde; 60’lı yıllarda yaşanan TİP deneyimi, Türkiye işçi hareketinin tekamülüne doğrudan etki etmiştir. TİP, hazırladığı Marksist program çerçevesinde, ülke içinde düzenlediği *mitinglerle, seminerlerle*, Türkiye işçi sınıfına proleter/Marksist bir bilinç kazandırmak için önemli bir mesai harcamış; nitekim de mezkûr sınıf, 60’lı yıllarda peyderpey proleter bir bilinç kazanmaya başlamıştır. Bu bilinç; bütün işçiler arasında aynı oranda yayılmasa da Türkiye işçi sınıfı, TİP’in altın çağında, 50’li yıllardaki *“proleter bilinçsizliği”* nin çok uzağındaydı. Türkiye işçi sınıfı; 60’lı, hatta 70’li yıllar boyunca *-her ne kadar sosyalist mücadele 12 Mart ile bundansa da Türkiye işçi sınıfının proleter bilinç seviyesindeki artış 70’li yıllarda da devam etmiştir.-* tarihsel kapitalist sistemin kendisi üzerinde kurduğu ekonomik/kültürel tahakkümü idrak edebilecek ve sisteme/düzene karşı önemli eleştiriler yöneltebilecek bir proleter bilinç seviyesine sahipti. Romanda Nuri’nin ağzından aktarılan *“Nuri başladı talihine veriştirmeye. Eloğlu hanlar, apartmanlar yaptırıyordu. Hanlar, apartmanlar... Yolunu buluyordu. Kendileri bir çıkmazın içindeydi. Başlarını sokacakları bir gece konduları bile yoktu. Sonralı ne olacaktı, sonları? Çalış, çalış, çalış... Yalnız gırtlak için. Yaşamak bu muydu?”* (s. 95-96) *“-Çocukları düşündüm. Ya onlar bizim çocuklarımız olsaydı? Açlıktan ağlasalardı ve ben eve bir şey getiremeyecek, bir şey yapamayacak durumda olsaydım? Yarın ne yapacaklar? Bizim elimizde de fazla bir şey yok. Onlara versek biz aç kalırız dedi sıkıntılı sıkıntılı. Düzen dediğin böyle mi olmalı?”* (s. 54) şeklindeki ifadeler, bu idrakin/eleştirinin bir tezahürüdür.

Türkiye işçi sınıfı; proleter bilinç kazanmasına paralel olarak 60’lı, 70’li yıllarda güçlü bir politik aktivizmin içerisine girmiştir. Bu dönemde *“işçi meclisleri”*nde; *sendikalaşma*,

grev, hak arama, mücadele vb. gibi Marksist bir terminoloji dillere pelesenk edilmiş ve mezkûr sınıf, tedricen kazanmaya başladığı Marksist teoriyi praxise dökmüş; böylelikle de belirtilen tarihlerde Türkiye politik alanında, devlet merkezini tedirgin edecek “işçi direnişleri” görünürlük kazanmıştır. Bu durumu, Türk romanından hareketle de takip etmek mümkün; hatırlanacağı gibi Türkiye işçi sınıfının romancısı *Orhan Kemal’in* metinlerinde işçilerin, politik bir kimliğe sahip aktivist karakterler olarak resmedilmeleri ender rastlanılan bir durumdu; çünkü 50’li yıllarda işçiler herhangi bir proleter/Marksist bilince sahip değillerdi. Lakin TİP deneyiminden sonra Türkiye işçi sınıfı, bu bilinci kazanınca, Türk yazarları romanlarında mezkûr sınıfın politik veçhesini de işlemeye başlamışlardır. Bu da aslında Türk romanının Türkiye’deki tarihsel/politik gelişmelerle dirsek teması içerisinde bulunduğu bir göstergesidir. 1976 yılında yayımlanan “*Grevden Sonra*” romanı da bu dirsek temasının bir ürünü olarak telakki edilebilir. Hakkı Özkan romanda; Türkiye işçi sınıfının 70’li yıllarda sahip olduğu proleter/Marksist bilinci, hassaten romanın ana karakteri olan ve zamanında kapitalist sömürü sistemine karşı geliştirilen işçi direnişinde -*grevde-başrol* oynamış *Nuri* karakteri üzerinden tipleştiriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar/diyaloglar; Türkiye işçi sınıfını “*prangaları*”ndan kurtarmaya çalışan bir işçi öznenin, -*Nuri’nin*- proleter/Marksist mücadeleye katılma iştiağının yansıtan önemli bir örneklemdir.

“-*Bu bezle makine silinmez, kirlenir, diye itiraz etmediniz mi? diye sordu, Nuri. Siz ne biçim işçisiniz be. Hakkınızı arasanıza. Hangi asırda yaşıyoruz.*

Çingene susuyordu.

-*Kime itiraz edeceksin?*

-*Müdüre, işverene, ustaya, temsilciye, sendikaya, bu işle uğraşan sorumluya.”*

(s.102)

“-*Ben sizi çok merak ediyordum. Grevci arkadaşlardan bazılarına rastladım, sizi sordum, nerede olduğunuzu bilmiyorlardı. Eğer vaktiniz varsa, şurada bir kahvede oturup biraz konuşalım. Biliyor musunuz Nuri Bey kardeşim ben sizin grev sırasında olumlu davranışlarınızı çok beğenmiş, sizi çok sevmiştim. Keşke bütün işçiler sizin kadar bilinçli, sizin kadar direnç göstermiş olsalar, örgütlenseler aynı çatı altında neler yapmazlar...”*

(s. 198)

“-Çok güzel söyledin, dedi yanlarına sokulan, Fuat. İçimizden birinin çıkıp hak araması güzel bir şey.

-Bu işler yalnız olmaz, dedi, Nuri.

-Ne yapalım?

-Sendikaya girelim.

-Girelim. İyi olur. Sen git konuş onlarla.

-Sen bu işlerden anlıyor musun? Sendikalaşırsak iyi olur.

-Seni temsilci yapalım.

Sonra diğerleri geldi. Onu yalnız bırakmayacaklarını söylüyorlardı. Ondan kaçmalarının nedeni vardı. Sinseydi, karşılaştığı haksızlığa karşı komasaydı onunla konuşmayacaklardı belki de. Çaresi yoktu artık, madem ki çıkış yapılmıştı. Grevden, sendikalaşmadan önce müretteplerin kurşundan zehirlenmeleri olayı büyümüş, hak aramasını bilenler, biraz daha yürekliler, işçilerin başlarına geçmişlerdi. Toplu sözleşme nedeniyle greve gitmek zorunda kalmışlar, sonra da olanlar olmuştu.” (s. 279-280)

“Merhaba Nuri, dedi, Yağtulumu.

-Merhaba ustacığım.

-Seni neşeli görüyorum.

Nuri daha çok gülümsedi.

-Seni daha çok neşelendirecek bir şeyler söyleyeceğim.

-Sağol usta. Hayrola?

-Arkadaşlarının hepsi seninle beraber. Konuştum onlarla. Hatta Sülo bile seni destekliyor. Bundan sonra karşılaştıkları bütün haksızlıklarla sen uğraşacaksın. Biliyorlar senin eski bir sendikacı olduğunu. Anlattım onlara. Herhalde petkan sıkıdır. Artık kaçmazsın. Bu öğlen sendikaya gidiyoruz. Konuşacağız. Hazır ol. Birtakım adamlar kızacak ama ne yapalım...” (s. 290)

Devlet merkezi -AP-, Türkiye işçi sınıfının 70’li yıllardaki proleter bilinç seviyesinden ciddi ölçüde huzursuzluk duyuyordu. Çünkü işçilerin proleter/Marksist bir direniş ortaya koymaları, “devlet miti”nin ontolojisini tehdit ediyor; aynı zamanda da tarihsel kapitalizmin Türkiye’deki çalışma sistemini -sermaye ağını- kesintiye uğratıyordu. Bu nedenle devletin bu dönemde sol tandanslı işçi hareketi karşısında teyakkuza geçtiği

söylenbilir. Bu noktada devlet merkezi; öncelikle ideolojik aygıtları olan *gazeteler, ajanslar, radyolar, televizyonlar* vb. gibi kanallar aracılığıyla politik mücadeleye bulaşmış işçiyi “lanetleme” yoluna gider. Romanda Nuri’nin çalıştığı basımevi müdürünün ağzından aktarılan “*İşçi makulesi böyleydi. Yüz bulunca astar isterlerdi. Dik kafalıydılar. Gitgide bozuluyorlardı. Tuttukları partiden ne mal oldukları belli oluyordu. Hak, hukuk, grev, sendika, yürüyüş yaparlar, sömürü der dururlardı. Başka işçi olsa kolay kolay sesini çıkarmaz, yönetici ne derse onu yapardı. İşçiyle uğraşmak zordu. Zordu efendim. Allah kahretsin. Böylelerini işyerlerinden temizlemek gerekiyordu. Bunların kökü dışarıdaydı. Gazeteler, ajanslar, radyolar, televizyonlar, tiyatrolar, sinemalar ve çok sayın büyükler bu sınıf hakkında her zaman uyanık bulunulmasını öneriyorlardı. Birini içeriye tıkiyorlar, bir diğeri çıkıyordu ortaya.*” (s. 270-271) şeklindeki söylemler; devletin Türkiye işçi sınıfını lanetlemek için kurguladığı ideolojik işletim sisteminin nasıl çalıştığını gösteren önemli bir örnektir.

Devlet merkezi/kapitalist merkez; Türkiye işçi sınıfını kriminal bir kaynak olarak teşhir etmesine rağmen, paradoksal olarak ona ihtiyaç da duyar; ülke içerisindeki üretimin aksamaması ve kapitalist sistemin çalışma dinamiğinin bozulmaması için işçi öznelerin sisteme bir şekilde eklemlenmeleri gerekir. Ancak; devlet merkezi/kapitalist merkez için işçinin makbulü, “*depolitik*” veyahut da merkeze/hükümete rabitalı olanıdır. Yani tarihsel kapitalizm; “*proleter bulaş*”ın mikrobunu taşımayan, sisteme başkaldırmayan, biteviye çalışan, sisteme sermaye tevdi eden işçiyle çalışmak ister. Romanda Nuri’nin iç sesini yansıtan “*İşverenlerin çoğu, suya sabuna dokunmayan, ne verilirse kabul eden, sendika, sigorta gibi sosyal güvencikle ilişkileri olmayan işçi çalıştırmak istiyorlardı. Biraz başkaldırdın, hak aradın mı sürt Allah sürt günleri başlardı.*” (s. 78-79) şeklindeki ifadeler, bu durumun önemli bir göstergesidir. Proleter direniş katılmış politik işçi-öznelerin sistemden ayıklanmasında; modern devletler/ulus devletler, tarihsel kapitalizmin en büyük destekçisidir. Zira tarihsel kapitalizm, bu ayıklama işlemini tek başına yapabilecek bir politik hafızaya sahip değildir; o, işçi grev yaptığında, işi bıraktığında, sermaye sisteminin aksamasından endişe eder ve mezkûr problemi çözmek için devletin kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Modern devlet de bu noktada kapitalizmin arzu ettiği “*koyun işçiyi*” iş yerlerine akıtıp proleter/Marksist bilince sahip işçiyi ıskartaya çıkartabilmek adına daha öncede söylendiği gibi bir “*politik damgalama mekanizması*” üretir.

70'li yıllar Türkiye'sinde devlet merkezi; politik damgalama mekanizmasını kullanıp, "Türkiye İşçi Partisi" tarafgiri olmayı, işçi-oluşla özdeşleştirerek; hakkını arayan mebzul işçiyi "komünistlikle/anarşistlikle" damgalamıştır. Hassaten "I. Milliyetçi Cephe Hükümeti"ni tesis eden AP, MSP, CGP ve MHP'nin "milliyetçi-muhafazakâr" yatkınlıklarına oldukça uygun olan bu mekanizmanın mezkûr partilerce müştereken benimsenmesi, Türkiye'de belirtilen tarihlerde solculara, sosyalist harekete/işçi hareketine yönelik gerçekleştirilen "cadı avı"nın önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmıştır. Böylelikle de devlet merkezinin politik ontolojisini ve tarihsel kapitalizmin sermaye sistemini tehdit edebilecek proleter bilinç kazanmış işçiler kontrol altına alınmışlar; netice itibarıyla da devlet merkezi, tarihsel kapitalist sistemin çalışma ritmini aksatmayacak "depolitik işçi-özneler"le çalışarak, sistemi güvence altına almıştır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki diyaloglar/pasajlar; proleter mücadeleye katıldığı için geçmişi sabıkalı olan Nuri'nin çalıştığı işyerinde hakkını araması nedeniyle solculukla/anarşistlikle damgalanışını bütün sarıhlığıyla gösterirken, aynı zamanda devlet merkezinin/kapitalist merkezin çalışmak istediği işçi profili ile ilgili de önemli malumatlar içermektedir.

"Madem ki solcu, onu burada yaşatmam. Sayın büyüklerimiz geçenlerde söylemişti zaten. Solcuları gördüğünüz yerde ezin diyordu. Mikrop bunlar. Bilseydim böyle biri olduğunu işe alınmasına yardım eder miydim? Kaç yıldır görüşmüyorduk. Mayası bozukmuş demek ki.

Elbette. Böylelerini burada yaşatmayız, dedi, Kenan. Hem bizim partiden de değil. Muhalif. Belki de İşçi Partili?

-Sahi mi?

Elbette sahi. Okuduğu gazeteyi görmedin mi?

-Vay domuz vay! Siz o işi bana bırakın. Ben yapacağımı bilirim, dedi, Sülo. Canına ot tı kayacağım namussuzun. Ne bileyim ben. Eskiden böyle değildi. Arkadaşımı ama... Böyle haltlar karıştırdığını bilmiyordum. Ben ona elebaşılığı gösteririm. Bunlar dışardan para da alıyorlarmış. Kökleri dışardaymış. Sayın büyüklerimiz yalan söylemiyorlar ya." (s. 106)

"Cemal sırttı:

-Nasıl, her önüne geleni işe alır mısın? dedi.

-Ne bileyim solcu olduğunu. Eceli gelen köpek cami duvarına siyermiş. Sen üzülme. Ergeç canına ot tıkarım onun. Marifetleri ortaya çıktı işte.

-Yükle işi kerataya.

-Sen merak etme. Ben ona yapacağımı bilirim. Soluk bile aldırmayacağım.” (s. 107)

“Cemil daha büyük şüpheyile sordu:

-Ne gibi şeylerden işkilleniyorsun?

-İşçileri kışkırtmasından... Solcu bunlar. Grevci üstelik. Elebaşılık yapmış...

Cemil'in rengi soldu:

-Anlatma bana, fena oluyorum, dedi, eğer dediklerin doğruysa yılanın başını ilk fırsatta ezmeliyiz.

-Ezelim, dedi, Kenan. Ezelim ki bir daha kafalarını kaldırmalarını.” (s. 224-225)

“Cemil sertçe baktı. Anasına söğülmüşçesine yüzü patlıcan moruna döndü. Allah bullaktı. Aklına Sülo ile Kenan'ın anlattıkları geldi. Solcuydu bunlar. Her kötülük beklenirdi. Sayfaları dökerler, makinaları kırarlar, grev yaparlar, yürüyüşlere çıkarlar, mitingler düzenlerlerdi. Bir de sömürü lâfi ederlerdi haklarıymış gibi.

-Paçavra maçavra yok. Hadi şimdi defol! diye bağırdı.

Nuri şaşkınlıkla baktı kaldı onun yüzüne:

-Bu sözleri bana mı söylüyorsunuz? dedi.

-Evet, sana söylüyorum. Hadi şimdi çek arabanı!”(s. 259)

Tarihsel kapitalizm; devletin desteğiyle “proleter bulaş” a katılmış işçiyi sistemden ayıklamasına rağmen, işçiye yaklaşırken kontrolü/tebiri elden bırakmaz. Onun için işçi-oluş; fitri anlamda yoldan çıkmaya, devletten sapmaya, yani “heretik/periferik, sosyalist/anarşist-oluş” a meyillidir. Bu nedenle de devlet merkezi, radarına giren bütün işçileri kendi ideolojisine eklemlenmek için büyük bir efor sarfeder. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde; Türkiye işçi sınıfını devlet merkezine angaje edebilmek için sarf edilen eforun başlangıcı, Kemalist rejim döneminde olmuştur. İlgili başlığın girizgâhında da söylendiği gibi Kemalist rejim; Türkiye işçi sınıfını yeni rejimin değer yargılarına rabıtalı hale getirmek istemiş ve işçileri kurulacak olan bir millî sendika etrafında toplayarak, kontrolü dışında gelişebilecek Marksist hareketleri engelleme düşüncesi içerisinde olmuştur. Bu politika; DP

ve AP elitlerince de sürdürülmüş ve 70’li yıllarda Türkiye’de, merkez düşüncesindeki tarihsel sürekliliğin bir görüntüsü olarak “*sarı sendikalar*” ortaya çıkmıştır.

Çoğunlukla devlet merkeziyle ilişkileri olan ve işçiden çok “*işveren*”in çıkarlarına hizmet eden sarı sendikalara, işçiler cebren üye olmuş; sonuç olarak da işçi özneler devlet merkeziyle bağlantılı hale getirilmiştir. Romanda Nuri’nin bu konu hakkındaki düşüncelerini yansıtan “*En büyük suçu hak aramaktı. Temsilciydi. İşçileri sendikaya, partiye sokan oydu. Sarı sendikaya karşı çıkan oydu. Parçalanmayı önlemeye çalışan oydu...*” (s. 278) şeklindeki ifadeler, yazarın “*sarı sendika*”lara ifade edilen bağlam çerçevesinde yönelttiği eleştirinin bir kanıtıdır. Buna ek olarak; Türkiye işçi sınıfı, ontolojik bir zaruriyet nedeniyle de devlet merkezinin/hükümetin iktidar alanına dâhil olmak zorunda kalmıştır. Çünkü 70’li yıllarda, -AP iktidarı zamanında- devlet merkezi; “*partili/partisiz işçi*” arasındaki ayrıma dayanan bir “*iktidar dispositifi*” üretmiş ve kendi ideolojisine bağlı olan işçilere imtiyaz tanırken; partiden olmayan işçileri, ötede/periferide konumlandırıp görmezden gelmiş; hatta onları sefalete/yoksulluğa, trajik var oluş koşullarına itmiştir. Yazar bu durumu romanda gecekondulu meselesi çerçevesinde işler. Parti üyesi Cemil ile Fehim ve devlet merkezinin temsilcisi Muhtar ile Fehim arasında geçen aşağıdaki diyaloglardaki “*partili olmak*”, “*bizden olmak*” vurguları son derece dikkat çekicidir.

“-Ne dediler?

-Tamam. Kondunuzu yıkmayacaklar.

Fehim inanmamışçasına bakıyordu onlara:

-Söyledikleriniz gerçek, değil mi? diye sordu.

-Elbette gerçek. Kondunu yıkmayacaklar ama sende bizim partiye gireceksin.

-Sizin partinize mi? Ben zaten sizin partinizdenim.” (s. 207)

“Muhtar şakpasını çıkarmıştı. Elinde evirip çeviriyordu. Aptal aptal, öküz gibi bakıyordu insanın suratına.

Fehim, mihtarı kapı önünde görünce konduyu yıkmaya geldiklerini sandı. Korkuyla karışık bir titremedir sardı vücudunu:

-Şimdi mi yıkacaksınız? Bu kadar çabuk mu? diye sordu.

Muhtar cevap verecek yerde gülmeye başlamıştı:

-Söyleseydiniz ya Cemil beyin adamı olduğunuzu, dedi. Yukardan telefon ettiler. Ben

sizin bizden olup olmadığınızı nereden bileyim. Söyleseydiniz ya...

-Yıkılmayacak mı evimiz?

-Hayır.” (s. 209)

Devlet merkezinin, işçi hareketini bastırmak için kullandığı iktidar enstrümanları oldukça çetrefillidir. Devlet; eğer ki simgesel iktidar kipleriyle mezkûr hareketi kontrol edemezse, fiziksel cebre müracaat eder ve proleter/Marksist direniş içerisinde yer almış/alan işçileri; *sorgulamalarla, tutuklamalarla, gözaltlarıyla* pasifize eder; yani defacto şiddet uygular. Bu şiddet; ekseriyetle devletin güvenlik güçleri olan *polis, ordu* vasıtasıyla uygulanır ve hukuki bir çerçeveye desteklenir, rasyonalize edilir. Devletin işçi hareketini paralize edebilmek adına kullandığı fizikî cebir/şiddet, bir yönüyle tarihsel kapitalizmin ontolojisine içkindir. Çalışmanın ilk bölümünde Wallerstein’ın dünya sistemi kuramı incelenirken söylendiği gibi tarihsel kapitalist sistem; gelişimini sürdürürken, ulus devlete/modern devlete ihtiyaç duyar; özellikle ulus devletin güvenlik ağı ve Weberian bir perspektiften söylemek gerekirse şiddetin kullanımını meşru kılan doğası, kapitalizmin sermaye sisteminin güvence altına alınmasında oldukça önemlidir. Türkiye’de 12 Mart sürecinde; sosyalist ideoloji/hareket ile bunun lokomotifi konumunda bulunan TİP’in devletin cebrine/şiddetine maruz kalması, doğrudan devlet ile kapitalizm arasında, 60’lı yıllardan beri devam eden ve kolay kolay da kop(a)mayan pragmatik ilmikle ilişkilidir. 12 Mart askerî müdahalesi ile devlet; ordu aracılığıyla fizikî cebri/şiddeti, ülkedeki politik anarşi ortamını öne sürerek Türkiye işçi sınıfı/sosyalist hareket üzerinde tatbik etmiş ve TİP’le ilişkili olan *işçiler, aydınlar, gazeteciler* yoğun bir şiddet sarmalının içerisine gark edilerek tutuklanmışlar/yargılanmışlar; netice itibarıyla da Türkiye sol hareketi travmatize edilmiş, devlet; tarihsel kapitalist merkezle arasındaki ittifakı güçlendirmiş, kapitalizm; Türkiye konjonktüründe güven tazelemiştir. İşbu durum; 12 Mart dönemindeki kadar radikal olmasa da 71’den sonra da devam etmiş ve devlet, tarihsel kapitalizmle ittifakını sürdürerek bu dönemde, işçilerin *sendikal faaliyetlerini*, düzenledikleri *grevleri/eylemleri* yakinen takip etmiş, gerektiğinde *-proleter aktivizm devletin ontolojisi için tehditkâr hale geldiğinde-* proleter/Marksist direnişe katılan işçilere fizikî cebir/şiddet uygulamaktan imtina etmemiştir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar diyaloglar; mezkûr cebrin/şiddetin, yazarın imgelemine yansıyan fragmanlarıdır.

“Yüzünü buruşturdu. Anımsamak istemediği şeyler geliyordu aklına hep: Polis, mahkeme, ispiyon, yolunun kesilmesi, evinin taşlanması, hakkında çıkarılan asılsız dedikodular. Dayansalardı, dayanabilselerdi, bir kısım işçiler sarı sendikanın oyununa gelmeselerdi...” (s. 48)

“Nuri bir an baktı kendisini yol ortasında durduran adamın yüzüne. Bir an ikircikli durdu. Ne söyleyeceğini düşündü. Daha ilk görüşte tanımişti onu. Nasıl unutulabilir? Grev yaptıkları sırada orada bulunan, onları destekleyen genç gazetecilerden biriydi. Bütün grev boyunca yanlarında bulunmuş, onlara hem parasıyla, hem canıyla, hem yazılarıyla yardım etmişti. Sopa yemişti onlarla beraber. (s. 197)

“-Öteki arkadaşlar nerelerde demiştiniz? diye sordu.

-Birini içeriye attılar.

-Kimi?

Söyledi.

-Vah vah! Suçu neymiş?

-Partili olmak ve partiyi destekleyici konuşmalar yapmak. İftiraya uğramış anlayacağın. Devrimcileri bekleyen en büyük tehlike. Kurtulur ama, kurtulduktan sonra aynı yolda devam eder mi bilmem!” (s. 199)

“Kötü şeyler geçmişti başından, kötü. Haksızlıklara, düzenlere karşı çıktıkça coplanmış, yerlerde sürüklenmiş, iş mahkemelere kadar uzanmıştı. Bazı arkadaşları da tutuklanmıştı. Onlar bu sinik halini görseler ne derlerdi acaba?” (s. 278)

“Grevden Sonra”; edebî bir zihnin, Türkiye işçi sınıfını resmetmek için kullandığı politik fırçanın, okuyucunun zihninde derin yaralar açan darbelerinin ürünüdür. Türk romanı içerisinde, böylesine bir politik fırçayı kullanarak Türkiye işçi sınıfının proleter aktivizmine eserlerinde yer açan yazarlar oldukça eser miktardadır; hatta bugün edebiyat tarihlerine bakıldığında, mezkûr yazarların isimlerinin dahi bu kaynaklarda geçmediği görülür. Çünkü bu yazarların hiçbirisi; merkezî konular etrafında dolaşp, Türk romanının kanonik temalarına bağlı kalmamışlar ve çoğunlukla *“devlet miti”* ile aralarındaki eleştirel mesafeyi korumuşlardır. Zaten Türkiye işçi sınıfını edebiyatın içerisine taşımak; başlı başına merkezden aforoz edilmek anlamına geldiği için, bu tip yazarların merkez düşüncesi çerçevesinde karakterize edilen edebiyat kamuoyunda/edebiyat tarihlerinde adlarının

geçmemesinde pek de şaşırılacak bir şey yoktur. *Hakkı Özkan* da Türk romanının isimsiz kalemlerinden birisi; yazara bu isimsizliği tevdi eden de kuşkusuz az önce belirtildiği gibi, devlet nezdinde isimsiz/kimliksiz olan “*Türkiye işçi sınıfı*”nın, 70’li yıllardaki proleter bilincini, eylemsel tavrını/direnişini “*Grevden Sonra*” romanında işlemesiyle ilintilidir. Yazar, *Erol Toy*, *Vedat Türkali* vb. gibi birkaç ismi hariç bırakırsak, Türk edebiyatında hiçbir romancının tenezzül etmediği; ancak bir o kadar da Türkiye politik tarihindeki ana hat belirleyenlerden birisi olan Türkiye işçi hareketinin 70’li yıllardaki politik menziline, tarihsel kapitalizmin muhafızı olan devlet merkezi/dönemin hükümeti tarafından baltalanışını ve Türkiye işçi sınıfının sosyalist/Marksist bulaşın taşıyıcısı olması hasebiyle, yine devletçe üretilen politik damgalama mekanizmasıyla; yoksulluk/sefillik sularında yüzmeye mahkûm edilmesini, periferiye itilişini, tarihsel/sosyolojik bir perspektif yardımıyla çözümlene çabasıyla; belki edebiyat tarihlerinde zirvede yer almıyor ancak; bilimsel bir gözün; Türk romanı ve Türkiye politik sahası hakkında gerçekleştireceği bir tetkikte, merkezî bir rol oynayabiliyor. Zaten yapılan çalışmanın amacının da bir nevi merkezde yer almayı, “*periferik olanı*”, bilimsel bir çerçeveye merkezileştirmek olduğu düşünüldüğünde; Hakkı Özkan’ın “*Grevden Sonrası*”nın, Türk romanının tarihsel/politik bağlamını teşhir etmek arzusunda olan araştırmacılar için keşfedilmeyi bekleyen gizli bir “*periferik kutu*” olduğu söylenebilir.

Erol Toy; 1976 yılında yayımlanan romanı “*Gözbağı*”nda¹²³⁴, Türkiye işçi sınıfının tarihsel gelişimini analiz etmeye çalışır. Bu analiz; retrospektif bir teknikle icra edilir ve yazar, Osmanlı’dan başlayarak 1970’li yıllara kadar uzanan geniş bir tarihsel çizgi ekseninde ilerleyerek, tarihsel kapitalizme tedricen eklenen Türk devletinin -merkez-; mezkûr sınıf üzerinde tatbik ettiği politikaların, Türkiye’deki proleter bilinci, işçi hareketini -periferi- “*çürütüşü*”nü, her biri Osmanlı-Türkiye tarihsel konjonktürüne referans veren muhtelif örnekler çerçevesinde anlatır. Bu tarihsel spektrum içerisinde yazar; hassaten Türkiye işçi sınıfının proleter bilinç kazanmasını engelleyen faktörlere, yani onların gözlerine “*bağ çeken*” devlet merkezinin/kapitalist merkezin ideolojik enstrümanları olan *ordu*, *polis*, *hukuk* vb. gibi iktidar tekniklerine odaklanır ve bu tekniklerin; Türkiye işçi sınıfına yönelik bir politik şiddet aracı olarak kullanılmasını tartışmaya açar. Erol Toy; devlet merkezinin, Türkiye

¹²³⁴ Erol Toy, *Gözbağı*, Ulak Yayıncılık, İstanbul 2017, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

işçi hareketini/sosyalist düşünceyi ideolojik bir temizlik operasyonuna tabi tutabilmek için ürettiği politik şiddeti teşhir edebilmek için roman boyunca bizatihi proleter aktivizmin somut göstergeleri olan *sendikal faaliyetlere, grevlere* dikkatini yöneltir; bu nedenle de *tramvay işçilerinin, fabrika işçilerinin* yaptıkları grevlerde/eylemlerde devletin ceberut suretiyle karşılaşma anları; romanın içerisinde en çok yer alan sahnelerdir. Bu sahnelerin en asli aktörü ise; kuşkusuz ki tarihsel kapitalizmdir. Yazar; Türkiye işçi sınıfının tarihsel gelişimini ele alırken aynı zamanda kapitalizmin Türkiye’deki palazlanış sürecini de yakinen takip eder.

Osmanlı Devleti’nin Batı ile zaruri teması neticesinde imparatorluk sathına giren kapitalizm, Türkiye işçi sınıfının periferik konumunu aleni bir biçimde ortaya çıkartmıştır. Bu temas; bir anlamda Osmanlı’nın modern dünya sistemine, küresel kapitalizme eklememesinin de başlangıcıdır. Bu nedenle takriben 18.yy’dan itibaren, modern dünya sisteminin çalışma dinamiğine uygun olarak Osmanlı coğrafyasında, sermayenin merkez ile çevre alanlar arasında eşitsiz dağılışıyla karakterize edilen sınıfsal yarıkların/çatlakların hiç olmadığı kadar görünürlük kazandığı ve bu noktada da “*sınıfsal ötekilik*” konusunda aslan payını her zaman olduğu gibi Türkiye işçi sınıfının aldığı söylenebilir. Ancak; tarihsel kapitalizmin Osmanlı Devleti’nde tekamüle ermesinden önce de mezkûr sınıfın iyi bir sosyal/kültürel konumda bulunduğu iddia edilemez. Devletin önemli alanlarında; daha çok gayrimüslim işçilerin istihdam edilmesi ve Müslüman-Türk işçilerin bir tip “*amele*”, “*hizmetçi*”-oluşun anlam alanından sıyrılamamaları; bu durumun bir kanıtıdır. Müslüman-Türk işçilerin; Osmanlı Devleti içerisindeki tali konumları, kapitalizmin Osmanlı coğrafyasında tedricen gelişmesiyle birlikte, çok daha şiddetli bir biçimde hissedilir hale gelmiştir. Çünkü kapitalist merkez; bir tür teknik bilgiyi pohpohladığı için, 18.19’yyda Avrupa-merkezci bir rüzgârın çekiminde dans eden Osmanlı Devleti; Müslüman-Türk işçileri, bu teknik donanımdan mahrum oldukları gerekçesiyle ıskartaya çıkartmıştır. Yazar; “*Gözbaşı*”nda, Türkiye işçi sınıfının “*periferik tarihi*”ni yazarken öncelikle Osmanlı Devleti’ne yöneliyor ve mezkûr sınıfın devlet merkezi tarafından değer yitimine uğratılışını, periferiye itilişini, “*Cezmi Baba*”nın ağzından aktardığı aşağıdaki pasajlarla okuyucuya gösteriyor.

“Benim elimden o Yahudi öğretmenimiz tuttu. Son sınıfa geçtiğimde yine onun desteğiyle, makinist sınıfına ayrıldım. Oysa böyle bir zanaat Müslümanlara yasaktı. Öğretmen diretince, olur demişler. Yani anlayacağınız, biz Müslüman çocukları mektebe alınıp terbiye ediliyorduk ama, iyi birer uşak olmak için. Nerde efendice iş varsa onları gayri Müslimlere ayırıyorlar. Yabancı, uşaklarını daha baştan kademelendiriyor senin anayacağın Hüseyin. Bize de düşe düşe çöpçülük, makasçılık düşecekti İlya Efendi Hocamız olmasa, Makinist sınıfında tek Müslüman talebeydim.” (s. 53-54)

Türkiye işçi sınıfının proleter mücadele alanına girişi, Osmanlı’dan itibaren oluşmaya başlayan sınıfsal ayırım mekanizmalarının idrakine varan ve buna karşı politik bir reaksiyon veren bir grup entelektüelin önderliğinde olmuştur. Özellikle TKP’nin liderleri *Mustafa Suphi* ve *Şefik Hüsnü*; Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında, Millî Mücadele yıllarında, Bolşevizm’in ve Marksizm’in teorik zemininden hareketle SSCB ve Osmanlı/Türkiye coğrafyası içerisinde Türk halklarından müteşekkil bir işçi hareketinin doğması için büyük bir mücadele vermişlerdir. Bu mücadelenin en önemli amacı tabii ki, Türk işçilerine proleter bilinç kazandırmaktır; çünkü o dönem tarihsel kapitalist sisteme karşı kolektif bir direniş ortaya koyabilecek, proleter bilinç sahibi bir işçi sınıfının varlığından söz etmek pek ihtimal dahilinde değildir. Aslında bu durum, Türkiye politik alanındaki bir tarihsel sürekliliğe işaret eder. Türkiye işçi sınıfının politik aktivizminin en yoğun olduğu 60’lı, 70’li yıllarda bile işçiler; *Behice Boran*, *Mihri Belli*, *Kemal Türkler* vb. gibi karizmatik sosyalist lider kültürleri etrafında kümelenerek proleter bilinç kazanmışlar; mezkûr aydınlar, Türkiye işçi hareketinin ivmelenmesinde ve politik ontoloji kazanmasında oldukça önemli işlevler üstlenmişlerdir. O nedenle 1900’lü yılların ilk çeyreğine geri dönüldüğünde, Anadolu İhtilali’ne destek olan *Mustafa Suphi*, *Şefik Hüsnü* vb. gibi sosyalist liderlerin Kemalist kadrolarca bir tür iç hesaplaşma/savaş neticesinde tasfiye edilmesinin, Türkiye işçi hareketinin entelektüel cenahını tamamıyla baltalayıp onu depolitize etme amacına hizmet ettiği söylenebilir ki mezkûr tasfiye operasyonu, az önce bahsi edilen 60’lı-70’li yılların “*eski tüfek solcuları*” üzerinde de benzer gayelerle icra edilmiştir. İşbu tarihsel sürekliliği deşifre etmek için Erol Toy; Türk devletinin -merkezin- Türkiye’deki Marksist uyanışa/harekete -periferi- karşı erken dönemlerde – *Osmanlı’nın son zamanlarında; 1910’lu, 1920’li yıllarda-* aldığı politik gardı, bizatihi bu mücadelenin içerisinde yer almış *Halil’in* aşağıdaki söylemleri üzerinden

problematize ederken; bir yandan da Türkiye işçi sınıfının proleter hafızasının prematüre bırakılışının tarihsel anatomisini çıkartmış oluyor.

“Parti olsun, Lenin olsun Mustafa Kemal’i destekliyordu. Biz de destekledik, karışmamakla. Ethem orduyla çatışmaya girdikten hemen sonra, biz ordu saflarına katıldık. Bu yeni dengeden faydalanan Mustafa Kemal, sadece Ethem’i yok etmekle kalmadı. 21 Ocağında partiyi Anadolu’da örgütlemeye gelen Mustafa Suphi, Ethem Nejat gibi yoldaşlarımız da yan yolda yok edildi. Bunun üzerine biz Yüzbaşı İsmail Hakkı’yla birlikte atlayıp, Rusya’ya geçtik. Ben Doğu Üniversitesi’ne yazıldım. Bir yandan Parti’-ye çeki düzen vermeye uğraşırken, bir yandan üniversiteyi bitirmeye çalışıyordum. Hemen hemen bütün doğulu öğrenciler böyleydik ama. Ho Şi Minh’le aynı ranzayı paylaşıyorduk, altlı üstlü. Ayakları koktuğundan üstte yatırırdım o’nu. Lui Şao Şi, sınıf arkadaşımızdı. Dimitrof’la aynı sırada ders çalışırdık. Şimdi bunların her biri ülkelerindeki partilerinin ya başında, ya da başındakilerin en önemli yardımcıları durumunda. Orda işleri üstlenmek de bana düşmüştü. Anadolu’da çok kayıp verdik. Hem de bu kayıplar savaş yüzünden değil. Siyasal çekişmelerden ötürü verildi. Buna rağmen yeniden toparlanmamız gerekiyordu. Çünkü İstanbul, işgal altında olduğundan olayların dışında kaldığı gibi, kayıp vermekten de kurtulmuştu. Şefik Hüsnü, bayrağı hiç düşürmeden taşıyıp duruyordu. Zaman zaman yeraltına itiliyor. Zaman zaman yurtdışına çıkmak zorunda kalıyordu. Ama, güneşin açtığı ilk gün, kavgayı bıraktığı yerden alıp götürüyordu. İşte o’nun bu zorunlu yoklukları sırasında burasının da işlerini düzenlemek bize kalıyor. O yüzden arada bir gidip geliyoruz. Çünkü, dışarıdaki teşkilât ne kadar düzenli çalışırsa çalışsın, işler burda aksadı mı senin deyimimle, topraksız da kalırız. Biz parti olarak tohumsak, toprak da bütün insanlarımız. Biliyorsunuzdur, geçen yıl yeniden sıkıştırdılar partiyi. Pek çok arkadaşımız toplandı. Kimi tevkif edildi, kimi serbest bırakıldı. Besbelli aramıza nifak sokmak istiyorlar. Zaten bir avuç insanız. İşçi sınıfı oluşuncaya da böyle gidecek. Bir yerde sınıfın yerine geçmiş gibi oluyoruz. Ama, çaresiziz bu meselede. O bir avucun arasına da nifak girip dağılırsa, iyice yavaşlar ilerleme. Şimdilik umudumuz senin düşüncelerinin gerçekleşmesi. İşçi çoğaldı mı, kendi ideolojisine sahip çıkar nasılsa. Ama er, ama geç. O zaman biz de onun yerine geçmekten kurtuluruz. Bir teşekkürle anarsa bizi ne mutlu. Beklediğimiz de yok. Dediğin gibi bir borcumuzu ödüyoruz. Bunun için de yüreğimiz rahat.” (s. 34-35)

Kemalist rejimin iktidarı ele geçirdiği dönemden itibaren devlet merkezi, Türkiye işçi sınıfı üzerinde çok keskin bir baskı/denetim uygulamış ve mezkûr baskı/denetim bilaistisna Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki bütün hükümetlerce de tatbik edilmiştir. Kemalist devlet; Millî Mücadele öncesinde kısmen müsamaha gösterdiği sosyalist ideolojiyi, yeni rejimin kuruluşuyla birlikte, korporatist/solidarist toplum anlayışını tehdit ettiği gerekçesiyle politik alandan budamaya çalışmıştır. Bu nedenle de 20’li yıllarda Kemalist devlet, sosyalist ideolojinin lokomotifini olan Türkiye işçi sınıfının aktivizmini kesintiye uğratmak için proleter eylemlere -*grevler, sendikal faaliyetler vb. gibi*- karşı toleranssız davranmış; ayrıca da işçi ücretlerinde ciddi indirimlere giderek ucuz iş gücü tesis etmek istemiştir. Romanda geçen “-*Araya savaş girdi, işgal girdi, ücretlerin indirilmesi daha da bir artırıldı muhterem hakimim. İşçi buna dayanamadı. Anadolu Mücadelesinin yanında yer almak için fırsat kolluyordu. İşgali bahane ederek, greve çıktı. O şartlar altında bile zam aldı ve pek çok isteğini yaptırdı. Sonra Kurtuluş ve ardından Takrir-i Sükûn... Yeniden ücret indirimine girişti İdare. Hem de bu defa eskilerini aratacak kadar. Çünkü iki yıla varmadan millileştirileceğini biliyor. Bildiğinden ne koparırsam kâr diye, nerdeyse bedavaya çalıştıracaktı işçileri.*” (s. 72-73) şeklindeki ifadeler bu durumun önemli bir kanıtıdır.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında ise Kemalist rejim/CHP, Türkiye işçi sınıfı üzerindeki baskısını giderek artırmıştır. Bu dönemde devlet merkezi; ülkedeki proleter aktivizmi kontrol altında tutmak için, “*sarı sendika*” kurma yoluna gitmiştir. Bu sendika, Türkiye işçi sınıfını sosyalist ideolojiden ayıklamak ve devlet merkezine rabıtalı hâle getirmek amacıyla inşa edilmiştir. Romanda *Selim Usta* ile *Hüseyin* arasında cereyan eden “-*Bugün bizim partiden geldiler, -dedi. -Parti sendika bürosu kurmuş. Beni de tanıdığım arkadaşları çağırıyorlar. Bir sendika kurmamızı isteyeceklermiş sanırım. Benimle gelir misin? -Sendika mı kurduracaklarmış? -Evet... -Madem kendileri kurduracaktı da, kuranlara neden engel oldular? -Onlar komünistti oğlum. Bizim kuracağımız sendika öyle değil. Namuslu bir teşkilât olacak. Siyasete karışmayacak. Komünizmle ilişkisi olmayacak. -Bizim İbrahim de mi komünistti? -İbrahim temiz çocuktü. Temizliğinden yararlanıp, aldattılar onu. Bu yüzden de, boş yere aylardır yatıyor Selimiye’de... -Bak kendin söylüyorsun ustacığım... Temiz bir insan olduğu halde, sendika kurdu diye, bizim İbrahim boş yere tutuklandı diyorsun. Sonra da aynı yanlışı benim yapmamı istiyorsun.*” (s. 225) şeklindeki diyalog; ifade edilenlerin önemli bir göstergesidir.

Kemalist rejimin Türkiye işçi sınıfına yönelik tatbik ettiği/edemediği politikalar, DP'nin Türk siyaset sahnesindeki yükselişinde önemli bir etkidir. Çünkü mezkûr sınıf, her şeyden evvel siyasi partiler için bir oy deposuydu; Kemalizm, bu realiteyi idrak etmekte gecikince ve işçilerin problemlerine çözüm üretemeyince, kendileri üzerinde uygulanan devlet baskısından/denetiminden rahatsız olan işçiler; DP'nin kuruluşunu büyük bir heyecanla karşılamışlar ve genel seçimlerde DP, Türkiye işçi sınıfından azımsanmayacak miktarda oy almıştır. Romanda bu durum; işçi-özneler arasında geçen “-İbrahim söyledi. Akşama radyodan belli olurmuş kimin kazandığı... -Demokratlar kazanır bacım, -dedi Hüseyin. -Demokratlar kazanır göreceksin... Herkes onlara oy verdi..., -Hile olmazsa demişti İbrahim... -Bu kez hile güç... Olur ufak tefek belki. Ama, biz tümümüz Demokrat'a verdik. -Demek kazanır, diyorsun. -Kesinlikle... -İbrahim çok sevinecek. -Herkes sevinecek... Kolay değil İsmet Paşa'yı söküp atmak... Kolay değil bunca ensesi kalını kündeden aşirtmak... Becerebilirsek bunu. Bir kez becerebilsek, belki çok şey değişecek...” (s. 240) şeklindeki diyalogda somutlaşır.

DP'nin seçimi kazanmasıyla devlet merkezinin Türkiye işçi sınıfı üzerindeki tahakkümünün ortadan kalkacağını düşünen işçiler, büyük bir hayal kırıklığına uğramışlardır. DP'nin iktidarda olduğu dönemde -50-60 yılları arasında- Türk devleti, ülkedeki proleter aktivizmi besleyen bütün politik kanalların önünü tıkamıştır. Sosyalist/komünist ideoloji karşısında tavizsiz bir duruş sergileyen DP; İslami popülizmden de beslenerek, “işçi-oluşu” anarşist-oluşla özdeşleştiren bir politik damgalama mekanizmasının üretilmesi noktasında öncü olmuştur. 27 Mayıs sürecinden sonra ise; Türkiye’de sosyalist hareket, nispeten rahatlama dönemine girmiştir; ancak bu rahatlık, her zaman olduğu gibi “devletin izin verdiği” kadardır: Yeni anayasanın; grev, sendikal faaliyetler vb. gibi birtakım proleter eylem formlarını güvence altına alması, TİP’in resmen kurulması; ilk etapta bakıldığında, Türkiye işçi hareketi adına pozitif gelişmeler olarak görülebilir; lakin bu gelişmelere rağmen, 1961 Anayasası ile birlikte Türkiye işçi sınıfının politik aktivizmi kısıtlanmış/kontrol altına alınmış ve özellikle 1960-1970 yılları arasında, devlet merkezi/CHP ülkedeki işçi eylemleri rejimin politik ontolojisini tehdit eder hâle geldiğinde, mezkûr eylemleri muhtelif iktidar enstrümanlarını kullanarak bastırmaktan imtina etmemiştir. Hüseyin ve Ahmet arasında cereyan eden romandan alıntılanmış aşağıdaki diyaloglar, ifade edilen çerçeveyi yansıtan önemli bir örnektir.

“-Bak yavrum Ahmet... Başkalarının hükümet ettiği ülkelerde, işçinin hak istemesi, kanundışı bir davranıştır zaten. En küçük direnişi ise, ağır suç. Bu şartlar altında, üstelik özgürlüğü sınırlamak amacıyla çıkarılmış bir kanuna uymaya şartlandın mı, kanuni davranmak hemen hemen imkânsızdır.

-Öyleyse niye çıkardılar yasayı?

-Dedim ya... Kısıtlamak için.” (s. 355)

“-Şimdi gidip, partilerden birine yazılsak yararı olur mu bunun?

-Hangisine?

-Bize bu yasayı Ecevit sağladı. Onun partisine yazılırız örneğin. Tümümüz birden.

-Polis’i kim getirdi oraya Ahmet? İktidarda olan parti. İktidarda kim var?

-Haklısın. Durum çelişik amca... Çelişik olunca ne yapacağız? (s. 357)

Türkiye’de devlet merkezi; 1910’lu yıllardan itibaren Türkiye işçi sınıfı üzerindeki politik kontrolü sağlama noktasında, kolektif şiddete müracaat etmiştir. Hassaten işçilerin tarihsel kapitalist sisteme karşı mücadele verebilmek için kitleler halinde düzenledikleri eylemler/grevler bu şiddetin görünürlük kazandığı en önemli proleter etkinliklerdir. Bir anlamda Türkiye’de proleter mücadeleye katılmış bir işçi-özne olarak konumlanmak, otomatikman devlet şiddetine de gark olmak anlamına gelir; zira merkez, ontolojisine içkin olan mitik devletçi kodlar nedeniyle hakkını arayan “depolitik işçi-özne”yle, yine hakkını savunan “politik işçi-özne” arasında bir ayırım yapmaksızın proleter aktivizmin lekesi “mavi yakaları”na bulaşan bütün işçi-özneleri kriminal bir gözlükle tarayarak, sosyalist ideolojiyle ilişkilendirir ve mezkûr özneleri kolektif şiddet sarmalının içerisine çeker. Romanda sırasıyla Hüseyin ile polis memuru ve Hüseyin ile Halil Bey arasında cereyan eden “Grev ne demek biliyor musun sen bakalım? -Öğrendim ağabey, - dedi başındaki şişliği yoklayarak. -İşi bırakmak, makinaları durdurmak ve de polisten dayak yiyip, sorgu soruşturmaya uğramak demek.” (s. 14) “Öyleyse neden dövüp sövdüler? Neden tutuklayıp buraya attılar? Neden ağır ceza alırsın, diyorlar? Çözemiyorum. Çözemediğim şeyden de ödüm patlıyor. Suçumu bir bilsem... Bilebilsem...-Ben söyleyeyim, -dedi Halil Bey. -Suçun işçi olmandır.” (s. 47) şeklindeki diyaloglar; proleter aktivizm içerisinde bulunan işçilerinin tekmilinin; devletin kolektif şiddet ağına takıldıklarının önemli bir göstergesidir. Tabii mezkûr şiddetin uygulayıcısı, Mann’in iktidar analizi çerçevesinde söylemek gerekirse, tarihsel kapitalist

sistemin/ulus devletlerin güvenlik kanalları olarak telakki edilebilecek “militarizm/ordu” ve “polis”tir. Erol Toy; “Gözbağı”nda, Türk devletinin -merkez- Türkiye işçi sınıfı -periferi- üzerinde ifade edilen güvenlik kanalları vasıtasıyla uyguladığı kolektif şiddeti, Cezmi Baba’nın ağzından aktardığı aşağıdaki pasaj vasıtasıyla eleştiriye tabi tutuyor.

“-Bak oğul... Bu suç, bir gün senin düzeni değiştirmelidir. İşçi gibi işçi oldun mu, ilkin hakkını istemeye yönelirsin. Bu hak, parça bölük, kırıntılardan senden yana geçmesi isteğidir. Az biraz daha fazla doymak isteği. Tıpkı şimdiki gibi... Bakarsın ki, polis gelmiş, ha babam seni sopalamakta. Bire aman dersin, ne ettik ki biz, bir lokma daha fazla istemekten öte. Düşünmeye başlarsın yani, bunu demekle. Ve de polisin senden yana olması gerekirken, hakkını vermeyenle birlik olduğunu görürsün. O zaman az biraz daha derine dalarsın. Polis neden haksızla beraber? Haklı ben iken, neden beni sopalıyor, diye. Dersin ki, ben yoksulum. Ezilenim de ondan. E, sonra... Daha da direnmek, güçlenmek gerektiğini anlarsın bir güzel. Öteki direnenlerle birleşirsin hak istemek için. O zaman polis yetmez. Asker yürür üstüne. Yine düşünmeye başlarsın. Bire bu devlet kullarına emir verenler hep haksızdan yana mı?”
(s. 48)

Yeni rejimin kuruluş yıllarında Türk devleti, anti-emperyalist bir mücadeleden muzafferiyetle ayrılmanın sancılarını yaşarken, bir yandan da ülke içerisindeki politik kargaşanın temel müsebbiplerinden birisi olarak gördüğü sosyalist/komünist ideoloji ile mücadele ediyordu. İşçilerin; 1920’li yıllarda düzenledikleri/yaptıkları grevler, eylemler, devletin bekasını tehdit edebilecek kadar yoğun/şiddetli olmasa da Kemalist elitler mezkûr grevler/eylemler karşısında çoktan teyakkuza geçmişti bile. Bu durum; Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kozasından yeni çıktığı dikkate alındığında, aslında oldukça makul bir politik konumlanmadır. Zira yeni rejim; 1917’de gerçekleşen Ekim Devrimi’nin en önemli faili olan işçi sınıfının, devleti yıkabilecek/dönüştürebilecek kadar tehlikeli bir periferik güç üretebileceğini bizzat görmüştü; bu nedenle de Türkiye işçi sınıfının politik mobilizasyonu, devlet merkezi tarafından titizlikle izleniyordu. Nitekim Kemalist devlet; iktidarının erken dönemlerinde ortaya çıkan işçi direnişleri karşısında, kolektif şiddet enstrümanını ivedilikle devreye sokmuştur. Romanda geçen “Polislerin bir bölümü kapı dışındakileri tutarken, bir bölümü rayların üstündekilere saldırdı. Tekme tokat giriştiler kadınlarla çocuklara. Çılgınlık alabildiğine yükseldi açık göğe... Haziran güneşi patlayan kafalardaki kanları ışıldattı al al.

*Cezmi Baba, kendini tekerleklerin altından çekip çıkarmaya çalışan polislerin elinde çırpındı. Kurtulur kurtulmaz dingile sarılarak dertop oldu.” (s. 4) “Cezmi Baba’nın alaylı bile olsa gülümseyen sesini duyunca, canlandı sanki. Zorladı kendini. Zorlamasıyla da saçından tırnağından acıyla kıvrınması bir oldu. -Kafamı kırdılar galiba... Yekinemiyorum. -İşte bu kötü, - diye alayını sürdürdü Cezmi Baba. -Güvendiğimiz tek sağlam yerimizi de kırdırırsak, yandık. Halil Bey hemen korudu Hüseyin’i. -Dayanıklı oğlanmış. O sopayı biz yesek, gerçekten kırılırdı kafamız. Yine de bir koca şişlikle atlattı. Aferin...” (s. 8) şeklindeki ifadeler/diyaloglar; devlet merkezinin ücretlerindeki indirimleri protesto etmek için grev düzenleyen “*travmay işçileri*” üzerinde kolektif şiddet tatbik edişinin önemli bir tezahürüdür.*

Kemalist devlet 40’lı yıllarda Türkiye işçi sınıfı üzerinde uyguladığı kolektif şiddetin dozajını artırır ve bu durum DP döneminde de -50’den 60’a kadar- devam eder. Devlet merkezi 27 Mayıs süreciyle birlikte sosyalist hareketin nefes almasına kontrollü bir biçimde izin vermesine rağmen, işçi eylemleri kontrolden çıktığı anda kolektif şiddet enstrümanına müracaat etme noktasında geçmiş yıllara göre pek de farklı bir tutum sergilememiştir. 61-65 yılları arasında, yeni anayasanın grevi “*anayasal bir hak*” olarak teminat altına alması salt teoride işlerlik kazanmış, defacto bu güvence hiçbir zaman eylem alanında/sahada karşılık bulmamıştır. Nitekim anayasal haklarını kullanarak grev yapan işçiler, 60’lı yıllarda sıkça devletin güvenlik güçleri tarafından kolektif şiddete maruz bırakılmışlardır. Devlet merkezi/ordu; DP otoriterizmine karşıt bir görüşle 60’lı yılların siyasi arenasına çıktığından olsa gerek, özgürlük *tarafgiri (-imiş)* intibası yaratmak adına DP’nin kesif bir şiddet uyguladığı Türkiye işçi hareketi karşısında ilk etapta çok müsamahakâr davranmıştır; ancak zamanla devlet bu müsamahakârlığın kendi politik ontolojisini bertaraf edebileceğini idrak ederek, bir tür genetik miras olan devlet mitini tedavüle sokmuş ve netice itibarıyla da proleter eyleme katılan işçiler; çalıştırılan politik damgalama mekanizmasıyla “*komünist*” ilan edilip, tatbik edilen kolektif şiddet ulusal güvenlik problemi olarak takdim edilerek rasyonalize edilmiştir. Romandan geçen “*Polis, “Komünistlere ölüm” diye saldırmıştı işçilerin üstüne.*” (s. 292) şeklindeki ifadeler, bu durumun bir kanıtıdır. 70’li yıllarda da devlet merkezi; özellikle 12 Mart sürecinden sonra ordunun desteğini alarak, ulusal güvenlik retoriğinin şemsiyesi altında Türkiye işçi sınıfına yönelik kolektif şiddet uygulamaya devam etmiş ve ülkedeki sosyalist aktivizm kesintiye uğratılmıştır. Romandan alıntılanan ve Nevres

Bey'in fabrikasında çalışan işçilerin düzenledikleri grevde ortaya koydukları direnişi aktaran aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, Türkiye işçi sınıfının 60'lı, 70'li yıllarda maruz kaldığı kolektif şiddetin dozajını bütün çıplaklığıyla göstermektedir.

“Tabancalarını kılıflarına koyduklarını görünce Ahmet, çevresine bakındı. Polis sopasını hafif atlatanlar, kendilerini toplamak üzereydi. Hüseyin ise boylu boyunca uzanmış, yatıyordu. Eğildi üstüne... Eğilmesiyle doğrulması bir oldu.

-Hüseyin amca yaralanmış, -dedi. – Acele hastaneye atalım...

Birkaç kişi üstüne atıldı Hüseyin'in... En önce Saliha ve Fatma... Ahmet onları tutup, aldı üstünden. Birkaç kişi de polislere yöneldi bağırarak. Kitle yeniden eyleme geçti. “Katiller... Hüseyin Usta'yı öldürdünüz katiller,” diye saldırıya geçerken, bağırdı Ahmet.” (s. 341)

“Polis durumu görünce, durakladı. Şef, kadınların çığlıklaştığı yerde bekliyordu. Duraklamayı görünce, bağırdı:

-Durmayın... Yasalara karşı gelen komünistlere bırakmayın devletin şerefini... Saldırın – diye bağırdı megafonla.

Polisler yeniden ilerlediler birkaç adım daha. Coplar kalktı. Kalkmasıyla birlikte, demir çubuklar da havalandı. İlk saflar bir denememiş gibi birbirlerine girdiler. Polisler, demirin acısını bedenlerinde, kollarında duyunca, duraklayıp, gerilediler.

-Silâh çek,- diye bağırdı bu kez Şef... -Ateeş...

Silâhlar çekildi. Rastgele ateş başladı. İşçiler, ilkin havaya ateş ediliyor sanıp, daha bir kenetlendiler. Ve bir adım gerilememek amacıyla, sokuldular birbirlerine. İçlerinden bazılarının kapaklanması, bir an dağıttı topluluğu. Dağıtınca gerilediler. Polis tüm hızıyla, saldırıya geçti. Avlı kısa zamanda temizlendi. “(s. 427)

Türkiye siyasi tarihinde, devlet merkezinin Türkiye işçi sınıfına yönelik bakış açısını biçimlendiren önemli ideolojik/ekonomik kanallardan birisi tarihsel kapitalizmdir. Girizgâhta da söylendiği gibi kapitalizm Osmanlı coğrafyasında; takriben 18.yy'da, devletin çöküşüne/çözülüşüne engel olmak isteyen bir grup Osmanlı entelektüelinin naif Batılılaşma çabaları neticesinde mevcudiyet kazanmıştır. Ancak tarihsel kapitalizm, hiçbir şekilde Osmanlı devlet merkezi tarafından Türkiye işçi sınıfının politik direncini kırmak için kullanılan bir iktidar silahı olmamıştır; çünkü o dönemde, devlet merkezini tedirginliğe sevk

edecek kadar güçlü bir proleter aktivizm söz konusu değildir. Millî Mücadele ve Kemalist rejimin ilk yıllarında ise devlet, kapitalizm karşısında net bir tavır takınmasa da yabancı sermayenin gücünden istifade etmek için, tarihsel kapitalist sistem ile yakın temas içerisinde olmuştur. Çünkü; Osmanlı'dan tevarüs eden bir miras olarak yeni rejimin kuruluş yıllarında, ülkedeki şirketler/işyerleri gayrimüslim nüfusun tekelindeydi ve buralarda çalışan işçilerin önemli bir bölümü de Müslüman/Türk değildi. Kemalist devlet; o nedenle 20.yy'ın ilk çeyreğinde mezkûr yerlerde ortaya çıkan ve eser miktardaki işçinin önderliğinde gerçekleşen grevlerde/eylemlerde, kapitalist cenahın desteğini kaybetmemek adına Türk işçilerinin proleter aktivizmini sert tedbirlerle kontrol altına almıştır. Romanda Fransızlara ait olan tramvay şirketine bağlı olarak çalışan işçilerin; ücretlerindeki indirimleri protesto etmek adına düzenledikleri grevin devlet merkezi tarafından bastırılması neticesinde Cezmi Baba'nın ağzından aktarılan *“Cumhuriyet Hükümetimizle, yabancı şirketi elbirliği edip, hırpaladılar bizi. Tutukladılar.”* (s. 11) *“O, yabancıyla birlikte, bize kıyanlar, işte onlar bunun hesabını verecekler bir gün. Kendilerinde olmasa çocuklarında. Mutlaka verecekler... Benden söylemesi. Kendi yaptıkları kanunlara bile saygı göstermiyorlar. Yüzümüzü görmeden, karakol tutanağının altına mevkuftur diye yazıyorlar. Sanıyorlar ki bu iş burada biter. Bizi deliğe tıkmak, grevi kırmaya yeter.”* (s. 18) şeklindeki ifadeler, Kemalizm ile tarihsel kapitalist sistem arasındaki rabıtayı gösterir niteliktedir.

Kemalist rejimin 40'lı yıllarda izlediği rijit devletçi politika bile tam anlamıyla tarihsel kapitalist sistemden kopuk değildi. Millî Mücadele dönemi ve 20'li yılların aksine Kemalist devlet, İnönü döneminde kapitalizm ile arasındaki rabıtayı güçlendirmek zorundaydı. Zira modern dünya sistemi o yıllarda, SSCB -sosyalizm- ile ABD -kapitalizm- ekseninde kutuplaşıyor ve tarihsel kapitalizm peyderpey sosyalist ideolojinin panzehri haline geliyordu. Kemalist devlet işbu kutuplaşmada, halkçılık ilkesiyle karakterize edilen ve sınıfsız/kaynaşmış bir toplum ütopyasına dayanan politik ontolojisini tehdit etme kapasitesi tarihsel kapitalizme göre çok daha fazla olan SSCB'den -sosyalizmden- yana tarafgir ol(a)mayacağına göre, ister istemez kapitalizmin rotasına uygun bir politika izlemek zorunda kalmıştır. Ancak her şeye rağmen İnönü dönemindeki politik çizginin tam anlamıyla kapitalist olduğu iddia edilemez; kapitalizm, bu dönemde bir tür anti-sosyalist politik kalkan olarak büyük oranda işlevsel bağlamda kullanılmıştır.

DP döneminde ise tarihsel kapitalizm; devlet elitlerince toplumsal hayatın bütününe enjekte edilip bir yaşam biçimi haline getirilirken, aynı zamanda yukarıda bahsedilen işlevsellik de muhafaza edilmiştir. Hatta DP; tarihsel kapitalist sistemin politik patikasında hareket edip Amerikan sermayesine eklemlendikçe, ülke “küçük Amerika” olma yolunda hızla ilerlemiş ve parti; tarihsel kapitalizmin Türkiye konjonktüründeki gelişiminin önüne barikat çeken Türkiye işçi sınıfının politik aktivizmine karşı oldukça sert bir tutum takınmıştır. İktidara gelmeden önce bir tür “işçi popülizmi”nden beslenen DP, seçimlerden sonra, ülkenin büyük bir kesiminde durmaksızın inşa ettiği “fabrika cennetleri”nde ortaya çıkan işçi eylemlerini/grevlerini, bu popülizmin yörüngesinden saparak bastırmış; böylelikle de DP’nin iktidarı süresince Türkiye’de tarihsel kapitalist sistem güvence altına alınarak tekamüle ermiştir. Nevres Bey’in atölyesinin, fabrikaya dönüşüm sürecini aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar mezkûr tekamülü yansıtan önemli bir örneklemdir.

“-Bizim atölye de fabrika oluyor giderek, -dedi...

-Öyle,- diye cevapladı Hüseyin -Geçen gün Bey söyledi... Yapı biter bitmez, depodaki makinalar, oraya kurulacaktı. Sonra bunları da taşıyıp, buraları depo olacak sanırım. Büyüttü işi iyice. Büyüdü...

-Daha da büyüyecek gibime geliyor, -diye sürdürdü İbrahim. – Orduyla anlaşmış patron. Oraya da bez satacaktı...” (179)

“Patron da uzun süre Halk Partiliydi... Seçimlerden az önce geçti Demokrat Partiye... Bil bakalım yandaki arsayı aldıktan sonra, nereye gitti?

-Kim bilir. Bir bakıyorsun Avrupa’da, bir bakıyorsun Ankara’da, diyorlar...

-Bu kez Amerika’ya gitmiş... Orda yeni ilişkiler kuracaktı öğrendiğime göre... Bizim işlerle ilgilenen büyük fabrikalar, zengin patronlar varmış. Fabrikamız daha bir geliyecek anlayacağı. Yan kuruluşlarımız olacak. Artık, ipliği de kendimiz eğireceğiz, boyayı da kendimiz yapacağız. Hatta yünlü bile dokuyacaktı yeni fabrikada... Yani senin anlayacağı, Amerikalılarla ortaklık kuruyoruz...” (s. 246)

“-Dev makinalar gelecekti Hüseyin. Değişik işler gören makinalar. Belki bir tane çırçır makinası bile... Pamuğu yerinden alırsak, daha ucuza mal olurmuş. Çiğitli pamuk girecek fabrikaya anlıyor musun? Öte yandan dokuma çıkacak...” (s 246-247)

Hukuk, devlet merkezinin uyguladığı kolektif şiddeti gerekçelendirmesine yardımcı olan önemli bir iktidar mekanizmasıdır/simgesel şiddet formudur. Türkiye’de işçi hareketi üzerinde tatbik edilen kolektif şiddet, her zaman anayasalar ile temellendirilmiştir. Devlet merkezi; Kemalist rejim döneminde anayasada açıkça grev yapmayı yasaklayıp, suç sayarken buna uymayan ve eylem alanında faaliyetlerde bulunan işçileri; hukuki iktidardan güç alarak *göz altlarıyla, soruşturmalarla* tutuklamış ve “suçlu” olanlar üzerinde icra edilen kolektif şiddeti rasyonalize etmiştir. Romanda Hüseyin’in ağzından aktarılan “*Çıktı yargıcın yanından. Ötekiler ifadesinin bitmesini bekliyorlardı. Hemen caddeye yöneldiler. Candarmaların gözetiminde, cezaevine değin yürüdüler. Ve yürüdükçe, yargıcın dedikleri dönendi aklında. “Çok ağır bir suç işlemişim... Ücretlerimizi azaltıyorlar diye çalışmamak, çok ağır bir suç imiş... İşe bakın... Çalıştık diye ücretimizi indirip cezalandırıyorlar... Çalışmamak suç oluyor, tutukluyorlar...”*” (s. 46) şeklindeki ifadeler, bu rasyonalizasyonun somut bir göstergesidir. Hatta hukuki iktidar; devlet merkezine öylesine bir güç verir ki yargıcın *Cezmi Baba* ve *Halil Bey* için söylediği “*Yüzünü buruşturdu yargıç. Asıl tehlikelisi bu ikisi olduğuna göre, içerde tutmanın yollarını araştırdı. Ceza yasasından grevi yasaklayan maddeleri aklından geçirdi. Şimdiye değin o maddelere göre verilecek cezayı tutukevinde geçirmişlerdi. Cezalandırsa bile, salıvermesi gerekiyordu. Tek yol, yargılamayı tutuklu olarak uzatmaktı. Kararını önceden vermenin rahatlığıyla gevşedi.*” (s. 71) ifadelerinde de görüldüğü üzere, gerektiğinde yasalar mevcut vakaya uydurulur. DP döneminde de devlet merkezi, hukuki iktidarını kullanarak, Türkiye işçi hareketi üzerinde uyguladığı kolektif şiddeti; 1926 yılında kabul edilen, 1951 yılında kısmen değiştirilen TCK’nin sınıfsal örgütlenmeyi yasaklayan 141. ve 142. maddelerinden destek alarak gerekçelendirmiş; yine devlet merkezi, 60’lı, 70’li yıllarda da TCK’nin mezkûr maddelerinin güvenlik koridorlarında dolaşarak ülkedeki sosyalist hareketi/proleter aktivizmi kolektif şiddet kullanarak cebren paralize etmiştir. Romandan alıntılanmış aşağıdaki diyalog; devlet merkezinin belirtilen tarihlerde Türkiye işçi sınıfı üzerindeki kontrolünü hukuk vasıtasıyla sağladığının önemli bir göstergesidir.

“-Küstahsın,- diye sürdürdü Savcı. -Galiba suçlu olduğunuzun farkında değilsin. Üstelik bu suçun çok ağır bir cezayı gerektirdiğini bilmiyorsun..

-Buraya kendiliğinden gelip sizden bir şey istemedim efendim. Buyurmuşsunuz, geldim. Yasal bir buyruğunuz varsa, yerine getirmek boynumuzun borcudur.

-Beyefendi,- diye gösterdi parmağıyla Burhan Bey'i, Savcı. -Fabrikayı işgal ettiğinizi ve işleri durdurarak, şirketin milyonlarca zarara uğramasına neden olduğunuzu söylüyorlar. Bu ağır bir suçtur.

-Peki dört yüz liraya çalıştırılan işçilerin, beş yüz doksan lira asgari ücret almasını buyuran yasal kararı uygulamamak, suç değil mi?

-O ayrı iş... Burada söz konusu olan, ulusal servetin zedelenmesi. Kazanların bir daha kullanılamaz hale gelmesine neden oluyorsunuz.

-Elektriği Beyefendi kendileri kestirdiler. Elektrik akımı yürümezse, kazanların işi biter. Biz

Her şeye rağmen, onları gözümüz gibi koruyorduk. Elektrik kesilince, nefesimizle ısıtacak değiliz. İstesek de beceremeyiz bunu.

-Size beş dakika izin. Fabrikayı derhal boşaltın.

-Beyefendi,- dedi Genel Müdüre doğru bir adım atarak Ahmet. -Zor yolu çıkmaz yoldur. Denedik. Konuşun Maden-İş'le... Çözümleyin bunu kısa zamanda. -Sonra birden anımsamış gibi Savcı'ya döndü. Çözüm kesinleşmedikçe, bizi buradan hiçbir güç çıkaramaz efendim.

-Öyle mi sanıyorsun?

-Öyle...

-Tutuklusun... -Yanıdaki polis şefine döndü. -Götürün...

Polis ikiletmedi buyruğu. Hemen kelepçeyi vurdu. Ahmet'in bileklerine..." (s. 424-425)

Türkiye işçi sınıfı, Kemalist rejim döneminde tam anlamıyla proleter/Marksist bir bilince sahip değildi. İşçiler bu dönemde yaptıkları eylemlerde/grevlerde salt haklarını arıyorlar, devleti sosyalist ideoloji doğrultusunda değiştirecek/dönüştürecek bir refleks üret(e)emiyorlardı. Çünkü Türkiye işçi sınıfı 20'li, 30'lu yıllarda Osmanlı-Türk siyasal hayatındaki politik çatışmaların rotasını belirleyen merkez düşüncesine, devlet mitine kalbî anlamda rabitalıydı; yani, Türk işçileri mezkûr yıllarda devletin kutsallık zırhını kırabilecek bir düşünce genomuna sahip değillerdi. O nedenle de kendilerine yönelik uygulanan şiddet noktasında; devleti sorumlu tutacaklarına daha çok bu şiddeti, dönemin olağanüstü/zorlu konjonktürüyle özdeşleştiriyorlar ve devleti aklamaya çalışıyorlardı. Romanda Cezmi Baba'nın ağzından aktarılan "*Koskoca ülkede un değirmenindeki tutmalarla, el tezgâhındaki*

gelin ve kaynanaları da eklediğinde, altmış beş bin işçi sayabiliyorsun. Demek ki sen sanayi ülkesi değilsin. Tarım ülkesiyiz desen, bu işçi sayısına ırgatlarla marabaları da eklesen, sayıyı iki üç yüz bine çıkarıyorsun. Savaş anamızı bellemiş. Sağ kalan erkeklerin çoğu yaralı ya da sakat...” (s. 27) “-Öyledir oğul- diye yanıtladı Cezmi Baba. -Cumhuriyet Hükümetimiz bizi buraya tıkmakla, bazı şeyler söylüyor. İyi dinlersek anlayabiliriz. Ne var ki, bunun için sadece kulaklarımızı açmak yeterli değil! Gözlerimizi de açmalıyız bir iyice.” (s. 22) şeklindeki ifadeler bu durumun bir kanıtıdır.

Türkiye işçi sınıfının, Millî Mücadele döneminde ve Kemalist rejimin ilk yıllarında devlet merkeziyle arasındaki rabitanın güçlü olması basit bir realiteyle ilişkilidir: Türkiye işçi sınıfı; işaret edilen dönemde Millî Mücadele’yi ve akabinde gerçekleşen Türk devrimini, Wallerstein perspektifinden kavrayarak açıkça anti-kapitalist/emperyalist bir ulusal-kurtuluş hareketi olarak tasavvur ediyor, Kemalist rejimin devrimci momentine vurgu yapıyor ve bu temel epistemolojik veçheden dolayı da Kemalist devletin kendisine hak ettiği değeri vereceğine inanıyordu; hatta emindi. O nedenle Türkiye işçi sınıfının; 20’li 30’lu yıllarda devlet merkeziyle arasındaki rabitanın güçlü olması, hiçbir şekilde mezkûr sınıfın içerisinde proleter bilincin olmadığına yönelik “*tözcülük*” kokan keskin bir tespitin yapılmasına imkân tanımaz; aksine belirtilen tarihlerde Türkiye işçi sınıfı, nüve halinde de olsa bir proleter bilince sahipti; sadece bu bilinç yukarıda da ifade edildiği üzere “*devlet-karşıtı bir kolektivizm*” üretmiyor ve işçilerin tekmiline yayılmaktan ziyade, daha çok bazı işçi önderleri/entelektüeller üzerinde toplanıyordu. Erol Toy romanda; Cezmi Baba’nın Kemalist rejim ile rabitasını ortaya koyup, aynı zamanda da onu Türkiye işçi hareketine önderlik eden bir proleter lider olarak tasvir ederken, bu realiteden hareket ediyor; yani sosyalist işçi hareketi ile Kemalist devrimi aynı kavşakta buluşturuyor, bu da kuşkusuz, Kemalizm’i periferik bir hareket olarak gören bir düşüncenin ürünüdür. Romandan alıntılanan ve “*devlete zeval gelmesin*” düşüncesinden hareket eden bir karakterin -*Cezmi Baba’nın*- erken Cumhuriyet dönemindeki proleter bilinç seviyesini yansıtan aşağıdaki pasajlar, ifade edilen çerçevede kapsamında okunmalıdır.

“Size ne sorarlarsa sorsunlar, ananızdan babanızdan öte diyeceklerimi tekrarlayın. Bizim başkanımız, ustamız Cezmi Baba’dır, dersiniz. O ne dediyse, biz onu yaptık. Bunun ötesinde bir şey bilmeyiz.” (s. 10)

“Cezmi Baba kalabalığın arasında kol gezen korkunun can damarına vuru vermişti. İlk’in, daha bir ürküteceğini sandı. Sonra yılların önderliğinde şişip gelişmiş Baba’nın, bir yanlış iş yapmamağının güvencesiyle, kendini bıraktı. Düşündüğü gibi olmuştu. Polislerin davranışı, tutukluluk belirtisi, ürken kalabalığı kısıpaca almak üzereyken, Cezmi Baba’nın bu sert dikilişi, yumruklaştırıverdi tümünü. Kitleleri kavramanın bilincini görüyordu Halil Bey... Keskin çizgili ama, yuvarlağa yakın yüzünün gülücüklerinde bir aydınlık balkıdı. Cezmi Baba da işini bilmezse, kimse bilemezdi. Az önce, buçak görmüş kurbanlık gibi titreşen kalabalık, kararlı bir dikilişle izliyordu sözlerini. Cezmi Baba yanlarında buldukça, kimse onlara kötülük edemezdi.” (s. 18-19)

“Şu serüvene bir baksana nerden nereye... Ama, bilesin ki işçi gibi işçiler gelecek bir gün. Ve onlar geldiğinde, bizi buraya tıkanların da yürekleri ağızlarına gelecek. Hiç tasan olmasın, o zaman bizi de anacaklar.” (s. 35-36)

“Cezmi Baba, böyle olabileceğini tümüne anlatmıştı. “Kendinizde direnme gücü bulamıyorsanız, hiç başlamayalım. Direnç çok önemlidir. Başınız koparılsa bile öyle büyük bir güçsünüz ki siz, hemen yeni bir baş yaratırsınız kendi gövdenizden. Sürüngenler gibi demeye dilim varmıyor. Süründüğümüz süründürüldüğümüz bir gerçek olmasına rağmen. Ama bunun yanı sıra hayat şartlarına uyma gücümüzün de münakaşa kabul etmez bir gerçek olduğu açık. Bir solucanı tutup ortadan bölseniz, hemen bir baş yaratır duraksamadan. Bir daha bölseniz, yine aynı durumla karşılaşırsınız. İşte, biz işçiler de öyleyizdir. Yeter ki, kendimize güvenelim. Başka işçilere ve topluluğumuza da güvenimiz o zaman. Ve bizi böldüklerini, parçaladıklarını, ezdiklerini sananların gırtlığına takılırız kemik gibi. Midesine otururuz gırtlığından geçirse bile, demirden leblebi olarak,” demişti.” (s. 37)

“Sadece kafanın değil, her bir yanının lime lime olduğunu göreceksin. Öyleyken bile dikilip kavganın ortalık yerinde döneceksin. Çünkü dikilemeyenlerin öldüğünü bileceksin bir iyice. Ve o zaman anlayacaksın benim dediklerimi. Acı çekmen şart olduğundan değil. Acı çekmeye mecbur olduğundan, bir... Acıların temelinde sömürünün varlığını görüp, buna karşı çıkmaya şartlandığından, iki... Ben ustalarımın dediği pek çok şeyi yeni yeni anlıyorum. Ama, biz işçiyiz oğul... Kafamız kalındır az biraz. Ne kolay girer bir şey bizim kafamıza, ne de bir yol girdi mi, bir daha çıkar... O yüzden gün gelip gözbağımız açıldı mı bir kez, her bir şeyin anhasını minhasını çözüveririz. Çünkü görürüz sömürünün ana damarını. Bizim

yüreğimizin kan çaldığı içi. Ve söküp atarız vantuzunu yüreğimizin ortasından. Sülük gibidir sömürge. Emecek kan bulamadı mı, geberir gider. Ne var ki, öyle kolay söküp atıvermez. Çünkü düzenini sülüklük üstüne kurmuştur." (s. 56-57)

Türkiye sol hareketinin iskeletini tesis eden entelektüeller; sosyalist devrim için mücadele edebilecek bir “işçi ordusu” yaratmak için işçilere proleter bilinç kazandırmanın zaruriyetinin bilincinde olduklarından, romanda *Cezmi Baba* örneğinde de görüldüğü gibi, mezkûr harekete önderlik etmişler ve Türkiye işçi sınıfının proleter bilinç seviyesini artırmak için büyük bir gayret sarfetmişlerdir. Zira, neredeyse 60’lı yıllara kadar Türk işçileri arasında kolektif bir proleter bilinç mevcut değildi; işçiler daha çok taşradan kente mobilize olmanın getirdiği kültürel şehvetle/sınıf atlama ümidiyle ve devlet merkezinin/kapitalist patronların onlara sundukları iş imkânlarının büyüyle; “gözleri bağlı” bir konumda bulunuyorlar, politik atılım gerçekleştirecek itici gücü üretmiyorlardı. Romanda Hüseyin’in sendikal mücadeleye dâhil olmama gerekçesini ifade ettiği “-Beni saymayın,- dedi Hüseyin... - Ben bu işlerden anlamam. Daha geçenlerde konuştuk seninle, bizim patronun insan adam olduğunu. Karşı çıkamam. Beni bağışlayın. Sendika falan bilmem ben. Çalışıyorum. Karşılığını da alıyorum. Benim durumumdaki hiçbir işçi, benden daha fazla kazanmıyor. Bu da yeter. Adam aklımızda hayalimizde yokken, avuç dolusu para verdi bize.” (s. 212-213) şeklindeki sözleri, bu durumun bir göstergesidir. Lakin; sosyalist entelektüellerin gayretleriyle ve işçilerin bizatihi işyerlerindeki sömürü koşullarını deneyimlemeleri ile birlikte, Türkiye işçi sınıfı “proleter bilinç bildungs”nu tamamlamaya başlamış; 60’lı, 70’li yıllarda işçiler arasında tarihsel kapitalist sisteme karşı politik direnç oluşturmaya yetecek ölçüde bir proleter bilinç mevcudiyet kazanmıştır. Romanda patronu Nevres Bey’in işçiler üzerindeki ekonomik tahakkümünü giderek idrak eden Hüseyin’in romanın sonunda söylediği “-Kendim için hiçbir şey, sınıfım için her şeyi Bey...” (s. 464) şeklindeki ifadeler, bu “bildungs”un 70’li yılların başındaki bir yansımasıdır. Erol Toy “Gözbağı”nda ; Hüseyin’in “proleter bilinç bildungs”nu kurgunun merkezine yerleştirerek, onun kapitalist sistemin çalışma dinamiğinin bilincinde olmayan depolitik bir karakterden, sömürü ilişkilerinin idrakine varan bir “sınıf savaşçısı”na dönüşüm sürecini ilmek ilmek işliyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar/diyaloglar bu dönüşümün muhtelif yansıma alanlarıdır.

“Yıllar boyu hıyanet ettim onlara. Onlara ve verdikleri bilgilere. Korkumdan, kendi kendimden korkumdan çekildim bir kıyıya. Oysa onlar bunca bilgiyi neden aktardılar bana, Korkayım, ileri atılan gençleri engelleyeyim diye mi? Az daha Ahmet’i önleyecektim. İyi ki Sabih, benden önce davrandı. Yırtıverdiler gözümdeki perdeyi.” (s. 344)

“-Asıl, el öpmesi gereken benim oğlum. Eli öpülecek olan da siz... Fatma, sen ve direnciyle bu sonucu sağlayan yoldaşların tümü. Siz olmazsanız, otuz yıl önce koşulduğum dolapta dönüp duruyordum ben. Gözbağı takılmış ihtiyar beygir gibi aksıra tıksıra dönüyor ve dosdoğru gittiğimi sanıp, kendimi avutuyordum. Sonra... -Durakladı. Fabrikaya, hâlâ buharı tüten sirene baktı uzun uzun. -Sonra suyu sıkılmış limon kabuğu gibi çöpe atıldığımda, hayvanlığımın acısıyla kavranan biri olacaktım. Oysa siz işçiliğimi öğrettiniz bana. İşçi gibi işçi olmayı bellettiniz yeniden ve bunun ne anlama geldiğini gösterdiniz. Yaşattınız daha doğrusu... Asıl borçlu olan benim. Ve asıl kutlanacak, eli öpülecek olan da sizsiniz...” (s. 382)

“Yaşayanlarla, gözbağını çıkarabilmiş olanlarla sıkı ilişki kurmalısın Hüseyin... Duramayacaksın. Anlıyorsun bunu. Durman mümkün değil. Öğrendin şimdi. Öğrenmekten öte yaşadın. Ve hayat şartın oldu işçi gibi işçilik... Sen makinaya ve makinanın sahibine bağımlı değilsin bundan öte. Şarteli kaldırmadığında nasıl bekliyorsa makinalar paşa gönlünü. Nasıl bağılysa makine, sahibi de bağımlı. Görüp yaşadığın bu. Bu görüp yaşadığını, hayatının doğrusu üstüne çakıştırmak sana kalıyor. Uzun mu yol, kısa mı düşünmeden. Yürümeye başlamalısın. Yürümeli, yürümeli, yürümelisin... Sana bağlı olan makine senin oluncaya kadar..” (s. 384)

Türkiye işçi sınıfının 60’lı, 70’li yıllarda proleter bilinç seviyesinde görülen artış, öncelikle teorik olarak gerçekleşmiştir. Türkiye işçi hareketine önderlik eden entelektüellerin girişimleriyle organize edilen birçok seminerde/konferansta; Marksist teoriyle ilgili temel bilgiler işçilere aktarılmış ve praxis öncesindeki son istasyonda, işçilerin belirli bir teorik yükü teçhizatlanmaları amaçlanmıştır. Bir anlamda sosyalist entelektüeller/eğitmenler; tarihsel kapitalist sistemi tanıyan/bilen, sömürü ilişkilerini teorik olarak idrak edebilen bir “işçi kitle” tesis ederek proleter eylem sahasındaki “kolektivizmi” hem nitel hem de nicel olarak güçlendirmek istemişlerdir. Romanda Hüseyin’in ağzından aktarılan “-Çok bir hoşuma gitti bu seminer işi benim. Eğitim nemize dememeliyiz. Kişi her yaşta öğrenir bir

şeyler. Öğrenmezse, hayat beller anasını. Biz şu kısa zamanda neler öğrendik. Hiç sendika, grev bilmezdik. Ötesine bile geçip, partileri öğrendik. Gidip anlatılanları da belleysel bir güzelce ki, gelecekte oyuna gelmeyelim yeniden.” (s. 387) şeklindeki ifadeler, bu durumla ilintilidir. Erol Toy “Gözbağı”nda; Türkiye işçi sınıfının 60’lı, 70’li yıllarda Marksist teori noktasında elde ettiği kazanımları, Hüseyin karakteri üzerinden problematize ediyor ve onu romanın sonlarında Wallerstein’ın kuramında önemli bir yer tutan “kapitalist regresyon” süreci hakkında bile konuşabilecek yeterlilikte, küresel konjonktüre/modern dünya sistemine hâkim bir karakter olarak resmediyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; bu yeterliliğin/hâkimiyetin önemli satır başlarıdır.

“Ekonomik denge ise, ilk kez kapitalizmin aleyhine bozulmuş görünüyor. Savaş bile sonunda çıkar sağlamaz hale geliyor. Öyleyse, bütünleşip, kapitalizmin önünde, kale gibi durmak zorundayız. Oysa biz oturmuşuz, bölünmenin erdemini tartışıyoruz. Bana aykırı geliyor bu çocuklarım. Hem de çok bir aykırı geliyor.” (s. 412)

“Son darbe, işçi sınıfları tarafından vurulacak. Pazarları tükenip, sömürü işçi sınıflarını doyurmaz hale gelince, iplerin tümü komünist ülkelerin elinde olacak. Ve pazarları kapattığı anda, kapitalist ülkelerdeki giderilmez çelişkinin, korkunç bir bunalıma dönüşmesi kaçınılmaz.

Ve o bunalım, işçi sınıfının devrimini kolaylaştıracak.” (s. 417)

60’lı, 70’li yıllarda Marksist/politik hafızası tekamüle eren Türkiye işçi sınıfı; buna istinaden merkez düşüncesiyle arasındaki rabıtayı peyderpey kopartmış ve devlet merkezinin küresel konjonktüre eklemlerle, tarihsel kapitalizm güdümlü politikalarının kendisini sömürdüğünün kısmen de olsa bilincine varmıştır. Kuşkusuz ki bu bilinç, Türkiye işçi sınıfının Osmanlı’dan itibaren zihnine nakş eden devlet mitinin vidalarının gevşemesine neden olmuş ve mezkûr sınıf devlet-karşıtı bir tavır belki de ilk defa vurgulanan tarihlerde sergileyebilmiştir. İşçiler bu dönemde, sendikaların devletle uzlaşma talepleri karşısında, bu talebi reddedebilecek kadar yoğun bir devlet-dışı kolektif ağa sahiplerdi. Romanda *Sendika Başkanı* ile *Ahmet* arasında cereyan eden “-Hâlâ diretiyor musun Ahmet? -Diretiyorum... Yaptığımız tüm hesaplar, elli kuruşluk zammı rahat rahat ödeyebileceklerini gösteriyor. Bir inat sürtüşmesine bindirdiler bunu. Rız olamayız. -İstersen sen girme toplantıya... -Daha rahat satmanız için mi? -Terbiyesizlik etme... Bell ki grevin ne olduğunu bilmiyorsun sen,

İşçi hazır değil. Sendikada... Türk-İş uzlaşsın diye emir verdi. Bir başlangıcı yeterince uzattık. Gerekirse gelecek sözleşmede acısını çıkartırız. Şimdilik yapacak bir şey yok. -Yüz kere söyledim başkan. Kötü başlangıç, başlamamaktan beterdir. Şimdi siz yirmi beş kuruşa evet dersiniz, asıl o zaman görürsünüz olacakları. -Ne olurmuş? -Arkadaşlar bir daha sendika adını ağzına aları öldürürler. -Diretirsek, greve gideriz. O zaman da hepimiz birden perişan oluruz. Bak bunca terbiyesizliğini tecrübesizliğine verip son bir kez soruyorum sana. Ya evet dersin bu işe. Ya da ben karışmam... Unutma bu konuda tam yetkiliyim. -Olmaz Başkan. Ben evet diyemem. Öyle bir belgeye de imza atamam.” (s. 324) şeklindeki diyalog bu durumun önemli bir tezahürüdür. Tabii bu devlet-dışı kolektif ağın gücü nedeniyle 60’lı, 70’li yıllarda Türkiye’de devlet merkezini ve kapitalist patronları tedirgin edecek kadar şiddetli işçi eylemleri meydana gelmiş; işçiler, devlet merkezine ve devletin güvenlik güçlerine kitleler halinde, kolektif olarak karşı koyabilmişlerdir. Romanda; fabrikada başlayan ve akabinde halkın da destek verdiği işçi direnişleri karşısında polis şefinin emirlerini/taleplerini aktaran aşağıdaki pasajlar; Türkiye işçi sınıfının belirtilen tarihlerde devlet merkezinin hareket menzili dışındaki proleter bilinç seviyesinin, kitlesel eylem kapasitesinin yoğunluğunu kanıtlar niteliktedir.

“Polis şefi ne yapacağını bilemez bir biçimde, bakındı ilkin. Sonra polisleri çağırarak;

-Temizleyin şurayı, - diye buyurdu. Polisler saldırıya geçtiler hemen. Kimini kollarından, kimini bacaklarından tutarak sürüklemeye uğraştılar ilkin. Kalabalığın durmaksızın artışı karşısında, coplamaya, tekme tokat girişmeye başladılar. Bu kez işçiler yoğun bir kitle halinde, duvarlaşarak polisleri sıkıştırmaya başladı...” (s. 340)

“-Efendim, halk yarım milyondan fazla... Efendim imdat... Derhal ordu gelmeli. Ordudan başkası engelleyemez bu durumu. İmdat efendim... Kaç ölümüz var bilemiyorum. İş çığırından çıktı. Hemen orduyu yollayın efendim... Hemen yollayın... Yoksa polislerimiz...

-Daha fazlasını söyleyemedi şef. Kalabalık kendi üstüne yönelmiş gibi geldi ona. Hemen polis arabasının içine girmeyi düşündü ilkin. O yana doğru gittiğinde kalabalığın daha da arttığını görünce, geriledi. Ve telsizini ceketinin altına saklayarak, sıvıştı aradan.” (s. 429)

“Gözbağı”; devlet merkezinin alanında uzakta yaşayan, ancak ilginç bir biçimde bu alana herkesten daha yakın olan Türkiye işçi sınıfının romanıdır. Yazar; eserde mezkûr sınıfın tarihsel anatomisini çıkartıp devlet merkezi ile tarihsel kapitalizm arasındaki rabıtayı Osmanlı’dan 70’li yılların ortalarına kadar takip ederek, devlet merkezinin muhtelif araçlarla Türkiye işçi hareketi üzerinde kurduğu tahakkümü tartışmaya açar. Hassaten bu tartışma noktasında Erol Toy devletin; güvenlik kuvvetleri vasıtasıyla proleter eyleme katılmış işçilere yönelttiği kolektif şiddeti sert bir biçimde eleştirerek, Türkiye işçi sınıfının proleter/Marksist bilinçten mahrum edilmesinin arkasında yatan tarihsel/sosyolojik mekanizmayı deşifre eder. Yazar; roman boyunca işçilerin proleter bilinç kazanmalarını engelleyerek onların gözlerine “bağ çeken” devlet merkezinin ve tarihsel kapitalizmin, Türkiye işçi sınıfının politik ontolojisini baltalayabilmek için kullandığı “modus operandi”yi teşhir edip, Türkiye işçi sınıfını “kapitalist iğva”dan kurtarmaya çalışır. Bundan dolayı roman aslında; işçileri proleter aktivizmin alanına cesurca/cüretkârca davet eden ve “devlet miti”ni büyü bozuma uğratmaya çalışan bir yazarın “proleter iğva”sının trajik, lakin bir o kadar da umut dolu tınısını fısıldar okuyucunun kulaklarına. Bu “fısıltı” da Türkiye sosyal bilimler literatüründe bile tarihi tam anlamıyla yazılmamış/oluşturulmamış Türkiye işçi sınıfının tarihini, edebiyatın/sanatın sınırları içerisinde inşa etmeye çalışan bir yazarın nefesinin ürünü olduğu için oldukça “müdahil”dir.

Toparlamak gerekirse; ilgili başlıkta incelenen eserlerde görüldüğü üzere Türkiye işçi sınıfının, tarihsel kapitalist merkez/devlet merkezi karşısında her zaman için örtük bir ontolojiye sahip olduğu ve “periferinin periferisi”, “ötekinin ötekisi” konumunda bulunduğu söylenebilir. 50’li, 60’lı yıllarda Orhan Kemal’in; edebî kuvvetiyle periferik gayya kuyularından çıkartılarak edebiyatın içerisine taşınan mezkûr sınıf, onun kalemine çok şey borçludur. Çünkü belirtilen tarihlerde Türkiye kamuoyunda işçilerin boğuştuıkları problemlerle ilgili neredeyse hiçbir gündem maddesi yer almıyordu. Orhan Kemal; köyden/taşradan kent merkezlerine göç eden tarım işçilerinin/ırgatlarının, tarihsel kapitalist sistem tarafından sömürülüşlerini, ekonomik/politik şiddete maruz kalışlarını, hassaten Çukurova örneklemini ekseninde Wallerstein’in modern dünya sistemi kuramına temas edip, küresel saiklere de dikkat ederek dillendirilişyle, “sesi bastırılanların sesi” olma başarısı göstermiştir. *Bereketli Topraklar Üzerinde*, *Gurbet Kuşları* ve *Kanlı Topraklar* romanları bu

sesin, kapitalist patronların/burjuva sınıfının kulaklarında hasar bırakabilecek kadar yüksek desibelli yankılarıdır.

Orhan Kemal; adı anılan eserlerinde, tarihsel kapitalizmin Türkiye’de palazlanış sürecine odaklanarak, devlet merkezinin/hükümetlerin kapitalizm ile arasındaki diresek temasının, Türkiye işçi sınıfını yoksulluğa/sefalete gark edişini tartışmaya açar. O; Türkiye işçi sınıfını ele aldığı romanlarında, kuvvetli bir “*ampirik güç*” ile kapitalist fabrikayı baştan aşağıya gözlemleyerek işçi-öznelerin; *insanlık dışı çalışma koşullarına itilişlerini, ölüme terk edilişlerini* ve devlet merkezinin de Amerikan sermayesine eklemleme arzusu nedeniyle buna çanak tutuşunu sert bir dille eleştirir. Ancak yazar, bu eleştiriye ortaya koyarken pek müdahil bir tavır takınmaz; daha ziyade sosyalist realizmin sınırlarında dolaşmaya çalışır ve fabrikalara projektör tutar. Bu nedenle onun bir tür “*taşra antropolojizmi*”nden izler taşıyan işçi-özneleri; daha çok uğradıkları haksızlıklar karşısında mitik/romantik tepkiler veren, proleter bilinç sahibi olmayan karakterlerdir. Yazarın eserlerindeki işçi-öznelerin, proleter bilinç sahibi olmamaları şaşkınlıkla karşılanacak bir durum değildir; zira bu eserlerin çoğu 50’li yılları -*DP dönemi*- anlatır ve o dönemde de Türkiye işçi sınıfının tabanına yayılan kolektif bir proleter bilincin varlığından söz etmek imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla Orhan Kemal’in romanlarında tasarladığı işçi-öznelerin; Marksist teoriden mahrum olan karakterler olarak resmedilmeleri, bir noksanlık değil; ancak yazarın Türkiye politik tarihini ne kadar iyi okuduğunun, takip ettiğinin bir kanıtı olabilir.

Orhan Kemal’in Türkiye işçi sınıfına yönelik dikkati; Türk romanının kalbinde/merkezinde, genişletilmesi gereken bir oyuk açmıştır. Lakin yazarın; Türkiye tarihini arkeolojik bir kazıya tabi tutarak açtığı ve Marksist/sınıfsal bir epistemolojinin titizliğiyle işlediği bu tarihsel/sosyolojik oyuğun, ilerleyen dönemlerde Türk yazarları tarafından genişletildiğini söylemek oldukça zor. 70’li yıllardan günümüze gelinceye kadar Türkiye işçi sınıfı hakkında yazılmış eserler oldukça eser miktardadır. Çalışma kapsamında incelenen *Hakkı Özkan*’ın “*Grevden Sonra*” ve *Erol Toy*’un “*Gözbağı*” romanları, bu noktada istisnai örnekler olarak telakki edilebilir. Her iki yazar da Türkiye işçi sınıfının politik veçhesine eserlerinde yer vermişler; işçilerin *sendikalaşma çabalarının, düzenledikleri grevlerin/eylemlerin*, devlet merkezi tarafından engellenişini ve yine devletin güvenlik güçleri vasıtasıyla mezkûr sınıf üzerinde kolektif şiddet tatbik edişini

tarihsel/sosyolojik bir perspektifle çözümlene çabası içerisine girmişlerdir. Türkiye’de sosyalist ideolojinin tarihsel süreçte politik alandan temizleniş sürecine de ışık tutan bu eserler, ne yazık ki edebiyat kamuoyunda yeterli sansasyonu yarat(a)mamıştır. Bugün gelinen noktada; Türk romanında işçilerin politik ontolojilerinin hiçbir şekilde dikkate alınmadığını söylemek, mübalağa olmayacaktır. Aslına bakılırsa; 80 sonrasında Türk yazarlarının merkez düşüncesindeki dağılmaya paralel olarak periferideki grupları fark etmeleri, bu dönemde roman alanında Türkiye işçi sınıfına yönelik ilginin artabileceğine dair uzun zamandır muhafaza edilen umutları yeşertmiştir. Ancak, beklentiler gerçekleşmemiş; 2000’li yıllara doğru Türk yazarlarının periferide ilgisini çeken şey “*kültürel heterojenlik*” olmuştur, “*sınıfsal farklılıklar*” değil. Türk yazarları; postmodern salvoların eşliğinde periferideki kültürel ayrıksılıkları tararlarken, sınıf realitesine sırt çevirmişler ve Marksist teori belirtilen tarihlerde Türk romanının üzerinde “*ucube bir hayalet*” olarak dolaşmaya başlamıştır.

3.7. Tabunun Yıkımı; Psikanaliz Merkezli Eril Tahakkümden Periferik/Devrimci Arzunun Serbest Dolaşımına: Türk Romanında Heteredoks Cinsel Yönelimler/Kimlikler

Merkez düşüncesi, salt politik alanı dizayn etmekle kalmamıştır; aynı zamanda bu düşünce, bütün kültürel-sosyal hayatı da biçimlendirmiştir. Merkez; itici kuvveti olan devlet vasıtasıyla toplumsal hayatın içerisine bir tür “*ortodoksi levhası*” asar. Bu levha; normal olarak addedilen davranış kalıplarını, ahlaki normları teşhir ederek, anormal olanı; patolojik, sapkın ilan eder. Devlet; kamusal hayattaki öznelerden bu levhadaki kurallara, onların rızalarını alarak mutlak olarak itaat etmeleri bekler. Bu noktada; ortodoksi levhasının içerisinden topluma, yarı-çalışır bir spor lambasından fışkıran, yanıp-sönen ve gözleri uyaran bir ışık misali uyarıcı sinyaller gönderilir. İşbu uyarıcı sinyal; özneleri bu levhanın içerisindeki ahlaki normlara karşı farkında kılar ve onlar, devlet merkezinin kendilerinden talep ettiği gibi normal ile anormal olan arasındaki sınırları kavramaya başlarlar; yani bir anlamda devletin “*ahlaki aurası*”nın çekim alanına girerler.

Devletin; “*ortodoksi levhası*”nı kullanarak toplumda patolojik, heretik olanı teşhir etmesi, arzunun devletin kod sistemiyle dolayımına neden olur. Devletin arzusu, son derece pragmatik ve toplumsaldır; salt hedefe odaklanır ve militarist bir iştaha sahiptir. *Aile*,

ordu, eğitim vb. gibi temel kurumlar ise bu arzunun inşa edilme mekânlarıdır. Devlet, arzuyu iki temel kanala akıtır; onun enerjisini dişil-eril dikotomisi çerçevesinde böler ve ortaya bir tür “*ayrık arzu*” çıkar. Ancak bu arzu; heteredoks/heretik değildir, tam tersi oldukça sert bir ortodoksinin izini taşır; zira üremeyi koruma altına alır ki bu az önce ifade edilen mezkûr kurumların da güvenliği anlamına gelir. Arzunun normalleştirilmesi, ortodoksinin sınırları içerisine taşınması, toplumsal/kamusal alanda “*çekirdek aile miti*”nin ve “*ordu miti*”nin kurulmasındaki en önemli ideolojik anahtardır. Devlet merkezi; aileyi ve orduyu ortodoksi levhasının başat ahlaki elemanları hâline getirerek, politik ontolojisini konsolide etmeye çalışır. Çünkü devlet; kontrol edemediği, heretik/anti-militarist olan arzunun, toplumsal düzeni bozacağını bilir. O nedenle de cinsel kimlikler ve yönelimler noktasında kadın ile erkeğin rollerini keskin bir biçimde belirleyen bir “*toplumsal cinsiyet atlası*” oluşturur. Bu atlasın içerisinde ise erilliği/erkek-oluşu; *güçle, kuvvetle, tahakkümle, savaşla, askeri disiplinle* dişilliği/kadın-oluşu da *naiflikle, zayıflıkla, kibarlıkla, domestiklikle* özdeşleştiren ve dinî kitaplardaki kutsiyet dozajını aratmayacak derecede bir kutsallık gizlidir.

Devlet; arzuyu *aile, ordu* vb. gibi kurumlarda oluşabilecek anomalilerin önüne geçebilmek için kutsallaştırmak zorundadır. Arzu kutsallaştıkça, üzerindeki dokunulmazlık zırhı daha da kalınlaşacağı için devlet tarafından sapkınlıkla, heretiklikle damgalanan ve kadın, erkek cinselliklerinin “*aynılaşması*”nı da içeren periferik/devrimci arzu, bu zırhı aşmakta zorlanır. Aslında devlet; aile ve ordu vb. gibi ideolojik aygıtlarını kullanıp, arzuyu kutsallaştırırken kendisini mitleştirmiş olur ve öznel; evlilikle, askerlik göreviyle bu mitin büyüdüğü dünyasına adım attıkları andan itibaren, devletin arzu alanına giriş yaparlar ve “*ortodoks arzuyu*” yeniden üretirler. Bu arzunun yeniden üretilmesine yardımcı olan önemli silahlardan birisi de bilimdir. Hassaten psikanaliz/tıp -*psikiyatri*- ve biyoloji, insanın psişik dünyasına ve bedenine yoğunlaşarak, steril bir söylem üretir ve anormal arzuyu tespit ederek devletin arzusunun devamlılığına katkı sağlar. Her ikisi de son derece diagnostiktir; doğaya ve topluma yabancı olanı, anomali yaratacak olanı teşhis etmekle mükelleftir. Freud’un teorileriyle birlikte aile ile sınırlandırılan ve temel bir Oidipus kompleksinin içerisine sıkıştırılan arzu; “*babanın fallusu*”na kurban edilir. Onun dünyasında Bataille’nin buram buram ölüm kokan ve bir tip dinsel deneyim olarak tasvir ettiği “*erotik arzusu*” ile Deleuze ve Guattari’nin bir oluş olarak tanımladığı merkezlessiz, sürekli hareket hâlinde olan dişil arzusu hiçbir şekilde çalışmaz. Çünkü devletin; sabit, militarist, homojen arzusunun aksine

bunlar; kılıktan kılığa/şekilden şekile girebilen, kontrol edilemez arzulardır; biteviye “*translaşma*”ya meyilli, erillik/dişillik sınırını müphemleştiren ve bir şizofreni üreten...

Türkiye’de devlet merkezinin arzu üzerindeki kontrolü/denetimi, Osmanlı/Türkiye siyasi tarihinden bağımsız olarak ele alınamaz. Osmanlı’nın devlete ve orduya verdiği önem düşünüldüğünde, toplum içerisinde arzunun nasıl bir güzergâhta yol aldığını tahmin etmek zor olmasa gerek. Osmanlı entelektüelleri/bürokratları, devletin bekasını her şeyden üstün tuttuklarından, toplumsal alandaki özneleri gerektiğinde devlet için canlarını verebilecek fedailere dönüştürmüşlerdir. Devlet merkezi; özneleri devlet mitine rabıtalı hâle getirirken bir tür “*soy arkeolojisi*” üretir ve bu feda işleminin, nesiller boyu sürmesini ister. *Soy, nesep* vb. gibi köken mefhumları Osmanlı Devlet adamları için oldukça önemlidir; zira “*Osmanoğulları*”nın soyunun devam etmesi, ordunun ve bu da devletin kuvvetinin belirleyicisidir. Bu devamlılığın sağlanması noktasında ise, devletin arzu kanalı olan aile devreye girer. Osmanlı Devleti’nde aile; “*ortodoks arzu*”nun üretim mekânlarından birisidir. Devlet merkezi; ailede kadın, erkek ve çocukların toplumsal rollerini belirleyerek bu arzuyu kolayca üretir. Erkek; *devlete hizmetle, her an savaşa hazır olmayla*, kadın; *erkeğine sadakatle, çocuk doğurmayla, iffetle, ahlakla* özdeşleştirilir; çocuklar ise erkek/kadın oluşlarına göre bir ayrıma tabi tutularak ama hiçbir zaman devlet elçiliği görevlerini terk etmeyerek, soy arkeolojisinin taşıyıcı kuvveleri haline getirilirler. Devletin; aile ekseninde yaptığı bu kategorik ayrım, “*ortodoks arzuyu*” güvence altına alır ve yeniden üretir. Nitekim *Vanessa Bair*’in de belirttiği üzere “*Çoğu toplumda eşcinselliğe karşı en büyük muhalefetin, onu kendisi için bir tehdit olarak gören “aile”den geldiği*”¹²³⁵ düşünüldüğünde, ailenin ortodoks arzunun üretimindeki rolü/önemi daha iyi idrak edilecektir.

Osmanlı’da devlet merkezi, arzuyu ayrı olana yönlendirir ve cinselliği salt biyolojik/toplumsal bir işleve indirger. Bu indirgeme, periferik/devrimci arzuyu hariç bırakır; çünkü bu arzu *şekilsiz, dişil, homo* ve *transtır*; soyun devamlılığını tehlike altında bırakır, devletin kutsiyetine zarar verir. Buna ek olarak; İslamiyet’in devlet merkezine içkin olması da doğrudan periferik/devrimci arzunun devletin linguistiğinden çıkartılmasında önemli bir etkidir. Çünkü İslamiyet; arzuyu hane içerisiyle sınırlar, kutsallaştırır, farklı/ayrık olana aktarır; oysa periferik/devrimci arzu, mekânın/hanenin dışında dolaşmaktan haz duyar; o,

¹²³⁵ Vanessa Baird, *Cinsel Çeşitlilik Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller*, İstanbul 2019, s. 27.

toplumun en kutsal kabul edilen bölgelerinde, mahrem alanlarında başıboş dolaşırken, “aynı”nın gücünden istifade ederek kutsal olanı “büyübozuma” uğratar.

Osmanlı İmparatorluğu zamanında devlet metafiziğinin ve İslamiyet’in anlam alanıyla üretilen “ortodoks arzu”, 1910’lu yıllardan sonra devlet merkezinin izlediği arzu politikalarını büyük oranda biçimlendirmiştir. Millî Mücadele döneminde arzu, olabildiğinde millî ve İslami bir bağlamla çevrelenmiş; dişil-oluş ve eril-oluş arasındaki sınırlar keskinleştirilerek, muhtelif toplumsal cinsiyet belirteçleri oluşturulmuştur. Savaş dönemi olduğu için eril-oluş; *askerlikle, savaşıyla, güçle, yiğitlikle* kadın-oluş ise *fedakârlıkla, annelikle, yemek yapmayla/örgü örmeyle, erkeğini mücadeleye/savaşa hazırlamayla* sembolize edilmiştir. Bu kategorizasyon; aslında dişilliğin, eril arzusunun tekeline tevdi edildiğinin, onun tamamlayıcısı hâline getirildiğinin bir göstergesidir. Türk milletinin verdiği anti-emperyalist ulusal kurtuluş mücadelesi, ortaya kuvvetli bir militarist arzusunun çıkmasına neden olmuş ve Osmanlı dönemindeki soy arkeolojisinin bir benzeri bu dönemde de süregelmiştir. Devlet merkezi -Kemalist kadrolar- “ortodoks arzuyu” ailenin kutsallığı üzerinden öznelerin zihnine kazımışlar ve arzu/cinsellik, tıpkı Osmanlı İmparatorluğu zamanındaki gibi, devletin ve milletin bekasını sağlayan plastik bir araç olarak görülmüştür. Devlet; *sağlıklı, çevik, zeki ve devlete/millete rabitali* nesiller yetiştirmek için arzuyu aile merkeziyle sınırlandırmış; dişil-oluşu da militarist arzu tarafından karakterize edilen bir erillikle örmüştür. Dolayısıyla böylesine bir sınırın/ örgünün içerisinde; toplumda anomali yaratabilecek, cinsel kimlikleri belirsizleştiren, devletin erilliğini törpüleyen, anti-militarist periferik /devrimci arzusunun yeri ancak “yer altı”dır.

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde, özellikle 1923-1980 tarihleri arasında, devletin arzu politikası neredeyse hiç değişmemiştir. Kemalist rejim döneminde; Atatürk devrimleriyle birlikte kadının toplumsal hayattaki konumu önemli ölçüde iyileşse de bu dönemde kadın-oluşun/ kadın cinselliğinin hiçbir şekilde toplum içerisinde içselleştirildiği/tanıdığı iddia edilemez. Devletin seküler bir karaktere evrilerek Batı pozitivismi şiar edinmesiyle birlikte modernleşmenin ana göstereni haline gelen “kadın-oluş”; Kemalist rejim tarafından Türk devletinin çağdaşlaşma/uygarlaşma noktasındaki gücünün/yeterliliğinin itici gücü olarak kullanılmıştır. Devlet merkezi; kadını, Batılılaşmanın sembol etkinliği olan balolarda; şık kıyafetleriyle erkeğinin yanında durabilen, dans edebilen, eğitilmiş, aynı zamanda da

gelenekten tevarüs eden anaç özelliklerini -*çocuk doğuran/bakan, ev işlerini yapan, fedakâr, iffetli*- muhafaza eden bir tipolojiyle sınırlandırır. Bu sınırla birlikte devlet merkezi; dışıl arzuyu uygarlık estetizmi için feda eder ve kadın-oluşu devlet mitinin, eril/militarist gücün imleci olarak konumlandırır. Böylesine bir konumlanma da ister istemez erillikle/dışillik arasındaki farklılıklarla karakterize edilen “*ortodoks arzu*”yu tedavüle sokarak, “*aynının arzusu*”nu, “*periferik/devrimci arzu*”yu -*homo/trans oluşu*- dışarıda bırakır.

Kemalist rejimin iktidarından sonra; Türkiye’de politik alanın başat aktörleri, merkezle rabitalarını hiç kopar(a)mayan, ancak sekülerleşme konusunda Kemalist elitler kadar agresif olmayan ve milliyetçi-muhafazakâr retoriği dillerine pelesenk etmiş liderler olmuşlardır. *DP, AP, MSN/MNP, CKMP/MHP, ANAP* vb. gibi Türk siyasetinin rotasını tayin eden partilerin liderleri -*Adnan Menderes, Süleyman Demirel, Necmettin Erbakan, Alparslan Türkeş* ve *Turgut Özal*- hep bu retoriğin gücüyle siyaset sahnesinde yıldızlarını parlatmışlardır. Türk siyasetinde 50’den, 80’li yılların ortalarına kadar, mezkûr partilerin tekmili, devletin arzusunu, ortodoks arzuyu toplumsal alana entegre edebilmek için büyük gayret sarf etmişlerdir. Devletin bu yıllarda izlediği arzu politikası noktasındaki en büyük yardımcısı da ordu/Türk militarizmi olmuştur. Türk ordusu; *60, 71* ve *80’de* Türk siyasetine müdahale ederken, bir nevi toplum içerisindeki kültürel/anomalileri sterilize edip “*militarist arzuyu*” yeniden üretmiştir. Yeniden üretilen militarist arzu ise devletin politik ontolojisini tehdit eden ve son derece naif/dışıl olan periferik/devrimci arzuyu disiplinize etmiş, onun toplum içerisinde serbestçe dolaşmasını engellemiştir. Bu nedenle Türk siyasetinde belirtilen tarih aralığında siyasi partilerin ve ordunun izlediği arzu politikasının, Osmanlı-Türkiye tarihindeki “*arzu genetiği*”yle uyumlu olduğu söylenebilir.

12 Eylül’den sonra devlet merkezinin arzu politikalarında önemli bir değişiklik olmamıştır. *Deniz Kandiyoti’nin* ifade ettiği üzere 80-83 yılları arasında ülkeyi yöneten 12 Eylül Cuntası “*toplumsal sapmanın her türüne karşı tavizsiz bir tutum içindeydi.*”¹²³⁶ Kenan Evren önderliğinde militarist arzuyu toplumun geneline yayan ordu mensupları, inşa ettikleri hegemonik erkeklik söylemi çerçevesinde, ortodoks arzuyu/heteronormativiteyi tedavüle sokmuşlardır. Ordu bu dönemde heteronormatif toplumsal düzen için riziko teşkil eden

¹²³⁶ Deniz Kandiyoti, *Pembe Kimlik Sancuları Cinsiyetlerin Yol Ayrımında Sorun ve Çatışma, Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat* içerisinde,(Haz., Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber), İstanbul 2017, s. 280.

periferik/devrimci arzunun anti-militarist gücünü ortadan kaldırabilmek için, cinsel anarşinin müsebbibi olarak gördüğü eşcinsel/trans bireyler üzerindeki baskının dozajını ciddi oranda artırmıştır. *Veysel Eşsiz'e* göre askerî rejim; Sıkıyönetim Kanunu'nun kendisine verdiği, Sıkıyönetim bölgesinde bulunması sakıncalı olanları sürgüne gönderebilme yetkisini kullanarak, eşcinsel/trans bireyleri ivedilikle sakıncalı kategorisine sokmuş ve onlar *evlerden, yollardan, barlardan, kulüplerden* derdest edilerek Bolu'ya/Eskişehir'e sürgün edilmişlerdir.¹²³⁷ Devlet merkezi; periferik/devrimci arzunun kamusal hayattaki görüntülerinden rahatsızlık duymuş ve eşcinsel/trans bireyler muhtelif yasaklarla, mikro-mekânlar içerisine sıkıştırılmış/görünmez kılınmış; *-Bülent Ersoy'un sahne yasağı alması; bu sıkıştırmanın/görünmez kılmanın önemli örneklerinden birisidir.-* hatta yeri geldiğinde devlet, mezkûr bireyler üzerinde şiddet tatbik etmekten imtina etmemiştir.

1983'de Anavatan Partisinin iktidara gelmesi; Türkiye'de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Özal; 24 Ocak Kararları olarak bilinen yeni ekonomik politikasını açıkladığında, Türkiye'de hiçbir zaman randımanlı bir biçimde uygulan(a)mayan devletçi/ulusal kalkınma politikaları tamamıyla bir kenara itilmiştir. Özal; serbest girişime, ekonomik mobilizasyona izin veren neo-liberal politikalarıyla, Türkiye'yi küresel kapitalist sistemin önemli dinamiklerinden birisi hâline getirmeye çalışmıştır. Ancak, Özal'ın politikaları salt ekonomik neticeler doğurmamıştır; Türkiye 80'li yılların ikinci yarısından itibaren bu politikaların etkisiyle peyderpey neo-liberal/küresel bir kültür dünyasının içerisine de gark olmaya başlamıştır. İşte bu gark oluş; Türkiye'deki "*arzu genetiği*"ne yönelik gerçekleşecek olan "*periferik kontra ataklar*"ın da başlangıç tarihidir.

80'li yılların sonlarına doğru Türkiye'de periferik/devrimci arzu, serbestçe olmasa da geçmişe nazaran daha kolay dolaşıma girmiş, bu yıllarda eşcinsel/trans bireyler kamusal alanda giderek görünürlük kazanmışlardır. 90'lı yılların başında ise; küresel ölçekte ses getiren LGBTT (*lezbiyen, gay, biseksüel, travesti ve transeksüel*) hareketi; bu görünürlüğün bir sonucu olarak Türkiye konjonktürüne de giriş yapar.¹²³⁸ *Çevreci, anarşist, anti-militarist, feminist* gruplardan da destek alan "*LGBTT hareketi; 1993'te İstanbul merkezli*

¹²³⁷ Veysel Eşsiz, *Devletin Eli, Beli, Sopası: Anlatılmamış Sürgünden "Kabahatlere" Türkiye'de Trans Bedenin Denetimi, Cinsellik Muamması Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, (Haz., Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice), İstanbul 2021, s. 196.

¹²³⁸ Erdal Partog, *LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi, Cinsellik Muamması Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, (Haz., Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice), İstanbul 2021, s. 169.

Lambdaistanbul, 1994'te ise Ankara merkezli Kaos GL ile ortaya çıkar."¹²³⁹ 2000'li yıllara gelindiğinde LGBTT hareketi; ülke içerisindeki etkinliğini artırarak, devlet merkezi karşısında politik bir direnç üretmiştir. Küresel/neo-liberal özgürlükçü rüzgârların etkileriyle beraber dinamizm kazanan Türkiye LGBTT hareketi, 2000'li yıllardan sonra özellikle 1 Mayıs gösterileri ve Savaş Karşıtı eylemler çerçevesinde sokağa çıkmış ve kendini kabul ettirmeye başlamıştır.¹²⁴⁰

Batı'da 90'lı yıllarda bir grup araştırmacının/akademisyenin çalışmalarıyla ortaya atılan "*Queer teori*"; küresel dünyada devletlerin izlediği arzu politikalarının altını oymuş, heteronormatif toplum yapısının keskin kabuğunu çatlatmıştır. Queer teorinin temel amacı Peter Drucker'a göre "*Heteronormatif ailenin, üreten insanların, dolayısıyla da genel olarak kapitalizmin yeniden üretimini yapılandıran cinsiyeti bozuma uğratmaktadır.*"¹²⁴¹ Queer teori; biyolojik cinsiyetin de toplumsal olarak inşa edildiğini savunan, hatta cinsiyeti topyekûn reddeden oldukça "*ekstremist*" bir bilimsel tasarımın ürünüdür. Judith Butler vb. gibi önemli feminist edebiyat eleştirmenlerinin Batı merkezli eril-dişil dikotomisini aşmak ve Freudcu/Lacancı "*fallosentrizm*"in kültür dünyasındaki ağırlığını kırmak için yaptıkları düşünsel kazı neticesinde ortaya çıkan "*Queer teori*", salt toplumdaki heteronormativiteyle mücadele edip cinsel öznelliği/özgürlüğü tesis etmeye çalışan, cinsel kimlik kategorilerini inkâr eden bir teori olarak okunamaz. "*Queer öznellik, kamusal hayatın içselleştirilmiş heteroseksüelliğini protesto etmeyi de içinde barındıran, her yere, her hegemonik alana bulaşan, dadanan, yayılan ve her mecrada kendini vücuda getirebilen edimsel siyasi bir öznelliktir.*"¹²⁴² Queer teori; içerisinde kuvvetli bir devlet/merkez/iktidar karşıtı bir düşünce barındıran; *ataerkil toplum yapısına, militarist kültüre, ortodoks arzuya/ahlaka, heteronormatif nesnellğe* savaş açan, periferik/devrimci arzuyu serbest bırakmaya çalışan, merkezini yitirmiş, son derece put kırıcı/tehlikeli bir bilimsel/kültürel teçhizatır.

¹²³⁹ E. Partog, "agm.", *Cinsellik Muamması Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, (Haz., Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice), İstanbul 2021, s. 170.

¹²⁴⁰ E. Partog, "agm.", *Cinsellik Muamması Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, (Haz., Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice), İstanbul 2021, s. 172.

¹²⁴¹ Peter Drucker, *Gay Normalleşmesi ve Queer Antikapitalizm*, İstanbul 2021, s. 485.

¹²⁴² Cüneyt Çakırlar, *Yerel ile Küresel Arasında Türkiye'de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık, Cinsellik Muamması Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, (Haz., Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice), İstanbul 2021, s. 18.

Türkiye’de 2000’li yıllarda Queer teoriye yönelik farkındalık artmıştır. Özellikle akademide mezkûr teoriyle ilgili düzenlenen *paneller, konferanslar, sempozyumlar* bu ilgi artışı noktasında oldukça etkili olmuştur. Ancak; Türkiye’de belirtilen tarihlerde hiçbir şekilde bir Queer kültürü olduğu iddia edilemez. Türkiye’de 2000’li yıllarda güçlü bir LGBTT aktivizmi mevcuttu. *Lezbiyen, gay, biseksüel, travesti, transseksüel* vb. gibi heterojen cinsel yönelimlerin/kimliklerin farklılığını savunan LGBTT aktivistleri, cinsel kimliğin devlet/merkez tarafından inşa edildiğini ve bir kurgu olduğunu iddia eden Queer teorisi karşısında eleştirel bir duruş sergilemişlerdir. 20004 yılında *Boğaziçi Üniversitesinde* düzenlenen Queer Sempozyumunun LGBTT aktivistleri tarafından protesto edilmesiyle ilgili değerlendirmelerde bulunan Erdal Partog’un “*Bir bakıma LGBTT mücadelesinin güçlenmeye, yükselişe geçmeye başladığı bir dönemde queer tartışmalarının başlaması LGBTT aktivistleri tedirgin etmiştir. Her ne kadar LGBTT mücadelesinin yükselişe geçmesinin arka planında birlikte yürütülen dayanışma pratikleri olsa da, günün sonunda kimlik farklılığına dayanan politika anlayışı kimliğin bir kurgu olduğu yönündeki meydan okuyucu tez karşısında tökezlemiştir. Bu yüzden bazı aktivistler bu sempozyumu anlamadıklarını söyleyip, dahası sempozyumun neden LGBTT hareketi ile birlikte yapılmadığını sorgulayıp queer ile dalga geçmeye, queer’in “akan kokmayan” bir teoriye yaslandığını ileri sürmeye başlamışlardır.*”¹²⁴³ şeklindeki tespitleri, Türkiye’de 2000’li yıllarda varlık alanı bulmaya çalışan Queer teorisinin/kültürünün ne tür engellerle karşılaştığını açıklar niteliktedir.

80’den sonra, Türkiye’de heterojen cinsel kimliklerin/yönelimlerin haklarını savunmak için ortaya çıkan LGBTT hareketi; 90’lı, 2000’li yıllarda politik aktivizmini artırırken, devlet bu aktivizm karşısında, periferik/devrimci arzuyu bastırmak için teorik olarak geçmişten pek de farklı bir tutum içerisine girmemiştir. Özal’ın neo-liberal/küresel politikaları bu hareketin doğuşundaki itici kuvvetlerden birisi olsa da Özal Hükümeti; heterojen cinsel kimlikler/yönelimler üzerinde tahakküm de kurmuş, bu tahakküm 2000’li yılların başlarına kadar da devam edegelmiştir. Türkiye’de LGBTT hareketinin politik mücadele arenasındaki gücüne rağmen, Türkiye’de hâlen daha periferik/devrimci arzunun toplumsal alanda serbestçe dolaştığını ve “*ortodoks arzunun/devlet arzusunun*” etkisinin

¹²⁴³ E. Partog, “agm.”, *Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, İstanbul 2021, s. 176.

azaldığını söylemek oldukça zor gözüküyor. Bu nedenle küresel konjonktürde bugün merkez ile çevre arasındaki sınırlar aşınmasına ve sistem-karşıtı/periferik hareketler merkezden bağımsız hareket edebilmelerine rağmen, Türkiye LGBTT hareketinin verdiği/vereceği mücadelenin neticesinin, hiçbir şekilde devlet merkezinden bağımsız olarak ortaya çıkacağı iddia edilemez. Dolayısıyla mezkûr hareket hakkında yapılacak her tetkik; mutlaka ve mutlaka merkez-çevre diyalektiğinin epistemolojik zeminine bir nebze de olsa temas etmek zaruriyetindedir.

Türk romanı metinlerinden hareketle Osmanlı-Türkiye kültürel hayatının “*arzu tarihi*” çıkartılabilir. Bu tarihi çıkartmak; bir anlamda devletin arzu haritasına yönelik eleştirel bir kazı yapmak anlamına da gelir. Çünkü okuyucu, Türk romanında 70’li yıllara kadar devletin arzusunu okur; yazarların değil. -*Tabii ki Tanzimattan belirtilen tarihe kadar devletin arzusuna muhalif tavır takınan yazarlar vardır. Özellikle feminist hareketle rabitaları olan ve devletçi/eril arzuya karşıt bir söylem üreterek eserler veren kadın yazarların varlığını burada atlamamak gerekiyor. Ancak mezkûr yazarlar da devlet merkezli düşünde tarafından karakterize edilen Türk edebiyat tarihçiliğinin ekseriyetle görmezden geldiği isimlerdir.*- Türk romanı, Tanzimat’tan itibaren devlet merkezli düşüncenin “*kutsal suyu*”yla yıkanmaya başlamıştır. İşte tam olarak bu nedenden ötürü Osmanlı-Türk yazarlarının/entelektüellerinin yazdıkları eserler, devletçi bir “*arzu makinesi*”nden çıkmış gibidir. Bu eserler oldukça müdahildir ve tekmili belirli bir kültürel/politik teze sahiptir. Osmanlı-Türk entelektüelleri; devletin Batı karşısındaki acziyetini gördükçe, yarılmış bilinçlerinin ürettiği “*sağ-kalım patolojisi*”yle, yıkandıkları suyun libidinal çekimine kendilerini fazlasıyla kaptırmışlar ve devleti, Batı’nın emperyal arzularına teslim etmemek için romanlarında oldukça eril bir dil kullanıp, erillik/dişillik ayrıksılığını vurgulayarak “*devlet arzusunu/ortodoks arzuyu*” tedavüle sokmuşlardır. Bu tedavülün en önemli amacı ise, Batı’nın “*şeytani arzusu*”nu yıkıma uğratmaktır.

Batı’nın şeytani arzusu; Osmanlı-Türk entelektüeli için devletin militarist gücünü, erkeksiliğini sarsabilecek/zedeleyebilecek kadar dışildir/devrimcidir/periferiktir. Nitekim Batılılaşma deneyimi ile birlikte *Senem Timiroğlu*’na göre Osmanlı-Türk entelektüelinin

erkeklği bu dişillik karşısında yaralanmıştır.¹²⁴⁴ Bu yara, Tanzimat romancılarının eserlerinde görölen tematik kanonun temel müsebbibidir. Dikkatle incelendiğinde; *Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal, şinasi, Recaizade Mahmut Ekrem* vb. gibi isimlerin yazdıkları eserlerin hemen hemen hepsinde iki toplumsal kurumun ön plana çıktığı görölr: “*aile*” ve “*evlilik*”... İsmi anılan yazarlar; Jale Parla’nın “*Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*” adlı çalışmasında gösterdiği gibi “*baba*”larıyla, yani devletle/İslami epistemolojiyle bağlarını kopartamadıklarından Batı’nın dişil/şeytani arzusuyla temas edince, romanlarında yitime uğramasından endişe ettikleri “*geleneği*”, yani Osmanlı Devleti’nin/soyunun devamlılığı noktasında kritik bir işleve sahip olan ve toplumsal alandaki ortodoks/militarist arzunun üretim kanalı olan “*aileyi*” muhafaza etme yönünde bir çaba içerisine girmişlerdir. Edebiyat eleştirmenleri; Tanzimat yazarlarının *aile, evlilik* vb. gibi toplumsal temaları, yanlış Batılılaşmayı ve atavist kalıtlar olarak telakki edilebilecek *köleliği/cariyeliği, görücü usulü evliliği* tenkit edebilmek için kullandıklarını iddia ediyorlar. Ancak bu tam anlamıyla epistemolojik sıkleti olan realist bir tenkit sayılamaz; onlar, salt yaralanmış erkekliklerinin, “*babaları*”nın öcünü almak için en iyi bildikleri şeyi yaparlar: “*Ortodoks arzuyu/devlet arzusu*”nu *Batılı (-imiş)* gibi gözükten bir tematik zeminin arkasında maskeleyip yeniden üretirler.

Servet-i Fünun edebiyatı döneminde Türk romanı, teknik açıdan tekamüle uğramıştır. Türk yazarları bu dönemde, Batı romanının epistemolojik zeminini daha iyi kavrayarak bireyin psikolojik/toplumsal derinliğine nüfuz etme başarısı göstermişlerdir. Böyle bir derinliği yakalamanın tabii bir neticesi olarak da Türk romanındaki tematik havuz nihayetinde birey kavramına yaslanmıştır. *Aşk/yasak ilişkiler, bireysel/içsel çatışmalar, kadın-erkek ilişkileri*, nüve halinde de olsa *cinsellik* vb. gibi Batı entelektüelinin/yazarının roman ontolojisinin temel dinamiği olan “*demonik düşünceyi*” üretebilmesine imkân tanıyan bu tematik spektrum, çoğunlukla Servet-i Fünun romancısının Fikret’in analogisiyle söylemek gerekirse “*Yeşil Yurt*”un toplumsal dünyadan yalıtılmış depolitik atmosferine iştirak etmesindeki en önemli itici güç olarak görölmüştür. Lakin bu “*Yeşil Yurt*” sanıldığı kadar depolitik değildir, aksine son derece “*politik*”tir.

¹²⁴⁴ Senem Timuroğlu, *Anlatılan “Bizim” Hikâyemiz Değil, Gaflet Modern Türkçe Edebiyatın Cinsiyetçi Sınır Uçları* içinde, (Haz., Sema Kaygusuz, Deniz Gündoğan İbrişim), İstanbul 2019, s. 66.

Servet-i Fünun romancıları; onları edebiyat dünyasının merkezine yerleştiren mezkûr tematik zemini eserlerinde kullanırlarken, Batı'nın şeytani arzusunu “*vamp kadın*” motifi ile imlemişlerdir. Onların romanlarındaki vamp kadınlar; Osmanlı ailesinin/soyunun kutsallığını dejenerasyona uğratan, hane içerisinde üretilen militarist/ortodoks arzuyu bertaraf eden karakterler olarak negatif değerlerle yüklü bir tipolojinin içerisine sıkıştırılırlar. *Halit Ziya Uşaklıgil*'in “*Aşk-ı Memnu*” ve “*Kırık Hayatlar*” romanlarındaki *Bihter*, *Neyyir* karakterleri bu tipolojinin en önemli örnekleridir. Onlar; Batıcıl “*vamp arzuları*” ile Adnan Bey'in/Ömer Behiç'in Batı karşısında yaralanmış erkekliklerini, “*erektel disfonksiyonları*”nı telafi edici bir kin nesnesine dönüşürlerken, aynı zamanda da Osmanlı Devleti'nin iktidarının/ihtişamının göstergesi olan “*Adnan Bey/Ömer Behiç ve ailesi*” için yıkıcı birer periferik güçtürler. Sadece *Halit Ziya Uşaklıgil*'in değil, o dönemde kalem oynatmış bütün muharrirlerin eserlerinde -*Mehmet Rauf'un Eylül'ü gibi*- ailenin çözülüşü/dağılışı teması farklı kurgularla işlenir. Türk yazarlarının bu temayı kullanma noktasındaki ısrarları, aslında onların “*devlet arzusu*”nun takipçisi olmalarıyla ilintilidir. Bu yazarlar; kadın-erkek ayrışıklığını sübliminal bir biçimde teşhir eden “*yasak aşk*” motifi üzerindeki vurgularını artırarak, içlerine kapanmazlar/depolitize olmazlar; tam tersine dışa doğru açılarak, kontrollü bir üreme merkezi olarak toplumdaki heteronormatif düzenin devamlılığını sağlayan ve devletin iktidarının/gücünün imleyeni olan “*çekirdek aile*”nin, Batılı “*demonik düşünce*”nin salınımlarıyla dejenere oluşuna gönderme yaparak, ortodoks/militarist arzuyu tedavüle sokarlar; yani politize olurlar.

Millî edebiyat ve erken Cumhuriyet dönemi Türk romanında (1923-1950) Türk yazarları; Batı'nın emperyalist iştahına karşılık olarak devletten/milletten yana taraf olarak devlet arzusuyla, ortodoks arzuya aralarındaki rabıtayı korumuşlardır. Bu dönemde arzu, cinsellikten tamamen azade edilerek devletin tekeline bırakılmış ve oldukça eril/militarist bir kimlik kazanmıştır. Türk yazarları; toplumsal alanda Türk-oluşun anlam alanıyla inşa edilen askerlik miti çerçevesinde devletin arzusunu eserlerinde tedavüle sokmuşlardır. *Halide Edip Adıvar*, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, *Reşat Nuri Güntekin* vb. gibi dönemin roman kanonunu biçimlendiren yazarların yazdıkları eserlerde yer alan; cinsel arzularını bir kenara itmiş/bırakmış, devletin arzusunu koruma vazifesini üstlenmiş, görev bilinci içerisinde olan militarist özneler; hegemonik erkeklik söyleminin temsilcileri olarak heteronormatif toplumsal düzenin muhafazası noktasında kritik işlevler üstlenmişlerdir. Dikkatle

incelendiğinde; bu öznel asker/erkek olmasalar da toplumsal alanda üstlendikleri rollerle “askerleştirilirler/erilleştirilirler.” *Halide Edip Adivar*’ın “*Ateşten Gömlek*” romanındaki *Ayşe*; bir hemşire/kadın olmasına rağmen aslında defacto, *İhsan*’ın eril arzusuna karşılık vermek için İzmir’in geri alınmasını bekleyişiyle bir “askerdir.” Yine *Halide Edip Adivar*’ın “*Yeni Turan*”ının; *Seçil Büker*’in tanımlamasıyla “kadınlığını bir kenara iterek öğretmen veya hemşire olup kendini topluma hizmet etmeye adanmış ebedi bakiresi “*Kaya*”¹²⁴⁵, “dişil arzu”dan muaf bir “asker-kadın” tipolojisiyle resmedilir. Kemalist rejim dönemini anlatan romanlarda da benzer bir peyzaj görülür. Reşat Nuri Güntekin “*Çalığışu*”nda *Feride*’yi Anadolu’nun eril mücadele alanında yalnız bırakarak ondan vatani için dişilliği kurban etmesini isterken, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu* da, tasarladığı *Ahmet Cemil*, *Selma* vb. gibi militarist-Kemalist öznelerle eril-oluşun sınırlarında raks etmeyi sürdürür.

1923-1950 tarihleri arasında Türk yazarları; erillik/dişillik ayrıksılığı çerçevesinde dişil-oluşu, eril tahakküme feda ederek açıkça devlet arzusunu/ortodoks arzusunun sözcülüğünü üstlenirler. 50’li, 60’lı yıllara gelindiğinde ise bazı yazarlar devlet miti/merkez düşüncesi karşısında eleştirel bir duruş sergilese de söz konusu cinsellik/arzu olduğunda; Türkiye’deki arzu genetiğinin pek de dışına çıkmazlar. *Kemal Tahir*; 60’lı yıllarda yazdığı eserlerinde Kemalist düşüncenin altını tarihsel-sosyolojik bir perspektifle oyarken, devlet arzusunu/ortodoks arzuyu yeniden üretmeyi de ihmal etmez. *Merin Sever*’in; *Kemal Tahir*’in “*Devlet Ana*” ve “*Kurt Kanunu*” romanlarındaki *Gurbet Hala* ve *Bacıbey* karakterleri ekseninde yaptığı “*Tahir*’in zihninde kadınlık şımarıklıkla, kaprisle eşlenik olduğu gibi, korkmak da pekâlâ kadınlara özgüdür. *Bacıbey* ise “bir erkek gibi korkusuz” olduğu için övgüye layıktır. Dolayısıyla *Tahir*’in romanında övdüğü “hakiki Osmanlı kadın”, aslında *Tahir*’in eril değerlerine göre kurgulanmış karakterler üzerinden temsil edilen bir tiptir. *Tahir*, zihnindeki bu kalıba uygun karakterler yaratırken onları cinsellikten de arındırmayı tercih etmiştir; zira temiz ve makbul kadınların cinselliği uluorta konuşulmaz, onların bir cinsel kimliği ve cinsel hayatı, arzuları, özlemleri yokmuş gibi davranılır. Dolayısıyla bu iki karakterin de herhangi bir gönül işiyle, cinsellekle alakaları yoktur, hatta iki çocuğu olmasına rağmen *Bacıbey* öyle bir kurgulanmıştır ki, sanki hayatında cinsellekle en küçük bir

¹²⁴⁵ Seçil Büker, *Film Ateşli Bir Öpüşmeyle Bitmiyor, Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat* içinde, (Haz., Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber), İstanbul 2017, s. 174.

alışverişi olmamış gibidir.”¹²⁴⁶ şeklindeki tespitleri; bu arzunun onun romanlarında nasıl yeniden üretildiğine açıklık getirir.

Türk romanının “*Marksist prensinin*” eserleri, yoğun bir eril dilin/argonun hükümdarlığı altında bulunur. Tahir bu linguistik tercihle heteronormativitenin temel dinamiği olan “*kadın-erkek dikotomisi*”ni adeta okuyucunun iliklerine kadar işler. O; dişil oluşu/kadınlığı, zihninde inşa ettiği majör/devletçi arzunun perspektifinden kavrayıp, eril tahakkümü teşhir ederken, devletin erkeksiliğine helal getirebilecek homo/trans-oluşun sınırlarında dolaşan bütün dişil/devrimci arzu şemalarının yaratabileceği voltajı keser. Aslında onun romanlarında; erkeklikleri/eril güçleri zedelenerek, kısmen dişilleşmiş/naifleşmiş, bedensel açıdan malul ve homo-oluşa meyilli karakterler vardır; ancak yazar bunları ortodoks/militarist arzunun, devletin kutsallığını tahrip edebilecek “*demonik/dejeneratif özneler*” olarak takdim eder. Tahir gibi; 50’li, 60’lı yıllara damga vurmuş, toplumcu gerçekçi romanın öncü isimleri *Orhan Kemal* ve *Yaşar Kemal*’in eserlerinde de oldukça eril bir dil kullanılır. Bu yazarlar da kadın kahramanlarını “*cinsel katarsise*” uğratıp eril/militarist bir imgelemele yoğurarak, dişil arzunun periferik/devrimci gücünü hariç bırakırlar; böylelikle de heteronormatif bir limana demir atmış olurlar. *İnce Memed*” romanında eşkıya olarak dağa çıkıp devlete/ağalara kafa tutan *Memed*’in sevdiği kız *Ayşe*’nin, tam da eşkıya kocasına uygun olarak, *-erkeğinin tamamlayıcısı olarak-* dişil arzudan ari tutularak, mücadeleye angaje edilmesi, savaşçı özelliklerle donatılması; yani “*erilleştirilmesi.*” bu demir atışın önemli bir örneği olarak telakki edilebilir.

70’li yıllarda, Türk romanının arzu haritası yeniden çizilir. Bu dönemde yazılan romanlarda heterojen cinsel kimlikleri/yönelimleri kapsamadığı için tam anlamıyla devrimci/periferik olmayan, ancak devlet merkezli düşüncenin eril otoritesini ciddi oranda sarsan bir “*dişil arzu*” türevlenir. *Latife Tekin, Sevgi Soysal, Adalet Ağaoğlu, Leyla Erbil, Pınar Kür* vb. gibi yazarlar; bu dişil arzuya eserlerinde politik ontoloji kazandırarak Türk romanında bir mit olarak tecessüm etmiş militarist arzunun/ortodoks arzunun bozuma uğratılması noktasında önemli atılımlar yapmışlardır. Bu yazarlar; *kadın cinselliğini korkusuzca dile getirişleriyle, eril tahakküme meydan okuyuşlarıyla, kadın bedeni üzerinde*

¹²⁴⁶ Merin Sever, *Sınavı Geçemeyen “Büyük Yazar”*: *Kemal Tahir, Gaflet Modern Türkçe Edebiyatın Cinsiyetçi Sınır Uçları* içinde, İstanbul 2019, s. 89.

tatbik edilen eril şiddeti problematize edişleriyle, Türk romanında yeni bir “*arzu kanalı*” açmışlardır. Bu kanal; dişil-oluşun “*libidinal suyu*”nu serbest bırakmış ve Türk yazarları bu suyun kaldırma kuvvetiyle militarist arzuyu/ortodoks arzuyu kontrol eden devletin maskesini düşürmüşlerdir. Bu maskenin düşüşüyle birlikte devletin arzu suretlerini kamuflajsız bir biçimde görme imkânına kavuşan Türk yazarları, dişil-oluşun gücünden istifade ederek ilk defa sistemli bir biçimde savunmasız kalmış bu suretlere karşıt bir “*arzu söylemi*” inşa etme başarısı göstermişlerdir.

Türk romanında, 70’li yılların sonunda/80’li yılların başında heterojen cinsel kimliklere/yönelimlere önemli bir alan açılır ve *Deleuzian/Guattarian* anlamda periferik/devrimci arzunun dişil ritmi romanları peyderpey çevreler. *Attilâ İlhan*’ın ve *Selim İleri*’nin 75’ten sonra yazıkları romanlarla birlikte Türk romanına eşcinsellik temi resmen giriş yapar. Her iki yazar da devlet arzusunun/ortodoks arzusunun ve eril hegemonyanın iktidarının Türk romanındaki ağırlığının hafifletilmesinde önemli katkılar sunmuşlardır. 80’den sonra ise Türk romanında periferik/devrimci arzuyu eserlerinde işleyen yazarların sayısında ciddi bir artış meydana gelmiştir. Türk yazarları; belirtilen tarihten itibaren postmodern düşüncenin girdabına kapılınca, küresel dünyadaki kültürel gelişmeleri daha iyi kavrama başlamışlardır. Mezkûr düşüncenin; çalışmanın ilk bölümünde *Linda Hutcheon*’la ilgili başlıkta da detaylı bir biçimde açıklandığı üzere, devletin arzusuna/ortodoks arzuya başkaldırması ve devlet merkezi tarafından tanınmayan *gay, lezbiyen, travesti, transseksüel* vb. gibi muhtelif cinsel kimlikleri/yönelimleri merkeze taşıma çabası; Türk yazarlarının dikkatini celp etmiş ve onlar, peyderpey periferik/devrimci arzusunun tehlikeli sınırlarına giriş yapmışlardır.

Postmodern düşüncenin etkisiyle toplumun merkezî alanlarında kümelenmeye başlayan heterojen cinsel kimliklerin/yönelimlerin, Wallerstein çerçevesinde ifade etmek gerekirse, kendilerine “*LGBTT*” ve “*Queer*” politik kodlarıyla “*sistem-karşıtı bir sığınak*” inşa etmeleri, mezkûr yankının dozajını iyice artırmıştır. Küresel dünyanın merkezini yitirmiş akışkanlığıyla birçok coğrafyaya mobilize olan LGBTT hareketi, Türkiye konjonktüründe de etkisini 90’lı, 2000’li yıllarda belirgin bir biçimde hissettirmiştir. *Bilge Karasu, Ahmet Tulgar, Perihan Mağden, Murathan Mungan, Sibel Torunoğlu, Mehmet Murat Somer, Ayşe Kulin, Elif Şafak* vb. gibi Türk yazarları işbu küresel bağlamın etkisiyle;

belirtilen tarihlerden günümüze gelinceye kadar; heterojen cinsel kimlikleri/yönelimleri eserlerinde problematize ederek, devlet merkezinin ürettiği ortodoks/militarist arzuya karşı; *dişil, akışkan, biteviye translaşan, oluşu önceleyen, “aynın”ın hazzından beslenen bir “merkez-dışı/periferik arzu”* nun, devrimci ritmiyle edebî/politik bir saldırı düzenlerler. Bu saldırının Türk romanı metinlerinden hareketle tarihsel/sosyolojik anatomisini çıkartmak gerekirse;

Attilâ İlhan’ın 1980 yılında yayımlanan “*Fena Halde Leman*”¹²⁴⁷ adlı eseri, Türk romanındaki “*arzu kanonu*”nun kırılması noktasında oldukça önemli bir merhaledir. Yazar; adı anılan romanında başta Fransız bir kadın -*Jeanne Courtine/Leman*- olmak üzere *Cecile, Lili, Bobby, Haco Hanım, İclal* vb. gibi karakterlerin “*karanlık arzuları*”na odaklanarak, eşcinsel/ travesti-oluşun merkez-dışı dehlizlerinde dolaşır ve devlet merkezinin iktidarıyla ritim kazanan ortodoks arzunun ritmini bozar. Attilâ İlhan; mezkûr ritmi bozarken dişillik/erillik dikotomisini aşmaya çalışır ve cinsel kimlikleri/cinsiyetleri bir oyun nesnesi haline getirerek, periferik/devrimci arzunun enerjisini serbest bırakır. Yazar; bu enerjiyi serbest bırakmak için Marksist estetiğin/Plehanovcu diyalektiğin izinden gider ve cinsel kimliklerin toplumsal olarak inşa edildiğini savunarak, insanın tikel bir cinsel kimlik içerisine sıkıştırılamayacağını, cinsel kimliklerin değişebileceğini/translaşabileceğini düşünür. Bu nedenle roman Deleuzecü anlamları bir oluşun/farkın romanıdır; yazar romanda çıkışsız, bitimsiz, girift bir “*cinsiyetsiz labirent*”in bulanık atmosferinden güç alarak seslenir okuyucusuna. Bu ses de küresel bir konjonktürde yankılanır. Attilâ İlhan; 40’lı yıllardan 70’li yılların ortalarına kadarki tarihsel süreçte, heteronormativitenin Avrupa’da tedricen inşa edilmiş sürecini radarına alarak, *Almanya, Fransa ve Türkiye* örneklemleri üzerinden, -*Nazizim, Fransız milliyetçiliği ve 12 Mart askerî darbesi* vb. gibi tarihsel momentleri/sekansları kullanarak- militarist arzuya, eril hegemonyaya, “*babanın fallusu*”na başkaldırarak Freudien psikanalizmin toprağa uzanan köklerini söker. Sökülen kökler ise; kuşkusuz ki bir tip rizomatik düşüncenin romanı çevrelemesine neden olur; Attilâ İlhan kökleri budanmış bir düşüncenin periferik salınımlarıyla, bu köke su veren *aile, evlilik* vb. gibi devlet arzusunun/ortodoks arzunun üretim merkezlerinin altına “*edebî sismik dalgalar*” gönderir/yayar. Bu dalgalar; öylesine kuvvetli bir depreme neden olur ki hâlen daha Türk

¹²⁴⁷ Attilâ İlhan, *Fena Halde Leman*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, 16. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

romanında periferik/devrimci arzu mevzubahis olduğunda, edebiyat eleştirmenleri ilk olarak İlhan'ın romanlarının sarstığı/yıktığı alanlardan etrafa yayılan parçaları toplarlar.

II. Dünya Savaşı, dünyada militarizmin yükselişe geçmesine neden olmuştur. Özellikle *Hitler* ve *Mussolini* önderliğinde gelişen Alman/İtalyan faşizmi/nasyonal sosyalist ideoloji, ırkçı paradigmayı ve öjenik düşünceyi güçlendirmiş, toplumsal alanın içerisindeki eril tahakkümün/hegemonik erkekliğin yoğunluğu iyice artmıştır. Almanya'nın/İtalya'nın muhtelif bölgelerde gerçekleştirdiği işgaller neticesinde, eril-oluşu idealize eden, militarist arzuyu ön plana çıkartan bir savaş kültürü inşa edilmiştir. *Saldırıyı, aktivizmi, gücü/tahakkümü* rasyonalize eden mezkûr kültür; aslında heteronormativitenin yeniden üretilmesine, konsolide edilmesine yardımcı olan en temel itkidir. Zira bu kültür; arzuyu sterilize/biyolojize eden, salt üreyle sınırlandıran sosyal darwinist bir felsefeden devşirildiği için erillik/dişillik ayrıksılığına dayanan bir işletim sistemi vasıtasıyla çalışır. Bu sistemin en spesifik veçhesi ise; eril-oluşun iktidarını/tahakkümünü merkezîleştirip, dişil-oluşu bir zayıflık olarak takdim edip periferiye itmesidir. Bu sistem; *Almanya'nın Paris'i* işgal ettiği dönemde, oldukça iyi çalışmış ve cinsel kimlikler arasındaki ayrım çok daha belirgin kılınmıştır. Alman militarizmi; Hitler'in fallusunun/iktidarının gücüyle Fransa'ya bütün eril gücünü kusarken; Fransız halkı dişil-oluşun sancularıyla boğuşmuştur. Bunun neticesinde Fransızlar arasında, özellikle püriten bir Katolik mirasa sahip olan gruplar, Freudien anlamda "*Baba'nın*" -Hitler'in- eril şiddetine maruz kalmanın trajedisiyle dışarıya/dış dünyaya karşı histerik bir tavır takınmışlar ve oldukça muhafazakâr bir içe kapanmayla "*ortodoks arzu*"nun ahlaki kabuğunun, yani "*aile merkezi*"nin içerisinde sıkışmışlardır.

Mezkûr sıkışmayla birlikte periferik/devrimci arzunun dişil enerjisi, ortodoks arzunun/ailenin kabuğunun sınırlarından dünyaya/topluma bakan "*püriten gözler*" için son derece tehditkâr bir hâl almıştır. Oysa periferik/devrimci arzu; içe değil, "*dış*"a yönelir ve tehlikenin tam ortasında serbestçe dolaşır; o, ailenin güvenlik duvarına biteviye saldırıp riske yelken açan, özneyi tehlikeye davet eden bir tür "*anarko-arzu*"dur aslında. Fransız psikanalist *Anne Dufourmantelle* bu durumu; "*aileyi terk etmek*" metaforu üzerinden "*Yola çıkmamız, kodlarımızdan, aidiyetlerimizden, soyumuzdan sopumuzdan kopmamız gerekir.*"

*Her eserin bedeli budur. Ve her aşkın da, sanırım.”¹²⁴⁸ “Aileyi terk etme riski, evden kaçmaya, uzaklaşmaya, yolun dışına çıkmaya gizli bir methiyedir. İçimizde yönünü şaşırma maktadır olana övgüdür.”¹²⁴⁹ şeklindeki ifadeleriyle açıklıyor. Attilâ İlhan romanda ortodoks/militarist arzu -merkez- ile periferik/devrimci arzu -çevre- arasındaki ihtilafı, gerilimi Fransız *Jeanne Courtine/Leman* ve onun *babaannesi* üzerinden işliyor. Babaannesinin “*ortodoks ahlakı*”nın sert kabuğunu kırarak dışarıya çıkmaya çalışan, “*anarko-arzu*”nun tehlikeli sularında yüzmek isteyen *Leman*’ın ağzından aktarılan aşağıdaki pasajlar; yazarın, Alman/İtalyan faşizminin ortaya çıkarttığı, erillik/dişillik ayrıksılığı ile karakterize edilen eril tahakküme/eril hegemonyaya, militarist kültüre yönelik “*arzu*” mefhumu çerçevesinde yaptığı eleştirinin bir örneği olarak okunmalıdır.*

“Babaannemi terk ettim edeli, ne zaman doğru dürüst giyinebildim; hangi gün soğuğa, ya da sığağa uygun kılığım oldu ki? İdare edip gidiyoruz işte. Hoş, babaannemi daha fazla çekemezdim, bitmez tükenmez azizleri, din dersleri, şaşmaz ahlak kuralları ile canımı sıkıya başlamıştı. Bunaltıyordu beni, gerçi onsuz da bunaltıyorum ama ne de olsa...” (s. 77)

“Ben yarı Yahudiyim. Annemle babam, sürgünde öldü. Beni büyüten, savaş yıllarındaki onca zorluktan yılmayıp okutmaya çalışan, babaannemdir. Çok sofı olduğundan, sıkı bir Katolik eğitiminden geçirmeyi kafasına koymuştu; aksi gibi ben, hiç hevesli değilim, boyuna yan çiziyorum. Uyuşamadık: O ilkelerine sınımsız bağlı bir kadın, vazgeçmiyor; ben, burnumun dikine gidiyorum; Allahın günü takışıyoruz. Sonunda canıma tak dedi, özgürlüğü seçtim...” (s. 82-83)

“ (Sokağa çıkmak, başlı başına serüven! Çok da tehlikeliymiş. Babaannem yasakladı: Almanların Yahudi olduğumu sezip, sırtıma altı köşeli sart yıldızı yapıştıracaklarından ödü patlıyor. Dehşete yakın bir korku onunkisi. Almanlarsa ne yana dönsen, her şeyi yasaklayan -verboten- suratlarıyla, orada: Gotik yazılı buyruklarıyla bulvarları kesiyor, kasıla kasıla ortalıkta dolaşıyorlar. Bizi yenmediler mi, ondan. Üniformalarının yeşile çalan grisi, iç karartıcı boş vitrinlerden, çocuk rüyalarımın kâbus olarak yansıyor. Kulaklarımda babaannemin sonu gelmez öğütleri, nerede olursa olsun eğer beni durdurur sorguya

¹²⁴⁸ Anne Dufourmantelle, *Riske Övgü*, İstanbul 2022, s. 43.

¹²⁴⁹ A. Dufourmantelle, “age.”, s. 43.

çekerlerse, çok, ama çok sakın görünmeli, sorularına hiç kuşku uyandırmaksızın soğukkanlılıkla karşılık vermeliymişim: Evet efendim, hayır efendim gibi, kesin, açık ve seçik.” (s. 86-87)

“Babaannem laf anlamıyor ki! Müthiş inatçı. Bana sahte kimlik belgeleri sağlayabilmek için, dünyanın parasını harcıyor. Kış. Gazetelerin birinci sayfalarında Hitler’le Musollini el sıkışıyorlar. İçim dışım ürperme, Lyautey Sokağı’nda dolaşmaya çıkmışım; şişman kestane kızılı bir Feldwebel, kauçuk bir fiçî gibi yuvarlanarak, yoluma çıkmaz mı, korkudan öleceğim, dizlerimin bağı çözülürdü, ezberlediğim ‘dersi’ içimsıra tekrarlayıp duruyorum.” (s. 87)

Devlet merkezinin en önemli ideolojik kanallarından birisi ailedir. Devlet; evlilik kurumu vasıtasıyla çekirdek ailenin her bir üyesine politik bir gömlek giydirir. O nedenle evliliğe doğru adım atan her birey pek de farkında olmadan politik bir özneye dönüşür. Bu süreç, belirli hukuki ve tıbbi enstrümanlarla yönetilir. Devlet; medeni kanunun/evlilik hukukunun bağlayıcı hükümleriyle özneleri politize ederken tıp da evlenecek çiftleri, steril laboratuvarlarda bedenlen ve ruhen test eder. Bu test ile birlikte devlet merkezi; patolojik olanı teşhis ederek, üremeyi kontrolünde tutar; yani bir anlamda periferik/devrimci arzusunun libidinal akışkanlığının önünü tıkar. Böylelikle de devlet merkezi; militarist estetiğine uygun olarak sağlıklı, güçlü bireyler yetiştirmek için toplumsal alana yaydığı ortodoks arzuyu, heteronormativiteyi güvence altına alır. Bu enstrümanlara ek olarak ekonomi/sermaye de devlet merkezinin ortodoks arzuyu tedavüle sokmasında oldukça kritik bir işleve sahiptir. Modern burjuva hayatının doğuşuna paralel olarak gelişen tarihsel kapitalizm; sermaye arzusu nedeniyle çalışmayı teşvik edip, bedensel gücü/aktivizmi pohpohlayınca, eril-oluş otomatikman kapitalist sistemin temel dinamiğine dönüşmüştür. Böylelikle de zaman içerisinde eril-oluşun/eril tahakkümün temel imleci para/sermaye arzusu olmaya başlamıştır. Bunun tersine dişi-oluş ise bedensel güçten ve erilliğin temel kodu olan militarist atılımdan yoksunluğuyla kapitalist merkez tarafından uygarlığın/burjuva hayatının, yani eril oluşun estetik temsili olarak tamamlayıcı bir element haline getirilmiştir.

Dişil-oluş, erilliğin/eril tahakkümün tamamlayıcı veçhesi olunca, arzu sınıfsal açıdan yarılmış; netice itibarıyla da devlet merkezi dişil-oluşu, “eril ekonomizme”/devlete bağımlı kılarak ortodoks ahlakı/heteronormativiteyi ailenin içerisinde yeniden üretmiştir. Romanda

eşcinselliğin ve travesti-oluşun periferik/devrimci aurasının çekimine kendini bırakmak isteyen *Leman*'ın ekonomik sermayeye sahip tipik bir burjuva olan eşi *Ekrem/Kermo* ile ilgili söylediği “*Gecenin bir saatinde, dinlenmiş, vücudum huzur içinde uyanıp, kocamın düzenli nefeslerini dinliyorum. Ne kadar mutluyum anlatamam. Her dakika, mutluluğumdan dolayı kendimi kutluyorum. Çünkü bütün bu saptadıklarım, mutluluktan başka bir şeyi kanıtlayamaz. Güvenceye bağlanmış, kararlı, korkusuz ve rahat bir hayat!*” (s. 128-129) şeklindeki sözler; tarihsel kapitalist sistemin ideolojik/militarist motoru olan ulus devletin/devlet merkezinin, ekonomik iktidarını kullanarak kadın/erkek dikotomisi çerçevesinde ürettiği “*sınıfsal yarık*” üzerinden “*cinsel ortodoksi*”yi nasıl tesis ettiğinin önemli bir göstergesidir.

Eril tahakkümün ekonomizmine kurban edilen “*dişil arzu*”, dişilliği salt ekonomik açıdan erillğe rabıtalı hale getirmez, aynı zamanda bu durum, kadının bilinçaltında Freudcu/Lacancı bir “*fallus kompleksi*”nin gelişmesine neden olarak, dişilliği kültürel anlamda da eril-oluşa, ortodoks/militarist arzuya, yani “*baba*”ya bağımlı kılar. “*Baba*”; daha önce ifade edildiği gibi Dufourmantelle'nin söylediğinin aksine riski minimize eden bir sığınaktır/güvenlik merkezidir. O; “*ailenin reisi*” olarak dişil-olanın ekonomik refahını tesis eden, fakat bir yandan da dişil olana ortodoks/militarist arzunun ahlaki doktrinini aktararak onu bir tip kültürel muhafazakârlığın içerisinde sınırlandıran bir “*psikanalitik merkezdir.*” Dolayısıyla “*baba/eril-oluş*”; periferik/devrimci arzunun öldürücü salvolarından dişil-oluşu, fallusunun otoritesiyle/iktidarıyla koruyarak, ortodoks arzunun üretim merkezi olan ailenin kalbinde ahlaki bir oyuğun açılmasına izin vermez. Oysa periferik/devrimci arzu; ısrarla bu oyuğu açmak için salınır, mücadele eder; ancak “*babanın fallusu*” öylesine sert bir “*arzu kabuğu*”na sahiptir ki her seferinde ona karşı durur. Attilâ İlhan; romanda *Leman*'a, eşcinsel/travesti-oluşun periferik devrimci arzu arenasında günahın hazzını tattırırken, bir yandan da onu bu arenanın ortasında açılan oyukta duran/bekleyen eşi *Ekrem*'in/*Kermo*'nun; yani ortodoks/militarist arzuyu temsil eden “*baba*”nın, “*fallus*”un hayaleti ile yüzleştiriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu yüzleşmenin muhtelif örnekleridir.

“*Nasıl etsem de ölüm saatini, geçmişiyile geleceğinin haritadan silindiği, canlının cesede dönüştüğü o dakikayı tam tamına öğrensem. Ekrem'in (kocam, sevgilim, bir tanem) ruhunu teslim ettiği an, acaba İzmir'de ne yapıyordum? Kestirebilmek olanak dışı, buysa*

acımı artırıyor: İster misin, İclal’le sevişe sevişe sabahı ettiğimiz, o aşk gecelerinden birinde ölmüş olsun?” (s. 250)

“Paris’e iner inmez kocamın mezarına koşacağım, ölümünün niteliğini anlamak için polise başvuracağım yerde, şu yaptıklarına bakın: Cecile, Lili, Bobby derken, ipin ucunu iyice kaçırdım. Bir gariplikten kurtulmadan, daha beter bir başkasına düşüyorum. Sözde Kermo’yla gelmiştim, eski Paris yaşantıma düştüm, çok daha gelişmiş, çok daha raydan çıkmış, çok daha şaşırtıcı bir biçimine! Utanmadan, birde bunun tadını çıkarıyorum. Oysa Ekrem, epeyce dengeli, aynı ölçüde değişik, başka bir hayat sunmuştu, değerini bilememiş, anlayamamış, çarçur etmiştim: Hem gülünçtüm, hem iğrençtim, yaptıklarım isteklerimi aşıyordu. Adımımı attığım yeri felakete boğuyorum. Başlı başıma bir felaketim.” (s. 254)

“O da sustu, gözlerini gözlerimden ayırmaksızın, yanıma geldi, ağızından öptü. Birden ılık, nemli ve karanlık bir mağaraya girmiş gibi oldum; mağaranın dibinde, acıyla gerilmiş yüzü ve kınayan bakışlarıyla, kadersiz kocam (Ekrem’im, sevgilim, bir tanem) yatıyordu.” (s. 262)

“Ekrem, benim için, benim Lili için temsil ettiğim şeyi temsil etmiyor muydu: Güven içinde yaşamak olasılığı!” (s. 287)

Periferik/devrimci arzu, oluşu önceler ve tekrarın “fark” üreten gücünden hareketle enerjisini boşaltır. Onun alanında ortodoks arzusunun/devlet arzusunun -merkez-in-karakteristik veçhesi olan erkek/kadın dikotomisi paramparça olur. O; çalışmaya başladığında, öncelikle cinsel kimliklere saldırır ve bir tip antropolojik/psikanalitik hissiyatla cinsiyeti, doğal olana/doğaya, anne karnına geri döndürür; yani bir anlamda cinsiyetsiz bir “köken miti”ne kendisini angaje eder. Bu nedenle de periferik/devrimci arzu dölleme işlemine ontolojik olarak muhalefet eder, o hiçbir zaman bir köke bağlan(a)maz ve arzusunun “fetüs” halinde tecessüm etmesine izin ver(e)mez. Zira döl; kök/kimlik tesis etmeye yeltenirken, periferik/devrimci arzu “rizomatik” yapısıyla bu kökleri yerinden sökmek için yola çıkar ve bir tür “doğum kontrol hapı” işlevi görür. Periferik/devrimci arzu; “hermofrodit mitos”un, “hünsa-oluş”un merkez-dışı ritminden istifade edip “döllemeyi” engellerken cinsel kimliğin merkezîleşmesinin önüne de barikat çeker ve böylelikle de “cinsel ortodoksi” tersine çevrilmiş, “reverse” edilmiş olur. Bu “reversion” ile birlikte;

devletin arzu genomuna karşı bir mücadele başlar ve periferik/devrimci arzu, devlet merkezinin üreme kanallarındaki sulara merkez-dışı zehrini akıtarak “*politikleşir.*”

Attilâ İlhan; cinselliği konu ettiği tüm romanlarında arzuyu politikleştirerek, toplumsallaştırarak kullanır. Hassaten yazarın Paris yıllarında tanıştığı ve oldukça ciddi bir entelektüel birikime sahip olan *Margot*, onun arzu mefhumunu politik bir çerçeveden hareketle çözümlene çabasına önemli ölçüde tesir etmiştir. Yazar; “*Hangi Seks*” adlı kitabında *Margot*’un cinsel meselelere olan bakışını “***Margot**, bizim ‘sapıklık’ diye kestirip attığımız ‘perversion’ sözcüğünü, sözcüklerinden kazıyıp silmişti. İnsanları kadın/kadın, erkek/kadın, kadın/erkek ve erkek/erkek diye dört cinse ayırır, bunlardan ikincisi olmakla övünürdü.*”¹²⁵⁰ şeklindeki ifadeleriyle aktarır. *Margot*; mezkûr ifadelerde de görüldüğü üzere, cinsel kimliklerin stabilitesini reddeden, ortodoks arzuya/devlet arzusuna karşı çıkan ve periferik/devrimci arzuyu serbestçe dolaşıma sokmaya çalışan bir entelektüeldir. İlhan, *Margot* ile tanıştıktan sonra yazdığı romanlarında, işbu düşüncelerden etkilenerek homo/travesti oluşu, devlet merkeziyle, ortodoks arzuya ilişkisel bir düzlemde problematize etmeye başlar. “*Fena Halde Leman*” adlı romanda da bu problematik çerçevesinde kaleme alınmıştır. Yazar; “*Fena Halde Leman*”da, ortodoks arzunun/devlet arzusunun temel kültürel kodu olan “*kadın-erkek ayrıklığı*”nı, “*hermafrodit mitos*”un antropolojik/mitik gücü yardımıyla oldukça muğlaklaştırıp bertaraf ederken, ortodoks arzunun/devlet arzusunun enerjisini emer; yani meniyi/eril salgıyı onun tamamlayıcısı olarak görülen rahme enjekte etmek yerine, cinsel kimliklerin nötralize olduğu bir alana boşaltır. Romanda, eril-oluş ile dişil-oluş arasında gidip gelen, cinsel kimliğini/yönelimini tam anlamıyla idrak edemeyen, eşcinsel ilişkiler yaşamaktan imtina etmeyen “*hermafrodit özne*” *Leman*’ın ağzından aktarılan aşağıdaki pasajlar; yazarın, ortodoks arzuyu/devlet arzusunu nasıl “*reverse*” ettiğinin önemli bir göstergesidir.

“*Her türlü sanat çabasını oldum olası hor görmüş Ekrem, nasıl oldu da resim yapmaya başladı? Paris şehrinin, ona yeniden bir kalp kazandırdığını söylemeyi niye gereksiniyor? Şu bakışlarına katlanamadığım, cinsiyeti belirsiz portreyi neden yapmış? Gerçekten beni seviyorsa, intiharının anlamı ne?*” (s.85-86)

¹²⁵⁰ Attilâ İlhan, *Hangi Seks*, İstanbul 2021, s. 12-13.

“Tekrar uyumayacağım. Yataktan çıktım. Evin içini nemli bir serinlik öylesine kaplamış ki, o dakika ürpermelerin örümcek ağına düşüyorum. Salona geçip, perdeleri çekmeliyim. Ondan sonra ne kadar ışık varsa yaktım, böylelikle ışık dengesini sağlamış oldum; ama beni bitiren öteki dengeyi nasıl sağlayacağım? Ruhsal dengemi? İçimde, ta içimde bir yerlerimde, o cinsiyeti belirsiz ses, serseri bir satır gibi dolaşıyor, adeta bağırsaklarımı doğruyor.” (s. 108)

“Ziyareti ister istemez erteledim, çünkü beklediğim telefon geldi, başka, çok ilginç bir ziyarete neden oldu; böylece, kesinliğe karşı kesinsizliği, belirginliğe karşı belirsizliği yeğlediğim, bir daha kanıtlandı, zira kadın mı erkek mi anlaşılamayan bir belirsizlik, telin öteki ucundan beni çağırıyordu: Densizliğiyle, geldiğimden beri kaç gecemi rezili eden, beni kaygılara salan aynı kırık dökük, hafif peltek ses.” (s. 155)

“Lili’yle yattık: Hem kolay, hem zor, bir sevişme oldu bu. Giderilmez cinsel doyumsuzluğundan mı ne, Lili her şeyini sunuyordu: Ballı dudaklarını, nemli kalçalarını, çıtır çıtır memelerini; kısacası mantıklı ve uyumlu bir doyuma ulaşamamanın acısını çeken bir bütün halinde, canlı kıpır kıpır bütün vücudunu! Kadınlıkla erkeklik arasında bir yere sıkıştığı için, ne kadın olarak tam doyuma erebiliyor, ne erkek olarak; gözlerini sislendiren hüüzün bu nedenden: Doyumsuzluğun avunma bilmez acısı bu, giderilemez bir acı.

Ben, tam tersine, kendimi bulduğum izlenimi içindeyim; hem de yenilenmiş, kırksız çatlaksız bir bütün olarak! Ne erkeğim ne kadın; varlığının tadına varmış, ruhuyla da, vücuduyla da dengeye ulaşmış bir insanım.” (s. 204)

“Ben, her türde, her boyda Cecile’nin kaynaştığı içinden çıkılmaz evreni (Cecile erkek, Cecile kadın, Cecile hayvan, Cecile hüinsa, Cecile kuş, Cecile balık vb...) gözden geçirirken, o üzgün bir sesle aynı şeyi tekrarlayıp duruyordu:

-... artık bitti, artık bitti, artık bitti!..” (s. 268)

Periferik/devrimci arzu, “oyuncul”dur; o, devlet arzusunun/ortodoks arzunun -merkez- teorize edilmiş ve oyuna kapalı “cinsel formalizmi”nin aksine, bir tip “arzu ampirizm”den beslenerek arzuyu “tiye alır.” Arzu tiye alınınca; “oluş” ön plana çıkar ve her bir “arzu deneyimi”, tıpkı Eliade’nin kozmogonik tasavvuru gibi yaratıcı bir faaliyete referans verir hâle gelir. O nedenle periferik/devrimci arzunun serbestçe dolaştığı mekânlarda, öznenin arzuyu deneyimlemesi kozmik çevrimi yenileyerek, evreni yeniden

yaratır. Evrenin yeniden yaratılması ile birlikte ise, özne merkezî arzusunun alanından çıkıp/kopup, üryan bir biçimde “*ilksel/kökensel su*”yun içerisine girer. Bu su; cinsel kimliklerin “*sıfır noktası*”dır, cinsiyetsiz-oluşun mekânıdır; özne buraya dâhil olduğunda “*cinsel ortodoksi*”nin ahlaki baskısını hissetmeden, çocuk-oluşun hazzını deneyimleyerek suyla oynamaya başlar.

Oyun; İngiliz psikanaliz *Winnicott*'un söylediği gibi her zaman için yaratıcı bir deneyim, heyecan verici ve istikrarsız bir şeydir.¹²⁵¹ Oyun, mezkûr özellikleriyle *Adorno*'nun “*negatif diyalektiği*”ne oldukça yakındır; zira onun büyümlü dünyasında, hiçbir şey merkezîleş (e)mez, sentezlen (e) mez, her şey birbiriyle çatışır ve sürekli tekrar oluşur. Oyuna katılmak; *Bachelardien* bir terminolojiyle söylemek gerekirse poetik hayal gücünün diyalektik salınımlarıyla öznenin zamanı ve mekânı durdurarak “*âni*” aşması ve “*süre*”ye hâkim olması anlamına gelir. Bundan dolayı poetik zekânın/bilincin yaralayıcı atılımlarıyla periferik/devrimci arzusunun, minör-olanın alanında oyun oynayan özne; arzuyu deneyimlediği zaman, bütün kimlik üretim motorlarının, devletçi/bürokratik kodların çekiminden uzaklaşır ki bu da heteronormativitenin, “*ortodoks arzu*”nun merkeze rabıtalı zincirlerini kopartır. *Attilâ İlhan*; Rus Marksistlerinden *Georgi Plehanov*'un, estetik itkilerden bağımsız olmadığını düşündüğü toplumsal/politik olayları tahlil etme çabasının bir ürünü olan Marksist diyalektik kuramı¹²⁵² ile *Bachelardcı/Winnicottcu* bir fenomenoloji/psikanaliz çerçevesinde “*Fena Halde Leman*” romanında, arzuyu bir oyun nesnesi hâline getirerek, ortodoks arzusunun/devlet arzusunun kadın/erkek ayrıklığı üzerinden tedavüle soktuğu “*heteronormativite*”nin merkezî koordinatlarını paramparça ediyor. *Leman*'ın; eşcinsel/travesti oluşun periferik/devrimci ritmi eşliğinde *Cecile*, *Lili* ve *Boby* ile oynadığı, “*arzu oyunları*”nı aktaran aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

“*Oyun ne zaman başladı, nasıl başladı, hatırlamıyorum; aklımda kalan, bir andan sonra, içten dışa sessiz bir gücün etkisiyle çevresindeki her şeyin (renk, biçim, hacim, cisim) eriyip kaybolduğu; her an biraz daha belirsizleşen bulanık bir fon önünde, Cecile'in gittikçe daha etkileyici tek gerçeğe dönüştüğü! O kadar sessiz başka bir güçse, beni önüne geçilmez,*

¹²⁵¹ Donald Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, İstanbul 2017, s. 71, 73.

¹²⁵² Onur Tınkır, *Attilâ İlhan'ın Şiirlerinde Mitik Unsurlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2017, s. 24.

karşı konulmaz bir biçimde ona doğru itiyordu: İnsanın orasına burasına bulaşan nemli bir loşlukla, sanki bütün vücudumla, istemeye istemeye ona yaklaşıyordum. İstemeye istemeye mi? Bu beni telaşlandırıyor ama ne yalan söylemeli, gizlice memnun da ediyordu.” (s. 114-115)

“Saydam robuyla büsbütün bir içim su olmuş Marilyn’i, sesim yüzünden beni hep karanlık bir yaratık gibi görmüş olan kapıcı kadını orada bırakıp, bilincimin su yüzüne çıktım. Orada, ilk buluşmamızda başlayan çıldırtıcı oyun, aralıksız sürüyordu: Cecile ve ben, kristal yüzeyler üzerinde, aşırı bir ağırlıkla kaya kaya, birbirimize yaklaşıyoruz. Vücutlarımızın birbirine tam dokunacağı anda...” (s. 137)

“Cinsel aykırılık, eğer böyle bir şey varsa, o kadar inceltilmiş oluyor ki, artık saptamak olanaksız: İyice aşırı uçlara götürülmüş aykırılık, olağanlığa dönüşmüştür. Lili’nin saplantısı, her genç kızın, çocukluğundan beri kurduğu hayalin, ta kendisi: Günün birinde ‘sevgili prens’e rastlamak, onunla evlenmek! Bir türlü doyumsuzluktan kurtulamayan Lili, bu beş para etmez senaryoyu, oyuna kattığı öteki travesti sayesinde, kendisini daha az yalnız hissetmek amacıyla uydurmuş olmalı, öteki rolü bana uygun görüyor.” (s. 207)

“Oyun olarak başlamıştı ya, uygulamada çabucak nitelik değiştirip, bu senaryo başka bir boyut kazandı; hızla alışkanlığa yozlaşarak, tekrarların da yardımıyla beni, tam bir yabancılaşımaya götürdü. Günden güne, ‘tebdil’ dolaşmanın cinsel tadına vardım; çok da uğraşmadan, Lili’nin beni bulmak istediği yere ulaştım.” (s. 208)

“Ve oyun yeniden başladı. Tehlikeli oyun. Salonda eşya diye ne varsa, divan, koltuklar, birkaç abajur, bir sürü portre, bir çırpıda kayboluyor. Enine, ışıklı ve saydam yüzeyler, yansımaların fir döndüğü bir boşlukta belirdi. En geniş olanın üzerinde, ben ve Bobby, çıplak oturmuşum; iç bayıltan bir yavaşlıkla kayarak, yaklaşıyoruz. Bobby’nin yüzünde, o mutlu aptal gülümsemesi donmuş kalmış; bense, apışarasında yapay penisinin başını kaldırmış engerek gibi durduğunu saptıyor, bundan utandığım kadar hoşlanıyorum. Yaklaştığımız ölçüde, kucaklaşmamız gerçekleşemez görünüyor. Tam vücutlarımızın birbirine değeceği anda, hop! Başladığımız yerdeyiz. Birbirimizden epeyce uzak!” (s. 240)

“Boby’le, baş başa bir akşam yemeğinden kaçınılamaz. Durumu açayım dedim, sen misin açan, evin ‘hanımı’ o oluverdi, ‘misafir’ de ben! Doğrusu, hoşlanmadım diyemem: Bir

yandan sorduğu pratik soruları cevaplandırıyorum, bir yandan yaptıklarını keyifle izliyorum. Bana mutfığa adım atmayı yasakladı, o virt zirt girip çıkıyor, her seferinde ya bıçakların, ya tuzluğun, ya da yumurtaların nerede olduğunu öğrenmek istiyor. Daha ayağa kalkarken, yarı şaka yarı ciddi, demişti ki:

-Bu gece kadın ben oluyorum, oluyorum dedim mi, tamam: Tırnağımın ucuna kadar olurum. Ama sizde hiç olmazsa doğru dürüst bir erkek olun, şöyle bir çekidüzen verin üstünüze başınıza, kadın olarak, derli toplu beylerden hoşlanırım ben!” (s. 258-259)

Periferik/devrimci arzu; kontrolden çıkmış, sıra-dışı, koordinatları ve hareket menzili tespit edilemeyen bir arzu türüdür. Onun alanında, merkezin olağanlaştırdığı, sınırlarını belirginleştirdiği, “ortodokslaştırdığı” “devlet arzusu”nun nüvesi dahi görülmez. O, Deleuzien/Guattarian bir terminolojiyle ifade etmek gerekirse son derece “genital”dir, erojen bölgelerde serbestçe dolaşarak, öznenin “sinir uçları”yla oynar ve ortodoks arzunun ahlaki kalıplarını, olağanlığını/merkezîliğini bir tip “erotik düşünce” üreterek aşmaya çalışır. Romanda Leman’ın erkekten dönme bir travesti olan Lili ve eşi Ekrem’in annesi Haco Hanım ile yaşadığı arzu deneyimleriyle ilgili sırasıyla aktarılan “Gerçekten onu ilgilendiren, olayın olağanı aşan yanıydı; tersine kurulmuş cinsel çiftin ayağa kaldırdığı hayal gücü, öyle çılgın sevişme sahneleri tasarlıyor; bu sahnelerden öyle oturaklı bir şehvet filmi kurguluyor ki, hepsini sayıp dökmek için kendini zor zapt ediyordu.” (s. 170) “Koyu karanlıkta daha heybet kazanan şimşekler, röntgen moru dillerini, görülmemiş havasızlık ve edepsizlikle uzatıp, sessiz ve çabuk, vücutlarımızı yalıyorlar. Zaten olağana sığmayan sevişmemiş, bu ürkütücü fırtına ortamında, daha çarpıcı ve irkiltici bir hal alıyor: Bir korku filminde bir canavarla seviştiğimi sanıyorum, dişlerini boynumdaki şah damarına geçirmiş, zevkinden inleyerek kanımı emiyor.” (s. 227) şeklindeki ifadeler, bu çabanın somut bir göstergesidir.

Ancak periferik/devrimci arzunun ürettiği erotik düşünce, erotik filmlerdeki gibi erillik/dişillik organlarının sansürlenmesiyle karakterize edilen bir romantizme/naifliğe rabıtalı değildir; aksine onun erotizmi, son derece teşhirci, şiddete/saldırganlaşmaya, yıkmaya meyillidir. Hatta periferik/devrimci arzunun serbestçe dolaşıma soktuğu “erotizm”; aslında yaşamdan/pozitiflikten değil, ölümlü/negatiflikle ilintili bir “anarko arzu”dan köklenir. Nietzsche fikriyatının/felsefesinin takipçisi Fransız filozof Georges Bataille “Erotizm” adlı çalışmasında “Özellikle erotizm alanı, şiddetin ve ırza geçmenin

alanıdır.”¹²⁵³ “Erotizm ölüme açılır. Ölüm bireysel yaşama süresinin reddedilmesi olgusuna açılır. Her olasılığın sınırına getiren bu olumsuzluğu içsel bir şiddet olmadan, özümsememiz olanaklı mıdır?”¹²⁵⁴ diyerek, bu duruma temas eder. Attilâ İlhan romanda, *Leman* ile *Haco Hanım* arasındaki eşcinsel ilişkiyi, *Nietzscheci/Batailleci* bir perspektiften kavrayarak “arzu”yu ölümlle burun buruna getirip şiddetlendirir/saldırganlaştırır; böylelikle de devlet arzusunun/ortodoks arzusunun -merkez- yaşamayı/dirimi, üremeyi imgeleyen pozitifliği, “ölümcü/anarşist salvolar”la yıkılır ve arzusunun merkezî kökleri budanır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; ortodoks arzusunun iktidarına -merkeze- başkaldıran ölümcül bir “arzu senfonisi”nin edebî yankısıdır.

“*Haco Hanım*’ın aşk susuzluğu giderilmez, ten açlığı doyurulmaz, hep bunun telaşında olduğundan mıdır? Sevişirken durmak bilmez, her şeyi bir anda yapmak ister. Yine öyle! Üstünlüğünü belli etmek, beni çıldırtmaya okşamak için, uzun kemikli ellerini, becerikli parmaklarını salıvermiş, yüzlerceymişçesine her yanımda duyumsuyorum; inatçı ve yapışkan ağzıyla delimsirek cinselliği, bacaklarının arasında aralıksız yer değiştiriyorlar. Şehvetten, sevişmenin kalın tadından sarhoş olmuşum, başımıza gelen felaketin farkına varamıyorum. Çırpınmalarını, genzinden çıkardığı garip hırıltıyı işitem de, telaş etmiyorum, çünkü *Haco Hanım*’ın gülüşüne benzer bir patlayışla orgazma ulaştığını, her seferinde kurt gibi uluyup inleye inleye göğüs geçirdiğini biliyorum. Ölüm düşüncesi, hele onun ölümü, aklımdan ne kadar uzakta, vücudunun hareketsizleşmesi, soluğunun kesilmesi, beni telaşlandırmıyor; korkmuyorum da, şakacıktan böyle yaptığımı, hiç değilse geçici bir bitkinliğe uğradığımı düşünüyorum.” (s. 227-228)

“Oysa ne oyundu, ne geçici bir baygınlık: *Haco Hanım*, zevkin doruğuna ulaşayım diye çırpınırken, ölümüne ulaşmıştı. Bense onun cesede dönmüş vücudunun ağırlığı altında, hâlâ kendi doruğuma tırmanmaya çabalıyordum. Ne ahmaklık! Ancak yana kayıp kof bir çuval gürültüsüyle halının üzerine yığılınca, sonradan *Haco Hanım*’ın korkunç ölümü diyeceğim olayın dehşetini kavradım. Ayağa kalkmış, gözlerimi ona dikmişim. Işıklar yanmasın mı? Abajurların aydınlığında, ceset sarısı yüzü, ağzı açık kaldığından, kahkahadan kırılıyor izlenimini veriyordu. Altın dişlerinin civıltılı parıltıları, duvarlara yansımıştı. Gök

¹²⁵³ Georges Bataille, *Erotizm*, Ankara 1993, s. 19.

¹²⁵⁴ G. Bataille, “age.”, s. 28.

gürültüleri uzaktan işitiliyor. Yağmur dinmiş. Sokakta, bir gece faytonunun hüznü çingirakları.)” (s. 228)

Devlet merkezi; arzu üzerinde muhtelif iktidar teknikleriyle denetim uygulayıp arzunun kontrolden çıkmasını engelleyerek, onu “*ehlileştirir/normalleştirir.*” Bu ehlileşme/normalleşme ile birlikte de arzu, ortodoks bir kimlik kazanır ve toplumsal alandaki bireylerden mezkûr kimliği içselleştirmeleri talep edilir. Devlet; ortodoks arzunun ahlaki kalıplarıyla öznelere çevreleyerek, periferik/devrimci arzunun anarşist salınımlarını etkisizleştirmeyi amaçlar; zira bu salınımlar devletin; *eril tahakküme, militarizme, “ortodoks ahlak”*a dayanan politik ontolojisini yerle bir edecek kadar tehlikelidir. O nedenle devlet merkezi; periferik/devrimci arzuyu; *anormal, heretik, sapkın, patolojik* vb. gibi birtakım leksikal kodlarla damgalayıp kriminalleştirerek, “*ortodoks arzuyu/ahlakı*”, yani kendi ontolojisini güvence altına alır. Bu noktada; devlet merkezinin damgalama mekanizması daha çok sadist/mazoşist arzu pratiklerine karşı çalışır. *Marquis de Sade*’nin eserlerinde sıklıkla geçen ve yazarla özdeşleştirilen sadist arzu/erotizm, *Bataille*’ye göre oldukça yıkıcıdır ve özneyi ortodoks ahlaktan arındırır.¹²⁵⁵ Bu özellikleriyle o; freni ejekülasyona uğramış bir kamyonu benzer ve *şiddetli, sert, kontrolsüz* darbelerle devlet merkezli düşüncüyü ezmeye çalışır; onun her bir “*kırbaç darbesi*”, devlet arzusunun/ortodoks arzunun kalbinde/merkezinde kapanması güç “*periferik oyuk*”lar açar.

Attilâ İlhan, sadist arzu/erotizm hakkında gençlik yıllarından itibaren önemli bir zihinsel mesai harcamıştır. Yazar; mezkûr arzuyu/erotizmi, *Marquis de Sade*’nin eserleri aracılığıyla tanır ve onun kendi üzerindeki etkisini “*Yirmi yaşlarında iken, Sade’in eserlerinde beni çarpan, hiç kuşkusuz cinsel alandaki bu sınır tanımazlığı, öteki yazarlarda görülmemiş dinsel ve töresel yıkıcılığı idi.*”¹²⁵⁶ şeklindeki ifadeleriyle dile getirir. Aktarılan ifadelerde de görüldüğü üzere *İlhan*, *Marquis de Sade*’yi okuduktan sonra arzusunun politik/toplumsal veçheleriyle ilgili düşünmeye başlar ve Türkiye’de ortodoks ahlakın/arzusunun hegemonyasının kırılması için yürütülen/yürütülecek olan “*cinsel özgürleşme mücadelesi*” noktasında; sadist arzusunun/erotizmin toplum içerisinde serbestçe dolaşıma sokulmasının, itici bir güç oluşturabileceğini düşünür. *Fena Halde Leman*

¹²⁵⁵ G. Bataille, “*age.*”, s. 190.

¹²⁵⁶ A. İlhan, “*age.*”, s. 241.

romanında da yazar; sadist/erotik arzuyu anlatılan çerçeve kapsamında çözümlemeye çalışıyor ve devlet merkezinin hasır altı ettiği “fantezi”nin, sadist arzunun/erotizmin periferik/devrimci gücünü açığa çıkartarak devlet arzusunun/ortodoks arzunun -merkez-ahlaki kabuğunun içerisine onu kırabilecek/patlatabilecek kadar güçlü bir “periferik sadist arzu mayını” koyuyor. *Miss Higgins* ile *Leman -birinci pasaj-* ve *Nuri* ile “oteldeki kadın” arasında gerçekleşen cinsel temaslardaki sadist erotizmin/arzunun yoğunluğunu, şiddetini gözler önüne seren, romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; yazarın, bu mayını merkez-karşıtı politik bir silah olarak kullandığını gösterir niteliktedir.

“O kadar gözü kararmış, öylesine pusulayı şaşırılmış bir halde ki, bir çaresini bulmazsam, rahatça beni boğabilir.

Yalnız, elleri tenine dokunur dokunmaz, hoyratlığının niteliği değişti. Kıskançlık yerini öfkeyle şiddetlenen cinsel sertliğe bıraktı. İkimiz de, delirecek miyiz nedir? Kendimi orada oraya atıyor, göğüslerimi koparan pençelerinden, değdikleri yeri ısırarak kuduz dişlerinden kurtulmaya uğraşıyorum. Nasıl olduysa, bir ara becerdim; soluğu banyoda alıp, kapıyı içeriden sürgüledim. Miss Higgins, avını elinden kaçırmış bir kaplan, küfürlerini kırbaç gibi duvarlara şaklatarak, geldi kapıyı yumrukluyor: Neresine vurduğuna bakmaksızın, rasgele gittikçe daaha hızlı: Şangır şungur, buzlu camları yere indirmesin mi? Sesi birden kesildi. Açılan gedikten bakınca ne göreyim, cam parçaları iki bileğini de yarmış; nabızı attıkça, narçiçeği bir kan fıskiyesi, bu yarıklardan sevinçle fışkırıyor. Gördüğüm beni büsbütün ürküttü, sözde uzak ve ilgisizim, ödüm patlıyor: Korku elimi ayağımı kösteklemiş; olduğum yerde, parmağımı oynatamıyorum.” (s. 101)

“- ... fakirhanemi şereflendirdiğinizde, dikkatinizden kaçmamıştı: Otelin kapısındaki gözlüklü, yasak suratlı kadın, hani Annam’lı? Bendeniz, bu canavarın her kapisine çarnaçar boyun eğmekteyim: Mali vaziyetimin istikrarsızlığı malum, ay dediğin göz açıp kapayıncaya kadar gelip geçiyor, kirayı ödeyemiyoruz yani, çare-i hali, gizli zevklerine alet olmakta bulduk. Nuri Uçarı için ne hazin bir akıbet! Uzun sözüün kısası, canı çektikçe bu Allahın belası karı beni kırbaçlıyor, canı da sık çekiyor ha! Evet, insanda bir nebze masochiste’lik olmazsa, bu neviden münasebetlere burnunu sokmaz, haddim olmayarak buna bendeniz de vakfım; işin evveliyatına atf-ı nazar edecek olursak, kanlı kraliçe hallerinden, nev’i şahsına mahsus Kleopatra’lık iddiasından mahzun olduğum serdedilebilir; lakin, şiddet iptilasını vahşet

derecesine vardıracağını nasıl tasavvur edebilirim ki! Kanımı bardağa koyup takdim etsem, kemal-i afiyetle içecek! Her gün biraz daha fazlasını talep ediyor; şiddet susuzluğu namütenahi, halbuki benim fiziki tahammül gücüm mahdut, elbette öfkesinden küplere biniyor.” (s. s. 251-252)

“Bir kere, can havliyle odasından firar edecek oldum, o gün bugün, kırbacına el atmadan, beni karyolaya urganla bağlar: Nasıl bir bağlamak hafazanallah, mahza kölesiyim, ip etlerime gömülüyor. Bilahara, affınıza mağruren arz ediyorum, anadan üryan soyunur: Üzerinde münhasıran gözlükleri ve çizmeleri kalacak şekilde! Gözlüklerini muhafaza etmek istemesi, bir dereceye kadar kaabil-i izah bir şeydir, gözlüksüz göremez, lakin çizmeleri nasıl izah etmeli? Çizmeleri de görmek lazım, lameden, son derece yüksek topuklu, topuklar yüksek olmakla kalmıyor, uçları da sivri. Hazırlıklar ikmal edildikten sonra eziyet başlıyor, bilafasıla dakikalarca devam ediyor...

Ya da: - ... vaktaki bendeniz kan içinde bitap, mahv-ü perişan, baygınlık raddesine geliyorum, vampir adımlarıyla sokulur, kırbaç izlerinden sızan kanı yalar...

Ya da: - ... kocasını gördünüz, Mösyö Roger’yi, onun bu alçak karı tahrip etmiştir, canlı bir cenazeden farkı yok, bir leş! Bendenizi tahrib etmeyi de kafasına koymuş, iblisane bir tasavvur, evet, lakin mevki-i tatbika koyacağından şüphe etmek caiz değildir; bu itibarla arzularını is’af etmemek kararını ittihaz etmiş bulunuyorum, aşağı yukarı bir aydır; ilk günler kararımı da, beni de ciddiye almıyordu, vaziyetin ehemmiyetini geç kavradı, bir kaya gibi mukavemet ediyordum: El’an ediyorum amma, aylardır birikmiş kira borçlarının mecmuunu bir kalemde tediye etmemi istemez mi alçak, tasavvur buyurun bir bendenizin halini, bir de yekûnu hayli yüksek bir rakama baliğ olan...” (s. 252-253)

Periferik/devrimci arzu; arka sokaklarda, gettolarda, kenar mahallelerde, varoşun içerisinde dolaşır. Onun mekânı; gizemli, korkutucu/ürpertici ve bir o kadar da kriminal olan “yeraltı dünyası”dır. Burası; cinsel kimlikleri nedeniyle damgalanmış, örselenmiş, merkez-dışına itilmiş, susturulmuş/sindirilmiş homo-travesti öznelerin; mafyaların, çetelerin/gangsterlerin arasında marihuananın/uyuşturucunun ve “fuşun” öldürücü erotik hazzıyla birbirleriyle ve devletin güvenlik güçleriyle -polis, bekçi vb. gibi- pervasızca mücadele ettikleri bir “dövüş arenası/ringd”ir. Devlet, belirtilen dövüş arenasındaki toplumsal/politik, kültürel dinamiklere hâkim değildir; onun “gözü”, eşcinsel/travesti

öznelerin politik ontoloji kazandıkları “*arka odaları*”nı tam anlamıyla görmez. Ancak devlet merkezi; periferik/devrimci arzunun sinsice dolaştığı art alanları göremese de bu alanla ilgili sahip olduğu “*ortodoks apriorist bilinç*”ten hareket ederek, arka sokaklardaki/kenar mahallelerdeki “*cinsel heterodoksi*”yi -heterojen cinsel kimlikleri/yönelimleri- “*cinsel kriminalizmi*” -fuhuş- kadın/erkek dikotomisi etrafında meşrulaştırdığı heteronormatif/militarist toplum yapısı için ciddi bir riziko olarak algılayıp, bahsi edilen özneler üzerinde fiziksel/simgesel şiddet uygulamaktan imtina etmez. Bugün hâlen daha küresel çapta karşılaşılan *transfobinin/homofobinin* en önemli sebebi de aslında bununla ilintilidir; devlet merkezi, “*periferik arzu laboratuvarı*” olarak telakki edilebilecek kriminal yuvalarda *makyaj yaparak, kılık değiştirerek* fuhuş labirentinin çıkmaz sokaklarında “*volta atan*” eşcinsel/travesti özneleri, “*ortodoks ahlak*”tan saptıkları için pornografik bir imge haline getirir ve ideolojik aygıtları olan basın ve medya kanallarında onları bir şiddet nesnesi olarak teşhir eder.

Mezkûr teşhir neticesinde ise, devletin arzusuna/ortodoks arzuya rabıtalı “*heteroseksüel özneler*”; periferik/devrimci arzunun, son derece *erotik, genital, ölümcül* ve *kriminal* olan bütün temsillerine karşı, biriktirdikleri şiddeti/nefreti kusarlar. *Attilâ İlhan*; “*Fena Halde Leman*”da, eşcinsel-travesti özneleri periferik/devrimci arzunun sınırlarında bulunan fuhşun kriminal dünyasının içerisine çekip “*güvenlik*”, “*yasallık*”, “*kontrol*” mefhumları ile karakterize edilen devlet arzusunun/ortodoks arzunun heteronormatif ışıklarını “*karartıyor*” ve devletin arzu kavramı çerçevesinde uyguladığı “*ortodoks şiddete*” karşı, *yer-altından, gettoda*n köklenen, legal olmayan bir “*anarşist/kriminal şiddet*” üreterek politik bir direnç ortaya koyuyor. Bu direnç; romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda/diyaloglarda, yazarın “*oğlan*ci” ve “*acuze*” olarak tanıttığı *Mamma Pellegrini* tarafından Fransa’nın kenar mahallelerinde yetiştirilen “*travesti/fahişe özne*” Lili’nin şahsında tecessüm etmektedir.

“- ... *Senin herif, şekerim; eşi bulunmaz delikanlıydı, kim olduğunu, sen bana sor: Bir kere, adım attığı yeri neşeye boğar... Hem de, şöyle böyle neşe değil, halisi: Katıksız! Lili’ye gelince, vallahi, ne diyeyim; orospunun teki işte, tırnaklarının ucuna kadar orospu, orospunun katmerlisi! Aralarında, ne olsun istiyorsun yani? Orospuyla ne yapılır? Yatılır şekerim, yatılır! Eh, onlar da yatıyorlardı işte.*

Evin içinde bir yerde, iyi kapanmamış bir musluktan su damlıyor. Her damlası, sanki göğsümün orta yerine indirilmiş, acımasız bir tekme. İkinci, -asıl önemli- sorumu defterine yazarken, Mamma, duman kaçan gözlerini yarı kapamış, yaprak cıgarasından derin soluklar çekiyordu.

-... iyi ama, duyduklarım doğruysa, Lili kadın değilmiş; travesti'dir diyorlar, asıl adı da Georges; doğru olabilir mi?

Dosdoğru gözlerime baktı:

-Kim diyor bunu?

Dalgın, cevabımı beklemeden sürdürüyor:

-... sahici olmuş, yalancı olmuş, ne fark eder? Sen bana baksana şekerim, orospuluk insanın ruhunda olur, apışarasında olmaz! Bunu iyice kafana koy! Lili, yaman bir orospu, tamam mı? Bu işi hakkıyla yapıyor, tadını çıkara çıkara! Oğlanmış diyelim, ne yazar yani?

En çok korktuğum, dolaylı yoldan onaylanmış oluyor: Lili, kadın değil.” (s. 197-198)

“Sağırlığını unutarak, savunmayı denedim. Yarım yırtık bir-iki söz kekeleyecek oldum ama açık saçık dokundurmaların, yakası açılmadık küfürlerin seli altında kaybolup gitti; öyle acımasız bir mafya mantığıyla, öyle iğrenç bir açıklıkla konuşuyordu ki, bana söyleyecek bir şey kalmamıştı: Mamma Pellegrini, zamanında Georges adında bir muslukçu çırağı bulmuş, işine yarayacağına hükmederek ‘himayesine’ almış: Lili’yi, bu nazlı fuhuş çiçeğini, Georges’dan üreten o. Nasıl üretiyor, yıllarca yatırım yaparak: Giyimine kuşamına masraf ediyor, süs püs giderlerini, estetik ameliyat, hormon tedavisi faturalarını ödüyor. Hepsi bu kadar mı, ne münasebet: Eğitimi ayrı bir dava, kenar mahalleli bir oğlandan ‘sosyete’ havalı bir kadın çıkarmak kolay mı? Uğraşacaksın, üstüne düşeceksin. Niye? İstedığın gerçekleşince Lili bol para kazanacak, yaptığın yatırımın defalarca katı kâr getirecek. Böyle altın yumurtlayan bir tavuğu, birinin çıkıp, elinden almasına izin verir misin? Mamma Pellegrini, bin bir tehdit dolu telefonuyla izin vermeyeceğini bildiriyor, bana savaş açıyordu.” (s. 293)

Attilâ İlhan, roman boyunca periferik/devrimci arzuyu serbestçe dolaşıma sokmak için çabalarken, bilinçaltındaki erilliğin, “baba”nın gadrine uğrar ve eserin bazı yerlerinde bir tip “arzu oksimoronu” üreterek heterojen cinsel kimlikleri/yönelimleri -eşcinselliği, travestiliği- Freudien psikanaliz çerçevesinde okur. Hassaten bu noktada, Leman karakterinin

sahip olduğu girift epistemolojik yükün deşifre edilmesi elzem gözüküyor. Her şeyden evvel İlhan; romanın merkezinde eşcinsel eğilimlere sahip bir kadını -*Leman*'ı- ve onun “*heretik arzuları*”nı konumlandırarak oldukça cesur bir işe imza atıyor; ancak bu cesur tavır, *eril hegemonyadan, devlet arzusundan/ortodoks arzudan* hiçbir şekilde bağışık değil, bilakis onlar tarafından dolayımlanmış durumda. Çünkü yazar; romanda geçen “*Miss Higgins, elimden çekip beni yanı başına oturtuyor. İlk bakışta kadın mı erkek mi olduğu anlaşılamayan, kaşsız kirpiksiz, yamyamsı bir yaratık. Yaşı da belirsiz. Kınalı solgunluğu, miğdemi bulandırıyor. Gözlerimden hiç ayırmadığı, soğuk gri gözleri de. Tiksiniyorum ondan: İri beygir dişleri çakılı ahlaksız ağzından, diken diken saçlarından, daima kirlî, daima siyah tayyörünün omuzlarındaki kepek bulutlarından. Her şeyinden. Yayvan İngiliz şivesiyle, hele açık saçık bir Fransızca konuşuyor ki, öğürebilirim. İngiliz midir Amerikalı mı kimse bilmesede, şairlik tasladığını, sevici olduğunu herkes bilir. Parasızlıktan, doğru dürüst baktıramıyorum diye kısa kestirdiğim sarı saçlarıma, erkek sesini andıran kalın sesime bayılıyormuş. Onu büyülüymüşüm. Yan yana olduk mu, sözde belli etmeden, kemikli erkek ellerini göğüslerime uzatır, soğuk gri gözlerinde örümcek kızılı bir parıltı belirir. Duffelcoat'ımın ceplerinde, sık sık, fark ettirmeden koyduğu bin franklıkları buluyorum. Beni büsbütün çileden çıkarıyor. Rahatça boğabilirim bu karıyı.*” (s.66) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere; *Leman*'ı, gençlik yıllarında Fransa'da *Miss Higgins* tarafından taciz edilmiş bir karakter olarak tasvir ediyor; yani onun eşcinselliğini ontolojik bir vaka olarak görmek yerine, *Leman*'ı eşcinsel olmaya iten saiklerin “*psiko-politik*”, “*psiko-sosyolojik*” kökenlerini çözümlenmeye çalışıyor ve kendi içsel/bilinçaltı merkezinden kopartıp atamadığı militarist/eril, devletçi arzu kodları çerçevesinde, onun sergilediği eşcinsel eğilimleri; çocuklukta/gençlikte yaşanan travmatik deneyimlerle bağdaştırarak, patolojik bir vaka olarak görüyor ve Freudien babanın/fallusun kurbanı oluyor. Bu baba/fallus da kuşkusuz, yazarın bilinçaltında bastırıldığı, fakat her fırsatta bir hortlak gibi üstünde gezinen “*Doğulu/Şarklı*” olan veçhesidir.

Batı; tarih boyunca kendi “*aynası*”na yansıyan görüntüsünden hareketle Doğu'yu algılamıştır. Bu görüntü ise; iki kültürel kanal aracılığıyla renklendirilmiştir: *Latin* ve *Yunan/Grek* medeniyetleri; Batı'nın benliğini yücelten ve onun politik/kültürel rengini Doğu karşısında koyulaştıran en önemli epistemolojik kaynaklardır. Bu kaynakların kökünde ise “*Narkissos miti*” vardır. Batı; suya yansıyan bedenini arzulayıp, onun güzelliğine tutulunca,

kültürel üstünlüğünü arzu mefhumuna dayandırmaya başlamış ve böylelikle de arzu politikleşerek Batı'nın *uygar/seküler* tarafına, Doğu'nun ise *anti-uygar/muhafazakâr* tarafına referans veren bir imgeye dönüşmüştür. Bilhassa 1970'li yıllardan sonra Batı, heterojen cinsel kimliklere yönelik, özgürlükçü politik/hukuki atılımlar gerçekleştirirken, doğu “*arzu tabuları*”nın dışına çıkamayınca; “*homofobi/transfobi*” Doğu'ya/İslam'a has bir problem olarak lanse edilmiş ve ekseriyetle “*İslami fundamentalist hareketler*”in, “*muhafazakâr siyasi partiler*”in politik momentumu ele geçirdikleri, çevre ve yarı-çevre alanlar, cinsel özgürleşme hareketlerine ket vuran *ilkel/yamyam*, *uygarlık-dışı* halkların yaşadığı coğrafyalar olarak, muhtelif ötekileştirici kodlarla damgalanır hâle gelmiştir.

Attilâ İlhan'in gerek deneme yazılarında gerekse de şiir ve romanlarında Doğu toplumlarına, İslami kültür kodlarına karşı, Batı/uygarlık merkezinden hareketle ötekileştirici, “*oryantalist*” bir söylem ürettiği görülür. Yazar; “*Fena Halde Leman*” romanında da heterojen cinsel kimlikleri/yönelimleri kültürel/politik düzlemde problematize ederken “*oryantalist tepeler*”den Türkiye'deki arzu kültürünü izliyor. İlhan; dikkatle incelendiğinde roman boyunca, tasarladığı eşcinsel/travesti öznelerin çoğunu *-Lili, Cecile, Bobby vb. gibi-* Fransız kimliğiyle ön plana çıkartıyor veya en azından Fransız olmasalar da o kültürle bir şekilde temas etmiş, o kültürü içselleştirmiş bireyler olarak resmediyor. Bu resim; aslında Batı kültürünü “*süblimasyon*”a uğratmış ve her fırsatta Doğunun “*ortodoks arzu*”nun, zihnindeki/bedenindeki histerik ağırlığını boşaltmak isteyen öfkeli/kindar bir yazarın tıpkı bir kanser hücresi gibi vücudunu sarmış olan “*babayı*” “*İslam*”ı katletmesi, ondan “*kurtul(ama)ması*” sonucunda fişkırın kanla sulanmıştır.

Romanda mezkûr kanın üzerine sıçradığı, bulaştığı, yazarın “*oryantalist arzuları*”na esir olan en önemli karakter ise kuşkusuz ki *Jeanne Courtine/Leman*'dir. O; romanda geçen “*Ekrem, Migg Higgins'i bilmezdi, aramızdaki 'özel' ilişkiden habersiz. Ne de olsa Doğuludur, mezhebine uymaz, besbelli kaldıramaz diye, söylememiştim.*” (s. 102) şeklindeki ifadelerden de anlaşıldığı üzere; *Miss Higgins* ile arasındaki eşcinsel ilişkiyi Doğulu olduğu gerekçesiyle eşi *Ekrem*'e söylemekten imtina eden “*oryantalist bir özne*” olarak, aslında, yazarın bizatihi kendisidir. *Attilâ İlhan*; içerisindeki babaya/fallusa o kadar öfkeli ki, onu *Leman* karakterini kullanarak, periferik/devrimci arzu vasıtasıyla ezmek isterken, Batı'nın Doğu üzerindeki “*eril arzusu*”na kendisini fazlasıyla kaptırıp istemsizce “*erilleşerek*”,

öldürdüğü babasını tekrar diriltiyor. Böylelikle de metne oryantalist bir koku siniyor ve İlhan, yıkmak istediği *ortodoks arzusunun-merkezin-* politik çukuruna gark olarak daha önce de söylendiği gibi bir “*arzu oksimoronu*” üretmiş oluyor.

Netice itibarıyla *Attilâ İlhan*; “*Fena Halde Leman*”da, yer yer oryantalist bir patikanın izinden gidip bir “*frankafon*” edasıyla hareket etse de Türkiye’ kültürel/politik hayatında 80’li yıllara kadar hâkim olan devlet arzusunun/ortodoks arzusunun makro yapısını parçalayıp, onun “*mikrolojik dehlizleri*”nde dolaşarak Türk romanı açısından oldukça “*avangart*” bir işe imza atıyor. Bu dehlizlerde dolaşırken yazar, eşcinsel/travesti oluşun ve sadist erotizmin; *şiddeti*, *yıkımı* ve *anarşiyi* hortlatan karanlık yanından hareketle periferik/devrimci arzuyu serbestçe tedavüle sokup devlet merkezinin kadın/erkek dikotomisi üzerinden kurgulayarak toplumsal alandaki öznelerin damarlarına enjekte ettiği ve arzuyu heteronormatifleştiren bütün “*ortodoks ilaçlar*”ın enjektörlerinin yörüngesini tersine çevirerek bedenden uzaklaştırır. *İlhan*; Türk toplumu tarafından uzun bir süre kullanılan bu ilaçların yan etkileri nedeniyle tahribata uğrayan organları tedavi etmek için, organizmanın anatomik/biyolojik bütünlüğünü bozar ve Deleuzecü anlamda onu “*organsızlaştırır*.” Organsızlaşmış bedende ise cinsel organlar işlevini yitirir, cinsel/kimlik yönelim belirteçleri olabildiğince muğlaklaşır ve bu nedenle de özne “*hermofroditleşir*.” İşte bu noktada yazar; romanda “*hermofrodit özne*”nin organlarının/vücudunun bağışıklık kazanmadığı bir “*periferik/devrimci arzu ilacı*”nı onun hücrelerine akıtır; böylelikle de “*organsız beden*”, “*otoimmünolojik*” bir refleksle kendi bedenine saldırır ve onu yok eder. Bu ilaç; bedeni, “*vitalite*”yi şiddetle tüketen, çürüten “*erotik arzu*”nun -*periferik/devrimci arzusunun-* ta kendisidir; bozguna uğraticı ama aynı zamanda da ihya edici...

İlk baskısı 1990 yılında yapılan “*Kılavuz*”¹²⁵⁷, *Bilge Karasu’nun* edebiyat kamuoyunda büyük yankılar uyandırmış en önemli romanlarından birisidir. Karasu romanda, postmodern düşüncenin epistemolojik zemininden istifade ederek zamanın ve mekânın koordinatlarını parçalar ve bir “*şizo-dünya*” inşa eder. Bu “*şizo-dünya*”nın içerisinde yer alan “*Karasu özneleri*” ise, geometrik/fizikî düzlemden çıkmış zamanın/mekânın yerçekimsiz atmosferinde boşlukta asılı kalırlar. Şizofreniyi deneyimleyerek boşlukta asılı kalan özneler de “*kozmos*”un dışına çıktıkları için, devlet merkezinin toplumsal alanda her

¹²⁵⁷ Bilge Karasu, *Kılavuz*, Metis Yayınları, İstanbul 2016, 9. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

türlü farklılığı/ayrışıklığı meşrulaştırmasına hizmet eden kültür/kimlik üretim motorlarının politik gürültüsünü duy(a)maz hâle gelirler. Bir tür “toplumsal/politik sağırlık” olarak görülebilecek bu durum; şizo-öznelerin, *Deleuzien* çerçevede söylemek gerekirse “aynı”nın hazzını deneyimlemelerine neden olur ve onlar “aynı” olanın, “tekrar”ın periferik/devrimci gücünden hareketle, devletin/merkezin kendilerini hapsedtiği/sıkıştırdığı minör hücrelerindeki demir parmaklıkları eriterek *put-kırıcı, tehlikeli, sınırları belirsiz, şiddete ve anarşiye gark olmuş, minör* bir merkez-karşıtı “politik direnç” üretirler. Karasu, “Kılavuz”da mezkûr politik direnci üretebilmek için “arzu” mefhumunu kaleminin ucunda konumlandırır ve şizo-öznelerin arzusunu, “aynı” olana yönlendirerek homo/eşcinsel-oluşun periferik/devrimci momentumu eşliğinde, ortodoks arzunun/devlet arzusunun rasyonel köklerini budayarak merkez düşüncesini “yapıbozum” a uğratar. Yazar bu “yapıbozumu” icra ederken, romandaki şizo-homo özneleri, “sinematik imgeler”in yardımıyla, “oyun”un, “sanrı”nın, “düş”ün hükümdarlığında bulunan ve kıyısı görünmeyen bir “bilinçaltı okyanusu”nun içerisinde tutamaçlardan, yani, heteronormatif/merkezî cinsiyet/kimlik formlarından soyutlayıp “katışksız” hâle getirerek yüzdürür. Bu noktada roman oldukça giriftleşerek/muğlaklaşarak adeta şizofrenik bir “arzu ayini”ne dönüşür ve Karasu, bu ayinin “esrik/transandantal labirenti”nin içerisinde *yersiz-yurtsuz, göçebe* bir yazar olarak serbestçe dolaşarak sindirilmesi zor bir “demir leblebi” sunar okuyucuya. Bu “demir leblebi”nin nasıl öğütüldüğüne daha yakından bakmak gerekirse;

Periferik/devrimci arzu, sanrının realite hâline geldiği, sınırların, zaman/mekân algısının parçalandığı bir “kör nokta”da merkezin öldürmek istediği arzu virüslerine/bakterilerine tutunarak yaşar ve patolojik/mikrobik olanın alanında *histerinin, düşün/rüyanın, ölümün/öldürmenin* dehşetiyle, yer-altında enerjisini biriktirir. Biriken bu enerji ise yer-altında patlayarak özneye/öznelere doğru akar ve onların beyninde bir “tümör” oluşturur. Mezkûr tümör öznenin zihinsel yetilerini, nöro-psikolojik sağlığını bozacak/tüketecek kadar hızlı çoğalır ve onun sinir uçlarında ciddi tahribatlar yaratır. Sinir sistemi dejenere olan özne, realite ile sanrı arasındaki keskin ayrımları idrak edemez ve böylelikle de şizofreninin girdabına kapılır. Şizofrenik girdapların/sancıların ortasında, herhangi bir köke/merkeze tutunamadan savrulan “göçebe şizo özne” için, *Baudrillardcı* bir perspektiften söylemek gerekirse, artık geçerli olan şey yalnızca “simülasyon”dur. Simüle edilmiş bir gerçekliğin içerisinde yaşamaya başlayan şizo-özne; devlet merkezinin, *kadın-*

erkek dikotomisi, cinsiyet farklılıkları çerçevesinde kurguladığı ve zincirlere bağlayarak “Kerberos” un koruyuculuğuna tevdi ettiği “ortodoks arzu” nun güvenlik duvarlarını aşar.

Aşılan noktada, şizo-özneyi son derece ürpertici, aynı zamanda da oldukça görkemli olan bir “*arzu şatosu*” karşılar ve o, bu şatonun iç içe geçmiş tehlikeli odalarında serbestçe dolaşarak, aşınalaştırdığı, *şekilsiz, koordinatsız, yersiz-yurtsuz* olan “*bilinmeyen*” in hazzıyla orgazma ulaşır. Bu haz deneyiminin süreklilik kazanarak daima “*oluşu*” önceleyecek biçimde tekrarlanmasıyla da şizo-özne, *Nietzscheci/Deleuzecü* anlamda *bengi-dönüşün/aynının* damıttığı sıvının “*libidinal akışkanlığı*” nda kaymaya başlar. Bu sıvı; bir anlamda merkezi/ortodoks cinsel yönelimleri tersine çevirir ve Freudien “*baba*” nın, “*eril hegemonya*” nın iktidarını zayıflatır. Onun ıslattığı yerlerdeki “*dişil-koku*”; şizo özneyi, eril/dişil tamamlayıcısının değil, “*homo-olan*” ın, “*aynı*” nın kollarına bırakır. Karasu; “*Kılavuz*” da, homo/eşcinsel-oluşun derin/tehlikeli sularına açılabilme için öncelikle sanrının, düşün söz sahibi olduğu bir “*şizo-dünya*” inşa edip, “*homo-şizo özne Uğur*” a bu dünyada *aynının, tekrarın, oluşun* hazzını tattırarak, periferik/devrimci arzuyu serbestçe dolaşıma sokar ve “*yelkenlerini açar.*” Açılan yelkenlerle birlikte çığırından çıkan “*periferik/devrimci arzu* da ortodoks arzunun/devlet arzusunun toplumsal alandaki ağırlığını kırmak için “*bilinmeyen*” e doğru hareket eder. Romanın muhtelif yerlerinden alıntılanmış, *Uğur*’ un ağzından aktarılan aşağıdaki pasajlar, bu hareketin ardında bıraktığı “*dalgaları*” gösterir niteliktedir.

“Genişçe bir eski zaman yazı masasının ardında oturuyordu. Sağındaki bir koltuğu gösterdi. Adamı tanyordum; daha doğrusu, yüzü çok bildikti. Her günkü adsız yüzler arasından her gün belli bir noktada rastladığımız için seçtiğimiz, bilir olduğumuz yüzler gibi. Ya da, belli, ama şimdi hiç çıkaramadığım, sık sık gelip gittiğim bir yerde, her gidişimde gördüğüm bir yüz gibi. Ya da... Ama bildiğim, yalnız yüzü de değildi sanki. Oturup “Hoş geldiniz/Hoş bulduk!” töreni bitesiyse, yani on-onbeş saniye içinde, adamı değişik işler yaparken, değişik yerlerde değişim biçimlerde davranırken de görmüş olmam gerektiğine karar verdim.” (s. 13)

“Adam beni neden, daha doğrusu, nereden tanıdı?”

Ben onu düşümde görmüştüm!

Tente birden yerinden sökülse, üzerimi örtse, boğsa beni, daha başka türlü olmazdı.

Yanılmıyordum. Emindim. Adamı, ya da ona benzeyen, çok benzeyen birini görmüştüm düşümde. Görmüştüm ki, şimdi, bunu görünce...

Çayın parasını verip çıktım. Dolmuşlara doğru yürüdüm. Burada duramazdım. Bağırasım geliyordu, kendimi güç alıyordum. “Öyle şey olmaz,” dedim içimden, birkaç adım yürüdüktan sonra. “Olmaz, saçmalama!” Birkaç adım daha attıktan sonra kabul etmek zorunda kaldım. “İkinci” dediğim düşteydi bu. Zaten bu birbirine pek de benzemeyen düşleri “ilki-ikincisi-üçüncüsü” diye sıralamak bir şey demek olmuyor muydu? Bir ortaklıkları, beni bunaltmaları, kan ter içinde güçlkle uyanıp etkilerinden uzun süre kurtulamamam, “düştü bu, böyle bir şey hiç olmadı,” diyeyse, diyecek duruma gelesiyse, anlatılmaz bir kaygı içinde, dakikalarca, ne yapacağını bilemez halde “bir şeyler” beklememdi. Ama hangi karabasan-adını hak etmiş karabasan demeli- böyle değildi ki? Gene de, çocukluğumdan bu yana hatırı sayılır bunca karabasan -adını hak etmiş karabasan demeli- böyle değildi ki? Gene de, çocukluğumdan bu yana hatırı sayılır bunca karabasanla boğuştum; bunların onlara bir benzemezliği var sanıyorum. Yılgı değil, korku değil asıl nitelikleri; her şeyden önce, ne olduğunu pek kestiremesem de, kaçınılmaz, defedilmez bir belânın gelmekte olduğu duygusunu veriyorlar.” (s. 18)

“Kendimi, belli etmeden, çimdiklemem gerekiyordu. Bütün bunlar bir düşte miydi?... Hayır, uyumuyor, düş görmüyordum. “Ses mi gelir oldu kulaklarıma?” Tedirginliğim nasıl artmasın bu halime baktıkça? Kaseti usuma getirmekte neden sanki gecikmişim o kadar? Bu -durup dururken- kayıverişimde, sürücünün payı var mıydı?” (s. 23)

“Yaşlı amca, gelmiyordu zaten. Yılmaz Bey... O da gelecek değildi elbet. Hepsini ben uyduruyordum. Hiçbir şeyin gerçekliğine inanamazdım artık.

Ya da, uyanmalıydım bu karabasandan: Uyanınca da kendimi hangi yatakta, koltukta, neredeki yatakta, koltukta bulacaktım ki? Denize bakan kayalıkta mı uyuyakalmıştım?

Elimi uzattım, kolumu gerdim, sağdan sola, aşağıdan yukarıya oynattım. Uykuda değildim galiba. Telefona uzandım. Bu saatte? 22:50. “Neden çekineceğim ki?” dedim, yüksek sesle.” (s. 38-39)

“Açıklayamayacağım şeyler olarak kalıyor çoğu. Ama iki üç tanesi, şimdi, başka bir anlam edinir gibi oluyor...

Örneğin, ne idüğü belirsiz, bir türlü de belli olmayan, o kasetle bozmuşum. Kim bilir, Mümtaz Bey'in söylediği doğrudur belki de... Gerçekten o kaset işi tümüyle düş mü?

Şimdi bile, neresinden tutsam, çözülmez bir bilmece.” (s. 54-55)

““Ama sizin deyiminizle, tazesini tazesine yazdıklarımı okuduğum zaman, olan bitenin düş olması, güç görünüyor... Ya da, düş ise, ‘pek tuhaf bir düşmüş,’ demeden edemiyor insan.” (s. 94)

Bilinçaltı, Deleuze'nün eserlerinde sık sık vurguladığı üzere arzu üreten bir makinedir. O; oluşu önceleyerek ürettiği arzusunu çeşitli imgeler/imağlar vasıtasıyla dışa vurur. Bu dışavurumun görünürlük kazandığı en önemli sanat dallarından birisi, kuşkusuz ki *“sinemadır.”* Sinema, temelde harekete ve zamana dayalı olan imgeleri aracılığıyla arzuyu yaratıcı bir faaliyet hâline getirerek tedavüle sokar. Deleuze; sinemanın felsefi temellerini ortaya koyduğu *“Sinema I Hareket-İmge”*, *“Sinema II Zaman-İmge”* adlı eserlerinde, II. Dünya Savaşı öncesindeki sinemayı *“hareket-imge”*, savaş sonrasında ortaya çıkan, bilhassa *“İtalyan Yeni Gerçekçiliği”* nin öncüsü olduğu sinema ekolünü de *“zaman-imge”* mefhumları ekseninde çözümlemeye çalışır. Her ikisi arasında önemli benzerlikler ve geçişkenlikler olsa da *“Hareket-imge”* mefhumu; daha çok *duyu-motor sistemden kök alan, neden-sonuç ilişkisine dayanan, özne-mekân-zaman trilojisine rabıtalı*, kurgusal bir sinema tekniğini anlatmak için icat edilirken, *“zaman-imge”* ise; *duyu-motor sistemin bozulduğu/parçalandığı, neden-sonuç ilişkisinin olmadığı, tutarsız, rizomatik ağlarla örülü, kopuşların olduğu, zamanın ve mekânın dağıldığı, merkezsiz bir sinema teorisine referans vermek için tasarlanmıştır.*

Deleuze; *“zaman-imge”* mefhumunun karakterize ettiği 1950 sonrasındaki modern sinemada, *“hareket-imge”* ye de içkin olan sapkın hareketin, yerinden edilen/parçalanmış merkezleri akümüle eden zamanı dolaysızca sunuşunu *“Sapkın hareketin ortaya çıkardığı, her şey olarak, “sonsuz açıklık” olarak, motor özelliğiyle tanımlanan bütün hareketlerin öncesi olarak zamandır: zaman bütün hareketlerin kontrollü serilişinden önce gelmelidir, “tamamen motor yeteneğimizin deneyimiyle sınırlı olmayan bir dünyanın doğuşu” söz konusu olmalıdır ve “imgenin en uzak hatırası bedenlerin bütün hareketlerinden ayrılmalıdır”*”¹²⁵⁸ *“Eğer normal hareket zamanı tabiiyet altına alıp bize dolaylı bir temsilini*

¹²⁵⁸ Jean-Louis Schefer'den akt. Gilles Deleuze, *Sinema II Zaman-İmge*, İstanbul 2021, s. 53.

veriyorsa, sapkın hareket de zamanın önce gelişine tanıklık eder ve bize zamanı, ölçeklerin oransızlığı, merkezlerin dağılması ve bizzat imgelerdeki devamlılık hataları temelinde dolaysızca sunar.”¹²⁵⁹ şeklindeki ifadeleriyle açıklar.

Merkezleri kopartan/dağıtan “sinematografik imge”; öznenin kırılmalarla, kopuşlarla algıladığı çizgisel, progresif zamanı; süreye/dureeye çevirir. “Dureè” ise, oluşu ve tekrarı içererek zamanın merkezini mikro/minör parçalara ayırıp onu daireselleştirir. Zaman daireselleşince özne de sinematografik imajlardaki sınırları/paranoyaları, realitenin yerine ikame ederek bir şizo-özneye dönüşür. İşbu aşamada, sinematografik imgenin dünyasına tamamıyla giren şizo-özne, “aynı”nın sınırlarında serbestçe dolaşır, tıpkı ana rahminde “baba”nın suretlerinden kurtulmuş bir “cenin” gibi, bütün eril gücünü kaybederek dişilleşir ve biteviye arzu üretmeye başlar. Romanda *Yılmaz Bey’in* kendisine izlemesi için bıraktığı veya bıraktığını sandığı kaseti açarak sinematografik imgenin “şizo çekimi”ne kendisini kaptıran Uğur’un ağzından aktarılan “*Birden, odanın içindeyim. Yaşlıca bir kadın seçiyorum, köşeye yerleştirilmiş yatakta oturan. Kadının yüzü yaklaşıyor. 60-65 yaşlarında olsa gerek. Belki benzemiyor ama “annem” diyorum sanki içimden.*” (s. 32) şeklindeki ifadeler bunun bir kanıtıdır.

Sinematografik imgeyle yüzleşen şizo-öznenin -Uğur’un- arzusu, tamamıyla anneye, dişil-olana, yani psikanalitik bir köken mitine yöneliktir; zira ana rahmi, devlet merkezinin toplumsal/politik çerçevede inşa ettiği ortodoks arzunun, *kadın-erkek ayrıksılığına, cinsiyet farklılıklarına* dayanan başat çalışma dinamiğini bozabilecek kadar güçlü bir “aynılık üretim motoru”dur. Ancak sinematografik imgenin dişil, anaç dünyası, sanıldığı gibi şizo-özneyi pasifleştiren, onu ortodoks arzudan uzaklaştıran bir kaçış mekânı değildir. Aksine şizo-özne mezkûr dünyanın içerisinde edindiği politik aktivizmi ile birlikte, ortodoks arzuya; şiddetin, anarşinin “*bağırsaklarındaki tenyalar*”dan beslenerek saldırır. Bu saldırı; iki muhtelif “*arzu tekniği*” ile icra edilir: Öncelikle şizo-özne, zaman-imge diyagramında, sinematik öznelere, kendi benliğinin bir parçası hâline getirir, yani onları aynılaştırıp, aşına olduğu cinsel kimliğine yönelip, homo-eşcinsel arzunun devrimci şiddetinin peşinden koşar. İkinci olarak da şizo-özne; *Batailleci* bir ölümcül/karanlık arzudan, korkudan, erotizmden beslenerek, cinsel deneyimde “*tükenmeye/tüketmeye çalışır*” ve *Deleuze’nün* tabiriyle “*yaratıcı bir*

¹²⁵⁹ G. Deleuze, “age.”, s. 53.

yıkım faaliyeti” gerçekleştirerek, ortodoks arzuya “*periferik oklar*” gönderir. Karasu “*Kılavuz*”da disiplinler arası/sanatlar arası bir spektrumdan hareket ederek edebiyatla sinemayı iç içe geçiriyor ve arzuyu, sapkın hareketi teşvik eden bir “*zaman-imge*”, “*sinematografik imge*” olarak kullanıp, mezkûr arzu teknikleri aracılığıyla ortodoks arzuyu/devlet arzusunu ölümcül darbelerle “*kırbaçlıyor.*” Şizo-özne Uğur’un; sinematografik imgenin periferik/devrimci girdaplarıyla mikro bir mekânda, bilinmeyen bir eril özneye, “*aynı olan*”la benliğini özdeşleştirerek homo-oluşun “*anarşist gücü*”nü serbest bırakışını ve tükenmeyi/tüketmeyi çağrıştıran *antropolojik, vahşi, şiddete gark olmuş* bir “*erotik ayin*”in ortasında yaşadığı “*ölümcül arzu deneyimi*”ni sırasıyla aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

“Hayır, gözlerim yanılmıyor beni. Aynı odadayız. Kapının önünde bir şey yok, bavullar, masa, sandalyeler, askılık yerli yerlerinde... Baston da yok, anne de yok. Yatakta genç adam yatıyor. Gözleri açık değil. Uyuyor besbelli.

İnsan, yüzünü aynalarda görür, genellikle karşıdan görür. Ben de yüzümü ancak o kadar bilirim. Yandan görüyorum adamın yüzünü. Bu yüzün benim yüzüm olduğunu düşünmekle kalıyorum. Birden filim gerçekten sesli hale geliyor. Şimdi, yatan adamın dudakları kıpırdamağa başlıyorsa da onun sesi olması gereken ses dıştan geliyor. “Olamaz,” diyor. “Ben öyle bir şey yapmadım ki!... Yaptım mı yoksa?...” Yatanın yüzünde yıldı okuyorum. “Ama hiç hatırlamıyorum ki!...” Duruyor biraz. “Ben kimseyi öldürmedim. Sahne gene kararıyor.” (s. 34)

“Filmi geriye aldım; saldığında karalı akli bir noktacılar dokusundan başka bir şey göremedim. Bir daha geriye aldım; epey bekledim geriye almayı durdurmadan önce. Saldım. Siyah-beyaz birtakım filim kırpıntıları, herhangi bir bağ, bir süreklilik göstermeksizin akmağa başladı gözümün önünden. Kovboylar at koşturuyor; karlı bir dünyanın ortasında bata çıka ilerleyen bir atlı, yanında güçlülle adım atan bir kadın; çekik gözlü insanlar cambazlık edercesine sevişiyor; eski zaman arabaları çılgın hızlarla kovalaşıyor... Sonra, hazdan, hazzın doruğuna ulaşmaktan baygınlık geçiren bir erkek yüzü; dudakları kıpırdıyor, yarı işitilir, yarı sezilir bir sesler “Ben hep seviştim, kimseyi öldürmedim,” diyor. Kararma. Renkli bölüm başlıyor. Dümdüz, açıklık, kirlilik bir yer. Gene görünmeyen biri, bu kez hızlıca, yürüyor. Bir meyve bahçesini sınırlayan alçak bir duvara ulaşıyor. Duvarın bir yeri aralık.

Adam, ya da çekimi yapan, duruyor. Biri önüne geçip aralıktan giriyor. Biri daha. İkincisi İhsan. Öndeki dönüyor bana doğru. Bir an. Yılmaz Beyi tanıyabiliyorum. Çekimi yapan yerinden oynamıyor artık. Yılmaz Beyle İhsan, ağaçların seyredildiği bir düzlükte toplanmış kalabalığa doğru ilerliyorlar. Yılmaz Bey yaklaşıncaya kalabalık biraz aralanıyor. Kesinti. Aynı yere yakından bakıyorum şimdi, çekimi yapanla birlikte. Yerde, başı kanlara belenmiş, yüzü gözü seçilmez bir gövde yatıyor. Atleti -gömlek yerini tutan, mavi, resimli atleti-yırtılmış, kocaman kocaman lekeler -kan olsa gerek- var üzerinde... Ayağında alacalı bir bermuda. Yılmaz Beyle İhsan aralığı dolduruyorlar. Birden İhsan, allak bullak olmuş yüzünü çeviriyor bana, yaklaşıyor. Kararma.” (s. 36-37)

Bachelard’ın fenomenolojik düşüncesinde/felsefesinde; maddenin dört temel unsuru olan *ateş, su, toprak ve hava* önemli bir yer kaplar. Filozof mezkûr unsurların insanın poetik hayal gücünü harekete geçirdiğini düşünerek, önemli şairlerin metinleri etrafında dolaşarak bu unsurların şairlerin bilinçlerinde/bilinçaltılarında açığa çıkmış görüntülerini çözümlenmeye çalışır. Bu çözümlenme esnasında Bachelard, özellikle “*su*”ya ve “*ateş*”e odaklanır. Tarih boyunca suyu dişillikle, ateşi ise erillikle özdeşleştiren yaygın ortodoks kanaatin aksine Bachelard, maddenin cinsel anatomisini tersine çevirir. Onun analizinde su ve ateş belirli oranlarda dişil, eril özellikleri bir arada ihtiva eden “*periferik arzu imgeleri*”dir. Örneğin Bachelard “*Ateşin Tinçözümlemesi*” adlı çalışmasında; ateşin dişil tarafını *kucak, barınak ve ılıklik* vb. gibi anaç imgelerle; erilliğini ise *merkezle, kıvılcım ve istence benzer bir güç merkeziyle* ilişkilendirir.¹²⁶⁰

Suyun ve ateşin birleşmesiyle maddenin yakıcı bir formu olarak “*alkol*” ortaya çıkar. Alkol; birbiriyle husumeti olan ancak bir o kadar da birbirini arzulayan suyun ve ateşin, boşanma tehlikesinin her an hissedildiği yıkıcı evliliğinin neticesinde oluşur. Ateş; suyun içerisine öfkelerini/acılarını bıraktığında, suyun öfkeleri/acıları dindiren “*ıslaklığı*”nda eril hegemonyasını kaybederken, su da ateşin alevleriyle yanıp dişilliğini/naifliğini onun “*eril arzusu*”na feda eder. Bu nedenle alkol; maddenin erillik/dişillik dikotomisiyle imlenen “*ortodoks cinselliği*”ni paramparça eden bir “*aynılık erotizmi*” üretir. Suyun ve ateşin cinsiyet belirteçlerini kaybederek yaptıkları “*ölümcül dansı çocuğu*” olan alkol, öznenin bütün hücrelerine sirayet ederek onu “*hermofroditleştirir.*” Bu aşamada; alkolün rahatlatıcı

¹²⁶⁰ Gaston Bachelard, *Ateşin Tinçözümlemesi*, İstanbul 2007, s. 65-66.

etkisiyle damarları genişleyen, kanı libidinal bir biçimde akışkanlaşmaya/akmaya başlayan, merkezî/ortodoks/devletçi arzu kiplerinden arınarak “kendinden geçen”, periferik bir “arzu sıtması”na tutulan özne, bir arzu makinesine dönüşür ve “aynıyı” arzularak “homoerotik” bir deneyim yaşamak ister. Bachelard; mezkûr çalışmasında yaptığı “Tüm rahatlık izlenimi yüreği dinlendirici bir içkiden gelir. Yüreği dinlendiren her içki bilinçaltı için bir sevişme uyarıcısıdır.”¹²⁶¹ şeklindeki açıklamalarıyla, bu duruma temas ediyor.¹²⁶² Karasu; “Kılavuz”da *Bachelardien* bir fenomenolojiden hareket ederek homo-oluşun periferik/devrimci dehlizlerine açılıyor ve ortodoks arzunun/devlet arzusunun merkezî/heteronormatif epistemolojisini “rayından çıkartıyor.” Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda/diyaloglarda; yazarın, Uğur ve İhsan arasındaki “homoerotizmi” tasvir ederken kullandığı *su*, *ateş* ve *alkol* imajları, ifade edilenler çerçevesinde okunmalıdır.

“Uyumuyordum. Düş falan da görmüyordum. Demin saçmaladığım, sabukladığım söylenebilir miydi?

“Bir arkadaşınıza misafir gidiyorsunuz herhalde?...” Tabii, “hı-hı” türünden bir sesle yetinebilirdim; durum bu olduktan sonra... “Kokusu geliyordur, özür dilerim... Ağabi, af buyurun, biraz alkol aldım da...” Bakmam yeterdi artık. “Aslında içmem ben. Hele işe çıkarken... Ama çok kötü bir şey oldu da... Kendime gelmek için... Arabaya dönüyordum, sizin dolmuştan indiğinizi gördüm.” Tepeye varmıştık. “Kaç numaraya?” Söyledim. “Ya?..” dedi, yolu çok iyi bilen bir adam haliyle kapının önünde durdu. Parayı uzattım. “Almam ağabi, Yılmaz Beyin misafiriymişsiniz.” Şaşılacak bir şey yoktu elbet. “Çok susadım, af buyurun, bir bardak su içe...” “Elbet, buyur,” dedim elbet.” (s. 23-24)

“Işığı yakmak gerekiyordu artık.

Kanapenin gerisindeki lambanın düğmesini biraz güç buldum.

Işık yanınca sürücünün niye az önce gözüme bu kadar koyulaşmış göründüğünü anladım.

Gömleğini çıkarmış, başını ellerinin arasına almıştı. Saçı bu ışıpta neredeyse açık kumral gibi görünüyordu.

¹²⁶¹ G. Bachelard, “age.”, s. 61.

¹²⁶² Bachelard; eserlerinde, her ne kadar “homoerotizmi” spesifik bir analiz nesnesi olarak konumlandırmasa da onun “fenomenolojik felsefesi”nin, arzunun “merkezî koordinatları”nı yerinden söken, onu özgürleştirmeye, serbestçe dolaşıma sokmaya çalışan periferik/devrimci politik bir girişim olduğu söylenebilir.

“Bir kahve daha içer misin?”

“Kahve değil, içki içmem işe yarar. Ama içmem elbet. İçmemeliyim. Zahmet olacak ağabi ama...” (s. 25-26)

“Sözünü kesmemem gerektiğini nasılsa akıl ettim. Kahvesini karıştırıp sürdüm önüne.

“Sağ ol, ağabi... Yılmaz Beyin bahçesini bilirsiniz belki...”

Başımla, kaşımlla “bilmem” demeğe getirdim.

“... İç tarafta, iki buçuk kilometre ötede. Oraya gideceği zaman Yılmaz ağabi bana haber salar. Arabası vardır gerçi; ama burada hiç kullanmaz... Bugün saat üç gibiydi, ‘hemen gelsin’ diye telefon etmiş. Oradaydım zaten, atladım geldim. ‘Bahçeye gidiyoruz,’ dedi. Hali bir tuhaftı. Yolda ‘Kuyuya biri düşmüş,’ dedi, o kadar. Vardığımızda çıkarmışlardı bile. Kuyu dedimse, çok eskiden kalma; suyu çekilmiş mi ne? Adam tepesi üstü düşmüş olacak. Kafası ezilmiş gibi, parçalanmış gibi. Bir ben mi dayanamadım, fena oldum? Bilmem. Başkaları belli etmiyordu beki. Yılmaz Bey halini görünce ‘Atla git sen,’ dedi. Döndüm. Filimlerde insanlar gidip içer ya böyle durumlarda. Ben de öyle yaptım... Şimdi burası ne kadar sıcak, değil mi? Soyunmak geliyor içimden; ama bir yandan da üşüyorum. Çok mu tuhaf ağabi?” (s. 26)

“Banyoya çıkardım onu. Yatacağı odaya girdim. Adını bilmediğim tüy yumağı yatağımın üstünde boylu boyunca yatıyordu. Yavaşça sevdim. İnce bir ses çıkardı, gözünü açmadı, gerindi, daldı gene. Soyundum, mayomu giydim. İhsan’ın sesi geldi: “Bu musluğu bilemedim ağabi... Sana zahmet...”

Duşun altında çırılçıplak bekliyordu. Musluk, eşini ancak bir arkadaşımın evinde gördüğüm, tuhaf bir şeydi. Bildiğimi uyguladım ama hızla gelen su beni de tepeden tırnağa ıslattı. Geriye attım kendimi. İhsan kahkahalar atıyordu. Gülüşü sevimliydi; kaç saattir ilk kez koyveriyordu kendini. Ama beni şaşırtan, çıplaklığı, daha doğrusu, çıplaklığına ilişkin davranıştıydı. Bunu da ben ilk kez görüyordum galiba. Çıplaklığından sıkılmıyordu, çıplaklığını sergilemiyordu. Denize çıplak arkadaşlarıyla birlikte, çıplak giren bir çocuk gibiydi. Üzerimden sular akıta akıta aşağıya inecek değildim. “Sen de gel diyeceğim ama burası pek dar,” dedi suyun altından. Kapının ardındaki askıda üç banyo havlusu vardı. İkisi bir örnek, dallı çiçekli, biri ak biri sarı, geleneksel Bursa işi. Üçüncüsü düz mavi. Bunu ben kullanabilirdim herhalde. Mavi havluyu uzattım. Kurulanırken ben girdim suyun altına.

Aşağıdan gömleğini getirmişti. Yavaş yavaş giyindi. Havluyu uzattı. Bekledi. Kurulandım. Odamda giyindim. İndik.” (s. 29)

Devlet merkezi; toplumsal alanda ortodoks arzu çerçevesinde heteronormativiteyi tedavüle sokarken, periferik/devrimci arzu üzerinde yoğun bir baskı uygular. Bu baskı, kısmen fiziksel şiddeti içerse de aslında çoğunlukla simgesel şiddet pratikleri vasıtasıyla icra edilir. Devlet; bir teslis olarak telakki ettiği *okul, aile, ordu* vb. gibi kutsallık zırhlarını millî/militarist bir retorik üzerinden ortodoks arzunun başat göstergeleri olarak konumlandırır. Bu göstergeler dikkatle incelendiğinde, her birisinin *üremeye, soyun devamlılığıyla, devletin ontolojisiyle/bekasıyla* ilintili olduğu görülür. Devlet merkezi, mezkûr göstergeler vasıtasıyla kadın/erkek dikotomisine dayanan bir “*nesil miti*” inşa ederken, aynı zamanda bu mitin tahrip edeceği karşıt göstergeyi de tasarlar: “*Homo-göstergeler*”; devletin, ortodoks arzuyu/ahlakı korumak için basında, medyada “*pornografik bir teşhir nesnesi*” olarak takdim ettiği önemli imlerdir.

Zeynep Sayın’a göre; “*varoluşunu dışavurumsal çıplaklığı içinde göze getiren, dayanılmaz bir artı-ürün olarak tüketilen ve bakışları doyuran imgenin kendi*”si bizatihi ontolojik olarak pornografiktir.¹²⁶³ Toplumsal alandaki öznelerin bakışını doyuran pornografik imge, bir anlamda “*periferik bataklıklarda/mezarlıklarda*” yaşayan ve ortodoks arzunun “*müridi*” özneler tarafından “*görülmeyenleri*” görünür kılmak için uygulanan merkezî bir iktidar tekniğidir. Devlet merkezi işbu iktidar tekniğini kullanarak “*homo-pornografik imgeleri*” teşhir eder ve eril bir iştahla ağızları sulanan militarist/ortodoks özneler, bu imgeleri toplumsal bir utanç kaynağı olarak algılayıp mezkûr imgelerin çıplaklığını “*keskinleşmiş dişleri*”yle ısırarak, tüketirler. Bu tüketimle birlikte; sessizleştirilmiş/susturulmuş olan homo-öznenin trajik sesi, merkezî alanlardaki “*politik megafonlar*”dan yankılanır ve devlet homo-pornografik imgeler ile homoerotik seslerden/tınılardan sorumlu kıldığı, adeta birer “*odyofil*” olan “*ortodoks ses uzmanları*” aracılığıyla, homo-öznelerin periferik/devrimci arzu reaksiyonları üretebilecekleri bütün “*ses kanalları*”nı tıkar.

Tıkalı kanalları açmakta zorlanan homo-özneler ise; ötekileştirilmenin, damgalanmanın getirdiği bir “*otizm*” ile salt kendi aralarında geçerli olan bir sözleşmeye

¹²⁶³ Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, İstanbul 2020, s. 11.

“zımmen” imza atarlar: Homo-sözleşme; “aynı”nın arzusunun libidinal kuyularında hazdan titreyen homo-öznelerin inşa ettikleri periferik evrenin giriş anahtarıdır; o, devlet merkezi tarafından *tanınmayan, susturulmuş, sindirilmiş*, “*kimliksiz libidolar*”ın ürettiği periferik bir kolektivizm, gizli bir kod sistemi, devlet-karşıtı minör bir dildir. Karasu; roman boyunca Uğur ve İhsan arasındaki “*homoerotik çekimi*”, “*eşcinsel ilişkiyi*” problematize ederken, ifade edilen çerçevede bir “*homo-sözleşme*”den hareket ediyor ve adı anılan karakterlerle ilgili romanda neredeyse hiçbir pornografik arzu sahnesine/imgesine yer vermiyor. Hatta okuyucu; romanın “*periferik labirenti*”ne dâhil olduğunda, Uğur’un ve İhsan’ın birer homo-özne olduklarını idrak etmekte bile zorlanıyor. Yazar; polisiye bir teknikle, “*homoerotik arzuyu*” kınından çıkartmayarak, onu cezbedici, gizemli bir nesneymişçesine efsunluyor ve sürekli “*oluş*” hâlinde bırakıyor, böylelikle de devlet merkezinin arzu üzerinde uyguladığı merkezî pornografik denetimin/teşhirin bağışıklık duvarlarına periferik bir arzu virüsünün gücüyle saldırarak onu etkisiz kılıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar/diyaloglar, bu etkisiz-kılışı yansıtan önemli bir örneklemdir.

“*Sonra İhsan gaza bastı. Bükünönü’ne doğru gider gibiydik bir iki dakika süreyle. Sonra sola saptı, biraz ilerledi, durdu. “Bükünönü’ne dönmüyorsun herhalde ağabi, değil mi?”*”

“*Hayır,” dedim. Bir şey söylemedi. Kötü yolun sarsıntısını azaltmak üzere dikkatle sürdü arabayı. Üç dakika kadar sonra, küçücük bir evin önünde durdu. Işıklarını söndürdü. “Gel,” dedi, “rahat rahat konuşabiliriz artık. İstersen yarın sabah Teber’e buradan gideriz.” Duraksadı. Gülerek, “Yılmaz Beyin evinden çıkarken kapıyı kilitleyip yokladın. Ama farkında mıydın yaptığının?”*”

“*Değildim. Söyledim. Birlikte güldük. Kapıdan içeri girdik.*” (s. 40)

“*İhsan’ın kafamda aklanması gerek, her şeyden önce. Küçük evdeki gece, ben sormadan, usumdan bile geçmeyecek şeyler üzerinde durarak anlattıkları, aramızda bir sözleşme yaratıyordu. Benden bir şey gizlemiyordu, gizlemeyecekti. Hiç değilse beni de ilgilendirecek konularda. Belki öyle anlamak istedim ama anlattığı, bence, buydu. Benim de ondan bir şey gizlememin anlamı yok. Aynı koşullar söz konusu oldukça. Dolayısıyla, “ilk gün”den sonrasını da okur. Hem benim gizleyecek bir şeyim yok zaten.*” (s. 53)

“Bir iki dakika bir şey konuşmadık.

Sonra, “Kafandakini seziyorum. Bil ki, şimdi söyleyeceklerimi günlerdir söylemediğim için dayanılmaz bir yük taşıdım şu ana değin. Sana her şeyi söyleyemezdim ilk gün. Sen de hak verirsin bana, sanırım, konuşmamızdan sonra...” dedi, gene sustu.

Sesindeki değişiklikler çekiyordu dikkatimi daha çok. Kafasını taktığı bir işin ardına düşen bir gazetecinin sesiyle konuşmağa başlamıştı. Kendini suçlayan dostun sesi kırık, sıkıntılıydı.

“Ama onüç gün niye sustum? Büyük ölçüde seni tedirgin etmemek, kendi haline bırakmak için...” Sımsıcaktı şimdi sesi. “Küçük bir ölçüde de, kendi işimi düşündüğümünden...” Küçük bir gülme payı. “Bu andan sonra, bana güvenmeni istememin anlamı olmaz. Olsa olsa, dünyada en çok güveneceğim insan olmağa çalışır, olduğuma seni inandırmağı başarırım.” Asıl işi tiyatro oyunculuğu olabilirdi... Ama ben, bu tutumu sürdürmesem daha iyi olacaktı. “Dahası, en çok güvenebileceğim insan olmak isterim. Lâfla olmaz, işle olur, biliyorum. Biraz sabırlı olmanı, bana... kredi açmanı, dostluğumuz adına isteyebilir miyim senden?”

Yüzüme bakmıyor, sorusunu yanıtlamamı da beklemiyordu.

“Özür dilerim. Sana başka şeyler düşündürmüş olabilirim... Öyle şeyler düşünmen için de belki biraz çaba mı gösterdim, ne?”

Yüzünde kırık bir gülümseme: Bir gülüm taslağı.

Sözünün arkasını beklemek istemedim. “Sana bir iki soru sorarsam, ‘evet’ ya da ‘hayır’la yetinirsen, daha kolay olur mu İhsan? Sıkılmanı, güçlük çekmeni istemiyorum. İleride, örneğin Ankara’ya dönerken, Ankara’ya döndükten sonra, ötesini anlatırsın... Sorularımı da yanıtlamak istemezsen, varsın öyle olsun. Belki...” (s. 58)

Homo-sözleşme, periferik/devrimci bir “*arzu manifestosu*”dur. O; devletin ortodoks öznelere imzalatıldığı eril/hukuki, majör bir dille dolayımlanmış “*heteronormatif arzu sözleşmesi*” gibi, arzuyu kontrol etmek, onun yoldan/baştan çıkmasını engellemek için inşa edilen bir iktidar mekanizması değildir; aksine o, arzunun yoldan/baştan çıkmasına methiyeler düzen, devletin/iktidarın “*arzu putları*”nı kıran bir “*anarko-akit*”tir. Devletin oluşturduğu “*heteronormatif arzu sözleşmesi*”nde kendilerine yer bulamayan homo-özneler, mezkûr “*anarko-akit*”e onları hayali bir kolektif ağla/kurguyla birbirleriyle rabitalı hâle getiren edebiyatın/yazının devrimci gücüne itimat ederek dâhil olurlar; yani bir anlamda

homo-özneler; ortodoks arzuya/devlet arzusuna pasif bir biçimde de olsa başkaldırmak, direnmek için edebiyatın/yazının *dişil, minör, yersiz-yurtsuz* “*rahmi*”ne sığınrlar. Çalışmanın ilk bölümünden de hatırlanacağı üzere edebiyat ve yazı; *Deleuze* ve *Guattari* tarafından arzuyu özgürleştiren, “*aynının arzusu*”nu merkez-dışı tekrarlarla serbestçe dolaşıma sokan, eril hegemonyanın/devletin iktidar kiplerini buharlaştıran, her daim oluşu ön plana çıkartan *göçebe, dişil* ve oldukça politik bir “*düşünce praxisi*” olarak tanımlanıyordu.

Homo-özneler; işbu “*düşünce praxisi*”ni kullanarak, devletin/merkezin bastırıldığı, bu nedenle de bilinçaltılarının karanlık dehlizlerine ittikleri homo-erotik arzularını, “*oto-erotik bir arzu nesnesi*”ne dönüştürdükleri metnin içerisine istifra edip, boşaltırlar. Bu boşaltım neticesinde, yazı/edebiyat homo-erotik günahın “*suç ortağı*” olur ve homo-özneler “*baba*”ya/ “*devlet*”e “*tanrı*”ya “*kefare*t” ödemektense, günahın periferik/devrimci hazzını deneyimleyerek, edebiyatla/yazıyla kriminal bir ortaklık kurarlar. Bu ortaklık ile birlikte edebiyat/yazı; devletin, “*ortodoks/steril arzu ilaçları*”yla etkisiz kılmak istediği, “*kriminal laboratuvarlar*”da yaşayan bütün homo-öznelerin politik sesi olur. Bu sesin boşluktaki derin/ölümcül yankısını işiten “*homo-arzu güveleri*”, mezkûr sesin periferik/devrimci tınısına doğru kitleler hâlinde hareket edip, bir “*kolektif homo-sosyal sermaye*” edinirler ve bunun gücüyle, devletin “*ortodoks arzu kürkleri*”ni kemirmeye başlarlar. “*Kılavuz*”; ifade edilenler kapsamında söylemek gerekirse, *Uğur*’un arzularını yazıya/edebiyata kazınmasıyla oluşmuş bir “*homo-metin*”dir. *Karasu*, üst-kurmaca tekniğiyle metnin yazılış sürecini romanda işleyerek -*Uğur*’un yazdığı/tuttuğu zaman-mekân algısının olmadığı *fragmente notlar, romanın ta kendisidir*- eseri homo-erotik arzunun şehvetli kollarına teslim ediyor. *Uğur*’un yazdığı “*homo-metin*”le ilgili bilgiler veren romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu teslimiyetin önemli bir tezahürüdür.

““*Gelelim yazdıklarına... Güncenin biçimi biraz değişik... Gün, tarih gibi şeyler yazmamışsın maddelerin başına. Bir ‘P’ ile -perşembe olacak, ayın yirmisi yani- bir ‘ertesi gün’, bir de ‘iki gün sonra’ ile yetinmişsin. Süzüp süzüp gerçekten birtakım parçacıkları kaydetmekle kalmışsın. Şöyle bir yoruma ne dersin? Gerçek bir günce yerine, yani, olan bitenin o an için taşıdığı önemi belli edeceğin, unutulmaması için kaydedeceğin bir günce*”

yerine, sanki soruları yazacağın bir şeylere yarasın diye tutmuşsun bu notları... Erteleyen, 'eşref saat' bekleyen kişilerden misin acaba? Ne dersin?" (s. 47)

"İhsan, "Ben biraz acıktım galiba," dedi, "ya sen?" Mutfağa giderken elini omzuma koydu. Eli ağır geldi. Konuşmalıydık herhalde. Ama sessizce atıştırdık iki üç lokmamızı. "Altıya doğru gelirim. O merak ettiğin tiyatroya götürürüm seni. Vakit azalıyor galiba."

"Gideriz herhalde," dedim. Kapıyı kapadım ardından. Mümtaz Beyin masasından kâğıtlarını aldım, küçük masaya oturdum. Çekmeceyi açıp dosyayı çıkardım. İhsan'la küçük evde konuştuklarımıza ilişkin üç not tutmuşum, kısa kısa. Dosyayı açtığımda, notları boş birkaç tabaka kâğıdın altında değil, üstünde buldum. Ne düşüneceğimi bilemedim gene. "(s. 51)

"Bugün çarşamba. Aylar sürmüş bir yolculuktan dönmüş gibiyim. Her şey geride kalmış, karşı kıyıya varmışım. Evime dönmüş olmam bir şey değiştirmez. Yepyeni bir ülkeye varmış gibiyim."

Öyle yazmışım, Turunçlu güncesinin bittiği yerin biraz altına. "Yepyeni ülke" eskisine ne kadar yakın! Ne kadar da uzak ondan!

O satırların altında şu var: "Bir hastaya bakıyorum. Çabasına karşın, biraz sinirli, biraz (çok?) kaygılı olduğunu gizleyemeyen bir hastaya..." (s. 108)

"Bizden başkalarının okuyacağı bir öykü" gibi bunları oturup yazmamı, niye istediniz, kestiremedim. Gene de yazdım. Yanından ayrılmadım; bir işle uğraştım, onu yormadım. Her gün arayıp haber aldığınızı biliyor. Çoğu zaman, konuşmanın güçlüğüne göze alamadığı için, ben söylüyorum, o elleriyle, daha doğrusu, sağ eliyle yanıtıyor. Eliyle teşekkür etti size. Bir ek dilimiz var şimdi.

Öykü, kazayla bitti. Bunları, size yazıyorum. Beceriksizliğimin farkındayım. Yarın, sargılar alındıktan sonra, eve dönerken postalayacağım.

Şu anda, İhsan'ın küçük evindeki gecenin karşılığını yaşar gibiyiz. Birkaç gün sonra onun evine geçeceğiz; burayı boşaltacağım. Çalışmalarımıza belki İhsan da katılmak ister... Bütün bütün düzelesiyeyiz..." (s. 108-109)

"Kılavuz"; belki de Türk romanında homo-arzuyu ele alan eserlerin en "marjinali"dir. Bu marjinallik yazarın; eşcinselliğin/homoseksüelliğin "ekstremist arzu sokakları"nda cirit atmasından kaynaklanmaz, tam tersi homo-arzunun romandaki

minimalist, mitik, gizil, büyü, metaforik yapısı bu “marjinalliği” yaratır. Yazar roman boyunca edebiyatın/yazının, sinemanın “minör istasyonu”nda bekler okuyucusunu, ona homo-arzunun periferik/devrimci gücünü teorik, epistemolojik olarak aktarmaz, ondan bu gücü, inşa ettiği şizo-evrenin içerisindeki sinematografik imgelerle, sanrılarla cebelleşerek, boğuşarak açığa çıkartmasını ister ve okuyucusunu bu istasyonun “arzu praxisi”ne “ahlaksızca!” katılmaya davet eder. Bu davet ile birlikte de Karasu’nun homo-erotik metni “Kılavuz”, okuyucunun arzusuyla tamamlanmak üzere kendisini tüketir/yok eder. Lakin metnin yok olması, farklı bir ontolojik alanın önünü açar; “Kılavuz”un enkazında kalan “köksaplar”ın DNA’ları, politik bir ontolojik zincire tutulur ve mezkûr zincir, başta homo-özneler olmak üzere bütün “arzu hayvanları”nı içinde taşıyan “periferik/devrimci gemiyi” merkeze doğru çekmeye başlar. Merkezin “sığ suları”na demir atan bu geminin “arzu yolcuları” müştereken katıldıkları ancak hiçbir zaman “defacto” imzalamadıkları hayali bir heteredoks arzu sözleşmesinin etrafında toplanarak, devlet arzusunun/ortodoks arzusunun “durgun suları”nı ürettikleri politik/kolektif direnç ile “taşırırlar.”

Sibel Torunoğlu tarafından yazılan ve 2002 yılında yayımlanan “Travesti Pinokyo”¹²⁶⁴, 80 sonrasındaki Türk romanında görülen “arzu deformasyonu”nu yansıtan en önemli örneklerden birisidir. Uzun yıllar şizofreni tanısıyla tedavi gören Torunoğlu, “Travesti Pinokyo”da, tıpkı Bilge Karasu’nun “Kılavuz”da yaptığı gibi bir “şizo-evren” tasarlar ve bu evrenin içerisinde yarattığı eşcinsel/homoseksüel, travesti, transseksüel, biseksüel “kuklalar”la devlet merkezinin ortodoks/heteronormatif arzu sahnesinde, militarist/eril gözleri rahatsız edecek kadar güçlü bir periferik/devrimci “arzu oyunu” oynar. Yazar bu oyunu oynarken mezkûr kuklalar aracılığıyla bütün tanrısal/hegemonik, majör iktidar kiplerine, “baba”ya, Freudien psikanalizime, “fallus”a, “homofobik/transfobik şiddet”e, ortodoks ahlaka ve onun hafıza mekânı olan “aile”ye başkaldırarak, ortodoks cinsel kimlikleri/yönelimleri ters-yüz eder; hatta romanın bazı yerlerinde yazar, “Queer teori”nin politik momentumuna kendisini kaptırarak cinsiyet merkezini/kadın-erkek dikotomisini tamamıyla parçalar. Ancak romandaki “arzu deformasyonu”nu salt bu başkaldırıdan/parçalanmadan hareketle oluşmaz. Torunoğlu “Travesti Pinokyo”da esasen; sadist/mazoşist şiddet, BDSM/cinsel fetişizm, vb. gibi birtakım sapkın/heretik

¹²⁶⁴ Sibel Torunoğlu, *Travesti Pinokyo*, Stüdyoİmge Kitap, İstanbul 2002, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

“ölümcül/kriminal arzu pratikleri”ni, eşcinsel travesti argosunun/jargonunun -Lubunca'nun- periferik kod sistemiyle yeraltının “karanlık zindanları”ndan azade edip toplumsal hayatın çukurlarında, bodrum katlarında, metruke binalarda, idrar/dışkı ve meni kokusunun egemen olduğu şeytani barlarda, arzunun hortladığı mezarlıklarda, serbestçe dolaştırarak arzuyu “deformasyon”a uğratar. Torunoğlu'nun “ölümcül/periferik arzu resitali”ne kulak vermek gerekirse;

Devletin politik ontolojisinin tecessüm ettiği iktidar mekânlarından birisi olan “aile”, arzunun denetim altına alındığı en önemli toplumsal kurumdur. Devlet; arzuyu aile içerisinde denetim altına alırken bir “cinsiyet miti” inşa eder. Bu mit; kadın/erkek dikotomisi, cinsiyet farklılıkları çerçevesinde ailedeki her bireyin toplumsal statülerini, rollerini, görev tanımlamalarını belirgin kılarak toplumsal alanda bir “ortodoks arzu/ahlak” tesis eder. Devlet de bu arzuyu/ahlakı, öznelerin zihinlerine muhtelif iktidar pratikleriyle enjekte ederek onu tedavüle sokar, yeniden üretir. Mezkûr enjeksiyonun neticesinde öznelerin kanına karışan “cinsiyetçi sıvı” ise, temelde kadın ve erkek öznelerle modernleşme/ulus devlet inşa sürecinde, iki ayrıksı “politik misyon” yükler: *Erkek özneler*; modern bir ulus devlet, kadın özneler ise *modern çocuklar, aileler, evler* inşa etmek/yetiştirmekle mükellef kılınırlar.¹²⁶⁵

Bütün modernleşme hareketlerinde olduğu gibi Osmanlı-Türk modernleşmesinin temel “telosu” da cinsiyetçi bir mitten köklenir. Osmanlı Devleti zamanında aile *apriorist* bir İslami epistemolojinin dolaşım alanı olarak, ortodoks arzunun/ahlakın kalesi konumunda bulunuyordu. Bu kalenin gücü ise; erkek ve kadınlar arasındaki biyolojik/toplumsal cinsiyet farklarından hareketle oluşuyordu. Erkekler; devletin, İslam'ın/hilafetin bayraktarlığına soyunup “cihat” arzusuyla militarist işlemlerden sorumlu tutuluyor, kadınlar ise mezkûr işlemlerin başarısızlığa uğramaması için eril öznelerle perde arkasından yardım/hizmet eden, ev işlerinden sorumlu “domestik varlıklar” olarak tahayyül ediliyordu. Kemalist rejim döneminde ise devlet elitleri, İslami bir linguistiği/retoriği hiçbir zaman terk etmeden aileyi, yeni kurulan ulus devletin millî, seküler kültür kodlarının tedavüle sokulduğu bir “hafıza mekânı” olarak görmüşlerdir. Kemalist rejim teoride modernleşmenin temel imgesi olarak “kadını” konumlandırırsa da *defacto* bu dönemde aile içerisindeki “cinsiyetçi mit”in kırıldığı

¹²⁶⁵ Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul 2020, s. 192.

iddia edilemez. Kadının; toplumsal/politik alandaki görünürlüğü, Kemalist reformlarla önemli ölçü de artsa da Osmanlı'dan tevarüs ederek Kemalist erkeklerin zihnine nakş etmiş olan “*domestik/fedakâr kadın*” tasavvurunda 30’lu, 40’lı yıllarda herhangi bir değişiklik olmamıştır. *Fatmagül Berktay* bu durumu “*Kemalist erkeklerin hayalindeki “yeni kadın”, “ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan” bir varlıktı. Kadının en belirgin meziyeti, fedakârlığı ve feragatiydi.*”¹²⁶⁶ şeklindeki ifadeleriyle açıklar.

Osmanlı'dan itibaren oluşmaya başlayan ve Kemalist rejim ile birlikte iyice kurumsallaşan “*cinsiyetçi aile miti*”, Türk modernleşmesinin başat “*lokomotifi*” olagelmıştır. Bu lokomotif; sosyal darwinist bir “*biyolojizm*”le/“*pragmatizm*”le, cinsiyet farklılıklarının belirgin olduğu, kadın-erkek çiftlerden oluşan “*ortodoks arzu vagonu*” içerisindeki özneleri “*arzu böcekleri*”nden ayırarak merkeze çeken ve rayların üzerindeki “*heteredoks arzu taşları*”nı ezip geçerek periferiye iten bir “*devlet makinesi*”dir. Mezkûr makine, babanın “*fallusu*”nun, Freudien “*eril şemsiye*”nin gölgesi altında, cinselliği devletlû kılarak, üremeyi kontrol eder ve böylelikle adeta üremeye programlanmış “*mikro arzu makineleri*”ne dönüşen heteronormatif özneler, Türk-İslam ahlakını -*ortodoks ahlakı*-saptırabilecek, rayından çıkartabilecek “*heretik arzuları*” toprağın altına gömmeye çalışır.

Türkiye’de “*homo-travesti özneler*”in, cinsel özgürlüklerini elde etmelerinin önündeki en büyük engel ailedir. Homo-travesti özneler; cinsel kimliklerinin/yönelimlerinin idrakine varıp ait oldukları cinsel kimliğe/yönelime uygun bir hayat yaşamaya başladıklarında, öncelikle aile bireylerinin psikolojik/simgesel şiddetine maruz kalırlar. Zihinleri, devlet merkezinin politik, ahlaki kodlarıyla dolayımlanan ebeveynler, genetik mirasları olan evlatlarının homo-travesti oluşlarıyla yüzleş (e)mezler ve büyük bir “*öfke nöbeti*” geçirirler. Bu öfke; aslında “*homo-travesti evlatları*”nın devlet arzusunu/ortodoks arzuyu tersine çevirmeleriyle istemsizce de olsa, “*nesil miti*”ni bozuma uğrattıklarını, “*devlet*”e başkaldırdıklarını hisseden ebeveynlerin, bilinçaltılarında hortlayan “*sağ kalım*” histerisi nedeniyle ürettikleri “*patolojik*” bir reflekstir. İşbu refleksin kaçınılmaz bir “*kefareti*” olarak homo-travesti özneler, *Kafkaesk* imajlarla söylemek gerekirse, aileleri tarafından ezilmesi gereken “*periferik arzu böcekleri*”ne dönüştürülüp, ötekileştirilerek cezalandırılırlar. *Torunoğlu* “*Travesti Pinokyo*”da, devletin ideolojik aygıtlarından birisi

¹²⁶⁶ Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul 2022, s. 116.

olan “*aile merkezi*”nin; kadın-erkek dikotomisi çerçevesinde kurgulanan ve biyolojik bir determinizme dayanan heteronormatif toplum yapısını tehdit etme kapasitesine sahip olan “*periferik arzu böcekleri*” -travesti özneler- üzerinde uyguladığı psikolojik/simgesel şiddeti, aşağıdaki pasajlar yardımıyla okuyucuya aktarıyor.

“*Bütün söyledikleri yalan geliyordu bana. Oğlum kadın kılığında görmüşler. Dudaklarına silikon yaptırmış. Kadın gibi göğüsleri, beline değen saçları varmış. Ah yavrum, oğlum, Allah’ımın nurudur o benim için. Üzüm gözlümdür.*” (s. 19)

“*Bana bir fotoğrafını yolladılar. Yakası kürklü bir kadın montu giymiş. Abisi duruma katlanamıyor. Öldürelim, diyor. Ah benim kuzum. Babası hastalandığı zaman para yolladı. Babası paranın nasıl kazanıldığını bilmiyordu. Söylemedik. Toparlandı gitti. Oğlunun ne durumda olduğunu bilmeden öldü, çok şükür.*” (s. 19)

“*Ben altı yaşındayken ablam öldü. Dokuz yaşındaydı öldüğünde.*

Malatya’daydık. Ablam okula gidiyordu. Ben gitmiyordum. Ablamın elbiselerini giymek hoşuma gidiyordu.

Ablamı, cinsel ilişki kurduğu on altı yaşında bir genç öldürdü. Ailem ablamın elbiselerini giymeme bir şey demiyordu. Bir erkekle ilk ilişkiyi o zaman yaşadım. Sonrası hep aynı, hiç değişiklik yok. Hep aynı sevgisizlik.

Beni evlendirerek travestiliğime bir son vermek istediler. Kaçtım İstanbul’a geldim. Fuhuş yaparak geçiniyorum.” (s. 37)

Devlet; ideolojisini taşıyan heteronormatif öznelere benzemeyen heterojen cinsel yönelimleri olan bireylerin, ulus içerisinde yaydıkları “*arzu atıkları*”nı temizlerken mahirce çalışır. Bu temizlik esnasında devlet, bir “*utanç mekanizması*” geliştirir ve birer “*palyaço*” olarak gördüğü “*arzu kuklaları*”nı ortodoks kahkahalarıyla/alaylarıyla kendi bedenlerinden ve cinsel kimliklerinden utanmaya zorlayıp, onları heteredoks arzu kabuklarında parçalanmayı bekleyen nefret nesnelere hâline getirir. Romanda sırasıyla bir travesti özne olan *Hoşyar’ın* ve *Travesti Pinokyo’nun* ağzından aktarılan “*Mütevazı Kürt bir aileden geliyorum. Kendimden utanıyordum ama yalnızca travesti olduğum için mi, hayır!*” (s. 40) “*Küçüktüm mutfağa gidip bir bardak su içme hakkım yok. Alay eden mutlu insanların arasından taşlanarak geçtim. Ah ne yalakayım ben. Ölmeden önce dirildim, yeniden her şey için. Her şey için sevilmemeye ‘hayat’ dedim. Ağlamaya sevap, aşka ise hoşnut kalacağım*

bir eseri fason işlerde çalıştıracak bir tanrıça.” (s. 108) şeklindeki söylemler, ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

Travesti öznelerin bir nefret nesnesine dönüşmeleriyle birlikte “*ucube/grotesk arzu*”dan duyulan korku, had safhaya çıkar ve devlet merkezi “*periferik arzu böcekleri*” çerçevesinde “*aşağılamanın evrensel tarih*”ini yazmaya başlar. Romanda bu durum “*Gene aşağılanmanın tarihsel yapısı içinde şimdiki zamandasın. Kendini yeniden yaratma konusunda gösterdiğin bütün iyileşme ve sana pompalanan enerji boşa gitti. Halbuki boyanmış bir teke rolü yaptığın fotoğraflarının dışına çıkmış, travestilik yaptığın hayatın penceresinden bakmış ve dışarıda senden başka kimse olmadığını görmüştün.*” (s. 31) şeklindeki ifadelerde açığa çıkar. Merkezin; mezkûr tarih yazımı karşısında travesti öznelerin önünde iki seçenek vardır: Ya periferik bir “*karşıt-arzu tarihi*” yazmak ya da fütursuzca şiddete gark olmak. Batı’da bugün, homo-travesti öznelerin, *LGBTT VE QUEER* hareketleri ekseninde devlet-karşıtı bir tarihi başarıyla yazdıkları söylenebilirken, Türkiye gibi geç modernleşen ve İslami fundamentalist ideolojilerin politik konjonktürü önemli ölçüde biçimlendirdiği bir yarı-çevre ülkede, aynı başarının yakalanması pek olası görünmüyor. Zira bu hareketler, Türkiye’de 2000’li yıllarda ivme kazansalar da homo-travesti öznelerin romanda *Travesti Pinokyo*’nun düşlerini yansıtan “*Hiç tanımadığım bir kız mezarımın üstüne mendilini bırakacak, travesti bedenim titreyecek.*” (s. 107) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere “*yersiz-yurtsuzluk*”tan hâlen daha kurtulamadıkları iddia etmek, oryantalist bir tespit değil, salt basit bir realitenin dışavurumudur. Bu realite nedeniyle, merkezî alanlara dâhil olamayan ve devlet nezdinde tanın(a)mayan “*homo-travesti özneler*” “*homofobi*”nin, “*transfobi*”nin hedefin hâline gelerek, eril tahakkümü içselleştirmiş heteronormatif özneler tarafından fiziksel şiddete maruz bırakılırlar. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu maruziyetin muhtelif örnekleridir.

“Göğsüne başımı koydum. Dağ gibiydi. Zirvelerinden temiz bir su şıkr şıkr akıyordu. Sanki erkek halim onun gibi biriydi. Güçlü, yakışıklı. Başımı yastığa koyduğumda saçlarım onun saçları gibi kıvrılmalıydı. Alnım onun gibi terlemeliydi. Hayatımın bütün felaketini unutuyordum. Sanki annemde, babamdı. Kendimi yirmi bir yaşında bir travesti gibi değil, dört beş yaşlarında bir çocuk gibi hissediyordum.

Üç yıl sürdü ilişkimiz. Bir gün bana beni hiç sevmeyişini, bir piyon gibi benimle

oynadığını söyledi. Duvarlarında Marx, Engels gibi komünistlerin posterleri vardı. Üç yıl bana kardeşlikten barıştan söz etti. Ya şimdi? Onun tarafından öldürülmemek için Diyarbakır'dan kaçıp geldim. Beni otobüse polis bindirdi. Evet, ben bir travestiyim. Üçüncü cins diyorlar.” (s. 35)

“Yirmi dokuz nisan pazar gecesi saat on iki sularında Aydan merdivenlerden düştü ve ayağı kırıldı. Şu anda yanımda yatıyor. Ne tesadüftür ki bu olaydan üç dört gün sonra Petek üç dört yerinden bıçaklandı. Biz olayı sabah duyduk, o kadar çok olay geliyor ki başımıza... Ya bu gün ne oldu dersiniz Ebruli'nin gözünü patlattılar.” (s. 40)

“Geçen sene çarpışan arabalarda Petek burnunu çarpmıştı. Kan nasıl fişkırdı. Geçen sene öldürmeden önce kaba etinden bıçakladılar Petek'i. Bir ara uyumuştum. Petek'in deli gibi çılgınlığına uyandım. Yalvarıyorum, ne olur yapmayın diye. Şahin gibi kaptılar götürdüler. Psikopat onlar.” (s. 44)

“Zeliha bir gece düş görürken kollarımda öldü. Onu ben öldürdüm. Ben her şeydim ve herkes. Zeliha'nın düşlerinde beni aradığını gördüm. Ben de aradım kendimi Zeliha'nın düşlerinde. İki kadın yok bu ilişkide, bir kadın var, diyordu. Onu ben öldürdüm, bir kişi kaldım. Ben de on beş gün sonra öldürecekler, döner bıçağıyla.” (s. 106-107)

Devlet merkezi; toplumsal alan içerisindeki “patolojik arzu pratikleri”nin varlığına tahammül gösteremez ve onları sumen altı edebilmek için büyük bir gayret sarfeder. Bu noktada devlet, öncelikle patolojik cinsel kimlikleri/yönelimleri, kriminalleştirerek “suçlu avı”na çıkar. Homo-travesti özneler, “panoptikonvari” bir gözetleme tekniğiyle izleyen devlet, mikro/makro mekânlarda yaptığı baskınlarla, patolojik olanı denetler. Bu denetlemenin neticesinde ise homo-travesti özneler Foucaultien bir çerçevede söylemek gerekirse, “ötekinin ötekisi/periferinin periferisi” olarak hapishanenin duvarları arasına sıkıştırılarak, patolojik arzu toplumdan uzaklaştırılır ve heteronormativite tedavüle sokulur. Romanda Ece adlı travesti-öznenin hapishane deneyimlerini aktardığı “Bir gün bana, bir müşteri var, dediler. Ben hoşbeş edip adamı oyalarken öldürdüler. Bana, suçu üzerine al, biz sana bakarız, dediler. Hapishanede beni önce kadınlar koğuşuna koydular. Koğuşun sorumlusu Seniha ile yakınlık kurdum. Sonra Seniha hamile kaldı. Çocuğun babası olduğumu söylediler. Bilmem, bilemem. Sonra erkekler koğuşuna geçtim. Kadınlardan daha çok dışladılar beni. Erkekleri çok seviyorum, ama beni kabul etmediler. Sonra beni hücreye

koydular. Yemeğin içinden fare kuyruğu çıkıyordu.” (s. 36) şeklindeki ifadeler anlatılanların önemli bir göstergesidir. Buna ilaveten devlet merkezi, patolojik arzuyu tıbbi iktidarını kullanarak da köksüz bırakmaya çalışır. Zira tıp; Fransız filozof *Canguilhem*’in ifade ettiği gibi “*Yaşamın olumsuz değer taşıyan her şeye karşı kendiliğinden savunma ve mücadele çabasını devam ettirir.*”¹²⁶⁷ Bu nedenle de o, yaşamı/dirimi tüketmeye ant içmiş patolojik cinsel yönelimleri/kimlikleri normalize etmeye programlanmış bir iktidar aygıtı gibi çalışır. Hassaten devlet, mezkûr iktidarını kullanırken “*psikiyatri*”den yardım alır ve *Freudien* psikanalizin eril/aile merkezli bilimsel epistemolojisinden hareketle “*homo/travesti/biseksüel özneleri*”; “*anti-biyolojik/tıbbi*”, patolojik kadavralar olarak görüp, çoğunlukla antidepresanlarla tedavi ederek onları ortodoks arzuya/heteronormativiteye rabıtalı hale getirmeye, “*normalleştirme*”ye çalışır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj, devletin travesti/biseksüel özneler üzerinde -*Mavi adlı travesti/biseksüel özne*- uyguladığı “*arzu normalizasyonu*” işleminin bir örneği olarak okunmalıdır.

“Zeliha makyajsız halimi görünce sevmeyi ben. Kaynak yaptırdığım upuzun, siyah saçlarımla bile gözünü boyayamadım.

Müşterilerimle kolileşirken yatakta gördü beni. Kapının arasından baktı. Bacakarası veriyorum, dedim. Ne olacaktı, elbette bir travestiyim ben.

Psikiyatri tedavisi görüyorum. İlaçlar normal bir işte çalışmamı engelliyor. İlaçlara da para gerekiyor. Ecstasy kullanmaya başladım. Kendi ilaçlarımı içmiyorum.

Bir süre travesti Gamze ile yaşadım. Biseksüel biriyim. Bazen ben Gamze’yi bazen o beni koliliyordu.” (s. 48)

Devlet; periferik/devrimci arzuyu, ideolojisini yansıtan makro alanlardan, mekânlardan uzaklaştırabilmek için *Mannici* çerçevede “*politik iktidarı*” ile “*ekonomik iktidarı*”nı bir arada kullanır ve bir iktidar kipi olarak telakki edilebilecek “*hariç bırakma tekniği*” vasıtasıyla homo-travesti öznelerin politik/ekonomik ontolojilerini baltalamaya çalışır. Bu baltalama işleminin icra edildiği makro mekânların başında ise kuşkusuz ki “*kamu kurumları*” gelmektedir: Devletin eril bir ciddiyetle süslediği “*üniformaları*” üzerlerine geçiren ve *Goffmancı* bir terminolojiyle söylemek gerekirse “*benlikleri*”ni bütünüyle devlete

¹²⁶⁷ Georges Canguilhem, *Normal ve Patolojik*, İstanbul 2018, s. 108.

sunarak *ast-üst, emir-komuta ilişkisi/zinciri* çerçevesinde hareket edip, arzularını devletlu kılan bürokratik öznelerin çalıştığı kamu kurumlarına, hiyerarşik ilişkileri/devlet ciddiyetini bozabilecek “*arzu palyaçoları*”nın *-homo-travesti özneler-* girişine izin verilmez. Homo-travesti öznelerin devlet tarafından kamudan/bürokratik kurumlardan hariç bırakılmalarına etki eden bir diğer önemli sebep de onların “*kamu ahlakı*”na aykırı davranış pratikleri sergileyebileceklerine yönelik geliştirilen “*devletçi öngörü*”yle alakalıdır, yani bir anlamda devlet merkezi, zihnindeki “*homofobik/transfobik şablon*”dan hareketle, ideolojik mekânları olan yerlerde var olan ortodoks/militarist estetiği dejenere/tahrip edebilme ihtimali olan homo-travesti özneleri, “*apriorist*” bir biçimde “*damgalayarak*” hariç bırakır.

Kamudan hariç bırakılan homo-travesti özneler ise, hayatlarını idame ettirebilme noktasında gerekli olan ekonomik sermayeyi elde etmek için, “*kriminal olan*”a yönelirler ve “*fuhuş bataklığı*”nda çalışmaya mecbur bırakılırlar. Fuhuş, homo-travesti öznelerin “*ekonomik ontolojileri*”ni kazanmaları adına önemli bir “*yer altı kapısı*”yken, devlet için periferik/devrimci arzuyu “*yer altı*”na hapsetmenin bir aracıdır. Aslında, devlet ile homo-travesti özneler arasında bir tür *Hegelci “köle-efendi diyalektiği*”nden köklenen karşılıklı bir rıza ilişkisi vardır. Fuhşun kriminal hazzını deneyimleyen homo-travesti özneler, kentlerin “*arka sokakları*”nda, mebzul miktarda para kazanmalarının ve de cinsel kimliklerini/yönelimlerini *özgürce (!)* dolaşıma sokmalarının “*yalancı mutluluğu*”nu yaşarlarken, devletin kendilerini periferiye iterken kullandığı *iktidar kiplerinin, tahakküm pratiklerinin* idrakine varıp politik bir direnç üretecekleri yerde, bu kiplere/pratiklere gark olurlar. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, mezkûr gark-oluşu yansıtan *-salt travesti özneler ekseninde-* önemli bir örneklemdir.

“*Bazen kocalarımız geliyor. Kocalarımız kazancımızdan yüzde alıyor. Sekizden sonra makyaj yapıyoruz. Müşteriler aramaya başlıyor. Saat on bir buçuk gibi travestilerden bazıları konsomatrislik yapmak üzere kulübe gidiyor. Bazıları müşteri aramaya, Harbiye Caddesi’ne, çark’a çıkıyor. Çok iyi para kazanıyoruz. Yaşayıp gidiyoruz.*” (s. 22)

“*Biz travestilikten para kazanıyoruz, bu bizim hem cinsel tercihimiz hem işimiz ama eşcinsellik daha geniş bir konu.*” (s. 23)

“Hoşyar mısın sen, diyorum. Evet, diyor. Onları bir arada hiç görmediğim için şüphelenemiyorum. Travestilik yapmamasını söylüyorum. Mecburum, diyor; para için.” (s. 28)

“Kutsal” olan; devlet merkezinin, periferik/devrimci arzuyu bastırmasında oldukça kritik bir işleve sahiptir. Devlet merkezi *“semai dinleri”* politik ontolojisine, ideolojisine içkin hâle getirerek, ortodoks arzuyu/heteronormativiteyi toplumsal alanda tedavüle sokar. Türkiye özelinde bakıldığında, İslamiyet’in ve onun temel iskeleti olan *“yaratılış nazariyesi”*nin -Hz. Adem/Havva anlatısı- ; kadın-erkek dikotomisi vasıtasıyla inşa edilen *“arzu kanonu”*nu biçimlendirme noktasında önemli politik roller üstelendiği söylenebilir. İslamiyet, mezkûr biçimlendirmeyi, periferik/devrimci arzuyu -homo/travesti oluşu ve her türlü heretik cinsel eğilimi, arzu pratiklerini -“günah” listesine ekleyerek yapar. Periferik/devrimci arzu *“demonik”* bir karaktere haiz olunca; devlet merkezinin homo-travesti özneler üzerinde uyguladığı tahakküm/şiddet, İslami bir çerçeveye *“rasyonalize edilir”* ve *“ortodoks arzu”*nun kalbinde açabilecek *“heretik gedik”*ler engellenir. Torunoğlu romanda kullandığı *“Ben Pinokyo’yu erkek olarak yarattım. İyi kalpli peri onu önce insan sonra biseksüel yaptı. Önce insan olması Pinokyo’nun kalbinde yüzlerce kırgınlık ve kalp ağrısına neden oldu. Önceki halini unuttu. Gerçeği tersyüz ederek ölme hakkını yitiren, ölümsüzlüğe düşen ruhlardan oldu. Yani günah işleyerek, travesti oldu.” (s. 13)* *“Eteklerini belinde toplayan kadın bir erkekti. Onun erkekliğini bilmek ve söylemek günahtı. Bu ülkede ne kadar az sevildiğini düşünüyordu. Sevme ve sevilme olasılığı onu yaşatıyordu.” (s. 17)* şeklindeki ifadelerle bu duruma referans veriyor ve akabinde periferik/devrimci arzunun enerjisini serbest bırakabilmek için öncelikle, heteronormativiteyi meşrulaştıran İslami kaidelere başkaldırarak, yaratılış nazariyesini -Hz Adem/Havva anlatısını- tersine çeviriyor. Böylelikle de devlet merkezinin ideolojik kanallarından birisi olan İslamiyet’i bozguna uğratıp merkezin *“arzu dehlizleri”*ne sinsice sızıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu tersine çevirmenin/sızmanın önemli örnekleri olarak telakki edilmelidir.

“Travesti Pinokyo öldüğü zaman bütün yaptıklarının, yaşadıklarının Tanrı’ya bu alemi bildirmek, bu alemde kendi yerini bulma edimi olduğunu anlayacak. Çünkü karşılaştığımız bütün oyuncaklar, örneğin denizkızı, kurşunasker, balerin, kuzu, aslan ve güzel yüzlü bütün bebeklerin bilerek dağılık bırakıldığını anlayacak. Travesti Pinokyo erkek,

ama ne de olsa can verilmiş bir oyuncak! Tanrısal esini fark ettiği zaman insan oldu.” (s. 14-15)

“Tanrı beni yaratırken bir hata yapmış olabilir mi? Bir erkek değilim ben.” (s. 23)

“Merhaba Hoşyar, seni yeniden yaratacağım. Mutlu olduğun biçimde, bir kadın olarak. Bütün şarkılar seni birbirinin aksi yönde büyüler gibi içindeki sıkıntıya kilitlese de seni o insan pisliğinin dışına çıkaracağım.” (s. 30)

“Köpük köpük deniz. O senin kardeşin değil. Işıl ışıl güneş yaratmadı seni. Dağlar yanıt vermedi sana. Ağaçlara üzülme. Onlar bir düş kurmadı bir sevgilin olduğuna dair. Yalnızca ben bir gün beni seveceğini düşündüm. Şimdi merhaba Hoşyar! Nam-ı diğer Selçuk.” (s. 31)

Periferik/devrimci arzu, kutsalı tahrip edebilecek gücü, *de facto* üretmez. Onun, kutsallık zırhlarını parçalayabilmesi için yapması gereken tek bir şey vardır. Onu “*tiye almak*”, onunla “*oyun oynamak*”...Oyun, kutsalın inkârına dayanan şizofrenik bir direniş biçimi olarak fiziksel tahribat yaratmadan, direkt kutsal olanın genetik şifrelerini hedef alır ve onun kök aldığı mekânlara “*ikonografik*” bir saldırı düzenleyerek, kutsalın epistemolojisini parçalar, etkisiz kılar. Romanda *dı Muamma* ile *Travesti Pinokyo*’nun şizo-dünyalarından hareketle, Hz. *Âdem*’in banisi olduğuna inanılan “*Kâbe*”ye sanal bir yolculuğa çıkıp, onunla oynadıkları “*arzu oyunları*”nı aktaran “*Yatağın tam karşısında Mekke’nin ve Kabe’nin posterleri var. Üzerinde ‘Mekke-i Mükerrreme’ yazıyor, trans haline geçip posterde gördüğümüz Kabe’ye gitmeyi denedik, sanal olarak. Camilerin ışıkları yanıyordu, binlerce insan vardı. dı Muamma’nın gerçek yüzünü, yani Batılı değil muhafazakar Doğulu olduğunu o zaman anladım. Kabe’nin çevresindeki kalabalığa giremiyorduk, benim üzerimde kolları ve göğsü açık yazlık bir elbise vardı. Başım açıldı. dı Muamma oradaki hacı kadınlardan birine rica etti, bir başörtüsü alıp başıma bağladım. Kollarımı örtmek için dı Muamma’nın gömleğini giydim. Elbisenin üstünde dolunay vardı. Kabe’ye giremedik. Sağda solda hacılar Allah aşkıyla ağlıyordu. Ben, Şeytan taşlanan yere gidelim, dedim; atılmış taşlardan birini alıp cebime koydum. Sanki kızgın demir leblebiler varmış, naylon bir bebeğin avucunda bir masturbasyon bebeği, vücudu spermlerle lekeli varsayım bir kadınmış Şeytan.” (s. 115) şeklindeki ifadeler mezkûr parçalamanın/etkisiz kılmanın önemli bir göstergesidir.*

Aydınlanma ile birlikte kutsal olanın tahtı ciddi şekilde sarsılmıştır. Özellikle *Descartes* düşüncesinin itici dinamiği olan ve doğrudan kutsalı yıkmaya çalışan “*kartezyen felsefe*”, 17.yy’dan sonra ulus devletlerin sekülerizm temelinde geliştirecek oldukları politik kimliklerinin başat epistemolojik dayanağı olmuştur. Ancak; devlet merkezinin Aydınlanma hareketi neticesinde, kutsal olanı tamamıyla sınır-dışı ettiği iddia edilemez; ulus devletler, kutsala, politik ontolojilerini tehdit etmeyecek düzeyde kontrollü bir özerklik vererek yeri geldiğinde onu pragmatik bir politik araç olarak kullanmışlardır. Türk Aydınlanmasının kutsal olan noktasındaki tavrı da mezkûr pragmatizm çerçevesinde şekillenmiştir. Kemalist elitler; yeni rejimin politik anatomisini tesis ederlerken bilhassa İslamiyet’i kendi ideolojilerinin merkezinde bulunan Kartezyen felsefenin “*dikotomik/düaliter sistemi*”ni konsolide edici bir fenomen olarak görmüşlerdir. Yeni rejimin “*kutsal olan*” ile “*seküler/rasyonel*” olan arasında kurduğu pragmatik rabita, onun tatbik ettiği “*arzu politikaları*” üzerinden izlenebilir.

Kemalist devlet; ortodoks/militarist arzuyu kamusal alanda tedavüle sokup periferik/devrimci arzunun *-homo/travesti/trans oluşun-* “*heretik elektriği*”ni kesmek isterken, Aydınlanma felsefesinin ayrışlıkları kutsamak için inşa ettiği ikiliklerden/düalitelere faydalanıp, “*erillik*” ile “*dişillik*” arasında biyolojik/toplumsal bir uçurum yaratmış, bunu yaparken de “*Hız. Âdem-Havva anlatısı*”nın cinsiyetçi kodlarına müracaat ederek bu uçurumu iyice derinleştirmiştir. Böylelikle de Kemalist rejim romanda *Ece’nin* ağzından aktarılan “*Evet, ben bir travestiyim. Üçüncü cins diyorlar.*” (s. 35) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere, ideolojisine eklemli arzu düalitesinin, matematiksel/geometrik konfigürasyonunu, yapı-bozuma uğratabilecek bir “*arzu trilojisi*”nin kabuğundan çıkışına ket vurmuştur. Torunoğlu; “*Travesti Pinokyo*”da, kutsal olan ile oyun oynayıp Hz. Âdem /Havva anlatısının *-yaratılış mitinin-* İslamiyet’ten köklenen merkezî/devletçi gücünü etkisiz hâle getirirken, periferik/devrimci arzuyu yaratmakla mükellef kıldığı *Kuklacı Şeref* adlı karakterin yardımıyla, yeniden yarattığı öznelerin kadın-erkek dikotomisine dayanan ortodoks cinsiyet kimliklerini/yönelimlerini tersine çeviriyor ve romanı *travesti, transseksüel, homoseksüel* öznelerin biteviye başkalaşan/değişen “*periferik arzuları*”yla beziyor. Hatta yazar, romanın bazı yerlerinde bunun da ötesine geçiyor ve “*Queer teori*”nin politik patikasında dolaşıp, cinsiyet kimliklerini tamamıyla ortadan kaldırarak, ortodoks arzunun/devlet arzusunun ağırlığının hissedilmediği yerçekimsiz bir

“cinsiyetsiz evren” tasarlıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; devlet merkezinin, kartezyen felsefenin “dikotomik sistemi” çerçevesinde işleme soktuğu heteronormativiteye “kin duyan” bir yazarın “cinsiyetsiz evreni”nin periferik taslakları olarak okunmalıdır.

“Eteklerini belinde toplayıp düzgün bacaklarını gösteren kadın bir erkekti.” (s. 18)

“Tüm evren iki'den oluşur. Kadın iki, erkek bir'dir. Travesti bir buçuk, transeksüel bir nokta sıfır beş. Desem de inanmayın. Sıfırın altında erkek, üstünde kadını.” (s. 51)

“Benim içimde sıcaklığı ölçen bir derece var. Eksi kırk da oldum, artı yirmi beş de. En fazla ne zaman kadın oldum dersiniz? Kimse yokken. Aynaya bakarken. Kendine kavuşmuş bir erkek oldum kadın olunca. Erkekle sevişirken kadın rolü yapan bir erkeğim. Hayatın bana verdiği bu rolü sevdim.” (s. 51)

“Kendi erkeğim oldum, fuhuş yapan bir kadın rolüyle. Kadını bir fahişeydi. Ama sadece benimle sevişiyordu sanki. Kadınıma kavuştukça kadın oldum erkek halimle. Biseksüel olmak böyle bir şey.

İçinizde bir karıkoca var. Aynı bedende yaşayan bir aşk gibi. İnsanın içindeki büyük ruhtur. Ruh istediğini oldurur. Ruhun gözü kulağı yoktur. Hak ve adaletle var olur. Hakla görür, duyar. Arzuyu şerefle kabul eder: İnsanlık şerefiyle.” (s. 51-52)

“Nöbetçi insan Tanrı Onur bilgisayarın başındaydı. Üzerinde modası geçmiş kırmızı bir tayyör, erkek ayaklarında yırtık kahverengi ayakkabılarla sedyede yatan eşcinsel adamın başına, vücuduna elektrotlar bağladı ve uyandırmak için onu sonsuz uykusundan bir kadın mı yollamalıyım yoksa bir erkek mi, diye düşündü. Bilgisayarda sanal bir kişilik yarattı, çok sevimli ve seksi bir kadın. Yakışıklı bir adamın cinsel organını sağ eliyle tutuyor sol eliyle göğsündeki kolları okşuyordu.

Tuhaf bir şey oldu, bitkisel hayattaki eşcinsel delikanlı tepki vermeye başladı. Kadının görüntüsü ufak tefek değişiyordu, örneğinin kadının bıyıkları çıktı, çenesi irileşti, ayakları büyüdü. Kadının bir erkeklik organı olduğunu gördü. Nöbetçi insan Tanrı Onur sevindi. Yaşamak adına bir umuttu bu; bitkisel hayattaki eşcinsel delikanlıya. Sonra eşcinsel delikanlının kendi içinde büyüttüğü sevgili şekillenmeye başladı. Tıpatıp kendisiydi. Bıyıklı ama seksi, kadın görünümlü bir eşcinsel oldu.” (s. 102)

Ortodoks arzu, biyolojiden beslenerek öznenin “*biyo-ontolojik*” bütünlüğünü ön plana çıkartır. Bu biyo-ontolojik bütünlük de kadın ve erkeğin ayrıksı biyolojilerinin birbirini tamamlamasıyla oluşur. Devlet merkezi, mezkûr biyolojik bütünlüğe dayanan ortodoks arzuyu, heteronormativiteyi şematize ederken, *ölümden, kirden, pislikten, idrardan, dışkıdan*, yani patolojik olandan arındırılmış bir “*arzu kitapçığı*” oluşturur ve bahsedilen patolojik unsurları, “*biyolojik artıklar*”a dönüştürür. Periferik/devrimci arzu ise işbu biyolojik artıkların bütün mikro hücrelerini deşip, insanın biyolojik varlığının en “*kirli akıntılar*”ını emen bir parazit gibi öznenin “*makro-biyolojisi*”ne saldırır. O; *idrara, dışkı, meni* artıkları arasında yaşayan/çoğalan patolojik bir bakteri olarak öznenin biyolojisini ve merkezin arzu üzerindeki “*biyo-iktidarı*”nı tüketmeye programlanmış bir “*arzu makinesi*”dir. Romanda geçen “*On beş sene önceydi. Adana’daydık. Evin karşısında bir adam duvara işiyordu. Yüzünü görmedim. Şişman bir adamdı. Adam gittikten sonra işediği yere gittim. Sidiği kokladım. Ellerimi değdirdim. Beni çok heyecanlandırdı.*” (s. 23) “*Burası Şişman Horoz Barı. Şeytan’ın dört ayak üstünde durduğu yer. Şeytan kan içip sperm işiyor burada. Diğer barlardan farkı bu. Şeytan’la düşüp kalkmak için on sekiz yaşını bitirmiş olması gerekmiyor kimsenin. Ne travestilerin ne müşterilerin on sekiz yaşını bitirmesi gerekmiyor. Buraya girmek için Şeytan’ın zehir yeşil gözlerini görüp, kötülüğün parfüm kokan nefesini koklayıp, insan pisliği yiyen büyük bir ermişle dost olması gerek insanın.*” (s. 58) şeklindeki söylemler, ifade edilenleri yansıtan önemli bir örnektir.

Devlet; ortodoks arzuyu acıdan, şiddetten, ölümden arı tutarak pozitifleştirir. Bu pozitifleşme neticesine ise ideal bir “*arzu grafiği*” inşa edilir ve devlet merkezinin “*makro arzu*” değerlerinin altında kalan; *şiddetten, ölümden, fanteziden beslenen “mikro/periferik arzu pratikleri*” merkezin “*arzu sistemi*”nden atılır/ayıklanır. Oysa periferik/devrimci arzu bütün gücünü işaret edilen “*dışsallık*”tan hareketle üretir; o, ontolojik bir negatiflikle yüklü olan sadist-mazoşist bir “*acı çekme/verme pratiği*”ni önceler ve öznenin zihnine erotik sinyaller gönderir. Erotik sinyaller, öznenin zihnini ele geçirdiğinde ortodoks arzuya rabıtalı bütün sınırlar ortadan kalkar ve bu sinyaller, kendilerini ölüm itkisi olarak açığa vurur.¹²⁶⁸ Ortaya çıkan ölüm itkisiyle beraber özne, erotik deneyiminin nesnesi olarak konumlanan öznenin biyolojik bütünlüğünü şiddete/fanteziye müracaat ederek veya “*kendi biyolojisi*”ni

¹²⁶⁸ Byung-Chul Han, *Eros’un İstirabı*, İstanbul 2019, s. 31.

şiddete/fanteziye gark olarak tüketmek ister. Romanda, travesti-özne Mavi ile Aziz arasında yaşanan “BDSM” içerikli arzu deneyimini yansıtan “*Bir gün Aziz’le çark yaparken karşılaşmış. Aziz Mavi’nin müşterisi olmuş. Herifi kandırıp bağlamış, Aziz’e işkence yapmış ufak çaplı. Çırlıçiplak soyup tırnaklarını vücudunun çeşitli yerlerine batırmış. Hayalarını tekmelemiştir. Ulan Zeliha’yı orospu yapacaksın diye. Aziz, o benim kadını, sen niye karışyorsun puşt oğlu puşt, deyince Aziz’in önünde diz çöküp cinsel organını ağzına almış. Anında boşalmış Aziz. O gece Mavi ile Aziz sevişirken neredeyse birbirlerini öldürecekmiş. Aziz, ulan eşşeoğlu eşşek ibne, sen benim kopyamsın. Bana benziyorsun diye Zeliha sana aşık oldu, deyince Mavi Aziz’i bıçakla doğramaya kalkışmış.*” (s. 54-55) şeklindeki pasaj, periferik/devrimci arzunun bir “ölüm yiyici” olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Periferik/devrimci arzu, mezarlarda “*köksüz kuru otlar*”ın arasında yaşayan, karanlıktan/ölümden haz alan bir yeraltı arzusudur, yani bir yanıla “*nekrofilik*”tir. O; *ölümle, ölümlerle* temas edebileceği “*mezarlıklar*”da serbestçe dolaşarak ortodoks arzunun/devlet arzusunun “*cinsiyetçi aydınlığı*”nı karartır; zira mezarlığın temel imi olan toprak, evlatlarını yaratılış öncesine döndürüp, üryan/kimiksiz bir biçimde muhafaza ederek “*karşıt-bir mit*” işlevi görür ve bu nedenle de devlet merkezinin ideolojik silahı “*cinsiyet miti*”ni bozuma uğratar. Romanda *Travesti Pinokyo’nun*, “*Kız giderken elindeki mendili delikanlının mezarına koydu. Mezarında titredi delikanlı. Kız sanki, kalk peşimden gel, demişti. Travesti Pinokyo uygunsuzluk atmosferini fırsat bilip ziyaretçi delikanlıların yanına gitti. Güzel buluyor musunuz beni dememek için kendini zor tuttu.*” (s. 14) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü gibi mezarlıklarda serbestçe dolaşması bununla ilintilidir.

Mezarlıklarda, karanlığın hüküm sürdüğü yer-altı mekânlarında dolaşan periferik/devrimci arzu, devletin “*arzu hoparlörleri*”nden teşhir olmamak için özel bir linguistik yardımıyla “*ölümcül sesleri*”ni dışa vurur. Onun linguistiği; devlet merkezinin *eril/heteronormatif, proaktif, militarist, “makro”, “elitist”* linguistiğinin aksine, son derece *dişil/heteredoks, reaktif, “minör”, “vulgar”* bir linguistikdir ve çoğunlukla onun bütün gizli kod sistemine vakıf olan, devlet merkezinin gözetiminden/denetiminden kurtularak yer altında özgürce yaşamak isteyen “*periferik arzu parazitleri*” tarafından konuşulan bir *jargona/argoya* dayanır. Torunoğlu romanda, *LGBTT’li* öznelerin kendi aralarında kullandıkları ve bir çeşit jargon/argo olan “*Lubunca*”dan hareketle devlet merkezinin

ortodoks arzuyu tedavüle sokarken ideolojik bir aygıt olarak kullandığı “heteronormatif linguistiğe” “leksikal/gramatikal” bir taciz ateşi açıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda koyulaştırılan sözcükler bu ateşin “Lubunca”daki mermi izleridir.

“Bir süre travesti Gamze ile yaşadım. Biseksüel biriyim. Bazen ben Gamze’yi bazen o beni **koliliyordu**.” (s. 48)

“Birbirimize sarılır sevişirdik. Misketleri makatımın içine atardı. Bir kere büyük boy pilleri makatıma soktu. Dört tane pil. İkınıyorum çıkmıyor. **Similyam** kalkmış böylece ben de onu becermiştim.” (s. 57)

“Aydan’ın hoş bir **laçosu** vardı. Beyzo’ya alıkmış.” (s. 72)

“Aydan’ı evde sıkıştırmışlar. Aydan barışmış güya, ama o sıralarda da gönlünü bir **mantiye** kaptırmış. Mantiyi eve atmaya çalışıyormuş.” (s. 73)

“Seren, ben eskiden **çarka çıkınca** konuşmazdım, utanırdım, diyor.” (s. 79)

“Aslında kulüpten bir sürü koli çıkıyor. Üç ay önce herifin birinden altı yüz dolar çorladım. Zil zurna sarhoştı. Sonradan anladım ki herif meğerse **diginmiş**.” (s. 84)

“Travesti Pinokyo”, Türkiye’de siyasi İslam’ın nispeten güçlü olduğu bir dönemde -2000’li yıllarında başında- yazılmıştır. Torunoğlu, İslami normlarla meşrulaştırılan heteronormativiteye, ortodoks arzuya başkaldırdığı romanında, aslında Türkiye’deki devlet merkezli düşünceyi ve onun “eril/cinsiyetçi/militarist” kodlarını hedef alır. Yazar roman boyunca periferik/devrimci arzunun, homo-travesti oluşun, hatta Queer teorisinin politik perspektifinden hareketle arzuyu merkezileştiren her türlü iktidar kipine karşı çıkar ve “cinsiyetsiz bir evren” tasarlar. Bu evren, Türk romanının gelişim seyri açısından değerlendirildiğinde, oldukça “**avangart/marjinal**” bir girişimin tezahürü olmasına rağmen, Torunoğlu’nun cinsiyetsiz evreni, Türk entelektüeli tarafından pek dikkate alınmamış ve eser genellikle *şizofren bir yazarın sayıklamalarından ibaret, kurgusal/yapısal bütünlüğü olmayan, fragmente, anlamsız, patolojik*, edebiyat(ımsı) bir ürün olarak değerlendirilmiştir. Bu dikkatsizliğin iki temel sebebi vardır: Öncelikle, Türkiye’de devlet merkezine hâkim olan heteronormatif/cinsiyetçi kodların varisi olan Türk entelektüelin zihni, 2000’lerin başında *Torunoğlu’nun* periferik/arzu salvolarını içselleştirebilecek bir heterojen epistemolojik mirasa sahip değildi. Bu nedenle de Türk entelektüeli belirtilen zamanlarda muhtelif birçok

politik konuda periferiye rahatça açılırken, söz konusu “heretik arzu” olduğunda, periferik okyanuslara dalarak derinlikli çözümlenmeler yapmakta çekimser davranıyordu.

İkinci olarak da *Torunoğlu'nun “Travesti Pinokyo”*da yarattığı “şizo-evren”in “epistemolojik anatomisi”ni tesis eden *Kristeva, Deleuze, Guattari, Foucault* vb. gibi “marjinal zekalar”ın düşünceleri ile bu anatominin başat politik silahı olan “*Queer teori*”nin ifade edilen dönemde Türk akademisinde yeterli düzeyde bilinmiyordu/tanınmıyordu. Bundan dolayı da Türk entelektüeli/okuyucusu, Türk romanındaki periferik hareketliliği senkronize bir biçimde kavrayamıyor ve bir tür “*anakronizm çukuru*”na düşüyordu. Oysa Batı’daki “*entelektüel sermaye*” aynı yıllarda küresel romanın *heteredoks, periferik, minör* sıklığını idrak edebilecek bir yeterliliği senkronik olarak içeriyordu. “*Travesti Pinokyo*”; işbu noktada, mezkûr romanla ilgilenmiyor (-muş) gibi gözükse de Türk entelektüelinin bir türlü devlet merkezinden kopartamadığı ve “*heretik arzu kanalları*”na kapalı olan düşünce dünyasında ciddi bir korku uyandırmıştır. Bu korku; “*bilinmeyen*”in, “*yabancı olan*”ın yarattığı tedirginliktir ve ancak iki muhtelif kalkanla def edilir. *Ya patolojik bir saldırganlıkla ya da otodidakt bir periferik aydınlanmayla...* Türk entelektüeli günümüzde, tıpkı “*Travesti Pinokyo*” gibi periferik arzu zevklerini cesurca işleyen romanların “*ekstremist dünyası*”na başarıyla giriş yapıp, Türk romanının küresel dünyada tanınırlığına katkı sunarken, ikinci kalkanı kullanıyor gibi gözüküyor.

Ahmet Tulgar; 2006 yılında yayımlanan eseri “*Volkan’ın Romanı*”¹²⁶⁹ nda heteronormativitenin, ortodoks arzusunun başat imi olan “*baba*”nın toplumsal alandaki suretlerine, periferik/devrimci arzusunun -*homo oluşun- minör, dişil, devrimci* armonisiyle meydan okur. Bu meydan okuyuş, bilhassa Türkiye’deki eril hegemonyanın üretim merkezlerinden birisi olan “*polis teşkilatı*”na karşı icra edilir. Yazar mezkûr teşkilatın bütün genetik kodlarını taşıyan; *milliyetçi/militarist, disiplinli, üniforma tapınıcısı, sterilizasyon obsesyonuna sahip, erektil fonksiyonları güçlü, fallusunun ihtişamıyla çevresindekiler tarafından biteviye süblime edilen* eski bir Emniyet Genel Müdürü’nün -*Hilmi Öztoprak’ın- “eril irsiyeti”*ni tersine çeviren; *pısrık, adam ol(a)mayan, pasif, anti-militarist/milliyetçi, eşcinsel* oğlu *Volkan Öztoprak*’ın romanını, “*Volkan’ın Romanı*”nda üst-kurmaca tekniğini

¹²⁶⁹ Ahmet Tulgar, *Volkan’ın Romanı*, Can Yayınları, İstanbul 2020, 2. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

kullanarak yazarken, devletin arzusunu ve onu tedavüle sokan bütün eril iktidar kiplerini, minör edebiyatın politik momentumuyla yıkmaya çalışır. Tulgar; eril iktidar kiplerini yıkarken “*topolojik*” bir teknikten istifade eder ve homo-oluşu, periferik/devrimci arzuyu serbestçe dolaşıma sokabilmek için, merkezî iktidarın kokusunun sindiği *İstanbul’dan* uzaklaşıp, devletin erilliğinin/militarist gücünün, PKK terörü nedeniyle yara aldığı, Kürt öznelerin çoğunluğu oluşturduğu bir periferik coğrafyaya -*Urfa’ya*- yönelerek burada dışıl bir “*arzu mimarisi*” inşa eder. İşbu mimari, Türkiye’de damgalanarak toplumun/iktidarın baskısına maruz kalarak yaşamaya çalışan bir homo-eşcinsel öznenin çektiği “*sancıları*”, kırık/parçalı duvarlarındaki “*mikro arzu aynaları*”ndan okuyucuya yansır. “*Bilimsel bir okuyucu*” olarak bu sancıların merkez ve çevre alanlarda uyandırdığı politik yankılara temas etmek gerekirse;

Türkiye’de heteronormativitenin, ortodoks arzunun “*demir kapılar*” ardında muhafaza edildiği en önemli kurumlar “*ordu*” ve “*polis teşkilatı*”dır. Babanın “*militarist sureti*”nin tecessüm ettiği mezkûr kurumlar, hegemonik erkeklik söylemini kullanarak devletin eril iktidarını muhtelif pratikler çerçevesinde yeniden üretir. Öncelikle “*baba*”; hamiliğini üstleneceği evlatlarını, militarist ocağına dâhil ederken, onları kendi ideolojisine uygun bir biçimde hazırladığı ortodoks arzu pratikleri çerçevesinde test eder. Bu test iki aşamadan oluşur: İlk özneler, sinir uçlarını uyaran birtakım psikolojik uygulamalarla ve tıbbi muayenelerle, babalarının genetiğine aykırı bir arzu mirasına sahip olup/olmadıklarına -*homo/eşcinsel olup olmadıklarına*- yönelik bir teste tabi tutulurlar. Bu aşamayı geçerek erilliklerini kısmen kanıtlayan öznelerden bu kez de eril fonksiyonlarındaki, “*potensleri*”ndeki sürekliliği bedenlen, sportif aktiviteler -*şınav, mekik, koşu, barfiks vb. gibi erilliği/eril tahakkümü pornografik bir biçimde teşhir eden aktiviteler*- yoluyla göstermeleri istenir. Her iki aşamayı da başarıyla tamamlayan özneler; *orduya, polis teşkilatına* dâhil olup salt kendi aralarında geçerli olan bir sosyal sermaye edinerek özel bir “*arzu kliği*” oluştururlar. Devlet işbu klik içerisindeki özneleri, arzu ideolojisiyle durmaksızın “*teorize*” eder ve zihinleri “*baba*”nın eril iktidarı ile dolayımlanan özneler de “*homofobik yatkınlıklar*” geliştirmeye başlarlar. Romanda, polis memuru *Volkan’ın* bankada çalışan bir *bekçiyle* arasında geçen aşağıdaki diyalog, bu yatkınlığın bir örneğidir.

“Genç adamsın, zor olmuyor mu bekârlık?”

“Zor tabii ama ne yapacaksın?”

“Geneleve gitmiyor musun?”

Konunun nasıl bu kadar çabuk buraya geldiğine Volkan da şaşıyor.

“Gitmedim memur bey.”

Adam sorgudaki zanlı üslubuna yerleştikçe, Volkan, Başkomiser’i daha fazla taklit etmeye başlıyor.

“E, ne yapıyorsun o zaman?”

Adam cevap vermiyor.

“Siz meraklısınızdır bu işe.”

“Herkes meraklıdır memur bey, sen değil misin? Ama olmayınca ne yapacaksın?”

Başkomiser olsa şimdi kalkar, adama doktor eldivenli elleriyle iki tane Osmanlı tokadı çakar, “Soyun, muayene edeceğim seni ulan ibne!” derdi.” (s. 26)

“Baba”, eril iktidarını muhtelif suretleri üzerinden evlatlarına aktararak heteronormativiteyi tedavüle sokar. Bu suretlerden birisi, simgesel bir iktidar imi olan “üniforma”dır: “Üniforma”, orduda ve polis teşkilatında yer alan militarist öznenin eril hegemonyasını teşhir eden merkezî bir “arzu kılıfı”dır. Romanda Volkan’ın babasının “üniforma iştiyaki”ni yansıtan, “İlçe Emniyet Müdürlüğü’nden emekli olduğu akşam kapının ağzında ayakkabılarını, çoraplarını çıkardı, sessizce salona geçti, camın önündeki koltuğa oturdu ve ıslak sokağa bakmaya başladı. Annesine ve Volkan’a sırtını dönmüş; gün ağarana kadar üniformasını çıkarmadan baktı.” (s. 24) şeklindeki ifadeler bu durumun bir göstergesidir. Üniformanın/mesleğin kaybı, eril iktidarın da yitimiyle koşut olduğu için erektil fonksiyonunun bozulmasıyla depresyona giren “baba”, telafi edici bir mekanizma üreterek eril iktidarını geri kazanmaya çalışır ve bu noktada, genetik mirasından, yani oğlundan “üniforması”ni devr alarak üzerine geçirmesini ve devletin “eril/militarist arzusu”na sahip çıkmasını bekler. Bir anlamda babanın bu beklentisi; heteronormatif toplumsal düzenin muhafazası içindir aslında; o, oğlundan tıpkı kendisi gibi bir aile kurmasını, başarılı bir polis teşkilatı/ordu mensubu olarak devlete hizmet edip “erilliği”ni ispatlamasını ümit eder ve bu ümidin gücüyle, eril iktidarını kaybedişi neticesinde bilinçaltında oluşan “devlet/merkez-dışı kalma histerisi”ni aşmak için gayret gösterir. Ancak babanın her gayreti, arzusunun “heteronormatif genetiği”nin devinimine katkı sunmaz; bazı

durumlarda oğullar periferik/devrimci arzunun *-homo-oluşun-* minör sınırlarında dolaşıp, “babalarının üniformaları”nı yırtarak devlete başkaldırabilirler. Homo-evlatlar; “ortodoks arzu DNASI”nın nükleotitlerini ele geçirip, “baba”nın sperm kanallarını tıkadıklarında, periferik/devrimci arzuya rabitalı olmalarıyla, erektil disfonksiyondan mustarip oluşlarıyla, Freudien “fallus”un bütün eril/cinsiyetçi kodlarını paramparça ederler ve devletin arzu sistemini çökertirler. Tulgar; “Volkan’ın Romanı”nda, babasının kendisinden talep ettiği “ortodoks arzu patikası”na giremeyen, onun “üniforması”nı layıkıyla taşıyamayan, erilliğini ispat edememiş bir homo-öznenin-Volkan’ın- “babasının fallusu” altında ezilişini aşağıdaki pasajlar yardımıyla okuyucuya aktarıyor.

“Tokyoyu babalarının koca ayakkabılarının içine girip sürüye sürüye yürüyen çocukların o ilk erkek hazzıyla giyiyor her seferinde Volkan. Ama her seferinde asıl hatırladığı şu: Babası ilçe emniyet müdürü olduğu gün eve bir krem kutusuyla gelmiş, kutuyu portmantonun altındaki ayakkabılığa koymuştu. Sabahları yıldızı parlatılmış üniformasını giyer, işte o günün birinde plastik terlik ve bej çorapla poz veren efsanevi il emniyet müdürü bakanın ilk Amerika kursundan dönerken devresine hediye getirdiği aynalı gözlüğü de takar ama hâlâ çorapsız ayaklarında tokyolarıyla portmantonun önüne gelir, aynada kendisine bakar, yerde çömelmiş annesine dönerdi.

Babasının en koca tarafı ayaklarıydı Volkan’ın küçüklüğünde. Banyodan sonra evdekilere sırtını dönüp sobaya karşı bornozunun önünü açarak kendisini kurutan babası artık divana uzandığında başparmaklarının büyüklüğüne şaşırır Volkan.” (s.18- 19)

“Komşu kadınların babasına bakışlarını ilgiyle takip eder, babasının komşu adamları, lojmandaki devrelerini imalı sözler, iddialı jestlerle ezmesini zevkle seyrederdi.

Hilmi Bey hayatına kimseyi almazdı. Almyordu. Volkan bunu hissederdi. Çocuk Volkan. Kendisinin, ablasının ve hatta babasının yanında yatan annesinin bile Hilmi Bey’e, bu evlerine gelen kişilerden, misafirlere sadece bir adım, sadece bir nebze daha yakın olduğunu.

Babasının gücünün, etkisinin, iddiasının onu nasıl yalnızlaştırdığını, nasıl kuytu, karanlık bir mağaraya dönüştürdüğünü fark eder, bu mağaraya asla giremeye cesaret edemeyeceği için de babasının ona asla hayran olmayacağını, onu asla büyümüş bir erkek çocuğu olarak kabul etmeyeceğini anlardı. Bilirdi.” (s. 39)

“Kâh korkutarak, kâh iftihar ettirerek, kâh hayran bırakarak, kâh düşman ederek, kâh müteşekkîr kılarak, kâh hasret çektirerek, kâh gidişleriyle kâh gelişleriyle sevindirerek ve bütün bunları o kadar şiddetle yaparak ailesini kendi duvarlarının arkasında, arasında yalnız bir kadına, yalnız bir çocuğa, yalnız bir çocuğa daha dönüştüren bir babanın eseri bu labirent. Bu duvarlar.” (s. 96)

“Bir babanın oğluna, çocuk yaşında oğluna, söyleyebileceği, duyurabileceği en acımasız laflardan biri, ikisi de, “Sen adam olmazsın, bu çocuk adam olmaz”dır. Volkan’ın hiçbir suçu olmadığı, hiçbir şey yapmadığı halde, tam da hiçbir şey yapmadığı, hiç suçu olmadığı için babasından Hilmi Öztoprak’tan en fazla duyduğu laf bu oldu çocukluğunda da, sonrasında da.” (s. 101)

*“Baba”nın eril iktidarını meşrulaştıran suretlerinden bir diğeri “disiplin”dir. Disiplin; devlet merkezin temel imidir ve her fırsatta kendisini “baba göstereni” ile açığa vurur. Baba; aile içerisindeki öznelere, devletin arzusundan sapmamaları için disiplinize eder ve heteronormativiteyi korur. O; ailenin ağırlık merkezi olarak fallusunun iktidarı ile evlatlarının üzerine taşımaları gereken büyük bir “ahlaki yük” bırakır. Bu yük temelde cinsiyetçi bir mit yardımıyla inşa edilir: Kız evlatların arzuları, “muhafazakâr bir paternalizm”le bastırılıp ev içine hapsedilirken, erkek evlatlar ortodoks/militarist arzunun alanına dâhil olup, erilliklerini ispatlayabilmeleri için evden çıkmaya, “dışarı”ya davet edilirler. Dışarıya çıkan oğulun, eril rüşünü ispatlaması çeşitli “erginleşme ritüelleri” ile sağlanır: *Sünnet, askerlik, evlilik* bu ritüellerin en bilinenleri olarak eril özneyi disiplinize eder ve onu devletin hizmetkârı yapar. Ancak bunların içerisinde askerliğe ayrı bir parantez açmak gerekiyor.*

Ordu; hatta militarist arzunun bir diğer kurumsal ayağı olan polis teşkilatı, eril özneyi disiplinize ederken temel bir iktidar tekniğinden istifade eder: *“Sterilizasyon/temizlik”*; eril iktidarın, “baba”nın, oğullarını devletin arzusuna/ortodoks arzuya angaje edebilmek için sahip olduğu eril *“modus operandisi”*dir: *Tıraş, yıkanmak/banyo yapmak, tuvalet adabı, genital bölgelerin kirden/pislikten arındırılmasıyla* karakterize edilen sterilizasyon işlemi neticesinde eril beden, simgesel bir iktidar formu olarak *“fallusu”*nu sergilemeye hazır hâle gelir. Mezkûr işlemle birlikte dışarıda erilliğini terbiye/disiplinize eden *“eril-evlat”*, *Joseph Campbell’in “kahramanlık miti”*ne müracaat

ederek söylersek, “*babasına layık*” eril bir kahraman olarak tekrar evine döner ve erilliğini “*estetize/elitize*” edip onu tamamlayacak, babası tarafından arzularına ket vurulmuş “*dişil-özneyi/kız evladı*” arzular; böylelikle de heteronormativite, yani devletin “*arzu genetiği*” muhafaza edilmiş olur. Ancak bahsi edilen “*sterilizasyon/disiplinizasyon çevrimi*”, her zaman böylesine sağlıklı bir biçimde çalışmaz; onun çalışma dinamiğini bozabilecek en önemli riziko, “*homo/eşcinsel evlat*”tır. Homo/eşcinsel evlat; “*eril kahramanlık miti*”ni ters yüz eder. O; *anti-steril, hijyen pratiklerine bigâne, disiplinize edilemeyen, askerlikten çürüğe ayrılmış bir “heretik arzu peygamberi”, bir “anti-kahraman”*dır. Bu nedenle de homo-arzu; devlet merkezi tarafından her halükârda patojenleştirilerek, mikrobiyoloji laboratuvarlarında teste tabi tutulur ve devlet bu patojenlerle temas edip hastalanmamaları için heteronormatif öznelerle sterilize/disiplinize edilmiş “*arzu maskeleri*” dağıtarak homo/eşcinsel özneleri, *-periferik/devrimci arzuyu* damgalar, ötekileştirir. Mezkûr maskeyi kuşanmış bir militarist öznen olan “*babası*”nın *-Hilmi Öztoprak’ın-* tatbik ettiği hijyen ritüellerini idrak edemeyen Volkan’ın ağzından aktarılmış aşağıdaki pasajlar; sterilizasyon/disiplinizasyon pratiklerinin homo-eşcinsel özneler üzerinde kurduğu “*eril tahakkümü*” gösterir niteliktedir.

“Annesinin günlerce prova yaparak tam oturttuğu üniformasının içinde o günkü banyosundan sonra talk pudralarla, ateşe verdiği ispirotolu pamuklarla, jiletlerle, kremlerle dakikalarca üzerinde çalışılmış bedenini kumaşla sevişir gibi taşırdı babası. Volkan bunu büyüyünce böyle tarif etti.” (s. 23- 24)

“Babası zaten artık malumumuz ki bir gün bile ütüsüz kıyafetle sokağa çıkmadı. Annesi, babası yaşadığı sürece her sabah bir bıçak sırtı üzerinde cambazlık yaptı. Bıçak sırtı, kocasının pantolonunun ütü çizgisiydi. Sabah kahvaltılarının asayışı bu çizginin belirginliğine bağlıydı.

Hilmi Öztoprak işyerinde de aynı derecede titiz ve düzenli. Kaba dayak attığı zanlıların burunlarını, dudaklarını kâğıt mendillerle temizletiyor zanlılarına; onları çırılçıplak soyup Filistin askısına aldırmadan önce, iki yeniyetme polisin eline, hizmete özel bir dosyada sakladığı jiletlerden birini verip etek tıraşı yaptırıyor.” (s. 27)

“Daha henüz yıkanmıyor. Banyonun kapısı ardına kadar açık. Volkan koridordan babasını izliyor. Tıraş sabunu köpürtülüyor. Önce bir koltukaltı köpükle kaplanıyor. Ve dikkatle tıraş ediliyor. Sonra diğer koltukaltı. Bitince Volkan’a sonradan torununa dediği

gibi “kerhaneci” der gibi bakarak banyonun kapısını kapatıyor. Kilitliyor.

Annesi koridor boyunca inler gibi bir sesle, “Hilmi Bey ne yapıyorsun?” diye bağıyor. “Tıraşı oluyorum,” diyor babası. Annesi öbür yanına dönüyor divanda. Volkan birkaç yıl daha bu tıraşın, kilitli kapının arkasında yapılan tıraşın ne olduğunu öğrenemeyecekti. Ve babasının neden “tırışı” dediğini. Ama nasıl merak etmişti.” (s. 32)

*Spor, bedensel güç, fiziksel atletizm babanın “fizyolojik suretleri”dir. Baba; eril iktidarını/hegemonyasını koruyabilmek için bir tür genetik/bedensel sermayesi olan mezkûr suretlerini oğullarına kaniyle bağışlamak zorundadır: Oğullar; babalarının kanlarında bulunan eril alyuvarları damarlarında dolaşıma sokup, “mezomorj/atletik” bir vücut proporsiyonuna sahip olduklarında, devletin arzu estetiğini bedenlerinde temsil etmeye başlarlar. Devlet işbu sebepten ötürü, sporu ideolojik bir aygıt olarak kullanır ve eril evlatlarını, arzu disiplinine uygun bir biçimde spor yapmaya, sportif faaliyetlerde bulunmaya teşvik eder, hatta zorlar. Türk devrimi, bu açıdan değerlendirildiğinde tam anlamıyla “*sportif bir eril modernleşme paradigması*”nın agresif/aktivist iktisiyle gerçekleşmiştir. Çalışmanın ilk bölümünden de hatırlanacağı üzere Kemalist rejim; ulusal modernleşmenin fizyolojik dinamiğini bir tür “*olimpiyat miti*”ne dayandırıyor ve eril evlatlarından “*zihin-beden bütünlükleri*”ni sağlamalarını talep ediyordu. Kemalist rejim, bu talebiyle aslında “*öjenik/sosyal darwinist*” bir politik izleğe rabitalı olarak eril evlatlarının döllerini sağlıklı kılıp, ulusun/ordunun atisini, devletin arzusunu taşıyan, militarist/milliyetçi; fakat aynı zamanda da bedenen güçlü, çevik/zinde nesiller üzerinden bina etmeye çalışıyordu.*

Kemalist rejim döneminde; sporun eril iktidarın/hegemonyanın bedensel temsiline dönüşüp, ulusal bir ideolojik araç olarak kullanılması, heteronormativitenin, ortodoks arzunun toplumsal alandaki gücünü iyice pekiştirmiş ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinin ilerleyen dönemlerinde iktidarlar/hükümetler, belirli spor dalları çerçevesinde cinsiyetçi bir ağ örüp, “*baba*”nın, “*fallus*”un eril hegemonyasını tedavüle sokarak Kemalist rejimin takipçisi olmuşlardır. Bu sporların başında kuşkusuz ki “*futbol*” gelmektedir. Futbol; Türkiye’de devletin, babanın retoriği altında şekillenen ve heteronormativiteyi yeniden üreten en önemli iktidar kiplerinden birisidir. Mezkûr yeniden üretim, bir futbol takımına bütün benliğini teslim eden “*holiganlar/semptizan*” taraftarlar vasıtasıyla gerçekleşir. Onlar; meydanlarda/stadyumlarda, maç öncesinde/sonrasında, diyaframlarını parçalarcasına

tezahürat yapıp, eril iktidarlarını davudi ses dalgalarıyla toplumun içerisine yayarak, bedenlerinde sıkışan “cinsiyetçi sınırları”ni boşaltırlar; böylelikle de heteronormativite devlet merkezinin kontrolünde tedavüle girer. Romanda Volkan’ın “Takım”ın yedi futbolcusunun katledilişi sonrasında, ülkedeki futbol kültürü ile ilgili düşüncelerini aktaran aşağıdaki pasajlar, ifade edilenlerin önemli bir tezahürüdür.

“Takım’ın kaybının ülkeyi ne hale getirdiğini düşünüyor Volkan sokakta. Meğer ne çok şey ifade ediyor, ne çok ihtiyacı karşılamış Takım bu insanlar için de. Sokaktaki, sonra çıktığı caddedeki insanlar, şu dükkânını açan adam, şu duraktakiler, durak, bırakalım banyo yapmayı, yüzlerini yıkamadan, gözleri hâlâ çapakla sanki çatlak mühürlü, çipil çipil, belki uykusuzluktan, belki gözyaşından, hepsi çoktan çıkmışlar evlerinden. Sokaktaki, dışarıdaki söyleme katılmak için erkenden sokağa, caddeye, dışarı çıkmış kalabalıktaki yüzlerde geziniyor Volkan.” (s. 34)

“Telsiz çevriminde hep aynı sözler. İki renk tekrarlanıyor art arda önce. Sonra tezahürat vurgusuyla antlar içiliyor. İntikam kararları alınıyor. Emniyet Müdürü’nün futbol ve kriminoloji terimlerinin iç içe geçtiği talimatları geliyor sık sık. Volkan bu telsiz mesajlarını, bu bölük pörçük konuşmaları dinlerken olanların onun için ne kadar tabiileştigiine şaşıyor. “Futbolun suç kadar ciddi olmasının imkânı olmadığına göre, suç futbol kadar gayriciddidir,” diye bir mantık yürütüyor. Ülkeyi bu kadar derinden yaralayan olayın, yedi gencecik adamın, futbolcu katliamının, futbolcuların katledilişinin tanımlanış ve tasvir edililişinin ve uyandırdığı yeni şiddetin herhangi bir pazartesi sabahı yapılan erkek sohbetlerinden ne kadar farksız olduğunu, en azından ne kadar benzediğini bu sohbetlere, düşününce.” (s. 46)

Futbol sempatizanları/holiganları tuttıkları takımlar ekseninde “fallusları”ni teşhir edip, “eril kompetansları”ni kanıtlarlarken, dışıl-olan, dışılaşmaya müsait bütün sportif yapılara/gruplara karşı saldırganlaşırlar. Bu saldırıdan ilk etkilenenler ise ezeli düşmanlar olarak görülen “rakip takımlar” ve onların “tarafdar kitleleri” olur. Futbol sempatizanları/holiganları; rakip takımlara/tarafdarlara, her şartta eril bir linguistik yardımıyla saldırırlar ve bunun neticesinde mezkûr takımların/tarafdarların “eril apoletleri”ni sökerek, onları efemineleştirip, iktidarsız kılarlar. Ancak futbol sempatizanlarının/holiganlarının, iktidarsız bıraktıkları rakip takımlara/tarafdarlara karşı

kinleri bir çırpıda tükenmez. Rakip takımın erilliğini zedelemek kâfi gelmez “*futbol şovenistleri*”ne; Onlar, eril nefretlerinin bütün mikro parçalarını istifra edene kadar saldırırlar “*öteki*”ye. Bu noktada en önemli ötekileştirme silahlarından birisi devreye girer ve rakip takımlar/taftarlar homoseksüellikle *-homo-oluşla-* damgalanırlar. Bu damgalama ile; futbol sempatanları/taftarları devletin arzu alanına dâhil olarak, eril iktidarı yeniden üretirler ve futbol heteronormativitenin “*arzu kalesi*” olarak konumlanır. Türkiye’de taftar gruplarının rakip takımlar/taftarlar aleyhinde yaptıkları tezahüratlarda; *ibne, döne, yuvarlak* vb. gibi homofobik ifadelerin sıklıkla geçmesi, devletin, babanın eril suretinin futbola nasıl el attığını kanıtlar niteliktedir. Tulgar; “*Volkan’ın Romanı*”nda; futbola spesifik bir önem veriyor ve polis memuru Volkan’ı “*Takım*”ın, bir holiganı/sempatizanı hâline getirmek yerine, onu futboldan bihaber, salt “*Takım*”daki futbolculara ilgi duyan bir homo/eşcinsel-özneye dönüştürerek, Türkiye’de heteronormativiteyi, ortodoks arzuyu tedavüle sokan kanallardan birisi olan futbolun/sporun *devletçi, eril* iktidar kiplerini, periferik/devrimci arzunun dişil/minör perspektifiyle alaşağı ediyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu alaşağı edişi yansıtan önemli bir örnektir.

“Volkan emniyetteki birçok arkadaşının tersine futbolla gerektirdiği kadar ilgilenmez. Ancak ona gerektiği kadar ilgilenir. Pazartesi günleri sessiz kalıp dikkatleri üzerine çekmemek için spor sayfalarına göz gezdirir, fotoğraflara bakar, fotoğraflardan tanımaya çalışır her futbolcuyu, televizyondaki spor programlarında duraklar. Özellikle futbolcuların maç sonrası röportajlarına cevaplarını dinler.” (s. 29)

“Teknik Direktör soyunma odasında ligin en altlarındaki bir takımla beraber kalan oyuncularını fırçalıyordu. Aralık kapıyı biraz daha itip içeri baktı. Futbolculardan bazıları çırılçıplaktı ve önlerine eğilmiş sessizce dinliyorlardı.

Teknik Direktör mü onlara soyunmalarını emretmişti, aynı Başkomiser’in gösterilerde yakalanan gençlere yaptığı gibi; Futbolcular birazdan dış yapacakları için mi çırılçıplaktılar; bilmiyordu ama yine de manzara ona çok tanıdık gelmişti. Serinkanlılığını kaybetmeden bakabiliyordu içeri. O günden sonra Volkan, Takım’la daha fazla ilgilenmiş, bir çeşit taftarı olmuştu.” (s. 29-30)

“Volkan ilk ve son kez işi gücü bırakıp sivillerle halay çekmiş, horon tepmişti. Her şeyi unutmak isteyen bir adam gibi içiyordu meydandaki enerjiyi, kusar gibi eğleniyordu.

Hem onlarla eşitleniyor hem de o gün soyunma odasında gördüklerinden ötürü kendisini ayrıcalıklı hissediyordu bu kalabalığın içinde.” (s. 30)

Devlet merkezi, periferik/devrimci arzu -*homo-özneler*- üzerindeki baskısını /denetimini, heteroseksüel öznelerden, toplumdaki yardım alarak gerçekleştirir. Devlet; toplumsal alanda inşa ettiği ortodoks arzuyu/ahlakı, heteroseksüel öznelerin taşıyıcılığına tevdi eder ve onlara ulusun içerisindeki bütün özneleri mezkûr arzuya/ahlaka rabıtalı hâle getirmeleri yönündeki talebini iletir. Heteroseksüel özneler ise bu talebi yerine getirirken, devletin ideolojik kurumlarından bazılarını işlevsel olarak kullanırlar ve “*periferik/devrimci arzu karıncaları*”nı, yalnızlığa gark oldukları yuvalarında rahatsız ederek, onların üzerinde toplumsal bir baskı kurarlar: “*Evlilik*” bu toplumsal baskının devlet dolayımındaki en somut formudur. Devlet; heteroseksüel öznelerden aldığı kolektif arzu gücüyle, cinsel yönelimlerini bildiği homo-öznelerle karşı Şerif Mardin’in terminolojisiyle/kavramsallaştırmasıyla söylemek gerekirse bir tür “*mahalle baskısı*” uygular ve zincirlerinden boşalmış periferik/devrimci arzunun devletin dehlizlerine sızmasını engelleyebilmek için homo-özneleri, ideolojik aygıtı olan evliliğin politik alanına dâhil etmek ister. Romanda geçen “*Halkalı’daki polis lojmanlarında sadece birkaç ay oturmuştu Volkan. Devrelerinin karılarının, annelerinin ona sürekli karı namzetleri bulmalarından sıkılmış, bunalmış, içlerinden şimdi ismini veremeyeceğimiz bir tanesinin ise bizzat kendisini namzet gösterip kapiya dayanması bardağı taşıran son damla olmuştu.*” (s. 31) şeklindeki ifadeler bu isteğin bir tezahürüdür.

Devletin; homo-özneler üzerinde uyguladığı “*mahalle baskısı*”, homo-öznelerin cinsel kimliklerinden/yönelimlerinden utanmalarına neden olur. Açığa çıkan utanç duygusuyla birlikte de homo-özneler benliklerini/kimliklerini ifşa etmekten imtina ederler ve “*iki farklı benlik imgesi*” geliştirirler. Homo-özneler; devletin dizayn ettiği toplumsal alanda aileleri tarafından kendilerine bahşedilmiş eril benliklerini/kimliklerini kullanırlarken, periferik arzunun hüküm sürdüğü mekânlarda ise, eril benliklerini rafa kaldırarak, homo-benliklerine/kimliklerine bürünürler. Yani bir anlamda homo-özneler, devletin kontrolündeki alanlarda, benliklerini ele geçiren mahalle baskısı nedeniyle devletçi/eril bir maske takarak hayatlarını idame ettirirler. Romanda anlatıcı/yazar tarafından aktarılan “*Saunada adını kimsenin bilmediği, daha doğrusu adını herkesin Barış olarak bildiği, sonradan çok*

sorduğum, saunadaki herkese sorduğum, asıl adını, Volkan, Volkan Öztoprak, gazete haberlerinden öğrendiğim bu genç adam da genç bir melekti işte.” (s. 56) “Çünkü Barış, Volkan olduğu için her şeyi istemeden, zorlandığı için yapan birisiydi.” (s. 118) şeklindeki ifadeler, polis teşkilâtı içerisinde yer alan bir homo-öznenin -Volkan- benliğinin, “devletin arzusu/ortodoks arzu” ile “periferik devrimci arzu” arasında nasıl yarıldığını/bölündüğünü gösteren önemli bir örnektir.

Devlet; uyguladığı ahlaki baskıyla homo-özneyi kimliğini gizlemeye zorlarken, onun “benlik ontolojisi”ni paramparça eder. Benlik ontolojisi paramparça olan özne de travmatize olarak kendi “arzu kabuğu”na, periferiye çekilir/itilir. Periferide onu bekleyen ise; dışlanmışlığın/ötekileştirilmenin getirdiği bir “arzu trajedisi”dir. Anlatıcı/yazarın romanda Volkan hakkında söylediği “Melekler terler mi? Terlemezler. Terlemiyor olmalılar. O da terlemiyordu. Ağlıyordu. Aynı söylediğim gibi, durup dururken ama müthiş bir söyleme isteği, arzusuyla: “Bedeni ağlıyordu.” Yorgunluktan. Yorgunluğuna. Hiçbir şeye müdahale edemediğine. Kendisini; bedenini gözeneklerinden terk eden bu ter damlacıkları gibi bırakmış olmasına ağlıyordu, iradesizliğine.” (s. 56) şeklindeki ifadeler, bu trajedinin bir yansımasıdır. Homo-özne; bu trajediden kurtulup periferik/devrimci arzusunun sınırlarında özgürce dolaşmak istediğinde de bir başka trajik durum ortaya çıkar: Homo-özne; devletin/toplumun üzerinde uyguladığı “arzu baskısı”nı, öylesine içselleştirir ki, bilinçaltında, onu homoerotik tehlikelere karşı uyarıcı bir heteronormatif “üst-ben”, “süperego” inşa eder. İşte bu üst-ben, süperego, homo-öznenin homoerotik deneyimlerini her fırsatta zindana çeviren, onu mezkûr deneyimlerden utanmaya, korkmaya, pişman olmaya, sevk eden “babanın fallusu”, devletin “demir yumruğu”dur. Romanda; Volkan’ın, İzzet Ağa’ya karşı duyduğu homoerotik çekimi aktaran aşağıdaki pasajlar, bu fallusun/yumruğun gölgesi altında kaleme alınmıştır.

“Volkan orada öylece kalıyor İzzet’in ardından.

Korkuyor kendisini ele vermiş, İzzet’e bütün cevapları vermiş olmaktan. Bu kadar çabuk. O zaman korkuyor her şeyin bu kadar hızlanmış olmasından. Yavaşlatılmış evden her şeyin baş döndürücü bir hızla geliştiği evine İzzet’in ne kadar hızla geldiğini, her şeyin İzzet’in yanında ne kadar hızla geliştiğini düşününce hayatının sonunun da hızla yaklaştığına

inanyor ve bu inancın onu daha da hızlandırmasından, bu hızla bir hata yapmasından korkuyor bu kez de.” (s. 189)

“İzzet şimdi boğuk bir sesle arada bir kıkırdarak fısıltıyla biriyle konuşuyor. Volkan buz gibi terlemeye başlarken sırtından, kulak vermekten kaçınıyor İzzet’in konuşmasına. Yanmaya başlarken yüzü. Ne konuşulduğunu dinlemiyor. Ne dediğini İzzet’in duyamıyor. Kaçınıyor bütün gücüyle duymaktan. Kaçıyor. Ama soluğunu bile duyuyor, derin derin iç çekip susuşunu telefonda. Susuşunu bile duyuyor. Çarşafa sürtünen vücudunu.” (s. 189- 190)

“Volkan, İzzet’in vaatlerini her vaatten sonra, her sevgi sözcüğünden sonra daha büyümüş bir umutsuzluk ve kederle dinliyordu.

O iki öpüş boynunda, yanağında bir atardamar gibi yankılanıyor ve hafızasında her tekrarlanışında, ona tam da geçmişinden bu kadar uzak olduğunu hissettiği bu yerde, bu anda bütün pişmanlıklarını, bütün suçlarını, bütün şiddet uygulamalarını hatırlatıyordu.” (s. 200)

“Hâlâ dokunamıyor, elini uzatamıyor. Hıdır’in ona cesaret verici sözleri çınıyor kulağında o zaman. Cesareti orada arıyor. Bu anıda. Babasının onu korkaklıkla suçlayışları sonra. Polis okuluna yaptığı bir ziyaretten sonra. Cesareti orada arıyor şimdi. Babasının anısında. Başkomiser’in korkmamasını, korkmasa her şeyin daha iyi olacağını tavsiye edişleri. Cesareti arıyor anılarda.

Hıdır’in fısıltıları da, Başkomiser’in tavsiyeleri de, babasının aşığılamaları da yetmiyor.

İzzet’e değil güzelliğe dokunmaktan korkuyor çünkü artık Volkan.” (s. 215)

Devletin arzu ideolojisinin epistemolojik altyapısı, homo-arzu -periferik/devrimci arzuyu- düşmanlaştıran bir “ontolojik kin”e içkin olarak şekillenmiştir. Devlet; genetiğinde bulunan “ontolojik kin”den hareketle, arzu anatomisini bozabilecek heretik/sapkın arzuyu iliklerinde hissedenden homo-özneleri, “antagonist bir imge” ye dönüştürür. Bu imge; devletin toplum içerisinde yaratmak istediği, ortodoks arzuyu kardiyovasküler sistemlerinde dolaşıma sokan, merkeze rabitalı eril/dişil heteronormatif “protogonist kahramanlar”ın “karşıt- imgesi”dir ve devletin/ulusun “atalarının hafızası” ile yüklüdür. Devletin; atalarından aldığı heteronormatif hafıza mirası, potansiyel bir “arzu ötekisi/düşmanı” yaratma noktasında

mahirce çalışan bir işletim sistemine sahiptir. Mezkûr sistem, çoğunlukla periferik/devrimci arzuyu *-homo-arzuyu-* “*terörize*” ederek çalışır. Devlet merkezi; periferik/devrimci arzuyu terörize ederken, “*ulusal güvenlik*” ile “*ortodoks arzu*” arasında bir korelasyon kurar ve heteronormatif öznelerin neredeyse habitusları hâline gelen “*homofobik yatkınlıkları*”nı pekiştirir. Bu pekiştirecin etkisiyle heteronormatif özneler; homo-arzuyu tıpkı “*babaları*”na silahla mukavemet ederek/saldırarak, ülkedeki ulusal bütünlüğü parçalayabilme ihtimaline sahip etnik-dinî gruplardan müteşekkil bir terör örgütü gibi, “*antagonist arzu*”nun temsili/imi olarak algılamaya başlarlar; böylelikle de devlet, arzu ideolojisini taşıyan heteronormatif özneler çerçevesinde “*homo-oluş=terörize-oluş*” denklemini üreterek, “*heretik arzu*”yu periferik kanyonlara sıkıştırır. PKK’lı bir homo-özne *-Hıdır, (Şivan kod adlı)-* ile homoerotik bir arzu deneyimi yaşadığı iddiasıyla ve yine PKK’lı öznelerle rastlantısal temasları neticesinde Avrupa’da başarılı olan “*Takım*”ın oyuncularına yönelik gerçekleştirilen terör saldırısında rol oynadığı/fail olduğu öngörüsüyle/önyargısıyla, polis teşkilatının talimatlarıyla teşkilatın “*mahşer yeri*”ne sürülerek *-Urfa’ya-* cezalandırılan Volkan’ın, devlet merkezi tarafından maruz kaldığı “*komplo*” yansıtan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; homo-oluş ile terörize oluş arasındaki politik korelasyonun nasıl inşa edildiğini gösterir niteliktedir.

“Otobüsün Volkan’ın önünde durduğu ön kapısını kapatmak için uzanırken de, “Şimdi burada seninle konuşuyor olmam bile yanlış, biliyor musun?” demişti.

Volkan ürpertiyor. Buraya kadar takip edilmiş olması, bu Mardinli kaptanla konuşurken fotoğrafının çekilmiş olması, kaderinin artık başkalarının eline, başkalarının kontrolüne geçtiğinin en önemli işaretiydi.

Nasıl bir komplo olacaktı bu? Neden o bir komplonun yapıtaşı oluyordu?

Birinin bir komplonun içine çekilmesi, o birinin kaderinin elinden alınması anlamına gelmiyor muydu?” (s. 63)

“Ve sahiden de bir bulmaca soruyormuş gibi oyunbaz bir tavırla saymaya başlıyor Emniyet Müdürü bir şeyler. Bir şeyleri. Volkan’ın romanını. Arada bir önündeki küçüçük bir kâğıda bakarak.

“Saldırıdan yarım saat sonra girdiği bir bankada, Volkan bankanın gece bekçisine belinden çıkarıp bir şey veriyor. Bekçi de ona bir şey veriyor Arkaları bankanın gizli

kamerasına dönük, değiştokuş yapıyorlar resmen. Silah olabilir mi? Para? Sahte kimlik? Elimizde bir kaset olduğunu söylemiştim sana telefonda, değil mi? Peki kasetteki bekçi kim? Güvenlik soruşturmasında nasılsa kaydı çıkmamış, belki de bağlı olduğu güvenlik şirketinde birinden yardım görmüş, işin bu kısmı bizi ilgilendirmiyor şimdilik, ona da bakarız, neyse işte bu herif Mardin, Kızıltepeli Hıdır. Hıdır Öğretmen. Hüseyin adında azılı bir PKK'lı teröriste yataklık yaparken yakalanmış Elazığ'da. Hapis yatmış on dört ay. İki yıl önce serbest kalan Hüseyin nerede şimdi? Morgda. Nereden getirildi morga? Otogarın altındaki bir hangardan. Ensesinden infaz edilmiş. Ne zaman? Bugün sabah. Peki, kaset bu sabah bankadan geldiğinden beri takibe aldığımız senin oğlan iki saat önce neredeydi? Otogarın altında. Bir otobüs şoförüyle konuşurken bizimkiler fotoğrafını çekmişler.” (s.77-78)

“Bu amaçlarla yola çıkan ve bu katliamı gerçekteştiren PKK terör örgütü üyelerinden ikisi, şivan kod adlı tetikçi Hüseyin Yıldız ve yatakçı Hıdır Durak, Mardin'e kaçmak için gizlenerek bekledikleri Esenle Otogarı'nda ölü olarak ele geçirilmiş, bu eylemde hangi motivasyonla olduğu henüz anlaşılmamış aktifi katılımı saptanan polis memuru Volkan Öztoprak ise henüz yakalanmamış, araştırmalar sürmektedir.

Volkan Öztoprak bugün son olarak Esenler Otogarı'nda ailesiyle vedalaşırken dedektiflerimizce görüntülenmiş, ancak soruşturmanın esenliği için tanınan bekleme süresinde izini kaybettirmeyi başarmıştır.” (s. s. 109)

Devletin; erillikle imlenen gücü/iktidarı, çalışmanın ilk bölümünde de belirtildiği gibi *İbn-Haldun'a* göre merkezden çevreye/çepere doğru gidildiğinde azalıyordu. Bu gücün azalmasının temel sebebi, devletin kullandığı “*lens*”le ilintilidir: Devlet; merkezî alanları görürken, bütün mikro hücreleri ona gösterebilen, son derece işlevsel politik bir lens kullanır ve bu lensin yardımıyla kendi ideolojisine bağlı, çoğunluğu oluşturan militarist/milliyetçi, heteroseksüel özneleri rahatlıkla tarar. Ancak çevre/çeper alanlara gelindiğinde; devletin merkezde kullandığı politik lens, *bilinmeyenle*, minör *etnik*, *dini*, *cinsel kimliklerle* temas ettiği için bulanık görüntü vermeye başlar. Periferik/devrimci arzu *-homo-oluş-* işbu bulanıklıkta, devletin politik merceğinin dışında kalarak labirentvari köklerini topraktan çıkartır ve zehirli bir yılan gibi karanlığın ortasında sessizce/sinsice dolaşır. Onun dolaştığı alanlarda ardından bıraktığı arzu izleri; hiçbir şekilde görün(1)mez, zira mezkûr izler ; *Deleuzien* anlamda sürekli “*oluş*”tuğundan, tekrarlarla daha şiddetli arzu deneyimlerine

yelken açmak için kendisini yok eder/tüketir. Bu nedenle devlet merkezi, çevre/çeper alanlarda, ortodoks arzuyu, heteronormativiteyi rahatça dolaşıma sokamadığından, “*heretik arzu pratikleri*”nin önünü kesmekte zorlanır. Tuglar, romanda İstanbul’da bir polis memuru olarak çalışan homo-özne Volkan’ı; homoerotik arzularını, ortodoks arzusunun/devletin arzusunun ahlaki ağırlığını hissetmeden yaşayabilmesi için devletin/iktidarın gücünün azaldığı, arzu üzerindeki kontrolünü kısmen yitirdiği ve etno-politik hareketliliğin yoğun olduğu bir bölgeye, çevre/çeper alanlara -*Urfa’ya*- az önce/yukarıdaki paragrafta ifade edilen cebri sebeplerle zorunlu bir yolculuğa çıkartıp onu Kürt etnik kimliğiyle -*minöriteyle*- özdeşleştirerek, ortodoks arzusunun/devlet arzusunun temel ereğini gerçekleştirme için yürümek zorunda olduğu periferik patikalara “*barikatlar*” yerleştiriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu barikatları oluşturan taşlara dair muhtelif görüntüleri ihtiva etmektedir.

“Volkan’ın kaderinin bu şehir olmadığını, Volkan’ın kaderinin bu şehirden bir başka şehire gitmek de olmadığını, Volkan’ın kaderinin başka bir şehir, başka bir şehrin bir ilçesi olduğunu öğreneceğiz bu romanın sonunda: Urfa, Siverek.” (s. 37)

“Onun Teşkilat’ın merkezinde olmasına rağmen Teşkilat’ın bu kadar uzağında olması, herkesten kolay ellerine düşebileceği polisleri arkasına alacak bir duvarın, gözden irak tutacak bir duvarın inşaatının son işlemlerini yapıyor olması Kürt ameledeki bir şeyleri özenilir hale getiriyor. Volkan o an bir Kürt olmak istiyor. O zaman onun da Teşkilat’ın bu kadar uzağında olması anlaşılır olur içinde olmasına, içine girmesine rağmen.” (s. 63)

“İstanbul’da herkes ve her şey o kadar hızlı hareket ederdi ki, polisler yetişemezdi hiçbir şeye. Her şey olup biterdi onlar yetişene kadar. Volkan yetişene kadar her şeye, her şey olup biterdi. Biterdi her şey.

Hayatın bütün kilitlerinin, şehrin bütün kapılarının kendisine açık olduğunu sanan Teşkilat’tan, Polis Teşkilatı’ndan olup da kapının önünde beklemekten, ancak her şey bittikten sonra yetersizliklerini affettirmek için hayatla yaşananlarla ilgisi olmayan ifadeler almak, tutanaklar tutmak için içeri girmekten, bu ifadelere itibar ederek hayatı anlamaya çalışmaktan, bu tutanaklarla hayata tutunmaya çalışmaktan başka bir şey yapmış biri olmuş mudur, olmuş olabilir mi şimdiye kadar Teşkilat’ta., Polis Teşkilatı’nda? Volkan da aynısıydı şimdiye kadar. Buraya gelene kadar.

Ama burada, bu kapsülün içinde, bu kapsülün içinden belli etmeden, yeni, gizli gözlerle bakarak Hacı Ağa'nın Güzel Türkçesinden, Güzel Türkçeden dinleyerek yavaşlatılmış figürasyonun hareketlerinden hiçbirini gözden kaçırmayacak bütün hikâyeyi anlayacak, bütün romanı çözecek ve bir kahramana dönüşecek Volkan. Kahraman olduğunda, hayatının kahramanı, romanının kahramanı, işte o zaman eyleme geçmek için ortaya çıkacak. Eyleme ancak o zaman geçecek. Bütün romanın bütün olay örgüsünü çözdükten sonra ancak.” (s. 126-127)

Dil, arzuyu taşıyan en önemli politik araçlardan birisidir. Devlet; ortodoks arzuyu/heteronormativiteyi, inşa ettiği majör/eril linguistik/dil çerçevesinde ideolojisine bağlı öznelerin bilinçlerine/bilinçaltlarına kazır. Devlet bu kazıma işlemini icra ederken, tarihsel kapitalist sistemden de destek alıp, bir “*hız politikası*” tatbik ederek, gündelik hayatın temposunu iyice hızlandırır. Mezkûr hızlanma neticesinde ise, toplumsal alanda bir tür “*şipşak*”, “*oldu-bitti*” kültürü filizlenir ve bu kültürü içselleştirerek birer “*arzu otomatı*”na dönüşen özneler de belirli yatkinlikler geliştirirler. Dil, bu yatkinliklerin kuşkusuz ki en önemlisidir: Özneler, devlet tarafından inşa edilen “*hız evreni*”nde “*pragmatik varlıklar*”a dönüştürüldüklerinden dolayı, ortodoks arzuyu şifreleyen dilin eril/majör yapısına nüfuz edip, dile içkin olan ve kendileri üzerinde uygulanan “*arzu iktidarı*”nı, -*iktidar tekniklerini*- idrak edemezler, salt dili “*depolitik*”, “*gündelik*” bir araç olarak işlevselleştirirler.

Periferik/devrimci arzu, “*dişil/minör*” bir dille toplumun en mahrem/üçra yerlerinde ideolojisini akıtır ve devletin hız politikasının aksine bir tür “*dinginlik/sükûnet*” politikası izleyerek, gündelik hayatın ritmini yavaşlatıp “*tefekküre*” dalar. Mezkûr tefekkür ile birlikte de arzu; “*tembelleşip*”, teorik bir sarmalın içerisine girer ve bir “*epistemoloji*” üretir. İşbu epistemoloji; devletin arzu üzerindeki “*linguistik*” iktidarını deşifre edip, periferik/devrimci arzuyu serbestçe dolaşıma sokabilmek için bütün eril/majör, heteronormatif arzu köklerine saldırır. Periferik/devrimci arzunun “*put-kırıcı*”, “*iktidar-yiyici*” epistemolojisini benliklerinin bir parçası hâline getirerek bu saldırının failleri olan “*heretik arzu öneleri*” ise, devletin kontrolünde olan ve son derece yüzeysel bir pragmatizmden hareket eden “*arzu otomatları*”nın aksine, dilin iktidardan/devlet merkezinden arındırılmış, epistemolojik veçhesi oldukça yoğun olan, “*oyunu*” önceleyen, “*translaşmaya*” meyilli “*homo-erotik*” bir ton taşıyan, “*aynı*”nın ritmine angaje minör/politik lezzetini tadarak “*arzulanan*”a -*arzu*

nesnesine- yönelirler ve böylelikle de arzuyu çevreleyen iktidar kiplerinin tamamı etkisiz kılınarak, sürekli “*oluşu*” önceleyen periferik bir “*arzu ampirizmi*” ifade edilen teorik/epistemolojik çerçeveden hareketle türevlenir. Tulgar; “*Volkan’ın Romanı*”nda, devletin ortodoks arzuyu toplumsal alanda tedavüle sokmak için ideolojik bir araç olarak kullandığı eril/majör dilin merkezi cıvatalarını, homo-erotik tonlamaların/renklerin hâkim olduğu minör, dişil bir dil kullanarak gevşetiyor ve bunun neticesinde de merkezde açılan arzu boşluğundan içeri giren minör dil hücreleri, periferik devrimci arzuyu romanda serbestçe dolaşıma sokuyor. Volkan’ın İzzet Ağa’ya duyduğu homoerotik arzuyu aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, yazarın eserde kurguladığı *minör, dişil, periferik/devrimci* dile ait bir örneklemdir.

“Süzülen Oğlan’a ayak uydurmak için yavaşlamış Volkan odalardan, kapıya en uzakmış gibi görünen odalardan birine girerken önünden geçtiği kapıya görece daha yakın görünen bir odadan gelen erkek ve kadın kahkahalarındaki kösnül tınıyı da ayırmsadı odaya girmeden.

Odaya girdiğinde her bir duvara paralel iki yatak olduğunu ve yedi erkeğin horladığını gördü. Sokak lambasının aydınlattığı cehennem sıcaklığı odada iç çamaşırly yedi adam. Kimi horluyor kimi dişlerini gıcırdatıyor.

Oğlan onu bırakıp bir şey söylemeden çıktığında fistan paketini aldı eline Volkan. Sonra elindeki çantasıyla birlikte onu da yatağın altına sürdü. Soyundu. O da diğerleri gibi iç çamaşırlarıyla uzandı yatağa. Yatağı tam pencerenin, odadaki yan yana iki pencerenin birine bitişikti. “(s. 116-117)

“Donuna kadar ıslanmış Volkan, sırtı İzzet Ağa’nın evine yaslı, karşısındaki kürsüye oturmuş İzzet Ağa’nın ıslak beyaz atletinin altından dolunayda iyice görünen memelerine gözü -o koyu lekelerle göğsündeki İzzet Ağa’nun-bakışları kaydıkça İzzet Ağa’nun güzel ve nefes nefese kalmış Volkan’ın anlatacaklarını dinlemeye pek de meraklı bakmayan, her şeyi zaten bilirmiş gibi bakan yeşil gözlerinin güzelliğinden de kaçmaya zorlanır ama bir yandan da memelerine bakmamak için kendisini İzzet Ağa’nın yeşil, güzel, güzelliklerinden emin, bakışlardan bakışlara hızla geçen gözlerine bakmaya zorlarken getirilen çayı yudumluyor ve İzzet Ağa’nın kendisine bir soru sormasını bekliyordu.” (s. 170)

“Volkan’ın tertemiz, kabartılmış yatağı kapıya doksan derecelik bir açıda konumlandırılmıştı. Yattığı yerden İzzet’in yatağının ayakucunu göreceğini hemen kestirdi Volkan.

İzzet’in soyunma seslerine, Volkan’ın soyunma sesleri karıştı sonra. Giyinme sesleri giyinme seslerine. Birbirlerini görmeden.” (s. 175-176)

“Suyun sesiyle uyandı. Banyodan gelen. Suyun sesi o kadar hızlı ton değiştiriyordu ki Volkan, İzzet’in nasıl, nasıl hareketlerle, ne kadar hareketli yıkandığını kestirmeye zorlandı. Suyun akışındaki ton ve ritim sanki İzzet’in yaptığı bir besteydi, epey önce yaptığı. Volkan bu besteyi dinliyor şimdi, bu resitali ve bu müzik eşliğinde nasıl bir dans ettiğini merak ediyordu İzzet’in. Banyoda İzzet’in bir koreografisi olduğu kesindi.

Suyun şırıltısının sık sık kesildiği ve bütün yönlere sertçe savrulduğu, duvarlara çarptığı zamanlarda kendiyle(nedense) kavga eden İzzet.

Usul usul ve bedenın kıvrımlarında, yükselti ve çukurlarında birbirine yakın ve bağlı, nağmeli sesler çıkarırken su, kendiyle barışmış İzzet.

Biteviye ve hep aynı noktayı basıp aynı ritimle akmaya bıraktığında suyu, yalnızlığıyla kalmış İzzet.” (s. 178)

“Volkan oturduğu yerden korka korka arada bir aralığa bakıyordu. Çırlıçiplak geçti İzzet. Banyodan sonra bir kez daha geçti. Sadece güzel bir ten rengi gördü Volkan.” (s. 187)

“Volkan’ın Romanı”; müdahale/rahatsız edici, aktivist, “mücadele praxisi”ni önceleyen politik bir romandır. Tulgar; mezkûr romanında devletin arzu politikalarına periferik/devrimci edebiyatın gücünden hareketle müdahale ederek minör bir politik direnç geliştirir. Bu direnç; devlet merkezine ve onun arzu ideolojisine, yani ortodoks arzuya/heteronormativiteye karşı ortaya konulur. Tulgar; kendisini Volkan’ın romanını yazmaya çalışan bir yazar olarak konumlandığı minör metninde kullandığı “Şimdilik Volkan için yapacaklarımı tamamlamamış olsam da şunu görmüş bulunmaktayım: Bu zalimlerle mücadele etmenin tek yolu edebiyat. Yıllarca gazetecilik yaptıktan sonra bunu şimdi inanarak söyleyebiliyorum.” (s. 120) şeklindeki ifadelerle, edebiyat ile “periferik bir arzu direnci” üretmek istediğinden bahsediyor. “Volkan’ın Romanı”, yazarın bu isteğini fazlasıyla yansıtan bir roman. Tulgar roman boyunca 2000’li yıllar Türkiye’sinin arzu panoramasını okuyucuya sunarken, birçok Türk romancısının yaptığı gibi arzuyu, burjuva

entelektüellerinin “*haz deposu*” olan “*fildişi kuleler*”e sıkıştırıp bireyselleştirmiyor; aksine arzunun politik/toplumsal kökenlerinin izini sürüp, devlet merkezi tarafından kontrol edilen, ideolojik kılınan ortodoks arzuyu/heteronormativiteyi tarihsel süreklilik içerisinde kavıyor ve bu noktada, Türkiye’de periferik/devrimci bir arzu kültürünü inşa edilip/edilemeyeceğine yönelik küresel/postmodern itkilerle de genişletilen tarihsel/politik bir sorgulama yapıyor ki bu sorgulama, bugün hâlen daha Türkiye’de mevcut olan cinsel problematikleri birçok açıdan çözümleyebilecek kadar kayda değer.

Perihan Mağden tarafından yazılan, ilk baskısı 2010 yılında yapılan “*Ali ile Ramazan*”¹²⁷⁰ adlı roman; bir yersiz-yurtsuzluk manifestosudur: Yazar; romanda aileleri tarafından terk edilerek, yetimhanelerde yetiştirilmeye, terbiye/disiplinize edilmeye mecbur bırakılan ve birbirlerine âşık olan iki eşcinsel bireyin -*Ali ile Ramazan- yerli-yurtlu, kimliksel/kökensel, aile mitine rabıtalı, ortodoks ahlaka, heteronormatif kültürel kodlara içkin olan devlet ve toplum karşısında yaşadıkları “arzu trajedisi”nin tarihsel/sosyolojik köklerini çözümlemeye çalışır. Bu çözümlemeyi yaparken Mağden; özellikle toplumun kültürel kaldırıcı olarak çalışan ortodoks arzunun/ahlakın, heteronormativitenin tedavül merkezi “aile”nin, politize olduğu “haneye/eve” tecavüz ederek (!) arzuyu aile merkezinden çıkartır ve onu kolektif/devrimci bir praxisin içerisine çeker. Aile merkezinden çıkan arzu ise, yersiz-yurtsuzların, kimsesizlerin, köksüzlerin ontolojik dünyasına, sokağa angaje olup rizomlaşarak -kökünü/kimliğini kaybederek- devletsiz bir toplum yaratmak için bütün merkezî iktidar tekniklerine/kiplerine saldırmaya başlar, yani bir tip “anarşist/antropolojik bir arzu makinesi”ne dönüşür. Yazar; “Ali ile Ramazan’da” bu makinenin ürettiği nekrofilik/pedofilik, sadist/mazoşist, kriminal, ölümcül, şiddeti içerimleyen, tahripkâr “periferik arzu mikrobiyomları”nı, İslami fundamentalizmin yükselişe geçtiği 90’lı yıllar Türkiye’inde, devlet merkezinin ideolojik aygıtları olan yetimhane, okul, ordu/polis teşkilatı vb. gibi eril hegemonyanın/tahakkümün, heteronormativitenin kemik mekânlarının girişleri/kolonları arasında serbestçe dolaştırarak, devletin milliyetçi/militarist, İslami çimentolarla sıvadığı, cinsiyetçi, heteronormatif çivilerle sağlamlaştırdığı mezkûr “arzu binaları”nın iskeletini yer-altında oluşturduğu devrimci/anarşist arzu dalgalarının tektonik hareketleriyle sarsar. Bu sarsıntıyla birlikte ortaya çıkan “arzu hasarları”nın*

¹²⁷⁰ Perihan Mağden, *Ali ile Ramazan*, Doğan Kitap, İstanbul 2010, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

tadilatın/tamiratına girişen devletin, tatbik ettiği tadilat/tamirat pratikleri ile periferik/devrimci arzunun yıkıcı sarsıntıları arasındaki diyalektik gerilimin romandaki izini sürmek gerekirse;

Periferik/devrimci arzu; apriori olarak *yetim/öksüz, kimsesiz, başıboş ve serseridir*. Onun bu nitelikleri; ebeveyninin, hamisinin olmamasıyla ilintili değildir. O; babanın fallusuna, devlete başkaldırıp, aile merkezinden dışarı çıktığı ve bunun kefaretni de damgalanıp, aileden “*aforoz*” edilerek ödediği için mezkûr niteliklere haizdir. Periferik/devrimci arzunun faillerinden birisi olan homoseksüel özne, işbu nedenle ontolojik/apriori olarak yetim/öksüz ve yersiz-yurtsuzdur. Çekirdek ailelerden müteşekkil toplum, ürettiği ortodoks arzu salgılarıyla, homo-özneyi “*ibne*” sıfatıyla damgalayarak bu ontolojik yetimliği/öksüzlüğü, ötekiliği, yersiz-yurtsuzluğu tesis eder. Romanda *Ali ile Ramazan*'ın ölümü sonrasında devletin heteronormatif, eril bir linguistikle/retorikle dizayn ettiği ve onun en önemli iktidar enstrümanlarından birisi olan gazetelerde/basında çıkan haberlerle ilgili değerlendirmelerde bulunan anlatıcının kullandığı “*Sonlarını bildiren gazete ÇARPIK GECE: 2 ÖLÜ başlığını uygun görmüş. İBNE GECE: 2 ÖLÜ demiş oluyor kibarca: Büyük gazetenin küçük dil oyunları. Hep aynı.*” (s. 13) şeklindeki ifadeler söylenenlerin önemli bir tezahürüdür.

Devlet; homo-özneyi *kimsesiz, yersiz-yurtsuz, yetim/öksüz, köksüz* bırakırken potansiyel bir rizikoyu kabul eder. Bu riziko; damgalanan homo-öznenin, “*kimsesizler tapınağı*” olan sokaklarda, arka mahallelerde üretebileceği devlet-karşıtı anarşist şiddettir. Devlet merkezi, mezkûr şiddetti bertaraf edebilmek için, kamusal/toplumsal alanı disiplinize eder ve homo-özneleri, çok küçük yaşlarda itibaren muhtelif kurumlarda gözetim/denetim altında tutar: “*İslahhaneler/yetimhaneler*” teorik olarak ebeveynleri tarafından terk edilmiş, *kimsesiz, serseri, başıboş* yetim çocukları ıslah/terbiye etmek adına kurulmuş kurumlar olsa da aslında de facto bu kurumlar, kent merkezleri içerisinde aylakça dolaşan ve toplumdaki “*heteronormatif arzu kanonu*”nu çıkarttıkları periferik arzu irinleriyle çatırdatabilecek tehlikeli çocuklar olarak görülen homo-özneleri, erken yaşlardan itibaren, devletin arzu ideolojisine rabıtalı bir biçimde eğitime, yetiştirme, disiplinize etme amacıyla inşa edilmiştir. Nitekim; Türkiye’de ıslahhanelerin/yetimhanelerin tarihsel gelişimi incelendiğinde, Osmanlı’dan itibaren adı anılan kurumların benzer amaçlara hizmet ettiği görülür: Osmanlı

devlet merkezi; kent içerisinde bulunan *serseri, muhtaç, fakir* çocukları, iktidar pratikleri çerçevesinde ıslahhanelerde gözetleyerek/denetleyerek hem çocukları tehlikelerden korumayı hem de toplumu tehlikeli çocuklardan korumayı hedeflemiştir ¹²⁷¹ ki bu buhedefler, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde de tatbik edilen “*çocuk politikaları*”nın başat itici dinamiği olmuştur.

Kemalist rejim, bilindiği gibi çocukların eğitime ve terbiyesine büyük bir önem verdiği için politik gündemine çocuklarla ilgili meseleleri sıklıkla alıyordu. Kemalist elitler; çocukları, *milli, seküler* bir pedagojik sistemle terbiye ederken ideal bir vatandaşlık tipolojisi/ahlakı tesis etmişlerdir. Yeni üretilen vatandaşlık tipolojisi/ahlakı ise öncelikle, heretik arzu pratiklerini kriminal ilan etmiş ve heteronormativiteyi, ortodoks arzuyu, itaat edilmesi/uyulması gereken bir “*millî im*” olarak teşhir etmiştir. İşte bu noktada; az önceki “*tehlikeli çocuklar*” vurgusuna geri dönerek konuyu detaylandırmak elzem gözüküyor: Kemalist devlet merkezi, aile kurumundan hariç bırakılmış, *yetim/öksüz, kimsesiz, yersiz-yurtsuz* tehlikeli çocukları arzu tedrisatından geçiremediğinden dolayı -*eğitim kurumlarına dâhil edemediği için*- büyük bir korkuya kapılmış ve bu nedenle de heteronormatif arzu eğitimi al(a)mayan çocukları, ortodoks arzunun/ahlakın momentumunu tersine çevirebilecek potansiyel “*periferik arzu namzetleri*” olarak hafızasına kazınmıştır.

Kemalist devlet merkezi; mezkûr namzetlerin, homo-özelere dönüşümünü en azından “*praxis*”te engelleyebilmek için topografik/uzamsal bir iktidar tekniğine müracaat etmiş ve bazı alanları disiplinize edici mekânlar olarak ideolojisi çerçevesinde yeniden dizayn etmiştir. Belirsiz dağıtımların, bireylerin deneyimsiz kayboluşlarının, karmaşık dolaşımlarının, yararsız ve tehlikeli pıhtılaşmalarının periferik sonuçlarını ortadan kaldıran, kaçış-karşıtı, iktidar-karşıtı stratejilerle dolayımlanmış “*disiplin mekânları*”¹²⁷², Kemalist elitlere büyük bir merkezî güç tevdi etmiş ve onlar, homo-özelere dönüşebilme ihtimali olan *tehlikeli, yersiz-yurtsuz, serseri* çocukların kanlarındaki tehlikeli arzu pıhtılaşmalarını, periferik arzu girdaplarını, ıslahhanelerdeki/yetimhanelerdeki “*panoptikonvari*” gözleriyle biteviye kontrol/disiplin altında tutmuşlar ve kimsesiz/yersiz-yurtsuz çocuklar için “*sıcak bir yuva*” olarak tasavvur ettikleri, tasarladıkları ıslahhanelerdeki/yetimhanelerdeki “*yiğün/yetim*

¹²⁷¹ Nazan Maksudyan, “Orphans, Cities, And The State: Vocational Orphanages (“Islahhanes”) And Reform In The Late Ottoman Urban Space”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol: 43/3, New York, s. 494.

¹²⁷² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara 2019, s. 217.

kolektivizmi” ile birlikte, tehlikeli çocukların her an çekilmeye hazır bir el bombası gibi bedenlerinde/zihinlerinde taşıdıkları periferik/heretik arzularının yarattığı rizikoyu “*aileselleştirerek*”; yani denetlenebilir bir nesne hâline getirerek devletin ideolojik ritmine adapte etmişlerdir. Mağden romanda; *Ali ile Ramazan*’ın çocuk yaşlarda başlayan -*reşit olmadıkları dönemde*- aşklarını işlerken “*yetimhane*” imini romanın merkezine yerleştiriyor ve bir aile trajedisi neticesinde ebeveynini yitiren *Arap Alevisi Ali* ile ailesi tarafından cami avlusuna atılan yersiz-yurtsuz *Ramazan*’ı Kemalist elitlerin/devletin tasavvurunun aksine, yetimhanelerin soğuk koridorlarında/odalarında yersiz-yurtsuzluğun, kimsesizliğin acısıyla tırnaklarına kadar üşütürken, merkezî iktidarın yetimhaneler ekseninde homo-arzuyu kontrol/disiplinize ederek; ortodoks arzuyu, heteronormativiteyi, toplumsal alanda tedavüle sokuşuna dolaylı yoldan eleştirel bir referans veriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu referansa ait muhtelif örneklerdir.

“Ali ’nin yetimhaneye geldiği zaman, soğukların dişlerini ilk göstermeye başladığı zaman.

Tamam soğuk da; o kadar soğuk değil daha. Hem yetimhane demek, soğuk demek. Taş soğuğu: eşyasız, halısız, uçsuz bucaksız. İnsanın içinin en başından en ucuna titretmesi, büzülmesi, daralması, çekmesi-demek.

Yetimhanenin soğuk demek olduğunu, doğdu doğal biliyor Ramazan. Yetim demek, üşüyeceksin demek. Hep üşüyeceksin, boşuna titreme.” (s. 19)

“Ali, Hatay Samandağı ’nın bir köyünden. Hiç söylemedi köyünün adını.

Babasının balıkçı olduğunu, çok içtiğini söyledi. İçip içip onu ve annesini habire dövdüğünü. Eline ne geçerse vurduğunu. Çok fena vurduğunu, çok fena şeylerle.

Hiç akla gelmeyecek aletlerle acımadan etmeden ikisini de her fırsatta dövdüğünü. Yaraladığını. Annesini sakat bıraktığını.

Bir gün annesi odaya sakladığı kazmayı babasının kafasına geçirmiş. Ali ’nin gözlerinin önünde babasının kafasını ikiye yarmış. Tam oracıkta. Yer sofrasında.

Sonra da tarım ilacı içip kendini yan odaya kilitlemiş. Saatlerce ağzından burnundan köpükler saçarak çırpına çırpına, uzun ve eziyetli bir can çekişmeyle ölmüş.” (s. 22)

“Ramazan tam bir Türk filmi çocuğu.

Öyle diyor ikide birde kendine: “Hikâyemi duysan inanmazsın lan Şambriyel! Bana

dense dense bu âlemin, bu âlemlerin en harbi Türk filmi çocuğu denir. Cami avlusunda imam bulmuş sabah ezanına çıktığında beni; iyi mi?”” (s. 24)

“İsminin ona verilmesinin hikâyesini komik hale getirmeye çalışıyor. Oysa tamamıyla anasız babasız. Tamamiyle nerden geldiği belirsiz. Kimin nesi, kimin çocuğu olduğu asla bilinmeyecek; kimsesizin önde gidene Ramazan.” (s. 25)

“Yetimhane taş demek. Soğuk demek. Taşların soğuğu, soğuğun taşları demek.

Bir de pislik demek. Akıl almaz bir pislik. Pisi pisine feci bir pislik. Kat be kat. Yerleşmiş, sabitlenmiş, gitmeyen gitmeyecek bir kirlilik demek.

Bir teyze var yemeklerini pişiren. Mutfağın da temizliğinden sorumlu olan yaşlı ve şişman teyze. Şişmiş teyze halsizlikten.

Bazı çocuklar ona anne diyorlar, nine diyorlar. Yok artık! O yaşlı, pasaklı kadına ne anne diyecek hali var Ramazan'ın, ne nine. “Nezahatanımteyze” diyor. Gıcık gıcık diyor; çok mecbur kaldığı zaman.

Nezahathanım'dan hem iğrenç yemekler pişirdiği için hem de had safhada pis olduğu için nefret ediyor. Nefret ediyor pasaklılığından, umursamazlığından. “ (s. 29)

Devlet merkezi; yetimhaneler aracılığıyla potansiyel homo-arzu taşıyıcıları olan “*tehlikeli çocukları*” muhtelif iktidar enstrümanlarıyla disiplinize/terbiye ettikten sonra, on sekiz yaşını tamamlayan ve artık tehlikelerden arındıklarını düşündüğü, devletin arzu tedrisatından geçmiş yetimlerden, topluma karışmalarını ve devlete hizmet etmelerini bekler. Ancak bu bekleyiş esnasında; tehlikeli çocuklar tekrar sokağa inip birer “*arzu rizikosu*”na dönüştükleri için devlet, onlar üzerindeki denetimini/kontrolünü katiyen bırak(a)maz, sadece iktidar teknikleri mekânsal/topografik düzlemden çıkarak şekil değiştirir ve “*cebirsel pratikler*”e doğru kayar. Devlet; heteronormatif arzu surlarının arkasında muhafaza ettiği ailenin, aile bireylerinin huzurunun kaçmaması, babanın rahatının bozulmaması/fallusunun, eril iktidarının gücünün azalmaması, toplumdaki ortodoks ahlakın dejenere olmaması ve modern/militarist kent estetiğinin tahrip olmaması için, surların çevresinde dolaşan *homo-yetim, kimsesiz, yersiz-yurtsuz* arzu mancınıklarının attığı “*heretik topları*”n faillerini arzu “*bête noireleri*”ne çevirip hayali “*arzu düşmanları*” yaratır ve emrindeki güvenlik güçlerinin, özellikle polisin kullandığı fiziksel şiddetin gücünden istifade ederek heretik toplarla düzenlenen “*periferik arzu saldırıları*”nı geri püskürtür. Devlet mezkûr püskürtme

esnasında, homo-olan ile olmayan arasında herhangi bir ayırım yap(a)maz; onun için *aillesiz*, *köksüz* olan, bilin(e)meyen, kontrol edil(e)meyen bütün yetimler/yersiz-yurtsuzlar, heretik arzuya tandanslı kriminal/tehlikeli, uygarlık-dışı varlıklar olarak tahayyül edilirler. Mağden; “*Ali ile Ramazan*”da *homo-yetim*, *kimsesiz* özne *Ramazan*’ı, yine onun gibi olan ve devlet merkezinin terminolojisinde “*sokak serserisi/iti*” olarak damgalanan yersiz-yurtsuz bireylerle, heteronormativitenin kalesi olan aile merkezini çevreleyen surların bitişiğinde tekinsizce/serbestçe dolaştırıp, ortodoks arzu surlarında periferik gedikler açarken, devlet merkezinin; surlarda açılan arzu gediklerinin tamiratı için polis teşkilatı vasıtasıyla, mezkûr varlıklar üzerinde tatbik ettiği merkezî şiddeti, aşağıdaki pasajlar/diyaloglar yardımıyla problematize ediyor.

“Yakınlarda evleri olan aileler, evleri de tam yanı başlarında sayılmaz ha; işte evlerinin camlarından Surlar’da oğlanların takıldığı yerleri görebilen aileler, ikide birde aile babalarını yollayıp oğlanlara ordan çekip gitmelerini söyletmeyi vazife haline getiriyorlar.

Hop üç-dört herif bir nevi korkak ama cabbar heyet olaraktan, bitiveriyorlar az uzaklarında o gece de. “Gidin oğlum buralardan pılınızı pırtınızı toplayıp! Yangın mangın çıkaracaksınız. Tarihi yerler buralar. Hem aileleri rahatsız ediyorsunuz. Kaçtır söylüyoruz; anlamadınız mı lan?”

“N’apıyoruz ki ağbi ya size? Gidecek yerimiz olsa bu boktan yerde takılır mıyız sanıyorsun?”

“Boktan senin sülalendir orospuçocuğu!” diye oğlanlara girişir gibi yapıyor içlerinden en dişlisi. Surlar’a, soğuğa, yoksulluğa hakaret ederek, sülalesine sövdü sanki Ramazan.” (s. 72-73)

“Bir saat geçmiyor ki, bir ekip arabası tam aşağılarında duruyor. İki üniformalı, bir sivil polis Surlar’a doğru tırmanmaya başlıyorlar.

“Boku yedik lan!” diyor Recep.

Memlekette polis görmek demek, kötü haber alacaksın demek. Göreceksin gününü geceni demek. Ağzına sıçılacak, haberin olsun demek.

“Ne arıyorsunuz ulan burda gece gece? Aileleri rahatsız ediyomuşunuz. Dingonun ahırı mı lan burası? Burası Türkiye Cumhuriyeti!” diye girişiyor lafa polislerin belli ki en

illetleri. Böyle ağır ağbi bi kılık içindeki sivil polis.

Acayip bi de bıyık şekli yapmış kendine. Dudağının iki yanından çaktırmadan aşağı kıvrılıyor. Pis pis bakan buzdan bir çift mavi gözü var. Camdan, buzdan; öyle bir şeyden gözleri hakikaten. İnsan gözü değiller; yapılıp takılmışlar suratına sanki.

“Ağbi valla bir şey yapmıyoruz. Burda takılıyor işte,” diyor Ramazan en gönül çelici sesiyle.

“Sen misin ulan aile babalarını tehdit eden, dayak atmaya kalkan? İt! Sokak iti! Ne zannediyorsun ulan sen kendini!”

Elinin tersiyle öyle bir geçiriyor ki suratına, Ramazan yıldızları filan görüyor, sayıyor çizgi romanlardaki gibi.” (s. 73-74)

“Koluna girip usul usul bir şeyler söyleyerek arabaya bindiriyorlar. Sonra dönüp Ramazan ve rasgele seçtikleri üç oğlanı karakola götürüyorlar yürüterek.

“Hakkınızda şikâyet var.” Karakolda durmadan bu papağanlanıyor. “Aileleri rahatsız ediyomusunuz.”

Ramazan bir yığına dönmüş vaziyette. Dayaktan imal edilmiş bir et ve kemik çuvalına. İskemleden kayıp pat diye yere yıkılıyor. Etrafını çeviriyor polisler.” (s. 75)

“Ramazan yüzüne aldığı darbelerden şiş, yarık, çürük, morluk içinde, ömründe ilk defa güzel çocuk değil; içine işlemiş soğuktan, dayaktan, acıdan zangır zangır titriyor.

Bıyıklı Buz ağır bozuluyor genç polisin Ramazan’a iyiliklerine. Öyle olmaz lan polislik raconu, böyle olur dercesine içtiği sigarayı eğilip Ramazan’ın ensesine yerleştiriyor.

Batırıyor, batırıyor. Sigarayı ensesinde söndürüyor.

Dişini sıkıp sıkıp Ramazan, sonunda acıdan aklını kaybetme raddesinde, öyle bir çılgılık atıyor ki; amirleri odasından fırlıyor.” (s. 75)

Homo-yetim özneler üzerinde tatbik edilen cebirsel iktidar pratiklerinin bir diğer önemli faili “ordu”dur. Ordu; militarist disiplin tekniklerini kullanarak yersiz-yurtsuz, kimsesiz/yetim öznelerin üretebilecekleri heretik arzuyu, kınından çıkmadan kontrol altına alır. Bu kontrol; çoğunlukla devletin ideolojisine rabitalı, oldukça “kolektivist-militarist” olan bir “nöro-psikolojik eğitim programı/müfredatı” çerçevesinde sağlanır: Ordu mensupları; kışla içerisinde disiplinize etmeye çalıştığı yetim öznelerin zihinlerine/bilinçaltlarına her fırsatta devleti/ordunun koruması altında olduklarını, babanın

eril kollarının kendilerini kucakladığını, yani yetim/kimsesiz olmalarına rağmen, onlara sahip çıkacak, hamiliklerini üstlenecek “*kerim devlet*”in mevcut ve göreve hazır olduğunu defaatle hatırlatarak kazır. Aslında bir anlamda ordu; yersiz-yurtsuz yetim özneleri, ailenin imleri olan “*peygamber ocağı*”nda, “*militarist yuvası*”nda, devlete tabi, kolektif bir şekilde hareket eden, hareket menzilleri ve davranış örüntüleri kestirilebilir/belirli olan karıncalara çevirerek tıpkı yetimhanelerin yaptığı gibi onları “*aileselleştirir.*”

Mezkûr kazıma işlemi, tamamıyla cebirsel iktidar teknikleri vasıtasıyla icra edilir ve yetim öznelerden devlete/orduya/babaya koşulsuz şartsız, sualsiz itaat etmeleri ve ortodoks arzunun/devlet arzusunun sınırlarına dâhil olmaları talep edilir. İşbu noktada homo-yetim özneler kendilerine kök biçen “*babaları*”na, ontolojik devamlılıkları için istemsizce de olsa itaat etmek zorunda kalırlar. Lakin bu itaat homo-yetim öznelerin taktıkları “*toplumsal bir maske*”dir; onların bilinçaltılarında bütün iktidar kiplerine başkaldıran, *babanın, fallusun, ordunun, devletin* bütün “*eril akarları*”nı muhtelif başlıklarıyla emmeye programlanmış bir “*anarşist arzu makinesi*” gibi çalışan “*periferik bir öte-ben*” gizlidir. Homo-yetim özneler; bilinçaltılarında çalışan anarşist arzu makinesinin periferik salınımlarıyla, yersiz-yurtsuzluklarından, kimsesizliklerinden sorumlu tuttıkları devlete/babaya karşı olan nefretlerini, tiksintilerini tamamıyla istifra edip, onu yıkmaya ve devletin/babanın yerine antropolojik yatkınlıklarla dolu, periferik/devrimci arzunun serbestçe dolaşıma girdiği bir devletsiz toplum yapısı ikame etmeye çalışırlar. Homo-yetim özne Ramazan’ın “*devlet baba*” ve “*ordu*” ile ilgili fikirlerini aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bahsi edilen ikameyle ilintili bir örneklemdir.

“Niye askerlik yapmak zorunda olduğunu anlamıyor da anlamıyor Ramazan! Yetimhanede büyüdüğü, Devlet tarafından büyütüldüğü halde, bu vatana neden borcu olduğunu öldür Allah çıkartamıyor.

“Ulan ne borcum olabilir ki bana hiçbi halt ama hiçbi halt vermemiş buralara? Vatana yani? Varsa da borcumuz ödedik Vatan Caddesi’nde iyi kötü.”” (s. 66)

“Ne borcu ödediğini, neye yaradığını (ona yaramadığı kesin) bilmeden geçirmek zorunda kaldığı askerlik günleri; Ramazan’ın içini kısırtıcılığıyla, sıkıcılığıyla, kuralcılığıyla, anlamsızlığıyla daraltıkça daraltıyor.

Saçının onca kısa kesilmesi de sinirine gidiyor, giymek zorunda kaldığı düdüğ gibi

beyaz ceketle siyah pantolondan oluşan askeri garson üniformasının tuhaflığı da.

Her şey sinirine gidiyor ama sesini çıkartmaya hakkı yok. Çıkartsa ne yazar? Daha da çullanır üstüne Devlet. Daha da sıkar. Askerliği uzar.

Devlet'in Ramazan'a dayattığı, dayadığı sürekli bu değil mi zaten?

Ne kadar boktanını, azını, kötüsünü, acısını da sunsa Müdürbeyli yetimhane günlerindeki gibi, Ramazan'ın müteşekkiri olması icap ediyor Devlet Babasına. Önce, yetimhanesinde bakıldığı için. Şimdi de bu kadar ballı bir askerlikle hayatının bir buçuk yılını bayılacağı için.” (s. 67)

“Ramazan; Ali için endişelenmekten, geleceksizlikleri için endişelenmekten, endişeleri için endişelenmekten harbi bir cehennem azabı olarak görüyor askerlik günlerini.

Bu bir buçuk yılı haybeye, yok yere kendinden çaldığı için Devlet Baba her kimse, dış biliyor. Müdürbey'i yumruk kadar çocukken başına musallat eden de aynı babalama- Devlet Babalama diil mi sanki?” (s. 69)

Homo-yetim özne; babaya, devlete, fallusa başkaldırırken anarşist kanalizasyon borularında serbestçe dolaşarak merkezî sulara karışmak zorundadır: O, hiçbir zaman anarşist şiddetini/aktivizmini devletin “*iktidar değirmenleri*”nde aleni bir biçimde teşhir etmez; daha doğrusu edemez. Devlet merkezi az önce de ifade edildiği gibi çeşitli *cebirsel pratiklerle, fiziksel şiddetle, disiplin teknikleriyle*; fallusunun, eril gücünü onun zihnine çivileyerek kendisini bir “*süperego*”ya dönüştürür. Bu dönüşüm ile birlikte de homo-yetim öznenin her bir organına “*otopsi*”den yeni çıkmış babasının kanlı, mikro hücreleri sirayet eder ve homo-yetim özne hortlattığı babasının eril şiddetinden, tehditlerinden korkmaya başlar. Bu noktada, homo-yetim özne, arzularını özgürce yaşayabilmek ve devlet-karşıtı anarşist şiddetinin enerjisini serbest bırakabilmek için “*fallusu*” hadım etmeye çalışır.

Ancak bu eylem çoğunlukla başarıyla sonuçlan(a)maz; zira fallus, “*tanrısallaşmış devleti*”n dikotomik, tikel epistemolojisiyle/ideolojisiyle şifrelenmiş bir “*töz*”, veya Spinozacı çerçevede bir “*cevher*” olarak onun zihninde/bilinçaltında dolayumsuz bir şekilde mevcuttur. Homo-özne işbu eşiği aşmak için, salt kendisine has bir habitustan istifade eder: Onun zihni; devlet merkezinin arzuyu stabilize ederken kullandığı “*tözcü kategoriler*”den ziyade imlere yatkındır ve ilişkiyel bir biçimde çalışır. Bu nedenle de homo-yetim özne; ortodoks arzuyu, heteronormativiteyi bozguna uğratmak için devlete, babaya karşı tatbik

edeceği anarşist şiddeti, kendini ele verip iktidar kiplerinin ağına takılmamak için *devleti, babayı, fallusu, eril tahakkümü/hegemonyayı, disiplini* imleyen otoriteryen figürlere/karakterlere, simgelere/imgelere yöneltir ve “*yapı/fail*” ilişkisine başvurup, eril failleri paralyze ederek, devletin heteronormatif sistemini/yapısını çökertmeye çalışır: “*Müdür*”, mezkûr sistemi/yapıyı toplumsal hayatta sembolize eden en önemli eril/devletçi imlerden birisidir. O; aslında, *pos bıyıklarıyla, öne doğru sarkmış kalınca göbeğiyle, yarıya kadar dökülmüş saçlarıyla, aba altından gösterdiği sopasıyla, disipliniyle, otoriterliğiyle, kışladaki subayın/çavuşun*, okuldaki, yetimhanedeki türdeşidir, bir anlamda babanın/fallusun muhtelif mekânlarda başkalaşabilen bir diğer eril sureti, yani bir tür “*arzu bekçisi*”dir.

Mağden romanda *Ali ile Ramazan'ın* kaldığı yetimhanenin müdürünü çift yönlü, transit/geçişken bir im olarak kullanıyor. *Müdür*, romanda kâh “*Arkadaşlarının önünde teşhirci bir rezillikle Ramazan'a aşkı sergiledikçe, gözleriyle sözleriyle ilan ettikçe kendini düşüklüğünde iyi hissediyor.*” (s. 42) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere; Ramazan'a âşık, hatta onunla para karşılığında cinsel ilişkiye giren bir homo-özne olarak konumlanırken, kâh da Ramazan'ı elde edemediği, onu Ali'nin kollarında gördüğü anlarda, onların ilişkileri hakkında “*İbneler! Bakın şu ibnelere; her hallerinden belli. Düzüşmüş bunlar daha çocuk yaşta!*” (s. 58) diyecek kadar rijit bir heteronormatif “*arzu bekçisi*” olarak yer ediyor. Yazarın mezkûr imi böylesine bir çift değerlilikle işlevsel kılması, aslına bakılırsa bilinçli bir tercih. Mağden; öncelikle devletin ortodoks arzu imi olan müdürün merkezî anlam yükünü boşaltıp, tersine çevirerek *-müdürü bir homo-özneye çevirerek-* babaya, fallusa minör edebiyatın politik gücünden hareketle “*anarşist bir füze*” gönderiyor ve tam bu anda müdürü tekrar heteroseksüel kimliğine büründürüp, onun “*eril/saldırgan dişleri*”ni görünür kılarak, bu füzenin yıktığı alanlarda örtüsüz/korunaksız bir biçimde ortaya çıkan ve periferik/devrimci arzu üzerinde tahakküm kuran bütün eril/heteronormatif iktidar kiplerinin mikro hücrelerine giriş yapıyor; böylelikle de devletin arzu politikasındaki eril/heteronormatif süreklilikleri, devamlılıkları, bahsi edilen iktidar kiplerine, edebî ancak sürekli politikleşen kalemiyle müdahil olup, onları minör edebiyatın kalbinde *-roman türünde-* sergileyerek kesintiye uğratmaya çalışıyor. Çocukluğundan itibaren kaldığı/kalmak zorunda kaldığı yetimhanenin müdürünün tacizine/tecavüzüne maruz kalan, onunla para karşılığında ve türlü tehditlerle cebren cinsel ilişkiye giren *Ramazan'ın*, Ali'yle yaşadığı homo-erotik arzu deneyimleri sonrasında “*müdür*”e; ki ilişkiel bir imgelem sistemi

çerçevesinde düşünmek gerekirse *babaya, fallusa, devlet merkezine* yönelik kinini, nefretini yansıtan aşağıdaki pasajlar yazarın mezkûr çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

“Müdürbey yetimhaneye dönmeye çalışacak Ramazan’la. Odasındaki çekyatın üstünde sabahlamaları için yalvar yakar olacak. Sallanacak, titreyecek, gözleri dolacak. Daha da, daha da yalvaracak.

Ama istemiyor Ramazan. Her geçen gün artan bir şiddetle içi kaldırmıyor. Kaldıramıyor da.

“Olmaz!” diyor, Müdürbey’in içkiden darmadağın olmuş suratına pis pis bakarak. Kan çanağına dönmüş gözlerine parmağını sokup oymak istiyor bunları söylerken. “Bu gece git evinde zıbar!”” (s. 49-50)

“Ramazan sabah Ali’yi uyandırdığı gibi Müdür’ün kapısını kilitleyip okula koşacak. Masus. İnadına çekyatı toparlamadan; çarşafı, yastıkları bazayı saklamadan. İnadına. Masus.

Orda, Müdrübey’in odasında buruş buruş, kir içinde çarşaflarını, darmadağın yataklarını bırakacak ki; Ali’yle beraberlikleri en kısa ve kestirme yoldan dank etsin kafasına.

Hainlikse hainlik! Ramazan’a acıdı mı zamanında.

İlk gecelerinin çarşafı bi bayrak gibi dalgalansın puştun gözlerinin önünde. Terli, menili, pis, mide bulandırıcı bir bayrak Müdür için muhakkak.

Ramazan için aşklarının bayrağı. Müdür’den sonsuza dek kurtuluşunun da. Kendini kısacık hayatında sabah uyanıp da hiç bu kadar mutlu, tamamlanmış bulmamıştı.” (s. 54)

“Bir yandan öpüyor parmaklarını, avcunun içini; bir yandan artık şarkısını dahi feda edip sarsılar sarsıla ağlamaya başlıyor. Bardaktan boşalırcasına.

Çüşüşüş derler adama! oluyor Ramazan. Müdür’ün sakinleşmek, durulmak, geri çekilmek yerine tek kişilik rezalet tiyatrosunun taşkın oyuncusu olma krizine daha fazla katlanamıyor. Hem elini çekiyor kurtarıyor Müdür’ün pençesinden, hem de Ali’yi tuttuğu gibi ayağa fırlıyor.

“Yettin ama! Müdürsen müdürlüğüne lan! Siktir ol git hayatımdan. On üç yaşındayım ben; görmüyor musun puştoglupuşt! Gavat!”” (s. 57)

“Müdürbey’in sakatlanmış haliyle hesabının görüldüğünü; hayatlarından tamamen silinmesiyle intikamının alındığını; ruhundan, hatıralarından sökülüp atıldığını farz ediyor.

Oysa yıllarca ama yıllarca rüyalarında Müdürbey’le boğuşacak Ramazan. Onu yüzlerce kez en kanlı, en vahşi şekillerde öldürecek. Bağırıp çağırarak. Soluğu kesilinceye kadar hakaret edip küfürlere boğacak. Kan ter içinde uyanacak kaç kez nefret uykularından.

Ama uyandıığında artık hayatlarında olmadığından, kâbuslarını da yok sayacak. Görünmeyene; yalnız uykuda görünene yapabilirsin ki? Öldü, bitti, gitti; hatta hiç olmamıştı, olmadı Müdürbey sayacak.” (s. 62)

Türkiye’de İslam; *babanın, devletin, eril hegemonyanın* imlerinden birisi olarak homo-öznenin zihnine yerleşen ve onun bütün arzu pratiklerini, cinsel davranış örüntülerini dizayn eden en önemli *“süperego”* kaynaklarından birisidir. Devlet, mezkûr kaynağı kullanarak ortodoks ahlakı/arzuyu epistemolojik bir çerçeveyeyle sağlamlaştırıp/pekiştirip onu *“tarihselleştirir.”* Bu tarihselleşmeyle birlikte halihazırda ulus devletin millî/militarist arzu ideolojisine uymakla mükellef olan ve bu ideolojiyi zihinlerinde bir tür *“üst-ben”* olarak konumlandıran toplumsal alandaki özneler, buna ilaveten, İslam tarihindeki merkezî devletlerce tatbik edilen *“heteronormatif arzu kuralları”*na karşı da sorumlu olmaya başlarlar; yani bir anlamda onlar, İslamiyet tarafından *“tarihselleştirildikçe”*, İslam dinini benimsemiş atalarının oluşturdukları *“arzu imleri”*ni muhafaza etmek ve onları kültürel hazineler olarak geleceğe aktarmayı ulusal/kutsal bir vazife telakki eder hâle gelirler.

Heteroseksüel özneler; İslam dinine inansalar da inanmasalar da bu tarihselliğin politik menziline uygun hareket ederek, *“İslami arzu imleri”*nin kolektif bellek ile geleceğe taşınmasında önemli bir rol oynarlar; hatta doğrudan bu taşıma işleminin failleri olurlar. Homo-özne için ise durum bundan kısmen farklıdır; o homo-erotik arzularını serbestçe/özgürce yaşayabilmek/deneyimleyebilmek adına, İslami arzunun tarihsel yörüngesinden çıkmak mecburiyetinde olduğundan, gerektiğinde onunla oyun oynayıp, onu değer yitimine uğratarak üzerindeki *“tarihsel koku”*dan arınmak için gayret sarf eder. Mağden romanda, *“Ramazanın başlamasına yalnızca iki gün kaldığı için, imamın hanımının basıtrmasıyla da, adını Ramazan koyuyor polisler. “30 Ağustos’a kala bulunsaydım. Zafer olacaktı adım yani.” Kıs kıs kedi gülmesini yapıyor Ramazan.” (s. 25)* şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere, protagonist karakterinin zihnindeki *“İslami/millî süperego”*nun,

devletin, babanın yarattığı merkezî arzu baskısını ortadan kaldırabilmek için, ona ortodoks ahlakın, heteronormativitenin, eril/militarist iktidarın temsilcileri olan polisler tarafından Türk-İslam ideolojisinin tarihselliği çerçevesinde “Ramazan” adının verilmesini “tiye alır.” -bizatihi onun vasıtasıyla- Ancak bu tiye alışı rağmen homo-özne, İslami/millî süpergonun “*eril salgıları*”nı vücudundan tam anlamıyla atamaz. Zira mezkûr salgıyı üreten “*erbezerleri*”; öylesine güçlü bir devletlu ciddiyetle teçhizatlanmışlardır ki, periferik/devrimci arzunun “*anarşist, şen kahkahaları*”na karşı kayıtsız kalırlar. İşbu kayıtsızlık bir tip “*doxa*”ya dönüşüp, var olan ortodoks arzunun dayanılmaz ağırlığı olarak bütün “*heretik arzu özneleri*”ne yaşamı dar eden bir “*içsel kontrol mekanizması*” işlevi görür. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasaj, bahsi edilen mekanizmanın çalışma prensibini yansıtan önemli bir örnektir.

“Yere çöküp böğüre böğüre ağlamaya başlıyor. Şimdi odanın iki ayrı yerinde ağlıyorlar. Yeniden Ali ile Ramazan oldular. Yeniden tamamlandılar. Bütüne erdiler. Asıllarına döndüler.

Ellerinde değil. Başka türlü mü mümkün değil. Yaşayamazlar Ali diye, Ramazan olarak -bi başlarına olamazlar.

Ancak Ali ile Ramazan olunca soluk alıp veriyorlar. Bi çeşit Siyamlı âşıklar. Bi çeşit lanet. Bi çeşit kutsanma. Aşkla.

En ağırıyla. Altında eziliyorlar.” (s. 99-100)

Ortodoks ahlakın, heteronormativitenin “*arzu kasketi*” Aydınlanma düşüncesidir. Aydınlanma ile birlikte ulus devletler arzuyu hukuki ve etik kaideler çerçevesinde, millî ve dinî tabulardan da faydalanarak yasallaştırıp, normalize etmişlerdir. Arzunun normalleşmesi neticesinde ise toplumsal alandaki öznelerin devletçi dinamiklerden bağımsız olan, *sadist-mazoşist tınılara sahip, antropolojik, feodal, yasa-dışı, kuralsız, anarşist* arzu içgüdülerinin yaratabileceği devlet karşıtı periferik risk kontrol altına alınmıştır. Devletin arzuyu normalize ederken kriminal, yasa-dışı ilan ettiği en önemli iki heretik arzu pratiği “*pedofili*” ve “*nekrofil*”dir: Aydınlanma felsefesi majör bir arzu politikası tesis etmiş ve bu majöritenin en önemli mefhumu olarak “*reşitliği*” ön plana çıkartıp “*on sekiz*” sayısına mitik/ulusal bir im olarak kutsiyet atfetmiştir. Temelde bu kutsiyet atfediş, devlet merkezinin daha önce de söylendiği üzere, *tehlikeli, yersiz-yurtsuz, yetim* çocuklardan duyduğu korkuyla ilişkilidir.

Çocukluk; bir ebeveynin gözetimi/hamiliği altında olsa bile özneyi kontrol eden bütün ortodoks arzu frenlerinin tutmadığı, düşlemenin en tehlikeli/sapkın sınırlarda dolaştığı; ataerkil/eril mirasın buharlaştığı, şizofreninin deneyimlendiği en tehlikeli dönemdir. Bu dönemde çocuk; *Bachelard'ın* da gösterdiği üzere muhtelif imlere açık poetik bir hayal gücü açığa çıkartır ve mezkûr hayal gücü; devletin, babanın “kravatları”nı takınmadığı için biteviye devlet/ortodoks arzu karşıtı bir düşünce üretir.

Çocuk; “bilinmeyen” ancak heretikleşebileceğinden kuşkulanan bir periferik arzunun “potansı”nı içinde taşıdığı için, devletin arzu ideolojisini okul vb. gibi politik aygıtlarda edinmeden önce, heteronormativitenin muhtemel/hayali düşmanlarından birisi olarak telakki edilir. Devlet; muhtemel/hayali düşmanın “ortodoks arzu iskeleti”ni kemirmemesi için *çocuk cinselliğini, çocuğun cinsel özgürlüğünü, pedofiliyi* bir taraftan psikanalitik/biyolojik düzlemde “sapkın/patolojik” ilan edip, bir yandan da onu sosyolojik/politik ekseninde anarşist, devlet-karşıtı, minör bir arzu riski olarak takdim ederek, ortodoks öznelere mezkûr düşmana karşı “kolektivize” eder ve politik gardını alır. Mağden; *Ali ile Ramazan'da* bu riski göze alıp romanın “arzu anatomisi”ni sapkın, patolojik bir arzu pratiği olan pedofili vasıtasıyla oluşturuyor ve Aydınlanmanın majör arzu politikasını etkisiz kılmaya çalışıyor. *Müdür'ün* on sekiz yaşından küçük olan *Ramazan'a* duyduğu *mide bulandırıcı/kusturucu/tiksinç* pedofilik arzuyu aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu çabanın önemli bir göstergesi olarak okunmalıdır.

“Müdürbey müdür değil daha o zamanlar, yalnızca bir memur. Ramazan beş yaşına bastığında artık Darülaceze'nin bebekler koğuşunda barındırılmayacağı için Maltepe'deki yetiştirme yurduna gönderiliyor.

Müdürbey'in de tayini çıkıyor müdür yardımcısı olarak oraya. O günden beri de, Müdürbey nereye Ramazan oraya.

Ailesinin kalacağı lojmandan, kızının gideceği okuldan, düşünmesi hazırlaması gereken her şeyden önce; Ramazan'ın mutlaka görevlendirildiği yetimhaneye gönderilmesini temin ediyor Müdürbey.

Müdürbey Ramazan'ı canı gibi, kendi kanı gibi seviyor. Ramazan olmadan yeni bir yetimhaneye gitmeyi tahayyül dahi edemiyor. Tahammül dahi edemiyor böyle bir fikre.” (s. 25-26)

“Bütün gün bunları kurup Maltepe’yi kovulmuş olduğu bir cennet olarak hatırlıyor Ramazan. Lanet ediyor Müdürbey’in ona düşkünlüğüne. Ama Müdürbey’in bu denli ölçüsüzleşmesinde hatırı sayılır bir payı olduğunu da sular seller gibi biliyor.” (s. 32)

“Ulan Ramazan! Diye yiyip bitiriyor kendini. Onun sofrasındaki mezelerden otlanabilmek için, kimi zaman bi mont, kimi zaman bi çift spor ayakkabı için sattın kendini! Bu herifin daha da, daha da düşmesine asıl sen neden oldun! Suçlu sensin, bu boktan yetimhane değil! (s. 32-33)

Periferik/devrimci arzu, bir tür “sürüngen/kemirgen”dir. O; tabiatı gereği toprağa yakın yerlerde, yer-altlarında dolaşır ve *ölülerle, ölümle* dans ettiği için apriori olarak “*nekrofil*”ye yakındır. Onun yaptığı bu dans; dünyaya tehlikeli, kriminal bir ölüm kokusu yayar. Bu koku; *anti-biyolojist, anti-aktivist/eril* bir partikülü havaya dağıtarak, üremenin önüne barikat çeker ve dünya nüfusunu tehdit eder. Bu nedenle de “*nekrofil*”, merkezî elitlerce devlet merkezinin *üremeyi, dirimi, canlılığı* imleyen ve ulusun neslini güvence altına alan “*biyolojist/fizyolojik ortodoks arzusu*”nu tersine çevirebilecek, heteronormatif toplum yapısının kökünü kazıyabilecek ölümcül bir risk olarak görülür. Yazar romanda Ali ve Ramazan’ı “*Mezarlıklarda düzüştüğü oluyor; parklarda, bazı Sirkeci, Tarlabası, Laleli otellerinde, saunalarda, hamam odalarında, arabalarda.*” (s. 79) “*Ramazan ceset olmuş. Ramazan’ın cesedini kimse istemiyor. Cesedi morgdaymış. Ali, istiyor. Ali, Ramazanın cesedini de istiyor, her bir şeyini de. Ali, gidip Ramazan’ın kanlar içindeki en güzel başını defalarca öpmek istiyor. Ramazan’ın her bir haline razı. Hep razı oldu. Ama Ali biliyor böyle kavuşamayacağını Ramazan’a. Gidip öper severse cesedini, yaşıyor olacak Ali*” (s. 158) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere nekrofilie tandanslı homo-özneler olarak resmedip, mezkûr tersine çevirme/kök kazıma işlemini icra ediyor ve periferik/devrimci arzuyu merkezî zincirlerinden kurtarıyor.

Periferik/devrimci arzunun, homo-erotizmin neticesi safi bir “*şiddet*” ve “*ölüm*”dür. Homoerotik tutkunun çekimine kendilerini kaptıran özneler ancak birbirlerindeki *ötekiliği, periferik oluşu* keşfederek tamama ererler; merkeze, ortodoks arzu formlarına karşı direnç geliştirirler. Romanda Ramazan’ın iç sesini yansıtan “*Ali ile Ramazan olma hallerinin değerini. Onsuz nasıl bir hiç olduğunu. Yarım bile diil, çeyrek bile diil. Hiç, hiç, hiç, hiç!*” (s. 131) şeklindeki ifadeler bu durumun bir kanıtıdır. Platoncu idealizmin ters-yüz

edilmesiyle oluşturulan “*periferik tamlık formu*” bozulduğunda ise homo-özneler ölümü arzulamaya başlarlar. Zira ölüm ile birlikte cinsiyetçi sınırlar yok olur ve heteronormativitenin merkezî ağırlığı ortadan kalkar, yani bir nevi anne karnına, kimlik-öncesine dönülmüş olur. Romanda *Ali'nin Ramazan'la* tartışarak ondan ayrı kaldığı bir zaman diliminde ““*Ali!*” *Yerde serili gazete kâğıtlarının üstünde başını kollarının arasına kıştırılmış, bacaklarını karnına doğru çekmiş; bir cenin gibi yatıyor birisi. Ana karnında bir bebek gibi.*” (s. 135-136) şeklindeki ifadelerde de tezahür ettiği gibi, anne karnına dönmüş bir cenin gibi pozisyon alması *-ki bu istek romanda Ali'nin ağzından bir leitmotiv gibi tekrarlanan ve anne anlamına gelen “Yemoo” ifadesiyle de imlenir-* bu açıdan bakıldığında hiçbir şekilde tesadüfî değildir.

Homo-öznelerin ölüm yolculuğu birkaç farklı periferik/devrimci arzu vesaitiyle/teknîğiyle gerçekleşir. İlk; periferik arzu yolcuları, ortodoks, heteronormatif dünyanın, toplumun sınırlarını belirli kriminal maddelerle *-esrar, tiner vb. gibi-* “öte”ye doğru genişletirler. Sınırların öteye doğru genişlemesiyle devletin arzu üzerinde uyguladığı iktidar kipleri havada/boşlukta uçuşmaya başlar ve etkisini yitirir. Böylelikle de mezkûr maddelerin “*transandantal ontolojisi*”yle kendinden geçen, merkezin rasyonel arzu kalıplarını aşan homo-özneler heretik arzularını giderek etkisizleşen ve bulanık hâle gelen iktidar kiplerinin radarına takılmadan özgürce yaşamak için bir “*kaçış noktası*” bulurlar. Romanda; *Ali'nin, Ramazan'ın* askere gidişiyile birlikte onu büyüleyen homo-aşkını, devlete/orduya kurban vermesi neticesinde yaşadığı “*arzu trajedisi*”ni aşmak için tinere *-kriminal bir maddeye-* müracaat edişini aktaran “*Boğuluyor da tinerden boğuluyor. Olsun. İyi yine de. Ramazan dışında Ali'ye bugüne kadar tiner kadar ne iyi geldi ki? Ramazan; Ali için endişelenmekten, geleceksizlikleri için endişelenmekten, endişeleri için endişelenmekten harbi bir cehennem azabı olarak görüyor askerlik günlerini.*” (s. 69) şeklindeki ifadeler, bu kaçış noktasının nasıl inşa edildiğini gösterir niteliktedir.

İkinci olarak; homo-özneler, anarşist ve yıkıcı bir şiddet kullanarak “*periferik ölüm/öldürme ritüeli*”ne dâhil olurlar. Periferik tamlık formunun bozulmasına istinaden arzu bilinçlerini yitirip, koordinatlarını tayin edemeyen, mezkûr ritüelde fail olma çabası içerisine giren homo-özneler, periferik/devrimci arzudan, homo-erotik zevklerden kendilerini mahrum eden *devlete, babaya, ortodoks arzuya* duydukları öfke nedeniyle “*kanlanmış*

gözleri”ni hem kendi bedenlerine hem de âşık oldukları öznenin bedenine dikerek her ikisini de korkunç bir *kinle*, *nefretle*, *hınçla* politik bir arzu saldırısı düzenlerler. Bu saldırıyla birlikte ise homo-öznelerin devlete, ortodoks arzuya rabitalı organları arasındaki fizyolojik bağ/ilişki kesintiye uğrar ve beden “*organsızlaşır*”. Organsızlaşan beden de biyolojik ritmi bozulur ve akabinde ritmini kaybetmiş, hücrelerindeki “*arzu mitokondrileri*” tükenmiş organlardan çürümüş bir et parçası gibi etrafa ölümü imleyen kötü kokular yayılmaya başlar, yani “*ceset/kadavra-oluş*” gerçekleşir. Böylelikle de periferik/devrimci arzu ceset/kadavra hâline gelen organsız beden vasıtasıyla “*ölüm tanrıları*”nın yeraltındaki karanlık hücrelerine/mekânına taşınır ve bunun neticesinde ortodoks arzuyu/heteronormativiteyi tedavüle sokan bütün merkezî iktidar kipleri, mezarların altına müdahil olamadığı için “*felç geçirir.*” *Ramazan*’ın hayatını idame ettirebilmek -*ekonomik sermayeye ulaşabilmek*- için fuhuş yapması ve farklı kadınlarla/erkeklerle bile isteyerek cinsel ilişki yaşaması sonrasında, *Ali* ile *Ramazan* arasında tırmanan gerginliği yansıtan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlarda/diyaloglarda görülen periferik/ölümcül şiddet imleri, sahneleri yazarın arzu üzerinde tatbik edilen merkezî iktidar kiplerini felç etme isteğinin önemli bir göstergesidir.

“*Ne be? Ramazan Nur... şinöğretmenimle de mi? Ramazan söyle, doğruyu mu söylüyo Recep? Bunu da mı yaptın bana? Ramazan-*“

“*Kes lan Ramazan Ramazan! Anladık! Yaptım işte. Acıdım yaptım. Para pul da almadım. Sen o kadını onca seviyosun diye de.*”

“*Be... be... ben severim öğretmenimi diye mi? Bana iyilik olsun diye mi gittin siktin öğretmenimi?*” *Ali*’nin sesi tırmanmıyor; aksine duyulmaza doğru iniyor. Düşüyor. Sürünüyor. “*Ben ona başıma gelenleri anlattım. Bi ona anlattım.*”

Musluğun içinde kirli duran ekmek bıçağını kaptığı gibi Ramazan’ın göğsüne saplıyor.

Bıçaklıyor Ramazan’ı *Ali*. *Bıçaklama o kadar ani, o kadar umulmadık bir anda gerçekleşiyor ki -kanların boşalmasına üçü birden bakakalıyorlar. Kanıyor Ramazan. Elini bastırılmış bıçaklandığı noktaya sıkıca. Güzel güzel, sıcak sıcak kanıyor.*” (s. 125-126)

“*Daha o sabah birbirlerine girdiler. İtişip kakıştılar. Allah*’tan *Recep* var. *Aralarına girdi de zor ayırdı.*

Bazen kan çıkacak diye korkuyor Ramazan. Ya Ali onu öldürecek, ya o Ali’yi diye

korkuyor. Kızgınlıktan ellerinden bi kaza çıkacak diye. Öfkeden.

“Kazayla,” diyor kendi kendine, “Allah korusun kazayla ya başımıza bi şey gelirse.”

Yoksa öyle acayip ki vaziyetleri, belki eskisinden de çok seviyolar birbirlerini. Daha da düşkünler, daha da aşka düşükler.

Ali ara ara tövbekârlık krizlerine kapılıyor. Bin pişman oluyor tinerciliğine, hapçılığına; milyon nedamet getiriyor. “Ben ettim, sen etme Ramazan,” diyor. Kanlı gözyaşları döküyor. Yataklara düşüyor üzüntüsünden.

Kendini jiletliyor da Ali. Çok daralınca içi, hiç acımıyor orasına burasına. İnanamıyor Ramazan; insan kendini bu kadar hor kullanır mı? Hor görür mü? “Neyin var ulan senin Ali? Hem dünyanın en temiz, iyi adamısın. Hem düşüklüklerin, manyaklıkların bini bir para sende.”

Ali'nin özürden, pişmanlıktan ufalandığı zamanlardan sonra, öyle bir sevişiyorlar ki. Ramazan'ın beyni yerinden çıkıp tavana vuruyor sanki. Zonkuyor zonk zonk.

Daha sevişmeye geçmeden öyle bi birbirlerine yer gibi bakmaları var ki. Recep anında kaydedip toz oluyor ortalıktan.

Ertesi gün öğlen anca dönüyor geri. Biliyo ki Ramazan ile Ali sevişmeye girişecekler. Biliyo ki dünya duracak onlar için. Başka bir zamana postalanacaklar arzudan.” (s. 90-91)

“Ali ile Ramazan”, Türk romanında 2010’lu yıllarda belirli bir olgunluk kazanarak eserlerde yer almaya başlayan periferik/devrimci arzuyu tabiri caizse “çığırından çıkartır.” Mağden; romanda mezkûr arzunun neredeyse bütün otantik, marjinal, ekstremist formlarını olanca şiddetiyle, küstahlığıyla, cüretkârlığıyla kullanarak, put-kırıcı, anarşist, yersiz-yurtsuz, ölümcül, minör bir politik arzu manifestosunun taslağını çıkartır. Postmodern düşüncenin itkisi altında gelişen günümüz küresel romanında, arzuyu periferik bir politik silah olarak kalemlerinin başat mürekkebi hâline getiren ve bu mürekkeple ortodoks arzuya, heteronormativiteye -merkeze- yazdıkları romanlarla başarılı bir biçimde -hem içerik hem teknik olarak- periferik saldırılar düzenleyen yazarların nitel açıdan çokluğu düşünüldüğünde, Türk romanının küresel/edebî konjonktüre eklemenebilmesi için Mağden tipi/kalibresindeki yazarların çıkartacağı periferik arzu taslaklarına ihtiyacı şimdilerde hiç olmadığı kadar fazla.

Ancak; 2023 yılına gelindiğinde Türk romanında *Attilâ İlhan* ve *Selim İleri* vb. gibi bir grup “*arzu devrimcisi*” yazar tarafından önderlik edilen ve 80’den sonra *Bilge Karasu*, *Murathan Mungan*, *Leyla Erbil*, *Volkan Tulgar*, *Mehmet Murat Somer*, *Duygu Asena* başta olmak üzere muhtelif yazarlarla ivme, momentum kazanan “*periferik/devrimci arzu romanı*”nın -*LGBTT VE QUEER ile birlikte, BDSM vb. gibi her türlü sadist-mazoşist heretik arzu pratiğini kapsayan*- küresel edebiyatın aksine; hâlen daha devlet merkeziyle, merkez düşüncesiyle olan rabitasını tam anlamıyla koparttığı ve kendine has otonom bir arzu dünyası inşa ettiğini söylemek oldukça zor gözüküyor. Bu; kuşkusuz ki *Jameson*’un, *Baudrillard*’ın teorilerinde önemli bir yer tutan postmodern/küresel merkez-dışı ağların getirdiği, *Zygmunt Baumancı* bir terminolojiyle söylemek gerekirse akışkanlaşan, merkez ile çevre arasındaki kültürel sınırların gevşediği; marjların, sınır bölgelerin, üçüncü dünya halklarının, sürgünlerin, heretik arzu böceklerinin devlete/merkeze her zamankinden daha yakın olduğu bir *post-truth*, *post-endüstriyel*, *neoliberal* ve öznelere “*ahtapotvari kolları*”yla dünyadaki bütün kültürlerle erişebildikleri/açılabilir oldukları bir enternasyonal toplumun içerisinde yankılanan “*dünya vatandaşlığı*”, “*kardeşlik*” vb. gibi naif ama bir yandan da can alıcı politik retoriğin ontolojik gerçekliğine rağmen; Osmanlı’dan günümüze kadar bir devrim hâlinde yeniden üretilen merkez düşüncesindeki kültürel devamlılıklarla ilintilidir. Bu devamlılıktan ötürü, bugün tehlikeli periferik/devrimci arzu patikalarında dolaşarak eserler veren Türk yazarları; her fırsatta ortodoks arzuyu/heteronormativiteyi tedavüle sokan ve neredeyse bir tabu haline getirdikleri devlet merkezli düşünceyle, “*babaları*”yla, tarihsel/sosyolojik bir analiz çerçevesinde hesaplaşmak zorundadır ki bu hesaplaşmanın neticesi her ne olursa olsun, Türk edebiyatında “*periferik/devrimci arzu romanı*”, çoktan heteronormatif arzu kabuklarında şiddetli çatlaklar oluşturarak, eril iktidarın/hegemonyanın huzurunu kaçırmışa benziyor.

3. 8. Aktive Edilmiş Merkezî Bedenden, Pasifleştirilen Merkez-Dışı/Periferik Bedene: Türk Romanında Bedensel Tertibatın/Terbiyenin Politik, Toplumsal, Kültürel, Estetik, Biyolojik, Tıbbi Dokümanları

“*Beden*”, sosyolojinin en önemli konu başlıklarından birisidir. Sosyolojik teoride bedene yönelik ilgi takriben 19.yy’da ortaya çıkmıştır. Klasik sosyolojinin kuramsal çatısı altında toplanan ve bedeni toplumsal/kültürel bir temsil olarak görüp sosyolojik bir analiz

nesnesi hâline getiren bir grup teorisyen, bedeni salt fizyolojik/biyolojik bir organizmaya indirgeyen darwinist kuramların “*epistemolojik hükümranlığı*”nı ciddi şekilde sarsmıştır. Bu sarsıntıyı yaparak sosyolojinin kurumsallaşmasında ve otonom bir bilimsel disiplin hâline gelmesinde kritik işlevler üstlenen isimlerin başında gelen *Durkheim*’in beden çözümlemesi, kutsal ile profan arasındaki ilişiksel bir topografik ayrıma dayanır: Sosyoloğa göre insan doğasındaki düalizm, bedeni ve ruhu farklı dünyalara ait kılar; beden maddi dünyanın/maddi pratiklerin tamamlayıcı bir elementiyken ruh, maddenin ötesinde bulunan kutsal bir evrene kök salıp sürekli bedene dönme eğilimi içerisindedir.¹²⁷³

Klasik sosyolojinin bir diğere önemli ismi *Max Weber* ise bedeni; *din*, *asketizm*, *rasyonelleşme*, *kapitalizm*, *bürokrasi* ve *devlet* mefhumları ekseninde çözümlemeye çalışır. Onun sosyolojisinde Protestan asketizmi/çileciliği bedeni gündelik/maddi *zevklerden* (*yeme içme*, *cinsellik vb. gibi*) arındırarak onu terbiye/rasyonalize eden toplumsal/kültürel bir pratiktir.¹²⁷⁴ İşbu pratik, aynı zamanda devletin bedeni kontrol/denetim altına alırken müracaat ettiği en önemli iktidar kiplerinden birisidir. Weber’in toplumsal alandaki uzmanlaşmayı ve bürokratik rasyonalizasyon sürecini tahlil/tefsir etmek için kullandığı “*demir kafes*” imi, bir yönüyle aslında mezkûr kontrolün/denetimin kavramsallaştırılmış hâlidir: Devlet/iktidar; asketik pratiklerden istifade edip, toplumsal alanda Protestan etiğine dayanan bir çalışma kültü tesis ederken, bedeni demir parmaklıkların arkasında inşa ettiği bürokratik iktidar tertibatları içerisinde biteviye yönetir ve kendi ideolojisine rabitalı hâle getirir. Weber’in; ifade edilen çerçeve kapsamında *devlet*, *iktidar*, *bürokrasi* ve *beden* kavramları arasında kurduğu irtibat, kendisinden sonra beden hakkında kalem oynatan birçok önemli teorisyen -*Foucault*, *Bourdieu*, *Elias vb. gibi*- üzerinde ciddi tesirlerde bulunmuş ve beden analizlerinde yeni bir “*epistemolojik patika*” açılmıştır.

Bugün, klasik sosyolojideki atılımlarla birlikte sosyolojinin alt dallarından birisi hâline gelen “*beden sosyolojisi*” alanında; bedenin politik, toplumsal, kültüre, hatta estetik, biyolojik, tıbbi dokümanlarını, devletin/iktidarın tozlu arşivlerinden çıkartabilmek için mebzul miktarda bilimsel tetkik yapılmaktadır. Bahsi edilen tetkiklerin sosyal bilimler

¹²⁷³ Zülküf Kara, *Beden Sosyolojisinden Ölüm Sosyolojisine: İnterdisipliner bir Yaklaşım*, *Beden Sosyolojisi* içinde (ed. Kadir Canatan), İstanbul 2011, s. 26.

¹²⁷⁴ Hüseyin Çil, “Toplumsal Dünyanın Bedensel Temelleri: Durkheim, Simmel ve Weber Sosyolojisinde Bedenin Yeri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı :37, Konya 2017, s. 458.

alanındaki momentumu ele geçirmesi; aslında epistemolojik/metodolojik bir “*mide spazmı*”nın yarattığı akademik sancuların neticesidir: Sosyal bilimlerde; *Descartes* felsefesinin yarattığı tözcü/kartezyan epistemolojik kanon, *Allan Megill*’in tabiriyle “*aşırılığın peygamberleri*” olarak görülebilecek *Foucault*, *Derrida*, *Deleuze* vb. gibi isimlerin felsefi tınılı politik kazılarıyla ve tarihsel sosyolojinin öncü isimleri olan *Charles Tilly*, *Pierre Bourdieu*, *Norbert Elias*, *Michael Mann* ve *Roy Bhaskhar*’ın iktidarın/devletin mikrolojik dehlizlerine girme imkânı veren tarihsel analizleriyle kırılmış; neticede ise her birisi epistemolojik birer “*helikobakter pilori*” olan bu keskin dehaların sosyolojik saldırılarıyla, sosyal bilimlerdeki “*akademik dox*”anın -*Descartes düşüncesine dayanan-sindirim sistemi enfekte* olmuştur.

“*Akademik doxa*”nın sindirim sistemindeki enfeksiyonu tedavi etmeye çalışan “*tözcü kapsüller*”in, çoktan bağışıklık kazanarak rezistans geliştiren “*epistemolojik helikobakter pilori*”ler karşısındaki fizyolojik/tıbbi çaresizliği ise, sosyal bilimlerin epistemolojik/metodolojik “*axis mundi*”ni “*ilişkisel çözümlemeler*”e doğru kaydırmasıdır. Halihazırda yaptıkları tetkiklerde; bedeni sosyolojik bir araştırma nesnesi olarak konumlandıran araştırmacılar eğer ki günümüzde, *sosyoloji*, *tarih*, *siyaset bilimi*, *arkeoloji*, *antropoloji*, *arkeoloji*, *etnoloji*, *dil bilim*, *kriminoloji*, *psikanaliz*, *tıp*, *biyoloji*, *genetik* vb. gibi bilimsel disiplinlerin etrafında ilişkisel teçhizatlarla dolaşarak tarihsel süreç içerisinde devlet ve iktidarın terbiye/disiplinize ettiği bedenini; *estetik*, *kültürel*, *politik*, *toplumsal anatomisini*, gündelik yaşantı içerisindeki yer değiştirmelere, mücadele stratejilerine, ampirik verilere dikkat ederek, “*meta-teorik*” bir perspektiften hareketle tesis etmeye çalışıyorlarsa, bu kuşkusuz ki mezkûr teorisyenlerin ürettikleri put-kırıcı “*bakteriyel düşünce*”nin epistemolojik cüretkârlığı ile ilişkilidir.

Cüretkâr ve son derece marjinal bir düşünce sistemi geliştiren *Foucault*; arkeolojik/tarihsel bir metodolojiyle Batı tarihinde devletin/iktidarın -*merkez*- muhtelif *söylemler*, *kurumlar*, *mekânlar* vasıtasıyla kurguladığı makro tertibat/disiplin pratiklerinin çalışma prensiplerini deşifre ederek, bu pratikler tarafından damgalanan, kriminal ilan edilen, periferiye itilen; *delilik*, *hapishane*, *kapatılma*, *cinsellik*, *klirik*, *beden* vb. gibi mikro-tarihsel oluşumları, iktidarın güç aldığı zemini/toprağı deşerek/kazarak “*devlet-merkez karşıtı bir tarihsellik*”le yeniden inşa etmeye çalışır. *Foucault*’un mezkûr inşa esnasında nesneleştirdiği

en önemli mefhum kuşkusuz ki bedendir/cinselliktir. Ona göre cinsellik “*Güncel iktidar tertibatlarına bağlıdır; XVII. yüzyıldan bu yana yükselen bir gelişme gösterir; o zamandan beri cinselliğe destek olan düzen üremeye yönelik değildir; bu düzen, kökeninden beri bedenün yoğunlaşmasıyla -bedenin bir bilgi nesnesi ve iktidar ilişkileri içindeki bir öge olarak değer kazanmasıyla -ilintilidir.*”¹²⁷⁵

Foucault’un tarihsel kazısı, modern burjuva toplumunun ve burjuvazinin “*mumyalanmış bedeni*”ndeki “*iktidar sargıları*”nı çözen ilişkisel bir girişimdir. Düşünür; sınıf bilinci ve Marksist teoriyi “*öteleme*”den burjuva öznenin bedenini; *biyoloji, tıp, genetik* vb. gibi bilimsel disiplinlere eleştirel bir dikkatle yaklaşarak tarihsel/sosyolojik bir analize tabi tutar ve şu çıkarımda bulunur: “*Burjuvazinin “kendiliğinden felsefesi” belki de söylendiği denli idealist ve hadım edici değildir; ne olursa olsun, burjuvazinin ilk işi bir beden ve bir cinsellik edinmek ve kendisine güç, ölümsüzlük ve bir cinsellik tertibatı düzenleme yoluyla bu bedenün yüzyıl boyunca çoğalmasını sağlamak oldu. Bu süreç, burjuvazinin farklılığını ve hegemonyasını kanıtladığı harekete bağlıydı. Şüphesiz sınıf bilincinin ilk biçimlerinden birinin bedenün olumlanması olduğunu kabul etmek gerekecektir. En azından XVIII. yüzyıl burjuvazisi için bu böyle olmuştur; burjuvazi soyluların mavi kanını sağlam bir organizma ve sağlıklı bir cinselliğe çevirmiştir; bu durumda, diğer sınıfların -tam da sömürdüğü sınıfların- bir bedene ve cinsel etkinliğe sahip olduğunu kabullenmek için onca zaman beklemesi ve onca tereddüt geçirmiş olması anlaşılır olmaktadır.*”¹²⁷⁶

Burjuvazinin; *güçlü, ölümsüz, sağlıklı, hijyenik* bedeninin bir iktidar tertibatına dönüşmesiyle birlikte merkezî bir beden tipolojisi oluşmuştur. Bu tipoloji; devlet/iktidar tarafından ilerlemeyi, hareketi, tarihselliği, çizgiselliği, ritmi/dinamizmi imleyen aktivist bir felsefeden hareketle türetilmiştir: Burjuva özne, Foucault’un yukarıda söylediği gibi bedenini bir tip sınıfsal kalıtım aracı olarak geleceğe taşır. Bu taşıma işlemi esnasında o, ete/kemiğe bürünmüş bedenini fizyolojik/fiziki anlamda geleceğe armağan ederken, aslında bedeni vasıtasıyla periferik barikatlarla dolu olan ve bir hayli uzun meşakkatli “*uygarlık yolunda*”, ulusunun uygarlaşmış zihnini/hafızasını kutsal bir misyonla taşıyan politik bir elçiye dönüşür. Holbach’ın deyimiyle uygarlık henüz tamamlanmadığı¹²⁷⁷ için burjuva özne

¹²⁷⁵ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul 2016, s. 79.

¹²⁷⁶ M. Foucault, “*age.*”, s. 92.

¹²⁷⁷ Holbach’dan akt., Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, İstanbul 2021, c. I, s. 5.

sırtındaki “hafıza küfesi”yle birlikte, “uygarlaşma süreci”ni nihayete erdirmek için durmaksızın, yorulmak bilmeksizin uygarlık yolunda ileriye doğru gitmek/yürümek mecburiyetindedir. İşte tam olarak bu nedenle burjuva özne bedenlen aktif/güçlü olmalıdır; onun güçten düşmesi, pasifleşmesi; burjuva sınıfının, dolaylı olarak da devletin/uygarlığın hayatiyetini tehdit eder.

Uygarlık, devlet, iktidar, burjuvazi ve beden arasındaki ilişkiyle ilgili değerlendirmelerde bulunan bir diğer sosyolog *Norbert Elias*’tır. Elias; Türkçeye “*Uygarlık Süreci*” adıyla tercüme edilen iki ciltlik çalışmasında, bir tip “*uygarlık atölyesi*” kurar ve Batı’nın uygarlaşma sürecini tarihsel-sosyolojik bir perspektif yardımıyla analiz etmeye gayret eder. Elias bu analizi gerçekleştirirken atölyesindeki en önemli kavramsal araçlarından birisi olan “*bedeni*”, uygarlığın başat sarkacı hâline getirir. Elias’ın “*uygarlaşan insanı*”, bedensel ontolojisinin işaretleri olan biyolojik, antropolojik salgıları, kirleri -*sümkürmek, yellenmek, geçirmek, esnemek, tükürmek vb. gibi*- terbiye eden, sahne arkasına iten bir devlet/uygarlık organizmasıdır. Bu organizma; uygarlığın aktivizmi, gelişimi için devletin tesis ettiği nazik/kibar davranış pratiklerini içselleştirerek merkezîleşir. Elias; uygarlaşan bedendeki mezkûr pratiklerinin sosyo/psiko-oluşumsal inşasını yaparken, Batı tarihindeki devletlerin merkezîleşme sürecine odaklanır ve devlet ile bedensel şiddet arasında tarihsel bir korelasyon kurar. Ona göre bir toplumsal örgütlenme türü olarak devletin en önemli veçhelerinden birisi bedensel şiddet uygulama hakkının tekelleşmesidir.¹²⁷⁸ Devlet; işbu tekele müracaat ederek uygarlık doğrultusunda aktive edemediği, davranışlarını, bedensel pratiklerini kibarlaştıramadığı özneler üzerinde şiddet tatbik eder; böylelikle de uygarlık süreci noktasında regresif birer engel olan “*rektal bedenler*”in ürettikleri antropolojik direnç pasifize edilir.

Uygarlaşan bedenin davranışlarındaki incelmeye, kibarlık ilk etapta kabataslak bakıldığında antropolojik yamyamlıktan/saldırganlıktan, eril hegemonyadan, dişil bir estetizme doğru gerçekleşen bir dönüşümü imliyor gibi gözükse de aslında bedenin uygarlaşması, kibarlığın/naifliğin zırhı altında kamufle edilen farklı bir yamyamlık türü olan “*eril tahakküm*”ün kamusal alanda cilalanmasına neden olmuştur: Uygarlığın lokomotifini taşıyan ulus devletler; nezaket kurallarının cisimleştiği uygar bedeni geleceğe taşıyıp,

¹²⁷⁸ N. Elias, “*age.*”, s. 66.

uygarlığın “*bedensel epistemolojisi*”ni, zımni olarak da kendi “*ulusal ontolojileri*”ni muhafaza etmek/korumak için, beden üzerinde şiddet kullanma tekellerini *de facto* güvenlik kuvvetleri vasıtasıyla icra etmek zorunda olduklarından, -*askerî personele ihtiyaç duyduklarından*- bedeni militarize etmişler ve bunun neticesinde de devletin ideolojisine rabıtalı, *aktivist, eril*; fakat aynı zamanda paradoksal olarak “*centilmen/kibar*” davranış pratiklerini habitusu haline getirmiş bir merkezî beden tasavvuru, eril tahakkümün fizikî portresi olarak toplumdaki iktidarını iyice pekiştirmeye başlamıştır.

“*Eril tahakküm*”ün beden vasıtasıyla toplum içerisinde ne tür bir tarihsel/sosyolojik mekanizma çerçevesinde inşa edildiğini çözümlenmeye çalışan en önemli araştırmacı kuşkusuz ki *Pierre Bourdieu*’dür. Bourdieu’ye göre “*Toplumsal dünya, bedeni cinsiyetlendirilmiş bir gerçeklik ve cinsiyetlendirici görüş ve bölünme esaslarının taşıyıcısı olarak inşa eder.*”¹²⁷⁹ Bedenin cinsiyetlendirilmiş bir gerçeklik olarak inşa edilmesinin neticesinde; erkeklere evrensel olarak bir üstünlük/imtiyaz atfedilir ve bu üstünlük/imtiyaz kaynağını, erkeğe en iyi/seçkin kısmını ayıran toplumsal ve biyolojik üremenin ve üretmenin cinsel iş bölümünden, ayrıca da tüm habituslara içkin şemalardan alan üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinin nesnelliliğiyle tasdik edilir.¹²⁸⁰ Mezkûr tasdikle birlikte eril habitus, dişil yakınlıkların etkisini azaltarak bedende merkezîleşmeye başlar; böylelikle de toplumsal alanda “*fallosentrik*” bir düşünce biçimi üretilir. Bu düşünce biçimi Bourdieu sosyolojisinde kadın bedeni üzerinde uygulanan eril şiddetin de başat itkisi olarak telakki edilir: Eril özne; “*fallosentrik düşünce ağları*”ndan, eril kliklerden/arkadaş gruplarından dışlanmamak, tipik kadınsı zayıf kategorisine sokulmamak için, tahakküme meyil edip agresifleşerek/şiddet tatbik ederek, erkekliğini, eril iktidarını ispat etmek ister ve bu ispatla birlikte de bilinçaltında geliştirdiği dişil-olma/feminenleşme korkusunu aşmaya çalışır. .¹²⁸¹¹²⁸²

Türkiye siyasal tarihinde, Osmanlı’dan itibaren devlet merkezi, ideolojisini toplumsal hayata enjekte edebilmek için politik bir enstrüman aracı olarak kullandığı “*bedeni*”,

¹²⁷⁹ Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, İstanbul 2016, s. 22.

¹²⁸⁰ P. Bourdieu, “*age.*”, s. 49.

¹²⁸¹ P. Bourdieu, “*age.*”, s. 71.

¹²⁸² Bourdieu sosyolojisinde beden; ilgili paragrafta ifade edilenlere ek olarak aynı zamanda ekonomik, kültürel, sosyal sermaye türlerinin kesiştiği politik bir kavşak olarak, toplumsal alandaki sınıfsal ayrımları güçlendiren maddi bir tahakküm mekanizmasıdır. Bourdieu; “*Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*” adlı oldukça hacimli çalışmasında bu mekanizmayı; *moda, spor, sanat, gastronomi* vb. gibi kültürel pratikler ekseninde çözümlenmeye çalışır. Konuyla ilgili detaylı malumat edinmek için Bourdieu’nün mezkûr çalışmasına ve tezin ilk bölümüne bakılabilir.

muhtelif iktidar kipleriyle, disiplin/terbiye teknikleriyle kontrol/denetim altına almıştır. Osmanlı Devleti zamanında beden terbiyesi tıpkı Batı'daki gibi politik, sosyal, toplumsal birtakım ihtiyaçları karşılamak üzere, 1860'lı yıllarda askerî okulların bünyesinde ortaya çıkmıştır.¹²⁸³ Devlet; ilk etapta temel jimnastik uygulamaları ve fizikî antrenmanlarla bedeni terbiye etmeye çalışırken, Meşrutiyet yıllarından sonra beden terbiyesi politikaları devlet tarafından daha kapsamlı bir program çerçevesinde ele alınarak “*sistematize/metodize*” edilmiştir.¹²⁸⁴ Meşrutiyet yıllarından sonra ise *-İttihat ve Terakki'nin iktidarda olduğu dönemde-* tatbik edilen beden politikalarına giderek “*paramiliter*” tınılar hâkim olmuştur.¹²⁸⁵ Beden mezkûr dönemde, İTC elitlerinin uygulamaya çalıştıkları “*nüfus mühendisliği*”/ “*etnik mühendislik*” projesiyle, iktidarın/hükümetin Türkçü, militarist kodlardan köklenen politik ontolojisinin üzerine her an çökebilecek/devrilebilecek anti-militarist, minör etnik bedenleri arkasında muhafaza eden periferik duvarları deşebilecek/kırabilecek “*biyo-politik*” bir matkaba dönüştürülmüştür.

Osmanlı Devleti zamanında izlenen beden politikaları, birkaç önemli amaca sahiptir: İlkin; Tanzimat ve Meşrutiyet yıllarından itibaren, imparatorluğun giderek eril iktidarını kaybetmesi, potansiyel bir saldırı/savaş ihtimalini artırıyordu ve Osmanlı ordusu eski şaşalı günlerindeki gibi yeterli güce, donanıma sahip değildi. İşbu nedenle; beden politikalarının ilk olarak askerî okullarda uygulandığı da dikkate alınırca, Osmanlı devlet adamlarının; eril bedenleri terbiye/disiplinize ederek, ülkedeki genç nüfusu “*devleti/babaları*”nı korumak için savaşa hazır hâle getirme arzusu içerisinde oldukları söylenebilir. Yani bir anlamda Osmanlı elitleri; babalarının *-devletin-* çürümeye yüz tutmuş ve nesiller boyu bir organizma gibi çalışan bedenini son can çekişlerinde/çırpınışlarında yalnız bırakmamak, hatta onu tekrar sağlıklı bir biçimde çalışır duruma getirmek adına, genç/eril özneleri militarize/aktivize edip bedenlerini eril yatkinliklerle donatarak onları gerektiğinde kutsal bir hazla babaları için savaş meydanlarında bedenlerini kurban ederek şehit olmayı göze almış bireylere dönüştürür. İkincisi de, anlatılanlarla ilintili olarak Osmanlı devlet merkezi; bedensel terbiye ile toplumsal alandaki “*eril hegemonyayı*”, “*eril tahakkümü*” güvence altına almaya çalışmıştır: Devletin, Batılı emperyalist kuvvetler tarafından abluka altına alınması, Osmanlı elitlerinin

¹²⁸³ Y. Akın, “*age.*”, s. 50.

¹²⁸⁴ Y. Akın, “*age.*”, s. 54.

¹²⁸⁵ Y. Akın, “*age.*”, s. 94.

zihninde; devletin ontolojik manası, Türk-İslam epistemolojisinden tevarüs eden erilliğe içkin olduğundan dolayı, salt bir toprak kaybından ziyade, kültürel/sosyal sermayenin yani, eril hegemonyanın yitimine sebebiyet veren dişil bir riziko olarak algılanmış ve onlar devletin *kadinsılaşmasından/dişileşmesinden* duydukları endişe nedeniyle; bedenleri eril/militarist iktidar kipleriyle terbiye ederek politik gardlarını almışlardır.

Kemalist rejim dönemine gelindiğinde ise beden, tıpkı Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi politik/ideolojik bir aygıt olarak işlevselleşmiştir. Bu dönemde beden terbiyesi, topyekûn gerçekleştirilecek bir savaşa/seferberliğe özneleri hazır kılmak *-onları militarize etmek-* ve toplumdaki eril hegemonyanın gücünü pekiştirmenin dışında, yaşanan paradigma değişikliği nedeniyle muhtelif amaçlara da hizmet eder hâle gelmiştir. Kemalist elitler; Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte ideolojisinin muhalifi olan öznelerden *“ruh-beden kompozisyonları”*nı tesis etmelerini talep ediyorlardı. Bu nedenle de Kemalist rejim iktidarı süresince eğitim kurumlarını pedagojik disiplin mekânları olarak kullanıp, özneleri seküler/Türkçü bir epistemolojiyle *“teorize”* etmeye çalışırken, aynı zamanda bu kompozisyonun sağlıklı bir biçimde tesis edilmesi için onları *beden eğitimi, jimnastik* vb. gibi derslerle bir tür *“spor praxisi”*nin içerisine de çekmek istiyordu. Ancak; Kemalist elitlerin bir yüzünü seküler-Türkçü epistemolojiyle, öte yüzünü de *“spor praxisi”* ile donattıkları *“pedagojik turnasol kâğıdı”* dikkatle incelendiğinde, Kemalist rejimin politik ritmini her zaman için mezkûr *“öte yüz”*le kazandığı görülür.

Loïc Wacquant; *“Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri”* adlı etnolojik/sosyolojik çalışmasının *“Zimni ve Kolektif Bir Pedagoji”* bölümünde şöyle söyler: *“Mantığını ancak eylemde ve eylem aracılığıyla kavranabilecek olan, esas olarak bedensel ve az kodlanmış bir pratiğe, zimni, pratik ve kolektif bir aşılama tarzı tekabül eder.”*¹²⁸⁶ Wacquant'ın bu tespitleri, Kemalist rejimin beden politikalarının arkasında bulunan tarihsel/sosyolojik tesisatın çözümlenmesine katkı sunabilir: Bir kere Kemalist elitler; zihinlerine hükmetmek istedikleri öznelere yeni rejimin seküler, millî epistemolojisini, mezkûr öznelerin hafızaları Osmanlı'nın İslami, muhafazakâr, ümmetçi kodlarıyla dolayimli olduğundan, aktarmanın zorluğunun bilincindeydiler. Ancak bu bilince rağmen ortada şöyle bir realite de vardı: Yeni kurulan rejimin sağlam temeller üzerinde yükselmesi için öznelerin

¹²⁸⁶ Loïc Wacquant, *Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri*, İstanbul 2012, s. 113.

kolektif olarak “aşılınması” gerekiyordu. Kemalist rejim, işbu aşılamaı gerçekleştirmek için, az kodlanmış ve kendisini eylem aracılığıyla açığa vura “*spor praxisi*”nden istifade edip, bedenleri fizikî açıdan aktive/militarize ederek, özneleri ulusun ortak değerlerini paylaşacakları ve dış/iç düşmanlara karşı biteviye antrenman yapacakları, *Wacquant’tan* mülhem söylemek gerekirse bir “*dövüş salonu*”nun içerisinde toplar.

Kemalist rejim; bedenlerini aktive ederek spor/antrenman yapmaya teşvik ettiği ve yeni rejimin atisininin failleri olarak gördüğü gençleri, “*dövüş salonu*”nda akümüle eder ve bu salonu bir “*hız/eylem/aktivizm kulübü*”ne çevirir. Mezkûr kulübün tedrisatından geçerek bedenlen güçlü/çevik/atletik, aktif hâle getirilen özneler ise, rejime içkin bedensel ontolojileriyle, kolektif aktivizmleriyle, Kemalist elitlerce Osmanlı’nın yıkımından sorumlu tutulan ve pasif/çelimsiz/güçsüz, atıl elemanlar olarak görülen Osmanlı gençliğinin yerine ikame edilirler; böylelikle de Kemalist rejim, “*demir çocukları*”nın bedensel sıhhatini/gücünü merkezî bir im olarak konumlandırarak ulusun hafızasından “*apriorist Osmanlı epistemolojisi*”ni temizlemek ister, yani bedensel pratiklerden hareketle, İslami kalıntıları örten teorik kabuğu kırmaya çalışır. Yiğit Akın bu ikameyi “*Spor ve beden terbiyesi doğal olarak hareketin ve canlılığın timsali, dolayısıyla Cumhuriyet rejiminin alâmet-i farikasıydı. Beden terbiyesi ve spor politikalarına meşruiyet kazandırmanın yolu ise Osmanlı dönemine ait sağlıklı, zayıf ve çelimsiz bir gençlik portresi çizmekten geçiyordu*”¹²⁸⁷ şeklindeki ifadeleriyle açıklıyor.

Kemalist rejimin beden politikası, “*biyopolitik*” bir içerikle yüklüdür. Kemalist elitler; Millî Mücadele neticesinde oldukça azalmış olan, güçten düşen, salgın hastalıkların, yoksulluğu pençesinde kıvranan ülke nüfusunu ihya edebilmek için öncelikle bedeni biyolojik/fizyolojik açıdan güçlü/sağlıklı kılmanın, öznelerin immün sistemlerindeki tahribatın “*tamirati*”nı yapmanın yollarını aramışlardır. Bu tamirat işlemi Kemalist rejimin politik ontolojisi için hayati bir öneme haizdi. Zira rejim; devletin ideolojisini bedenlerinde taşıyan sağlıklı, güçlü, aktivist bireyler yetiştirerek, ileride kendisine hizmet edecek neslin/soyun tohumlarını ıslah etmeyi amaçlıyordu. Kemalist rejimin tatbik ettiği beden politikalarına tesir eden ve “*öjenik sular*”dan devşirilen “*soy ıslahı fikri*”, bu fikre içkin olan “*sağlıklı/güçlü çocuk=kuvvetli, sağlıklı anne*” denkleminden ötürü toplumsal alanda beden

¹²⁸⁷ Y. Akın, “*age.*”, s. 107.

cinsiyetçi ayrımlara maruz kalmasına neden olmuş ve netice itibarıyla, “*fallosentrik*” eril merkezli bir bakış açısıyla kadın bedeni, salt doğurganlık kabiliyetiyle birlikte ele alınır hâle gelmiştir. Ahmet Fetgeri “*bütün cihanın tasdik ettiği en büyük hakikatlerden biri de gürbüz çocuğun kuvvetli ve sağlam anneden doğduğu keyfiyetidir.*”¹²⁸⁸ şeklindeki ifadeleriyle bu duruma temas ediyor.

Devletin izlediği beden politikalarında DP’nin iktidarından sonra kısmi, ancak oldukça “*rijit*” değişiklikler olmuştur. Türkiye; 60’lı yıllardan itibaren muhtelif milliyetçi/muhafazakâr ve sosyalist/komünist fraksiyonların politik momentumuyla tabiri caizse ideolojik bir “*ateş hattı*”na dönüşünce, devlet merkezi bu grupların ürettiği politik aktivizm karşısında oldukça sert bir merkezî refleks vermiş ve politik öznelerin bedenlerini fiziksel şiddet kullanarak pasifize etmeye çalışmıştır. Devletin şiddet pratiklerinden en fazla etkilenenler de kuşkusuz ki sosyalist/komünist militan özneler olmuştur. 27 Mayıs’ı hariç bırakırsak 12 Mart ve 12 Eylül Askerî Darbeleriyle devlet, ordunun kılavuzluğunda ülkedeki anarşinin müsebbibi olarak gördüğü “*sosyalist/komünist bedenler*” üzerinde, eril aktivizmini çekinmeden sergileyip ciddi bir “*militarist şiddet*” tatbik ederek, ülkedeki devlet-karşıtı aktivizmi bastırmış ve “*Kemalist aktivist bedeni*”nin merkezî konumunu konsolide etmiştir. Mezkûr konsolidasyon neticesinde ise ülkenin organik, millî bütünlüğünü parçalayabilecek *Deleuzien* bir tabirle ifade etmek gerekirse “*organsız sosyalist/komünist bedenler*”, “*acı çeken bedenlere*” dönüştürülmüştür.

80’li yıllarla birlikte “*acı çeken bedenler*”in ikamet ettiği “*epistemolojik fay hattı*” kırılmış ve “*haz/arzu duyan hedonist bedenler*”e doğru kaymıştır. Devlet yaşadığı siyasi tecrübeler neticesinde, belirtilen tarihlerden sonra öznelerin bedenlerinin politize/aktive olmasını engellemek için “*pornografik imgeleri*” bir tüketim formu olarak *medya/basın kanalları* ve *gazeteler/dergiler* aracılığıyla tedavüle sokup, bedenleri “*pornografikleştirerek*” pasifize/depolitize etmeye çalışmıştır. Özellikle; *Turgut Özal*’ın Türk siyasetinde merkezî bir figür olduğu zamanlarda, devlet elitlerinin tatbik ettiği *neo-liberal, kapitalist* politikalar, mezkûr işlemin en önemli ideolojik/epistemolojik kaldıracı olmuştur. Zira *Bryan S. Turner*’ın da belirttiği gibi modern kapitalizm/neoliberalizm

¹²⁸⁸ Ahmet Fetgeri’den akt., Y. Akın, “*age.*”, s. 118.

hedonistik bir matematiği ve narsist bir kişiliği teşvik etmeye meyillidir.¹²⁸⁹ Devlet; işbu teşviklerle ve küresel merkez-dışı ağların akışkanlığıyla toplumsal alanda türevlenen “*bireyselleşmiş kültür*”den hareketle, sosyalist/komünist bedenlerin üretebileceği devrimci kolektivizmin önüne rahatlıkla “*egosantrik hedonist barikatlar*” çekebilmiştir.

Tanzimat dönemi Türk romanında *aktivist, fiziken güçlü/kuvvetli*, yani beden terbiyesi almış vücutların temsiline pek rastlanmaz. Aslında ilgili başlıkta da anlatıldığı üzere askerî okullarda spor, jimnastik vb. gibi uygulamalarla icra edilen beden terbiyesine devletin verdiği önem düşünüldüğünde, bu durum oldukça şaşırtıcı gözüküyor. Bu noktada bir parantez açarak mezkûr şaşkınlığı gidermek elzem: Osmanlı devletinde elitler, Batı’nın emperyalist kuvvetlerinin tehdidi karşısında, bedenleri terbiye/militarize ederek vatandaşların potansiyel bir savaşa hazır hâle getirirken, aynı zamanda da paradoksal olarak “*Devlet-i Aliyye*”nin çözülüşünü/çöküşünü, kültürel bir regresyona/anakronizme dayandırıyorlar ve ivedilikle Batı’nın kültürel pratiklerine dâhil olmak istiyorlardı ki bunun en kestirme yolu bedeni modernize etmekten geçiyordu. Bundan ötürü belirli bir kesimi hariç bırakırsak bilhassa Meşrutiyet dönemi entelektüelleri/devlet adamları, bedeni bir tür “*moda nesnesi*” olarak algılayıp, onu Batı’nın ideal güzellik/estetik, modernlik şemalarına/kalıplarına göre -*kılık/kıyafet, makyaj vb. gibi popüler alanlarda*- kültürel çerçevede de aktive etmişlerdir. Böylelikle de bu dönemde; *eril, militarist, kuvvetli, aktivist* bedenlerin yanında, kültürel bir beden terbiyesi almış “*modern bedenler*” de devletin beden tipolojisinin merkezinde konumlanmıştı.

Türk yazarları; “*militarist modernizasyon/kültürel modernizasyon*” arasındaki diyalektik salınımda, çoğunun/kültürel sermayesi Batı’nın -*hassaten Fransa’nın*- “*naif kültüralizmi*”nden ve yine Batı edebiyatının “*burjuva bireyciliği*”nden köklendiği için ikincisinden yana tarafgir olmuşlar; 19.yy’ın sonlarında yazdıkları eserlerinde de buna uygun olarak ekseriyetle *modern, asri, demilitarize, naif, süslü* bedenleri resmetmişlerdir. Nurdan Gürbilek bu durumu “*Tanzimat romanınının çitkırıldım “süslü bey”leri, nazenin “şık”ları, hanım evladı “dandini beyler”i, “nazik, yumuşak beyler”i Cumhuriyet döneminde hem romanların hem de siyasi düşüncenin önemli figürleri olmaya devam eder.*”¹²⁹⁰ şeklindeki

¹²⁸⁹ Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum Sosyal Teoride Arayışlar*, Ankara 2019, s. 29.

¹²⁹⁰ Nurdan Gürbilek, *Beden Önce Bir Başkası*, İstanbul 2012, s. 184.

ifadeleriyle açıklıyor. *Gürbilek'in* bahsini ettiği süreklilik öncesindeki “*son çıkış/ara istasyon*” Servet-i Fünun romanıdır. Bu dönem romanlarında; entelektüalize edilmiş, ekonomik/kültürel sermayeleri yüksek “*küçük burjuva karakterler*”e rastlanır. Mezkûr karakterler belirtilen niteliklerini, *Bourdieuien* bir terminolojiyle söylemek gerekirse “*bedensel sermaye*”ye çevirme noktasında oldukça mahirdirler: *Halit Ziya Uşaklıgil'in* “*Aşk'ı Memnu*”sundaki *Adnan Bey, Behlül, Nihal; Mehmet Rauf'un* “*Eylül*” romanındaki *Suat ve Süreyya; son derece bakımlı, kibar/centilmen, modayı takip eden, lüks/pahalı kıyafetler giyen, beslenmelerine dikkat ederek ince/zayıf kalan* bireyler olarak Tanzimat romanındaki modernize edilmiş merkezî bedenlerin halefleridirler.

Halefler ve seleflerin devlet tarafından modernize/aktive edilmiş bedenleri, Türk modernleşmesinin en önemli politik imlerinden birisidir. Bu imin muarızı ise muhafazakârlığı, apriorist İslami kalıntıları imleyen, *modernleşme hareketlerine uyum sağlayamamış, Batı yönünde aktive olamamış, pasif, “nostaljik/retro bedenler”*dir: Türk romanında tematik bir kanon hâline gelen Batılılaşma meselesinin başat problematikleri, modernize ve nostaljik/retro bedenler arasında yaşanan politik gerilimde gizlidir. *Millî edebiyat* ve *Erken Cumhuriyet Dönemi'nde* yazılan Türk romanlarına bakıldığında bu gerilimin izleklerinin hemen hemen her eserde mevcudiyet kazandığını görmek mümkün: *Reşat Nuri Güntekin'in* “*Yaprak Dökümü*”, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun* “*Kiralık Konak*”ı, *Peyami Safa'nın* “*Fatih Harbiye*”si bir çırpıda sayılabilecek örnekler... Kemalist rejimin -merkezî- politik iskeletini tesis eden en önemli mefhum modernleşme/sekülerleşme olduğundan, rejimin edebî sözcüleri olan Türk yazarları; özellikle 1923'lü yıllardan sonra yazdıkları eserlerinde devletin merkezî beden tipolojisinin bir ayağı olan modernize bedenlere ulusal çerçevede ideolojik işlevler yüklemişlerdir.¹²⁹¹ Ancak yaptıkları salt bundan ibaret değildir; Kemalist yazarlar aynı zamanda romanlarında “*solidarist/korporatist devletçi organizmalar*” olarak gördükleri modernize bedenlerin çalışma prensibini bozabilecek muhafazakâr, retro/nostaljik bedenleri de “*cesetleştirerek*” pasifize etmişlerdir. Bu açıdan bakılacak olursa “*Yaprak Dökümü*” romanının ana karakteri *Ali Rıza Bey'in* yazar tarafından, bir inme -felç- neticesinde öldürülerek “*ceset kılınması*” ve yine “*Kiralık*

¹²⁹¹ Türk edebiyatında “*popüler Türk romanı*” olarak bilinen ve *Kerime Nadir, Esat Mahmut Karakurt, Muazzez Tahsin Berkand* vb. gibi isimlerin önderliğinde gelişen edebî alanda da yazarlar, “*modernize beden*”e politik işlevler yükleyerek Kemalist bir kanon oluşturmuşlardır.

Konak’ın *Naim Efendisi*’nin *Karaoşmanoğlu*’nun merkezi kalemiyle; aydınlanmanın/modernleşmenin getirdiği dirimi çürütebilecek bir “*kuru kafa*”ya, “*fosil*”e dönüştürülmesi, yani pasifize edilmesi çok daha anlamlı olsa gerek...

Millî edebiyat ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanında (1923-1950) Tanzimat ile *Servet-i Fünun* romanının aksine, *eril, güçlü, militarist* bedenlerin peyderpey merkezi bir “*politik/edebî görüntü*” oluştuğu görülür. Bu görüntünün oluşmasında “*Millî Mücadele praxisi*”nin tesiri oldukça fazladır: Millî Mücadele’yi bizatihi deneyimleyen ve Türk milletinin bağımsızlık mücadelesini entelektüel/kolektif bir şuurla destekleyen Türk yazarları, içerisinde buldukları konjonktür nedeniyle kalemlerini tamamıyla politize etmişlerdir. Bunun neticesinde de Türk romanında 1910’lu yıllarda bir “*paradigma değişikliği/dönüşümü*” yaşanmış ve bunun etkisi 1950’li yıllara kadar sürmüştür. “*Kültürel modernizasyon*”dan, “*militarist modernizasyon*”a doğru yaşanan bu değişim/dönüşüm ile birlikte Türk romanında bedensel tipoloji “*aktive/militarize*” olmuştur. Mezkûr aktivasyonun/militarizasyonun oluşumuna etki eden bir diğer önemli politik faktör ise, Cumhuriyet’in ilanından sonra beden üzerinde tatbik edilen politiklardır: Kemalist rejim, her iki paradigmayı da ideolojisine içkin hâle getirmesine rağmen uzunca bir süre ulusal güvenlik retoriği çerçevesinde militarist modernizasyon paradigmasına öncelik vermiş ve genç bedenleri “*ulusun/devletin hafızası*”na sahip çıkmaları için muhtelif iktidar teknikleriyle terbiye etmiştir. Rejime olan rabitaları katiyen sorgulan(a)mayacak Türk yazarları ise, deneyimledikleri “*Millî Mücadele praxisi*”ne ek olarak Kemalist beden politikalarının ritmine kendilerini fazlasıyla kaptırınca, eserlerinde militarist/aktivist bir beden tipolojisi oluşturma noktasında çok da zorlanmamışlardır: *Yakup Kadri Karaoşmanoğlu, Halide Edip Adivar, Aka Gündüz* vb. gibi yazarların 1920’den itibaren yazdıkları romanlarında *biyolojik/fizyolojik anlamda güçlü, kaslı, yapılı, sağlıklı, geniş omuzlu, eril* bedenler neredeyse bir tür “*militarist fırtına*” çıkartırlar.

Türk romanında 1950-1965 yılları arasında, devletin aktivist/modernize merkezi bedeni karşısında, “*karşıt-aktivizm*” üreten periferik bedenler konumlanmaya başlar: *Kemal Tahir* ve *Yaşar Kemal*’in Türk romanına bağışladıkları; *dağlarda yaşayan, zorlu hava şartlarına dayanıklı, fiziken kuvvetli/atletik, hızlı, devlete/merkeze başkaldıran “eşkıya bedenler”*, mezkûr karşıt-aktivizmin en önemli failleridir. Her iki yazarın romanlarında da

devletin; *jandarma, korucu* vb. gibi militarist/aktivist bedenler vasıtasıyla fiziksel şiddete müracaat ederek “*eşkiya bedenleri*” pasifize etmeye ve dağlardaki karşıt-aktivizmi, anarşiyi kontrol altına almaya çalışması, kurgudaki “*başat entrik gerilimi*” oluşturur. Bu dönem aralığında ayrıca devlet merkezinin politikalarıyla beraber “*proleter, köylü/taşralı bedenler*” de giderek pasifize olmuşlardır. Ekonomik sermayeye erişme noktasında problem yaşadıkları için bedensel/kültürel sermayeleri de zayıflayan ve bu nedenle de vücutları üzerindeki kültürel denetimlerini yitiren “*proleter, köylü/taşralı bedenler*”, *Orhan Kemal, Kemal Tahir, Necati Cumalı, Fakir Baykurt* vb. gibi yazarların eserlerinde; çoğunlukla *güçsüz, çelimsiz, aksak, sakat/malul, kişisel bakımlarını yapmaktan aciz, topal, irin akıtan, anti-steril “patolojik pasif organizmalar”* olarak tasvir edilirler.

1965 yılından 1980’li yılların başına kadarki zaman diliminde Türk romanında, “*eşkiya beden tipolojisi*”nin devamı olarak nitelendirilebilecek “*sosyalist/komünist bedenler*” gün yüzüne çıkar. Türkiye’nin tarihsel konjonktürüne paralel olarak romanları çevrelemeye başlayan mezkûr bedenler; devletin *aktivist, eril, güçlü/kuvvetli, ulusa hizmet etmeye programlanmış* merkezi bedenlerinin organları arasındaki rabıtayı, ürettikleri devlet-karşıtı aktivizmle/anarşist şiddetle kopartabilecek/bozabilecek periferik evsafı sahiptirler. Türk yazarları bu şiddetin tehditkâr gücünden istifade edip, militarist merkeze karşı politik bir direnç geliştirebilmek için sosyalist/komünist bedenleri de tıpkı merkezi bedenler gibi *fiziken güçlü/kuvvetli, sağlıklı, dayanıklı, uzun boylu, geniş omuzlu*, vb. gibi aktivizmi/praxis kabiliyetini imleyen özelliklerle donatmışlardır. Ancak bu bedenlerin aktivizmi, devletin politik ontolojisini tüketebilecek bir tür “*periferik aktivizm*” örneği olduğu için, daima devletin/merkezin kolektif şiddeti ile temas hâlinindedir. Türk romanında belirtilen tarih aralığında *Sevgi Soysal, Fûruzan, Latife Tekin, Vedat Türkali, Adalet Ağaoğlu, Erdal Öz* vb. gibi Türkiye yakın tarihini tarihsel-sosyolojik bir realizmin perspektiften çözümleme/kavrama gayreti içerisinde olan Marksizm tandanslı yazarlar, kaleme aldıkları romanlarında bu temasın izini sürerek sosyalist/komünist bedenlerin “*periferik aktivizmi*”ni devletin/ordunun kullandığı militarist şiddet vasıtasıyla tamamıyla pasifize ederler ve netice itibarıyla da “*acı çeken trajik bedenler*” vücut bulur.

1980’den sonra Türk romanında şiddete maruz kalmış, “*sosyalist/komünist acı çeken bedenler*”in hegemonyası “*haz duyan/pornografik bedenler*” tarafından kırılır. 60’lı, 70’li

yıllarda yazılan romanlarda sosyalist/komünist devrimin nihayete ermesi için bedenlerini adeta “*kurbanlaştıran*” mitik/devrimci kahramanların, 80’den sonra yazılmış metinlerde neredeyse esamesi okunmaz. Bu kuşkusuz ki; Türkiye solunun bedensel ontolojisinin politik alandan tamamıyla kazınması neticesinde Marksist yazarları çepeçevre saran “*hayal kırıklığı*”yla ilintilidir. İşbu hayal kırıklığını aşmak için çabalayan Türk yazarları; devletin, ülkede süregelen depolitik atmosferi muhafaza etmek için pohpohladığı “*pornografik tüketim arzusu*”nun tuzağına düşmüşlerdir. Ancak bu tuzak, Türk romanında bir tür “*arzu devrimi*”nin gerçekleşmesine zemin hazırlamış ve Türk yazarları uzun bir süre politik/kolektif idealleri nedeniyle bastırdıkları bedensel arzularını/hazlarını deşmeye başlamışlardır. *Mehmet Eroğlu, Oya Baydar, Ahmet Altan* vb. gibi isimlerin 80’li yıllardan sonra yazdıkları romanlarında, kolektif/politik değerlerle rabitalarını koparmış, devrime inançları kalmamış, depresyonla boğuşan; lakin bedensel arzularını iliklerine kadar hisseden, hazdan kıvranan, yani bir yönüyle pasifize olmuş bedenlere sıklıkla rastlanır.

Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından yazılan ve uzunca bir süre gazetelerde tefrika edilmesine rağmen ilk baskısı ancak 1975 yılında yapılabilen *Mahur Beste*¹²⁹², *II. Abdülhamit* dönemi çerçevesinde Osmanlı-Türk modernleşmesinin başat problematiklerini ele alan bir romandır. Tanpınar; “*Mahur Beste*”de, *Jön Türk/İttihat ve Terakki* hareketinin Osmanlı coğrafyasında politik aktivizmini iyice artırdığı/güçlendirdiği bir zaman dilimine odaklanarak, rijit bir modernleşme iştihakına sahip devlet elitleri ile bu iştihakı uyum sağlayamayarak muhafazakâr/nostaljik bir direnç geliştiren bireyler -ki bireyler yerine birey demek daha doğru olacaktır; çünkü Tanpınar romanda salt *Behçet Bey*’i bu tip bir birey olarak resmeder.- arasındaki “*paradigmatik/epistemolojik gerilimi*” tartışmaya açar. Tanpınar bu tartışmayı icra ederken Türk modernleşmesini, “*beden*” mefumu üzerinden okur ve *politik manevra kabiliyeti yüksek, devlet babayı ihya edebilecek, eril, militarist, statü sahibi, potensi (cinsel) yeterli, fiziken güçlü/kuvvetli*, aktivist merkezî bedenlerle; -*devlet elitlerinin bedensel temsili- zavallı, yaradılıştan biçare, dişil, hassas/naif, kırılğan, kuvvetsiz/güçsüz, politik sermayesi zayıf ucube, sakat* pasif periferik bedenleri -*nostaljik/muhafazakâr bedenlerin tipolojisi-* ilişkisel bir perspektifle kavrayıp, mezkûr bedenleri edebî/estetik bir analiz nesnesi hâline getirerek, Türk toplumunun bedensel

¹²⁹² Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste*, İstanbul 2014, Dergâh Yayınları, 12. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

bilincindeki/hafızasındaki “*dönüşümsel yarıkları*” politik/tarihsel bir arkeolojik işleme tabi tutar.

“*Yaşam*”, Nietzsche’ye referans vererek söylemek gerekirse bir tür “*güç istenci*”nden fıskırmıştır: Yaşantıya tutunabilmek, yaşam yazgısını yönetebilmek ancak zihnindeki fırtınaları/sancıları bedenlerinde dizginleyebilen insanların işidir. Lakin toplum, zihin ve beden arasında gerçekleşen “*dirimsel iletişim*”e izin vermeyecek kadar pragmatik/yalıncat bir makinedir. O, kendi gerçekliğini tamamıyla öznelere sahip olduğu yatkınlıklar vasıtasıyla inşa eder. Bu yatkınlıklar ise birtakım gündelik pratiklere dayanır ve zihinden ziyade “*beden*”de tecessüm eder. Bundan dolayı öznenin bedeninin toplumsal alanda işgal ettiği yer, aslında onun “*yaşamsal/dirimsel sermayesi*”dir. Mezkûr sermaye, kültürel olduğu kadar fiziki/fizyolojik niteliklere de bağlıdır: *Fiziken güçlü, kuvvetli, uzun boylu, geniş omuzlu, organları simetrik bir biçimde dizayn edilmiş* aktivist merkezi öznelere, gündelik hayatın “*pratik acımasızlığı*” içerisinde vulgar bir direnç geliştirmeye daha meyillidirler. Bunun aksine; *zayıf/çelimsiz, güçsüz, kısa boylu, dar omuzlu*, yani fiziksel sermayesi noksan olan “*ucube/pasif/periferik bedenler*” ise *Heideggervari* bir tınıyla dünyaya fırlatılmış gibidirler. Tanpınar; “*Mahur Beste*”de *Behçet Bey*’i “*ucubeleştirip*”, yaşamsal/dirimsel sermayeden mahrum bırakarak, Osmanlı’da politik hareketliliğin oldukça yoğun olduğu, devlet elitlerinin aktivist evlatlarından “*ulvi işler*” beklediği bir dönemde -II. *Abdülhamit dönemi*- onu pasif bedeniyle birlikte toplumun/devletin merkezine doğru fırlatıyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, ucube/pasif bir bedene ait muhtelif taslaklardır.

“*Behçet Bey zavallı, insanlardan kaçan bir ihtiyardı. Bunu söylerken vaktiyle evlendiği sırada Mısır’dan getirilmiş olan siyah abanozdan geniş kar-yolanın içinde, lavanta çiçeği kokan beyaz örtülerin arasında, sırmadan yıldızlarla süslü Halep işi yorganın altında, kendisini birdenbire olduğundan daha küçük, daha biçare buldu.*” (s. 10)

“*Yanlış anlaşılmasın, Behçet Bey’in hayatında, zayıf yaradılışının kendisine doğduğu andan itibaren çizmiş olduğu yoldan en ufak bir ayrılış bile yoktur.*” (s. 28)

“*Behçet Bey, babasını çok sever, fakat pek az tanır. Onun bütün şahsiyetine hâkim olan garip ve ahenkli hodbinliğini bir kere bile ölçmeye kalkmamıştı. O, daha çok, haremde, annesi ve dadısıyla büyümüş, babasının hoşuna gittiğini sanarak onların sönük ve biçare*

görüşlerini olduğu gibi benimsemişti. İlk önceleri Molla Bey buna üzülmüş, o kadar dua ile ve sonuna doğru Allah'ın kendisine bahsettiği oğlunu bu terbiyenin sakatlığından kurtarmağa çalışmıştı. Fakat çocuğun tabiatındaki pısrıklığın ve zavallılığın dışarıdan aşılannmış bir şey olmadığını anlayınca, bu bîçare doğuşla mücadeledeki güçlük karşısında birdenbire ürkmüş ve bir daha onunla meşgul olmamıştı.” (s. 28-29)

“Behçet, tavan arasında gerçekten çalışıyordu. Fakat bu çalışma hiç de Molla Bey'in umduğu gibi değildi; sırtını geniş şehnişinden gelen aydınlığa dönmüş, elleri çiriş ve boya içinde, bir türlü çeviremediği kocaman bir mengenenin üzerinde, zayıf omuzları yukarıya doğru bir gölge gibi çarpınır duruyordu. Sıcak yaz akşamında, iki kanadı birden açık pencereden dolan gölgeli ışıktaki, Molla Bey oğlunu, bir insandan ziyade kendi ördüğü ağa takılmış çarpınan, büyük bir yaralı örümceğe benzetti.” (s. 30)

“Molla Bey, bu geceden sonra da Behçet Bey'i sevmedi. Onun bir şeyi sevebilmesi için beğenmesi lâzımdı. Behçet daha küçüktü; onu beğenemezdi. Hatta o sadece küçük değil, şekilsizdi de... Bir yığın zavallılık içinde yüzüyordu. Hiçbir zaman tek başına mevcut olmayacak, daima ikinci ve orta kalacak, uçmak nasip olmadan sürünecekti.” (s. 31-32)

“Gözlerini tekrar yukarıya, genç kadına doğru kaldırdı. Niçin bu kadar uzun boyluydu? Karısının kendisine böyle bir buçuk karşı yukardan bakmasına lüzum var mıydı? “Elini uzatsa çenemi okşayacak” diye düşündü. Bu hacaletten kurtulmak ister gibi bir adım geriledi. Bir duş altında kalmış gibi Behçet Bey'i terlere batıran bu düşüncelere Atiye Hanım'ın attığı kahkaha son verdi.” (s. 56-57)

Politik başarıyı salt retorik mefhumuyla ölçen fonksiyonalist yaklaşımların aksine, politik alan “performans”a dayalıdır ve tıpkı bir “fitness salonu”nda bedenlerini güçlendiren sporcular gibi faillerinden bedenlen/fiziken kuvvetli olmalarını bekler: *Uzun seyahatlerin, saatler boyu süren mitinglerin, uykusuz gecelerin* organizmaya verdiği tahribat, ancak intizamlı bir beden terbiyesiyle, eril/militarist bir disiplinle alt edilebilir. Günümüzde nispeten kırılmasına rağmen tarih boyunca politikanın erkeklerin işi olduğuna/kadınların işi olmadığına dair ortaya atılan yaygın cinsiyetçi kanaat te kuşkusuz ki bununla ilintilidir. Ancak politik alandan dışlananlar, ötelenenler, sadece kadınlar değildir; *zayıf, çelimsiz, güçsüz, sakat/aksak, pasif*, yani teorik olarak dışlaşmaya yatkın “*ucube eril bedenler*” de tarihsel süreçte devletin politik dergâhından hariç bırakılmışlardır.

Devletin politik bilinci; biyolojik/fizyolojik, eril bir estetiğe içkindir. O, faillerini bu estetiğin yardımıyla tarar ve bedensel açıdan sınıflandırır: Bu sınıflandırmanın neticesinde *vücut proporsiyonları düzgün, sağlıklı, güçlü/kuvvetli* organizmalara politik alana katılmaları noktasında icazet verilirken; *pasif, sakat, güçsüz, hastalıklı, “ucube patolojik organizmalar”*a, devletin erilliğini, gücünü zedeleyebilecek bir dişil potansiyelin taşıyıcısı oldukları için kuşkuyla yaklaşılır. Bu kuşkunun bir benzeri toplumsal alanda da vardır; devlet, bu organizmaların yaydığı dişil kokuya karşı öznelere teyakkuza geçirir ve toplumun içerisinde bir tür *“damgalayıcı doxa”* oluşur: Devletin ideolojisine rabitalı olan ve oluşturdukları kolektivizmle, ülkedeki eril ağa katkı sunan öznelere ise; devletin parçalanmasına müsebbip olabilecek ucube bedenleri *“damgalayıcı kahkahaları”*yla işaret ederler. Osmanlı Devleti’nde özellikle Jön Türklerin/İttihatçıların politik birer figüre dönüştükleri yıllarda, hız kazanan modernleşme hareketleri ile birlikte, devlet merkezi /ucube bedenleri pasifize ederek ıskartaya çıkartmaya başlamıştır. Aslında bunun temel sebebini; Jön Türklerin/İttihatçıların *“sosyal darwinist”* bir toplum mühendisliği fikrine olan sarsılmaz inançlarında aramak gerek: Onlar; Osmanlı toplumunun/devletinin modernleşebilmesi adına uygarlığın en önemli imi olan ilerlemeyi, bir tür *“mit”* olarak telakki ediyorlardı ve işbu mitin seküler gücünü gösterebilmesi için de *pasif, güçsüz/zayıf, eril iştahtan yoksun* ucube bedenlerin uygarlık/modernleşme yolundan temizlenmesi gerektiğinin ve modernleşmenin ancak *“babaları”*nı kültürel prangalarından kurtarabilecek *eril, güçlü, sağlıklı, aktivist, biyolojist* organizmalarla gerçekleştirilebileceğinin de idrakindeydiler. *“Mahur Beste”de Tanpınar*; babası *İsmail Molla* ve eşi *Atiye Hanım* tarafından ısrarla Osmanlı modernleşme hareketine, cemiyete/merkeze *-İttihat ve Terakki-* katılmaya davet edilen *Behçet Bey’i*, ucube/pasif/periferik bedeni nedeniyle romanın sonuna kadar politikaya neredeyse hiç bulaştır(a)mıyor. Mezkûr daveti aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, yukarıdaki metinlerle *-Behçet Bey’in ucubeliğine ait taslaklarla-* birlikte değerlendirildiğinde, *Tanpınar’ın* bedeni nasıl politize ettiği daha iyi anlamlandırılacaktır.

“Ona göre ömrün büyük tecrübesi bu idi. Molla Bey bir gün dua ve ibadetten bahsederken “İstersek bütün ömrümüzü bir dua hâline getirebiliriz.” demiş, sonra “Dua, ruhun Allah’la karşılaşmasıdır. Bunun için de kendi kendisini idrak etmesi yeter.” diye ilâve etmişti. Atiye bu sözler üzerinde çok düşünmüştü. Ona göre bu idrak ya aşkta, yahut da büyük ve herkesin uğrunda yapılmış bir işin içinde olabilirdi. Behçet bunu kendisi için yapmamıştı.

Fakat madem ki ondan daha kuvvetliydi, kendisi Behçet için bunu yapabiliirdi. Kocasını kendi kendisini koştugu bostan dolabından kuvvetli kanatlarıyla alıp götürececek, hareketin temiz ihtirasın dev rüzgârları arasına atacaktı.” (s. 71)

“Üç çocuğu olan büyük ablası, daha şimdiden birçok tanıdıkları gibi, evlendirme politikasına başlamıştı. Ahmet Bey’in kızını Müşir Nuri Paşa’nın oğlu ile, Müderris Mustafa Efendi’nin oğlunu hasırcıbaşının baldızıyla evlendirmek, bilmem kime kız aramak, bir başkasını ev bark sahibi etmek, sonra her bayram, her kandil bu evlenmelerin mahsülü olan bir yığın yumurcağa elini öptürmek, analarına çocuklarını övmek, yaramazlıklarını zekâ diye, huysuzluklarını fevkalâdelik diye göstermek, nihayet yaşları ilerledikçe, en ufak bir ihmal ve hataları üzerine: “Velinimeti, sebab-i rif’ati oldum... Nankör herif, sayemde koca konağa yerleşti. Şimdi sen tut da...” yahut: “O mantı kulaklıyı ben olmasaydım acaba kim alırdı... Oğlan eviyle üç ay pazarlık ettim. Rütbe aldım, maaşını yükselttim de...” gibi cümlelerle onları çekiştirmek onun yapacağı şeyler değildi. Hayatı ona çok başka aydınlıklar getirmişti. Artık bu küçük sulara yaşayamazdı. Bir çocuğu olsa iş belki başkalaşırđı. Fakat Allah vermemişti. O hâlde çocuksuz hayatlarına göre yaşayacaklardı. Behçet’in muhakkak politikaya girmesi lâzımdı. Her yandan Abdülhamit aleyhine çalışanları işitiyordu. Behçet onlara katılmalydı.” (s. 72)

“Molla Bey bir müddet düşünür gibi durdu, sonra devam etti:

-Bilir misin, eski bir adam olmasaydım muhakkak bu cemiyete girerdim. Fakat insanların işiyle alâkam eksildi. Yüzüm çok başka tarafa bakıyor artık. Ama Behçet böyle değil; o genç. Benden başka türlü de yetişti. Sonra çalışmasını seviyor. Çok isterim ki onların arasına girsin.

Sabri Hoca isteksiz isteksiz razı oldu:

-Girsin, dedi, girsin; çorbada onun da tuzu olsun.” (s. 101)

Beden, ailenin genetik mirasını geleceğe taşıyan en önemli kültürel sermaye araçlarından birisidir: “Baba”, eril iktidarını/hegemonyasını nesiller boyu sürdürebilmek için, hane içerisindeki bedenlerin denetimini sağlamak zorundadır. Bu denetim öncelikle babalarının genetik kodlarını, DNA’larında taşıyan ve onun eril sıvısını kanlarında dolaştıran eril evlatların/oğulların bedenleri üzerinde icra edilir: Baba, fallusunun gücünü muhafaza edecek evlatlarının/oğullarının bedenini muhtelif disiplin teknikleriyle terbiye eder. Ancak

bu terbiye, salt babanın kendi fizyolojisini/biyolojisini geleceğe taşıma arzusu nedeniyle gerçekleştirilmez: Baba, teorik olarak devletin gücünün/iktidarının imi olduğu için, babanın “*ontolojik kaybı*”, devletin parçalanmasına yönelik “*apokaliptik/eskatolojik*” bir anlam açığa çıkarır. Bu nedenle devletin bekası için, baba ölmeden önce spermelerini devletin muhafızlığını yapacak olan oğullarına bağışlar. Mezkûr bağış; esnasında baba basit bir biyolojik transferden ziyade, politik/kültürel ontolojisini, yani devlet merkezinin bütün genetik şifrelerini tevdi eder oğullarına ve akabinde spermelerinin kamuya açık “*bankalar*”da teşhir edilmesini engellemek için oğullarını biteviye terbi eder.

Ucube/pasif beden, ailenin/babanın biyolojik aktarım mekanizmasını bozabilecek “*genetik/patolojik*” bir tehdittir: *Güçsüz, zayıf, çelimsiz, iktidarsız* ucube oğullar/evlatlar; babalarının fallusunu, eril iktidarını apriori olarak “*hadım ederler*” ki bu hadım-ediş, devletin de köklerini budar. Bu nedenle; baba ucube eril evlatlarının *anti-biyolojist, patolojik/anomalik* bedenlerini kendi irsiyetini tersine çeviren bir kültürel/politik deformasyon kaynağı olarak görür ve oğullarının bedenlerinden tiksinsmeye başlar. Mezkûr tiksintinin neticesi ise oldukça trajiktir. Baba; oğullarını/evlatlarını, tıpkı bir böceğe dönüşerek “*ucubeleşen*” ve bundan ötürü de ailesi tarafından “*yabancı*” bir nesne olarak algılanan *Gregor Samsa* gibi damgalayıp, aile merkezinden “*hariç bırakır/ötekileştirir.*” Aslında bu hariç bırakma/ötekileştirme; ötekinin, hele ki bu bir evlatsa, tamamıyla “*ben*”den “*biz*”den bağışık olmamasıyla, yani babanın “*ucubeleşme korkusu*”yla alakalıdır. Zira *Pierre Ancet*’in de söylediği gibi “*Ucube, bedeninin (dolayısıyla bizzat gözlemcinin bedeninin iç yaşantısını (le vœu intérieur) sorgular. Bozuk şekilli beden yarattığı izlenim, kişinin kendisini algılayışı üzerinde etkili olur.*”¹²⁹³ Dolayısıyla baba; ucube oğullarıyla, bir anlamda “*ailesel ötekiyle/anomali*” ile temas ettikçe, devlete “*ihanet ettiği*”ni düşünerek nevrotik/histerik bir korkuya kapılır ve “*fallusu*”nun olanca gücüyle oğullarının ucube bedenlerini ezmeye çalışır. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; ucubeleşerek devlete zeval vermekten korkan bir babanın, *-İsmail Molla’nın-* pasif/ucube oğlu *-Behçet Bey-* üzerinde kurduğu tahakkümü yansıtan önemli bir örnektir.

“*Hakikat şu ki İsmail Molla Bey, tahakkümlü tabiatıyla, nüfuzlu ve her tenkidin üstünde kalan şahsiyetiyle etrafındakilerin hemen hepsini farkında olmadan bir esir gibi*

¹²⁹³ Pierre Ancet, *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, İstanbul 2010, s. 15.

kullananlardan, daha doğrusu, bir esir bağıllığını onlarda en tabii bir ruh hâleti yapanlardandı. Karısı, onunla evlendiği günden itibaren, hayattaki bütün saadetini bu iradeye itaatta ve onun heveslerine katlanmada görmüştü. Kızı Ruhsar Hanımefendi, bütün ömrünce babasıyla mukayese ederek kocasını küçük bulmuştu. Yaradılıştan zavallı doğan oğlu ise, daha ilk aşlarından itibaren, bir nevi yarım tanrı gibi baktığı bu güzel, cömert, zeki ve zaafsız babanın karşısında şahsiyetini bir çırpıda silivermişti.” (s. 28)

“İsmail Molla, cinsinin asilliğinden gurur duyan bir hayvan insiyakıyla, boyu kendisinden en aşağı kırk santim küçük olan bu cılız omuzlu, sakat çocuğu bir türlü beğenmiyor, ondan kendi levent, atılgan, uçan, çapkın ve gerçekten efendi hayatının hiçbir tarafının devam etmeyeceğini anlıyordu.” (s. 29)

“Molla Bey, oğlunu bütün gün tepesinde kaynayan yaz güneşinin bir külhana çevirdiği bu odada, bayıltıcı çiriş kokusu içinde, bütün bîçare kaderiyle görmemiş olsaydı, evine haberi olmadan giren bu değişikliğe kızar, bütün mengeneleri, bu çiriş ve tutkal tabaklarını, soğuk kalıpları, olduğu gibi, hemen o dakikada denize attırır, günlerce hareme uğramazdı. Fakat ayaklarının ucuna basarak mengenesinin üstüne bütün kuvvetiyle asılmış olan bu zavallı vücut, bu çiriş lekeleriyle terin birbirine karıştığı zayıf yüz, yumuşak ve kumral saçların bir bir yapıştığı bu geniş ve solgun alın, onu bir vizdan azabı gibi yakalamıştı.” (s. 30-31)

“İsmail Molla, sıcak yaz gecelerinde, Mekke’deki evinin damında, bir yandan bilinmeyen bir hastalıktan ölüm döşegine yatmış karısının baş ucundan beklerken, bir yandan da oğlunun, bu hiçbir huyu kendisine benzemeyen yâdigârın, hangi irsiyetin mahsulü olduğunu acı acı düşünüyordu.” (s. 34)

Eril/aktivist merkezî beden, bir takım “toplumsal/kültürel ritüeller”le erilliğini kanıtlamak mecburiyetindedir. Bu ritüellerden ilki, kadın bedeniyle kurulan ilişkidir/iletişimdir. Mezkûr ilişki/iletişim aktivist beden için bir tür “sosyal sermaye”dir. O; kadın bedenini/habitusunu tanıdıkça, toplumsal alanda mensubu olduğu eril klikler/gruplar tarafından takdir edilir, yani bir nevi dişil-tamamlayıcısını bularak eril hegemonyasını yeniden-üretmiş olur. Osmanlı-Türk modernleşmesinde de buna benzer bir izlek söz konusudur: Tanzimat’tan itibaren “kadın bedeni”, hem Osmanlı/Türk erkeklerinin modern merkeze -Batı’ya- eklemenebilmeleri noktasında hem de devletin politik kimliğini muhafaza

edecek eril evlatların üretilmesi/yetiştirilmesi açısından, aktivist/eril bedenın tamamlayıcı bir elementi hâline getirilmiştir.

“*Ucube beden*” ise güçsüz, zayıf, pasif olduğu için kadın bedenine açılıp, onunla iletişim kuramaz ve bu nedenle de merkezî elitler tarafından devletin eril iktidarını, “*fallusun biyo-ontolojisi*”ni bozguna uğratabilecek periferik/dışil bir tehdidin “*politik imi*” olarak görülür. “*Mahur Beste*”de *Behçet Bey’in* pasifliği/ucubeliği nedeniyle kadın bedenine yönelememesiyle ilgili babası *İsmail Molla’nın* yaptığı değerlendirmeleri aktaran “*Behçet Bey’in bütün gençliği iki ihtiyar ve zavallı kadının “Maşallah, oğlumuz, ciddi ve terbiyelidir, sağa sola bakmaz.” Yahut “A, vallahi, eminim bütün Emirgân önünde soyunsa, Behçet şöyle yüzünü çevirmez, bir kadın görünce gül gibi kızarır.” cinsinden sözlerin çizdiği bir ahlâk düsturunda kendisini idrak etti. Bazen dadısı veya annesi şaşırırlar, bu sözleri Molla’nın önünde tekrarlarlar, o zaman Molla çileden çıkar, “Eğer doğru ise, Allah sizin de, onun da belâmızı versin!” diye odadan fırlardı.*” (s. 29) şeklindeki ifadeler, bir bakıma bahsi edilen tehdidin itkisiyle “*baba*”nın verdiği patolojik refleksin açığa çıkarttığı politik sesin yankısıdır.

Erillığın kanıtlandığı toplumsal/kültürel ritüellerden bir diğeri “*evlilik*”tir. Evlilik vasıtasıyla kuvvetli, güçlü, aktivist bedenler eril iktidarlarını -*potenslerini*- devlete tasdik ettirirlerken, devlet de eril bedenleri disiplinize/terbiye ederek üremeyi kontrol altına alır, yani bir tür “*üreme/doğurganlık çevrimi*” tesis etmiş olur. Bu çevrim; temelde bir “*devlet kozmogonisi*”dir: Eril/aktivist bedenlerin evliliğın kurumsal çatısı altında dışil bedenlerle birleşmeleri neticesinde doğan oğullar, devlet mitini ayakta tutan “*kozmetik direkler*” olarak dünyaya gözlerini açarlar. Ucube/pasif bedenler ise, fizyolojik/biyolojik patolojileri nedeniyle bu çevrimin dışında yer alırlar. Onlar “*Genel olarak sadece kadavra ya da cesettir. Sadece rahim içi hayatları süresince normaldirler, ancak bu da düşüklükle ya da müdahaleyle sık sık sonra erdirilir. Hayatta kalmayı başaranlar aynı şekilde üretmekten âcizdirler. Bu sınırlar nedeniyle ucubeler, hayatın zayıflığını, belli bir formun kesin zaferinin yokluğunu, yeni bir formun yüksek başarısızlık riskini ifade ederler.*”¹²⁹⁴ İşbu nedenle devlet; üreme/doğurganlık çevrimini bozma ihtimali olan, üremekten aciz, iktidarsız, güçsüz/kuvvetsiz pasif, periferik ucube bedenlerin evlilik ritüellerinde fail olmalarından

¹²⁹⁴ P. Ancet, “*age.*”, s. 18.

büyük bir rahatsızlık duyar. “*Mahur Beste*”de *Behçet Bey*’in Hünkarın -II. Abdülhamit- isteğiyle/emriyle *Atiye Hanım*’la evlendirilecek olması üzerine, babası *İsmail Molla* ile müstakbel kayınpederi *Ata Molla*’nın, -ki her ikisi de *Osmanlı Devleti* içerisindeki önemli entelektüellerdendir.- onun ucube/pasif bedeni nedeniyle duydukları endişeyi/korkuyu, aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, mezkûr rahatsızlığın önemli bir örneğidir.

“*İsmail Molla*’nın bu evlenmede hoşuna gitmeyen taraf oyuna *Behçet Bey* gibi zayıf bir kozla girmesiydi. Yoksa hiçbir tabiatını sevmemekle beraber, *Ata Molla* ile kız alıp vermekte onu rahatsız edecek bir şey yoktu.” (s. 39-40)

“*Ata Molla*, kızının *Behçet Bey*’le evlendirilmesine çok kızmıştı. *Behçet Bey*’i damat olarak beğenmiyordu. Çirkindi, kısa boyluydu. Hâlbuki *Ata Molla*, kısa boylu insanları sevmezdi. Sonra onu zeki de bulmuyordu, insanı sinirlendiren hâlleri vardı. Nezaketi, mahcupluğu, bilgisi, her şeyi onu sinirlendiriyordu.” (s. 50)

“*Küçükken her gece, selâmlıktan dönüşünde gider, yatağının başına oturur, onu uykusundan uyandırır, enfiye kokla diye zorlar, bir yığın münasebetsizlik eder, saatlerce yanından ayrılmazdı. Sonra genç kız hastalanmış, Ata Molla günlerce odasına kapanmış, kendi eliyle ona bir kadın gibi bakmıştı.*

Şimdi onu en çok muhtaç olduğu bir zamanda elinden alıyorlar, hiçbir işe yaramaz bir adama veriyorlardı. Kaç kere, kendisine damat olacak herifi çağırıp ona nasihat vermek istemişti:

-*Oğlum, sevk-i kaza ve kaderle kızım Atiye ile evleniyorsun. Vâkıa bu işi gönül rızasıyla ben yapmadım. Fakat ne yapalım, hünkârımız böyle emretmişler. Babanın hatırı için kızımı kurban ettiler. Olan oldu... Hiç olmazsa bundan sonra kendine bir çeki düzen ver, şöyle adamakıllı bir adam olmağa çalış. Ben insandan elinde olmayan şeyleri istemem. Meselâ şu boyunu iki karış uzat, demeyeceğim. Allah seni öyle yaratmış, öyle kalacaksın. Biraz daha uzun boylu, biraz daha adama benzer olsaydın elbette daha iyi olurdu. Fakat bu senin elinden gelmez.” (s. 51)*

Modernleşme hareketleri ile birlikte Türk toplumu *Shayeganiyen* bir terminolojiyle söylemek gerekirse “*melez bir bilince*” sahip olmaya başlamıştır. Bu melez ancak aynı zamanda da son derece “*bulanık*” olan bilincin tesirleriyle beden de kültürel açıdan yarılmıştır: Tanzimat’tan itibaren bu yarığın bir ucunda; modernleşmenin hızına uyan,

modern kültürel pratikleri içselleştiren, aktivist merkezî bedenler, bir diğer ucunda da modernleşmenin hızına adapte olamayan, Batı'nın kültürel kodlarını absorbe edemeyen pasif periferik bedenler yer almış ve pasif/periferik bedenler mezkûr yarığın daha da derinleşmemesi için bir tür “*muhafazakâr direnç*” üretilmiş, yitirilen zamanın içerisinde dolaşarak tedricen “*nostaljik bedenler*”e dönüşmüşlerdir.

Svetlana Boym'un ifadeleriyle nostalji, “*Modern zaman fikrine, tarih ve ilerlemenin zamanına karşı bir isyan*”¹²⁹⁵ olduğu için, “*nostaljik beden*” zamanın, tarihin hızını durdurmaya çalışır. Nostaljik beden bu işlemi icra ederken; Batı'nın “*demonik arzuları*”na maruz kalmamış “*babası*”nın, devletin güçlü olduğu tarihsel/zamansal sekansların “*muhafazakâr büyü*”ne müracaat eder; zira bu büyü, nostaljik bedeni “*ev*”e, “*köken*”e döndürür. Aslında benzer bir nostalji tasavvuruna son dönem yazdığı yazılarıyla açıkça “*muhafazakâr devrimciler*”in safına katılan Heidegger'de de rastlamak mümkün. O; birçok eserinde de görüldüğü üzere “*Daha eski, daha asli, daha dolaylımsız, daha belirsiz, ama kesinlikle daha sahici bir duruma dönmeyi ister.*”¹²⁹⁶ yani bir anlamda nostaljiye sığınır. Tanpınar'ın sanatında Heidegger'in varlık ve zaman mefhumları hakkındaki düşüncelerinin önemli bir yer kapladığı düşünüldüğünde, “*Mahur Beste*”de; *kitapların, saatlerin, eski eşyaların* arasında sıkışan ve hiçbir şekilde modern pratikleri hazmedemeyen Behçet Bey'in nostaljik bedeninin; Türk modernleşmesiyle birlikte kopan zamansal sekansları, ürettiği muhafazakâr dirençle birleştirmeye ve yine bu nedenle oluşan modernleşme hasarlarını tamir etmeye çalışan bir politik im olarak tasarlandığı oldukça aşikâr. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, Behçet Bey'in nostaljik bedeninin Tanpınar'ın kaleminden yansıyan muhtelif görüntüleridir.

“*Şimdi bu taş yürekli adamın kızı gelecek, o dede mirası inat ve ısrarla bu evin içini altüst edecekti. Biraz da haklıydı ya! Meselâ bu yatağın üstünde bir yığın kitapla yatmasına kim razı olurdu? Fakat bu onun senelerden beri alıştığı bir şeydi. Sevdiği kitaplarını oraya, yorganın içinde bir kenara toplar, sonra onlarla beraber, tıpkı oyuncağı ile beraber yatan ve onu kucaklamak için zaman zaman tatlı uykusundan uyanan bir çocuk gibi, onlarla koyun koyuna yatar. Sonra bu odanın hâli... Behçet Bey, yattığı yeden karanlıkta odasını*

¹²⁹⁵ Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, İstanbul 2021, s. 16.

¹²⁹⁶ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, İstanbul 2021, s. 161.

düşündü. Tuhaf bir zihin itiyadıyla, her şeyi yerli yerinde, olduğu gibi bulunuyordu. Bahçeye bakan iki pencere arasında büyük masa vardı. Burada Behçet Bey'in mücellitlik aletleri ve levazımı duruyordu. Kapının sağındaki küçük masa, saat tamirine mahsustu. Duvarda, yıllardır elini sürmediği tanburları, bir iki ney asılıydı. Köşede, her yerde, henüz bir türlü bir camekân alıp yerleştiremediği bir yığın antika eşya, çanak, çömlek, fincan, gümüş takım, eski minyatür, karmakarışık duruyorlardı. Daha ötede, yatağın biraz ilerisinde, üç günden beri, büyükçe bir koltuğa, yeni satın aldığı sedef ayna dayalı idi. Bu karışıklık, yıllarca çalışarak, Şerife Hanım'ın dikkatini en saf hilelerle aldatarak elde edilmiş bir şeydi. Bir çocuk ısrarıyla evin bünyesi içinde bu oda, yıllar boyunca, acayip varlığıyla yavaş yavaş, efsanevî bir meyve gibi, otuz yılın içinde damla damla meydana gelmişti. Kıyıda bucakta neler, neler yoktu..." (s. 13-14)

"Behçet Bey için bütün hayat iki kısma ayrılabilirdi: Kendi ömrüyle bir taraftan bağlanan şeyler ve ona yabancı olanlar. İşte Behçet Bey bu odayı kendisine ait olan şeylerle vücuda getirmişti. Yatağın karşısındaki gardropta ve onun dayalı durduğu duvarda, karısının elbiseleri duruyordu. Konsolun üzerindeki billur kâsede gelinlik süsleri, tel ve duvaktan kalanlar vardı. Behçet Bey bu aziz hatırayı karanlıkta en küçük kıvrımlarına kadar hatırlıyordu. Yanı başındaki küçük çekmece, ölünün boynuna ve kollarına taktığı süslerden elde kalanlardı. Yatağın altında ayakkabıları ve terlikleri vardı. Ve Behçet Bey hayatını hatıralarıyla beraber topladığı odada bütün gününü, tamir ettiği saatlerle, ciltlediği kitaplar arasında, her biri belli başlı iki atölye gibi olan masaların birinden öbürüne giderek geçiriyor ve gece oldu mu, mutlak bir ebediyet imanı ile içtimaî mevki fikrini o kadar garip surette birleştiren eski Mısır hükümdarlarının bütün zenginliklerini topladıkları mezarlarında ölüm uykularını uyumaları gibi, o da bu sevdiği eşya arasında, hangi zamanı saydıkları bilinmeyen bir yığın saat tıkırtısı içinde uyuyordu. Şüphesiz ki bu odanın, nizamını nizamsızlıktan alan bu lâtif terkinin bozulmasına kolay kolay razı olmayacaktır. Bununla beraber, bir kadın inadıyla mücadele etmek o kadar güç bir şeydi ki... İşte sevgili refikası Atiye Hanımefendi sırf bu inat yüzünden o genç yaşında ölmemiş miydi?" (s. 14)

"İşte kendisi, Behçet Bey, her şeye rağmen yaşıyordu ve yaşayacaktı. Ne olursa olsun, hayat güzel bir şeydi. Eski saatler bakılması, iyileştirilmesi lâzım gelen temiz yüzlü, iyi yürekli hastalardı ve kitaplar, iyi ciltlenince, birdenbire gençleşiyor, güzel giyinmiş

kadınlara benziyorlardı. Bir çok ahbab meclislerinde saz yapılıyor, şarkılar, besteler, semailer okunuyordu. Antikacı dükkânlarında, üzerinde mazinin, yaşanmış zamanın izlerini taşıyan ve bu izlerle güzelliği, değeri artan, hülâsa zaman ve insan tecrübesini kutsi bir büyü gibi kendi varlıklarında taşıyan bir yığın eşya vardı. Hâlâ müzayedeler oluyor, geniş ve çıplak, her tarafını dolduran eşyaya rağmen çıplak salonlarda, çiğ ve yüksek tellâl sesleri, etrafındaki faciaya kayıtsız, elleri arasından geçen şeylerin hakiki değerinden habersiz, telâşlı ve mütehakkim bir eda ile durmadan zengin koleksiyon parçalarını birbiri ardınca sayıyor, Bohemya billuru, Sevr porseleni, Çin kâsesi, İran halısı, Hint veya Bizans oyması fildişi, Empire usulü konsol, Aziz devri yazı takımı, Tebriz cildi, Herat minyatürü, Diyarbakır ve Bursa kumaşı, İstanbul yazması, Edirne kesmesi elden ele dolaşılıyor, sonunda ya bir müze salonunda, yahut şahsî bir koleksiyonda, zaman dışında kamış yekpare uykularını uyumak için sahip değiştiriyordu.” (s. 16)

“Behçet Bey bütün eski, güzel, renkli ve kıymetli şeyleri severdi. Ona göre hayatın en mânalı tarafı bu cins eşya arasında geçirilen zamandı. Antikacı dükkânlarına, müzayedeye yerlerine, Bedesten’e sık sık uğrar, ahbablarının hususi koleksiyonlarını gezer, bütün gününü ayak üstünde, eski aynaların, küçük mücevher çekmecelerin, çeşmibülbüllerin, şamdan ve sürahilerin, kitapların karşısında hayran bir vecitle geçirirdi. Ciltleri veya halıları bir kadın teni gibi lezzetle okşar, tezhiplerin çiçeklerinde solmaz bir bahar vehmeder, aynaların derinliklerinde geçmiş zamanların ve bilinmeyen iklimlerin insanlarıyla konuşur, küçük boyu ile zıplaya zıplaya, bütün bu eşyanın birinden öbürüne gider, gelir, yaklaşır, uzaklaşır, sualler sorar, eski sahiplerini, yapıldıkları yeri, mümkünse yapan ustaları öğrenir, hülâsa adeta altı duyusuyla birden onların havasında yaşar, sonra birdenbire gelen bir zaman şuuruyla, vapurda çekileceği köşede bütün bu gördüklerini ve işittiklerini karmakarışık hatırlamak için, içini çeke çeke, onlardan ayrılırdı.” (s. 16-17)

“Onun bütün bu eşyadan istediği şey, hülyasına bir çerçeve olmaları, ona bir firar kapısı açmalarıydı. Tesadüf ettiği şeylere sahip olmayı pek az isterdi. Behçet Bey, bütün ömrünce, yerinden kıılmıdamadan “Kaçmak, gitmek!” diye çırpınanlardı.” (s. 18)

Nostaljik beden, geçmiş zamanların içerisinde yüzen ve onun dışına çıktığında oksijensiz kalarak boğulan bir balık gibidir. Onun nöro-psikolojik/bilişsel sistemi, ânı maziye zincirleyen bir “retro-hafıza”nın itkisiyle çalışır. Bu nedenle nostaljik beden, maziye takılı

kalır; birer obsesyon hâline getirdiği “ölü bedenler”in dünyasında yaşar. *Tanpınar* romanın sonlarında yer alan “*Mahur Beste Hakkında Behçet Bey’e Mektup*” adlı bölümde kullandığı “*Evet, sizin de bizim gibi bir zamanınız var. Fakat ona hükmetme şekliniz ayrı. Sizin için hâl, hatırlama anınızdan ibaret. Gerisi için tam bir kayıtsızlık içindesiniz.*” (s. 156) şeklindeki ifadelerle bu duruma temas ediyor. Geçmişte takılı kalmak, muhafazakâr direnç üretmenin bir yoludur; ancak tek değil: Bir de maziyi ânın içerisinde yeniden kuran, geleceği de maziden kopmadan kontrollü bir biçimde inşa etmeye çalışan nostaljik bedenlerin ürettiği bir muhafazakâr direnç türü vardır. Bu tür bir direnç üreten nostaljik bedenler, ölü bedenleri “*cesetleştirmezler*”; aksine onları âna çağırarak “*reenkarnasyon*”a uğratırlar ve “*durée*”nin bütününe hâkim olmaya çalışırlar. “*Mahur Beste*”de; *Tanpınar*’ın şahsiyetinden izler taşıyan *İsmail Molla*, Türk-İslam kültürüne ait bütün “ölü bedenleri”, “*bedenselleşmiş eşyaları*” mazideki mahfazalarından çıkartarak âna taşıyor ve Türk modernleşme hareketinin aktivist/merkezî bedenler vasıtasıyla -*rijit modernleşmeden tarafgir olan merkezî elitler* - bir kez daha pasifize etmek istediği “ölü bedenler”in periferik/nostaljik gücünü kullanarak muhafazakâr bir direnç geliştiriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu direncin failleri olan “ölü bedenler”in kimliklerini açığa çıkartan periferik bir kazının ürünleridir.

“*Gene anladım ki bizim şark, Müslümanlık, şu, bu diye tebcil ettiğimiz şeyler, bu toprakta kendi hayatımızla yarattığımız şekillerdir. Bize ulûhiyetin çehresini veren Hamdullah’ın yazısı, Itrî’nin Tekbir’i, kim olduğunu bilmediğimiz bir işçinin yaptığı mihraptır.*” (s. 96)

“*İki yüz yıl bu memleketin hayatına karışmış yaşayan dedelerimden bana miras kalmış bir Müslümanlık. Bu Müslümanlıkta Tekirdağ karpuzunun, Manisa kavununun, Amasya kayısının, Hacıbekir lokumunun, Itrî bestesinin, Kandilli yazmasının, Bursa dokumasının hisseleri vardır. Bu Müslümanlığın çehresi, otuz kırk senede bütün etrafiyla beraber değişir; ramazan sofrası, cami sebili, Fatih kahveleri, Küçükpazar çarşısı, Divanyolu...*” (s. 96)

“*Geçen ramazan, teravihten sonra bir hasta ziyaretine gitmiştim. Araba ile Küçükpazar’dan geçiyordum. Birdenbire merhum Zekâi Efendi’nin bir bestesi kulağıma çarptı. Baktım: bir pencerenin içine fonografi kurmuşlar. İnanır mısın, o zamandan beri fonografsız ramazanı aklım almıyor. Burada bir halk var. Onun, kendisinden olan bir hayatı*

var. Onu içinden, dışından kendisi yaratıyor. İşte benim sevdiğim, inandığım bu hayattır. Din, akide, hepsi bu hayatta şekil alıyor, değişiyor. Arabistan'da ramazan geceleri minarelerde söylenen naatları dinlerken Peygamber'in bile bizimkinden ayrı olduğunu sandım. Düşün bir kere, Yunus'ta yahut Şeyh Galip'teki Muhammet'i... Bizim ruhaniyetimiz, nuraniyetimiz bize aittir." (s. 97)

Toparlamak gerekirse, Tanpınar'ın "Mahur Beste"sinin ritimsiz bir "beden senfonisi" olduğu söylenebilir. Yazar, romanda Tanzimat'tan itibaren merkez ile çevre arasında mekik dokuyarak ritmini kaybeden bedeninin politik/sosyolojik bir dökümünü yapar. Bu döküm neticesinde; "aktivist/merkezî" ve "pasif/nostaljik/ucube/periferik" olmak üzere iki beden tipolojisi ortaya çıkar ve Tanpınar; mezkûr beden tipolojisi çerçevesinde Türk modernleşme hareketindeki kültürel/politik kopuşları, süreklilikleri tahlil ederek alternatif bir modernleşme paradigmasını önerir: Hocası Yahya Kemal'in "kökü mazide olan atiyim" mısralarında terennüm eden ve Bergson'cu bir felsefi tesisattan güç alan bu modernleşme paradigması, tarihi; Foucaultcu bir ifadeyle arkeolojik bir arşiv malzemesi hâline getirmektense, "yekpare geniş bir ânın parçalanmaz akışı"na dönüştürür. İşbu dönüşüm; bugün Peyami Safa, Nurettin Topçu, Erol Güngör, Mümtaz Turhan, Cemil Meriç, Sabri Fehmi Ülgener, Hilmi Ziya Ülken, Necip Fazıl Kısakürek, vb. gibi isimler etrafında oluşturulan, biteviye "ölü bedenler"e çağrı yaparak modern bedenleri terbiye etmeye/ehlileştirmeye çalışan ve bir kanon hâline gelen "Türk muhafazakârlığı" düşüncesinin/ideolojisinin başat "epistemolojik motoru"dur.

Pınar Kür, ilk baskısı 1979 yılında yapılan "Asılacak Kadın"¹²⁹⁷ adlı romanında kadın bedeni üzerinde uygulanan "eril şiddeti" problematize eder. Kür; mezkûr şiddeti problematize ederken "operasyonel" bir tavır takınarak, Türkiye'de tarihsel süreçte devlet merkezi tarafından politik bir kalkan, iktidar kipi olarak kullanılan, eril/aktivist bedenlerde tecessüm etmiş "ataerkil kültür kodları"nın; kadın bedeninde yarattığı fiziksel, kültürel, politik hasarlara, cerrahi bir girişimle müdahale eder ve "bistürisi" hâline getirdiği minör edebiyatın politik/devrimci gücüyle kadın bedenini pasifize eden "merkezî/eril deriler"de derin yarıklar açar. Kür'ün cerrahi girişiminin açtığı yarıklar; devlet merkezinin, "eril tahakkümü/hegemonyayı" toplumsal alana enjekte etmesine yardımcı olan bütün "ideolojik

¹²⁹⁷ Pınar Kür, *Asılacak Kadın*, Can Yayınları, İstanbul 2020, 25. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

organları”nı görünür kılar. Yazar; toplum içerisindeki öznelerin çoğunlukla *gör(e)mediği*, *idrak ed(e)mediği*, bir tür habitusa dönüşmüş eril yatkinlikleri, açtığı yarıklarda beliren ideolojik organlara nüfuz edip; *aile, hukuk, sermaye, iktidar, linguistik/retorik* vb. gibi mefhumlar çerçevesinde tartışarak, kadın bedeninin *ontolojik olarak öteki ilan edilmesine/damgalanmasına, kamusal alandan hariç bırakılmasına, cinsel/fiziksel/simgesel şiddete maruz kalmasına, tecavüze uğramasına* etki eden tarihsel-sosyolojik “*art alanları*” çözümlenmeye/deşifre etmeye çalışır.

Kadın bedenini apriori olarak öteki kılan ve ontolojik olarak damgalayan “*eril hegemonik sistem*”, Türkiye’de devlet merkezinin politik stratejilerine yön veren ana hat ideolojik istasyonlardan birisi olagelmıştır. Bu istasyonun en önemli lokomotifi ise kuşkusuz ki “*ataerkil düşünce mirası*”dır. Ataerkil düşünce mirası, eski Türk tarihinden itibaren oluşmaya başlayan “*devlet miti*”nin militarist itkisiyle peyderpey şekillenmiştir: Türk toplumları tarafından devletin zayıflamasının, çözülüşünün, yıkılışının “*apokaliptik*” bir vaka olarak algılanması neticesinde, devlete yönelik gerçekleşmesi muhtemel olan saldırılara karşı ulusal güvenliğin tesisi için *eril aktivizmi, gücü, savaş kültürünü, kahramanlığı* önceleyen düşünsel anlamda bir “*militarist savunma mekanizması*” geliştirilmiştir. İşbu mekanizmanın geliştirilmesiyle birlikte eril/aktivist bedenler toplumsal alanın en önemli merkezî failleri hâline gelmişler ve *güçsüzlüğü, zayıflığı, savunmasızlığı*, imleyen “*kadın bedeni*”, zaman içerisinde pasifize edilerek periferide konumlanmaya başlamıştır.

Kadın bedeninin pasifize edilerek periferiye itilmesine tesir eden bir diğer ideolojik bileşen “*İslamiyet*”tir. İslamiyet; Kur’an-ı Kerim’de de açıkça belirtildiği üzere “*İ’lâ-yı Kelimetullah*” mefkuresinden hareket ettiğinden, Allah’ın kelamının coğrafi şümulünü genişletebilmek için “*gaza/ciha/fetih*” anlayışına büyük ehemmiyet vermiştir. Mezkûr anlayış, Osmanlı İmparatorluğu zamanında devletin politik yörüngesini tayin etmeye başlamış ve ataerkilliği/paternalizmi besleyen yeni bir “*epistemolojik patika*” ortaya çıkmıştır. Osmanlı devlet elitleri; hilafet bayrağının yere düşmemesi, devlete zeval gelmemesi için bu patikanın içerisinde devletin ve İslam’ın muhafızlığını yapacak *güçlü, fizikli, cesur, aktivist* eril bedenler vasıtasıyla bir “*güvenlik koridoru*” inşa etmişlerdir. Böylelikle de Osmanlı Devleti’nde dolaşan “*apokaliptik bulutlar*”ın yarattığı tedirginlik bir nebze de olsa hafifletilmiştir.

Eril bedenlerin, devletin ve İslam'ın muhafızlığını üstlenmeleri neticesinde her türlü “apokaliptik im”, “güçsüzlük/naiflik, potens eksikliği nişanesi”, yani bu imlerin/nişanelerin tecessüm etmiş hâli olan “kadın bedeni”, demonikleştirilerek pasifize edilmiştir. İlerleyen zamanlarda da hassaten İttihat ve Terakki ile Kemalist rejim döneminde, bu “demonik algı” birkaç önemli değişiklik haricinde devam etmiştir: İttihat ve Terakki'nin/Kemalist rejimin rijit/militarist modernleşme tarafgiri elitleri, sosyal darwinist bir biyolojizmle, çalışmanın bütünlüğü içerisinde de sık sık vurgulandığı üzere bir tür “sağ-kalım patolojisi” üretmişler ve organizmanın/devletin evrendeki “beden savaşları”nda hayatta kalabilmesi için erilleşmesi, eril özelliklerle donatılması gerektiğini iddia etmişlerdir ki bu iddia, paradoksal da olsa İslami apriori eril kodlarla bütünleşerek kadın bedenini ötekileştiren bir “merkezî beden eklektisizmi”nin oluşmasına neden olmuştur. Her ne kadar bu “beden eklektisizmi”, uygarlık şiarıyla kadın bedenini ontolojik çerçevede anlamlandırmaya çalışsa da aslında var olan “ataerkil/eril hegemonik sistem”in konsolide edilmesinden başka bir görev ifa etmemiştir.

Merkezî beden eklektisizmi, “ataerkil/eril hegemonik sistemi” konsolide ederken kendisini “hukuk” aracılığıyla meşrulaştırır. Devletin ideolojik aygıtlarından birisi olan hukuk, eril hegemonik sistemi/ataerkil düşünce mirasını koruyan en önemli “baret”tir. Devlet, merkezî eril bedenlerin dişil bedenler üzerinde yarattığı tahribatın, eril hegemonik sisteme zarar verebilecek bir sistem/merkez-karşıtı hareketi ivmelendirmemesi için, eril şiddeti/tahakkümü mahkeme salonlarında, yasaların rehberliğinde, eril habitusu içselleştirmiş bedenler tarafından yargılar ve mezkûr şiddeti “rasyonalize/legalize” eder. Eril şiddetin rasyonalize/legalize edilmesiyle birlikte, öngörülebilir/kestirilebilir feminist reaksiyonların cılız etkilerine rağmen, toplumsal alanda eril bedenlerin açtığı dişil yaralara pansuman yapılarak ataerkil/eril hegemonik sistemin çalışma ritmindeki aksaklıklar tamir edilir. *Pınar Kür*; “*Asılacak Kadın*”da eşi tarafından biteviye cinsel şiddete maruz bırakılan *Melek*'i, eşini öldürdüğü gerekçesiyle -ki gerçekte suçsuzdur- bir cinayet davasında zihni “cinsiyetçi urlar”la dolu olan bir hâkime -*Faik*'e- yargılatırken, kadın bedenini ontolojik/apriori olarak damgalayan/öteleyen ataerkil/eril hegemonik sistemin; hukuk aracılığıyla eril bedenlerin uyguladığı fiziksel/cinsel şiddeti “maskeleyişi”ni kıyasıya eleştiriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bir hâkimin ağzından Türkiye’de

eril/aktivist bedenler tarafından tedavüle sokulan “fallosentrik düşünce”nin, kadın bedenini üzerinde kurduğu “eril tahakküm”ün kısa, ancak “can alıcı” bir özeti.

“O kızı duruşma salonunda görür görmez tanıdım. O işte o. Pislik o. Üstü başı temiz sözde. Elleri de kirli değil. Sofraya oturmadan el yıkanır kimse öğretmedi mi sana. El yıkamakla temizlenebilecek olsa tüm pislikler. Pislüğün ta kendisi o kız. Masum olmadığını ilk bakışta anladım. Masum olamaz onun gibiler. Bilmez miyim. Aralarında büyüdüm. Ayrıca suçu da işlemiş besbelli. Ne kadar tanık getirirler değişmeyecekti kararım nasıl olsa ya getirdikleri şahitler daha bir açık etti kötülüğünü. Bir de orospuluğu çıktı ortaya. Tek o delikanlıyı baştan çıkarmakla kalmamış meğer. Daha kaç kişinin altına yatmış.” (s. 20)

“Cebrenmiş. Laf. Tanıkların hiçbiri zorlamadan söz etmedi. Zevklenmiştir kahpe. Zevkten ölmüştür. Karı kısmı ancak kocasıyla oldu mu zevklenmez bu işten. Taştan yapılmışçasına yatar bacaklarını kilitleyip. Başkası oldu mu bayılır. Ah orospu ah. Nasıl da muşıl muşıl uyuyor. Nasıl da masumların rahat uykusunu çekiyor. Gören gökten inen bir melek zannedebilir. Ben de öyle sanmamış mıydım başlangıçta. Neymiş meğer. Bakmakla anlaşılıyor ki. Şimdi ne rezillikler yapıyordur rüyasında kim bilir. Kimlerle.” (s. 21)

“Melek’miş. Şeytan halbuki. Şeytanın ta kendisi. Hiç yaşatmayacaksın. Baştan yok edeceksin pislüğü ki büyümesin.” (s. 22)

“Ağlatacak çırpındıracağını. Ben yapmadım diye haykırtacaksın. Kocamdan başka erkek tanımadım o Yalçın kendi kendine gelin güvey olmuş diye sızlatacaksın. Yalan bile olsa bir tesir yaratır. Hiç değilse bir şüphe düşebilir işitenin içine. Avukatlığın inceliği bunlar. Gerçi ben yutmazdım o başka. Faik İrfan Elverir demişler bana. Ağır cezada elime düşen kurtulamaz. Görür görmez anladım o kızın ne mal olduğunu. Kız diyorum hâlâ. Neden acaba. Bal gibi orospu. Onca rezillik. Yirmi yaşındaymış daha. Onca erkek yirmisine varmadan. Zavallı ihtiyarı baştan çıkardığında on altıındaymış ancak. Pek de küçük sayılmaz. Nihal’den büyük. Rukiye’den de büyük. Onca erkeğin altına yattıktan sonra on yedisinde saf bir çocuk elde ediyor. Kendine alet ediyor. Birlikte cinayet işliyorlar. Sonra masum. Nasıl masum olabilir böyle bir kadın. İçi dışı her yanı pis. Ayarttığı o çocuk da aptal herhalde. Aptalın âlâsı hatta. Bir kere böyle bir kadına kanmak. Sonra da ben öldürdüm Melek’in haberi bile yoktu, diye bar bar bağırarak. Haberi yoktu da birlikte nasıl gömdüler adamcağızı manolya ağacının altına.” (s. 35-36)

“Budala. Nihal de ağlamıyor artık. O Melek hiç ağlamadı. Kötü kadınlar ağlamayı unutuyor mu. Orospuluk iyice işleyince ruhlarına. Rukiye benden yüz bulamayınca gidip müteahhidin koynuna girmiş midir para koparmak için. Koskoca müteahhit ne yapsın onu. Gene de belli olmaz. Kılığı kıyafeti baya düzelmişti artık. Öyle pantolon üstüne etek giymeler kalmamıştı. Alâmisemanın her bir rengini giymeler kalmamış. Eller ojeli, saçları berberli. Kendini baya matah bir şey sanıyor. Daha o zamandan başlamış mıydı orospuluğa. Sonra mı yoksa. Orospu olmadıysa nerden buluyor parayı bu kadar süslenmek için.” (s. 38)

Türkiye’de tarihsel süreç içerisinde “kamusal/bürokratik alan”, bedensel ayırım pratikleri”ne göre dizayn edilerek “cinsiyetçi sınırlar” tarafından biçimlendirilmiştir. Devlet merkezi bu sınırları; mesleki formasyonları, zanaatları cinsiyetçi kılarak tesis eder: Belirli meslekler, özellikle fiziksel güç ve efor gerektiren, eril bedenlere; domestik, efor/fiziksel güç sarfetmeden icra edilebilecek “pasif meslekler” ise, dişil bedenlere tahsis edilir. Ancak bedenlerin cinsiyetler arasında “yarılması/bölünmesi” esasen devlet kurumlarından/bürokrasiden dişil bedenlerin hariç bırakılması amacıyla gerçekleştirilir: Devlet, kendi eril gücünün temsilini/teşhirini yaptığı ve eril bedenlerin yoğun çalışma koşulları nedeniyle ürettikleri “ter kokuları”yla dolu olan devlet kurumlarında/bürokraside; *eril ciddiyeti/resmiyeti, yazının ve evrakların eril/aktivist dolaşımını* bozabilecek kadın bedeninin yaydığı “dişil/şeytansı koku”ya karşı oldukça temkinli davranır.

Eril bedenler; tarih boyunca salt hukuki eğitim sermayesine sahip bedenlerin dâhil olabildiği hukuki alanlarda/adli kurumlarda, mezkûr “dişil/şeytansı kokuyu” etkisiz kılarak kolay sarsıl(a)mayan bir “hegemonik güç” üretmişlerdir: Avukat/hâkim olmak, müvekkili/sanığı savunmak/yargılamak, *agresif, saldırgan, aktivist, eril* bir retoriği gerekli kıldığından toplumsal alanda, avukatlık/hâkimlik görevini eril bedenlere tevdi eden bir “bedensel doxa” türevlenmiştir. Ancak; bu “bedensel doxa”nın toplumsal alanda türevlenmesine etki eden bir diğer faktör daha vardır ki o çok daha kritiktir: Avukat/hâkim, müvekkili/sanığı savunup/yargılarken devlet adına bu işlemi icra eder, dolayısıyla o; tıpkı devlet gibi koruyucu-kollayıcı olmalı/adil karar vermelidir. İşbu “kerimane/adilane tavır”, Türk devlet geleneğinde eril/aktivist, militarist bedenle -hükümdarla- özdeşleştirildiğinden olsa gerek Türkiye’de hukuki alan uzun yıllar -80’lere kadar- eril tahakkümün/habitusun gölgesi altında kurumsallaşmıştır. Hâkimlik görevini ifa eden Faik’in, Melek’in yargılandığı

davada meslektaşı *Mefaret'in Melek'ten* yana taraf olması nedeniyle ona karşı duyduğu eril nefreti/hıncı yansıtan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, kadın bedeninin; hukuki alanda nasıl bir ötekileştirmeye, cinsiyetçi damgalamaya maruz kaldığını yansıtır niteliktedir.

“Aldatmasını bilirler tabii. Bunun da aldatmasını iyi bildiği ayan beyan anlaşılmadı mı şahitlerin ifadelerinden. Gene de kandı işte Mefaret. Ne de olsa kadın.” (s. 16)

“Tık. Kalem kırıldı. Gözünü bile kırpmadı. Kokumu duyuyor. Yıllar oldu o kokudan kurtulalı. Bir türlü kurtulamadım gene de. O pislik timsali kadın asıldığında. Belki o zaman. Asıldığında diyorum. Halbuki asılacağı şüpheli. Korkarım asmayacaklar. Oybirliği ile alınmamış bir karar. Temyizden dönmesi çok muhtemel. Muhalefet şerhini koymakta diretti allahın cezası kadın. Zaten o Mefaret'i ceza diye bela diye sardılar başıma. Benim başkanı olduğum heyette kadın hâkim olur mu. Olmaz. Daha doğrusu kadın hâkim olur mu. Olmaz. İçi dışı pislik olmasa bile. Mesela bu Mefaret'in içi dışı pis değil. Kabul. Meslektaşımızdır diye saygı da gösteriyoruz insan içinde. Ama olmaz ki. Kadından hâkim olmaz. Bir kere hepsi de zayıf karakterlidir bu kadın milletinin. Sonra hissi. Hislerine göre karar veren bir hâkim adaletin tecelli etmesine mani olabilir.” (s. 42)

“On yedi yaşında bir çocuk. Gözü kararmış. Ne yaptığını ne dediğini bilmeyen bir çocuk. Şimdi bunun şahadetini birinci derecede dikkate almak olur mu. Bütün bunları bir bir anlatmadım mı. İtirazlarının yersizliğini açık açık ortaya koymadım mı. İddialarını mantık ve hukuk çerçevesi içinde bir bir çürütmedim mi. İbrahim bey sonunda ikna oldu. Senelerin tecrübeli hâkimi ne de olsa tabii. Fakat o Mefaret inatçısı muhalefet şerhini koymadan edemedi. Sanki başı göğe erecek. Sonuç değişmiyor ki. Sırf kadın olduğu için işte. Hemcinsini koruma arzusundan. Sanık erkek olsaydı gene itiraz eder miydiniz diye sorduğumda o ukala kaş kaldırması neydi öyle. Karar verirken sanığın cinsiyetini göz önünde tutmadığımı çok iyi bilirsiniz sayın başkanım. Lafa bak lafa. Kim öğretiyor bunlara böyle dünyanın sahibiymiş gibi konuşmayı. Öyle de bir söylüyor ki, sanki ben. Hiç de değil. Ben kadın erkek ayırt etmem. Gene de şurası kesin. Kadından hâkim olmaz. Olamaz. İşte bu kadar. Hüküm vermek işi kadınların başından çok aşkın bir şey. Avukat da olamazlar ayrıca. Hukuk fakültesine kız öğrenci almak kabahat. Allahtan fakülteye girenlerin ancak yüzde biri hukukçuluğu meslek diye seçiyor. Üniversiteye gitmelerinin asıl sebebi okumak değil ki zaten. Koca bulmak.

Gelene geçene kuyruk sallarlar. Göz süzerler. Gülümserler. Sonra da. Herkesi koca diye beğenmezler o başka.” (s. 43)

Kadın bedeninin, eril salgıların bulaştığı bir hınç/ötekileştirme/damgalama nesnesine dönüşmesi, eril sosyal sermayenin/statünün yitimiyle yakinen ilintilidir: Eril bedenler; devletin kontrolündeki/denetimindeki eril ağlar/klikler içerisinde, gençliklerinden itibaren kadın bedenine doğru aktive olmaları yönünde bir tip biyolojik/politik baskıya maruz kalırlar. Mezkûr baskının neticesinde, kadın bedenine erişen ve cinsel ilişkiye girerek rüşlerini/potenslerini ispat eden eril bedenler, toplumsal alanda akranları tarafından takdir edilerek eril bir “*sosyal sermaye*” edinirler. İşbu sermayeye erişemeyerek erillikleri yaralanan, gururları zedelenen bedenler ise “*babaları/ataları*”nın, bir inisiyasyon olarak gördüğü ve onlardan katılmalarını beklediği “*cinsellik ayini*”nden hariç kalmanın getirdiği bir ailesel/ataerkil hayal kırıklığıyla, bilinçaltılarında bir “*psikopatoloji*” geliştirerek, babalarının/atalarının ruhlarını huzursuz etmemek için, eril kompetanslarını kadın bedeni üzerinde tahakküm kurarak ispat etmeye çalışırlar, yani bir anlamda devlette, eril hegemonik sistemde fail ol(a)mamanın dramın, kadın bedenini bir “*kum torbası*”na çevirerek telafi etmeye çalışırlar. Romanda; kadın bedenini damgalama/ötekileştirme konusunda uzmanlaşmış/profesyonel bir “*eril tahakküm makinesi*” gibi çalışan Faik’in ağzından aktarılan “*Kadınsızlık. Bütün bir gençlik boyu. Hatta bir ömür boyu neredeyse süren kadınsızlık. Para biriktirip umumhaneye gitmek. Kolay mıydı para biriktirmem hukukta okurken.*” (s. 30) şeklindeki ifadeler, söylenenleri kanıtlar niteliktedir.

Eril sosyal sermayenin/statünün yitimine sebebiyet veren ve eril gururu yaralayan en önemli eylem olan “*sadakatsizlik*”, toplum içerisinde üretilen, eril bedenlere imtiyaz tanıyan bir tip “*biyolojik doxa*” çerçevesinde meşrulaştırılır: Eril bedenler, organizmalarının ontolojik gerçekliği uyarınca spermlerini kadın beden(ler)ine onu/onları avlayarak bağışlamak zorundadırlar. İşbu bağış, kelimenin etimolojisinde de görüldüğü üzere (*Far. Bahş, bahş etmek*) aslında, “*fallosentrik düşünce*”de “*potlaç törenler*”ini andıran eril ritüellerde, kadın beden(ler)ine sunulan kamusal bir armağan/hediye olarak tasavvur edilir ve böylelikle de eril bedenin biyolojik sıvısı “*meni*”; plüralist bir kimliğe bürünerek muhtelif dişil kanallarda, herhangi bir etik kaidenin ağırlığını üzerinde hissetmeden serbestçe akmaya başlar.

Dişil-özne ise bedenini, “*himeni*”ni cömertçe armağan edemez eril bedenlere; daha doğrusu o, herhangi bir armağan verebilme kapasitesinden/yetkisinden mahrum edilmiştir; zira “*armağan vermek/bahş etmek*”, sadece güç/iktidar sahibi, büyük toprakları yöneten eril hükümdarlara özgü bir davranış tarzı olduğu için “*bakire beden*” eril beden(ler)e armağan edilemez; o ancak “*fallus*” tarafından zapt edilerek mükafatlandırılabilir. “*Kadının sadakatsizliği*”; işte tam olarak bu nedenden, yani eril hegemonyaya dayanan “*armağan sistemi*”ni tersine çevirdiği için, eril bedenlerin sinir hücrelerini tahrip eder. Bu tahribatın neticesinde de sınırları boşalan eril bedenler, bilinçaltılarında ürettikleri “*patolojik kin*” vasıtasıyla kadın bedenini damgalayıp/ötekileştirip, pasifize ederek “*eril hegemonik armağan sistemi*” içerisinde yitirdikleri “*sosyal sermayeleri*”ni yeniden üretmeye/kazanmaya çalışırlar. Eşinin -*Nihal’in*- sadakatsizliğiyle yüzleşmekte zorlanan *Faik’in* ağzından aktarılan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, mezkûr çabanın önemli bir yansımasıdır.

“*Âşığını eve alan kadınlar. Nihal. Bütün kadınlar âşıklarını eve alırlar mı. Nihal. Çocuğumuz bile olmadı ki hiç değilse eve âşık alma saatlerini kısıtlayacak.*” (s. 17)

“*Nihal’in pisliğini ilk anda tek kurşunla temizlemedim. Büyümesine genişlemesine her bir yana yayılmasına müsaade ettim. O başkaydı ama. Hâlâ başka. Tek bir kurşunla temizleneceklerden değil Nihal’in pisliği. O öfkeyle delirmişlikle yanımda bir tabanca olsaydı vururdum belki. İyi ki yokmuş. Sırf ellerimle boğabilirim belki diye üstlerine saldırdırımdım de. Saldırmadım iyi ki. Elimi ayan beyan kana bulamadım. Yuttum. Yuttum. Öfkemi değil. Bugün bile hâlâ yerli yerinde öfkem. Öldürme arzusunu yuttum. Daha kötüsünü yapabilmek varken. O pisliği alıp suratına sürmek lokma lokma yedirmek varken. Kızgınlıktı elimi ayağımı donduran. Korku değil. Korkmuyorum artık. Yani kızmıyorum. Yani kızıyorum ama o ilk günkü gibi delice değil. Akıllıca. Ne yapacağını bilenlerin sabırlı kızgınlığı var içimde. Zabıttan silinsin o korkmuyorum sözü. Hiç korkmadım ben. Günün birinde öldüreceğim onu. Yanımda mışıl mışıl uyurken boğuvoreceğim. Ama delice bir öfkeyle değil. Hayır. Hayır. Sadece işkence bittiği için. Yapılacak başka bir şey kalmadığı için.*” (s. 22)

“*Masumluk taslaması zannettiğim kayıtsızlık mı. Yok yok istiyor. Her yeni herifin kohnuna ben öğreneyim işkencemi artırayım diye giriyor. Domuz domuz bakıyor yüzüme. Hadisene der gibi. Ne duruyorsun başlasana yeniden der gibi. Yeni yeni ilhamlar veriyor*

bana onun bu hali. Ama bazan da. Bazan da gücüm kayboluveriyor. Elim ayağım kesiliyor. Yapacak bir şey gelmediği oluyor aklıma. Ama nadir. Nadir. Sonuncusunu da bildiğimi daha bilmiyor galiba. Babasının aldığı kırmızı Mercedes'in şoförüyle yattığını anladım. Bilmiyor. Şoförle. Şoförle. Herhangi bir orospu gibi. Şeytan diyor hemen şu anda boğ. Nasıl da korkmadan uyuyabiliyor yanımda. Öcüm daha alınmadığı için öldürmeyeceğimi biliyor sanki. Ya da. Korkmuyor ölmekten. İstiyor belki de. Öldüreyim diye yapıyor. Ama hayır. Öldürmeyeceğim. Daha vakit var. Daha çok ağlayacak Ali Ali diye.” (s. 23)

Merkezî, eril, aktivist bedenlerin kadın bedeni üzerinde kurduğu tahakkümün “sınıfsal” bir tınısı vardır: Ekonomik sermayeye ulaş(a)mayan eril özneler, bedenlerine gerekli ihtimamı gösteremedikleri için, sosyalleşebilecekleri kültürel etkinliklere de dâhil olmakta zorlanırlar; hatta dâhil olmaya çalıştıkları sosyal ağlar içerisinde bulunan ekonomik/kültürel-estetik sermayesi yüksek kadınlar tarafından *bedensel pislikleri, bakımsızlıkları, kokuşmuşlukları, çürümüşlükleri* nedeniyle ötekileştirilirler/damgalanırlar. İlerleyen yıllarda; mezkûr ötekileştirme/damgalama eril öznenin bilinçaltının karanlık dehlizlerine “sınıfsal” ve “cinsiyetçi” bir “bedensel kin dürtüsü”nün yerleşmesine neden olabilir. Bu dürtü kendisini; *cinsel şiddet, tecavüz, mizojoni, jinefobi/feminofobi* vb. gibi birtakım psikopatolojik formlarla açığa vurur. *Diana Scully* tutuklu tecavüzcü erkekler üzerine yaptığı çalışmasında konunun detaylandırılmasına yardım edecek şu ilginç tespitte bulunur: “*Tipik bir tecavüzcünün, hapse girdiğinde tıpkı babası gibi iyi bir eğitimi yoktu, yalnızca %20’si lise ya da daha yüksek eğitimliydi ve çoğunluğu, %85’i işçi sınıfındandı.*”¹²⁹⁸ Bu tespitler, kuşkusuz ki kadın bedenine yönelik tatbik edilen “psikopatolojik eril aktivizm”in kökenini/kaynağını tamamıyla “sınıfsal” kılmaz; ancak bu aktivizmin kökeninin/kaynağının hiçbir şekilde sınıfsal olmadığı da iddia edilemez. Aksine, eril tahakküm, *Bourdieu’nün* de üzerinde durduğu gibi sınıfsal temsillerin bedenselleşmiş hâlidir. *Kür*; “*Asılacak Kadın*”da, çocukluğunda/ilk gençlik yıllarında arkadaşı *Ercan’ın* annesi başta olmak üzere birçok kadın tarafından bedeninin ürettiği kir/kötü koku nedeniyle damgalanan/ötekileştirilen ve bunun neticesinde de zamanla kadın bedeninden nefret etmeye başlayan *Faik’in* “psikopatolojik eril aktivizmi”ni sınıfsal/ekonomik faktörlerle

¹²⁹⁸ Diana Scully, *Cinsel Şiddeti Anlamak, Tutuklu Tecavüzcü Erkekler Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 2021, s. 78-79.

ilişkilendiriyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar bu ilişkiselliğin muhtelif göstergeleridir.

“Hadi oğlum git artık senin evin yok mu dediklerinde ağlaya ağlaya dönmek pasaklı anamın tozlu topraklı babamın sümüklü kız kardeşlerimin titreştikleri tek odalı konduya. Tencerede kaynayan içinde ne olduğu bilinmeyen suya ekmek banmak. Ercanların evini gördükten sonra dayanılır mı. Anladıktan sonra pi olduğumuzu. Bir keresinde nasılsa yemeğe alıkoymuşlardı. Köfte ile patates kızartması. Masada yemek yendiğini ilk kez görmüştüm. Pislikten ille de kurtulmaya o zaman mı karar vermiştim.” (s. 19-20)

“Tık. Kalem kırıldı. Gözünü kırpmadı. Sanki kokumu duyuyor. Ercan’ın annesi bu piç artık bu eve gelmeyecek kokuyor pis kokuyor bütün evi de kokutuyor diye beni kapı dışarı edinceye kadar kaç ay geçmişti.” (s. 25)

“Oğlunun arkadaş diye eve getirdiği pis piçe bak. Kokuyor. Bütün evi kokutuyor. Pencereleri açıyorum gittikten sonra. Her şeyden çok sesinin cırtlaklığı kalmış hatırımda. Şimdi bile duyuyorum sanki.” (s. s. 26-27)

“Bir daha bu eve adım atmak yok anlıyor musun. Bu pis piç bir daha bu eve gelmeyecek. Yoksa bohçamı toplar giderim.” (s. 27)

“Ercan eve gelirken yolunu kaybeder inşallah. Düşüp kafasını yarar inşallah ağzına sıçtığımin muhallebi çocuğu. Çantasının ağırlığından bayılıp kalasica. Anasına değil de Ercan’a sövmüştüm daha çok nedense. Halbuki o ağlamıştı. Kovulmamı istemiyordu. Gerçi hepsinden nefret ediyordum. Ne çok nefret ettim hayatta. Ne çok kişiden. Evleri başlarına yıkılsın. Evlerini başlarına yıkacağım. Anamdan sık sık işittiğim bir beddua bu. Yoksa evlerini başlarına nasıl yıkacağımı nereden bilebilirdim. Ne yapabilirim onlara karşı. Suçları ne ki zaten. Güzel bir eve sahip olmak. Kokumu duymak. Benzer bir eve sahip olabildiğim gün. Kokmaktan kurtulduğum gün elbette suçlayacak değildim onları. İki katlı içi halılar döşeli bir ev. Pis kokan bir çocuk. Çok gerilerde kaldı artık.” (s. 27-28)

Kadınların ekonomik sermayeden mahrum kalmaları, eril tahakkümün toplumsal alandaki hegemonyasını pekiştirir: Onlar; kendilerini “hane içerisi”ndeki ücretsiz emekle sınırlandırıp, ekonomik özgürlüklerini elde edemeyince eril bedenlere, “eril ekonomizm”e bağımlı hâle gelirler. Aslında bu durum; endüstriyel kapitalizm çağı itibarıyla nüveleri

gözükmeye başlayan ve modern zamanlarda da iyice ivmelenen bir cinsiyet rejiminin, politik, kültürel, ekonomik alanı “cinsiyetlendirmesi” neticesinde oluşmuştur. *Serpil Sancar* bu durumu “Endüstri işçisi erkeğin, ailesini geçindirecek ücreti kazanmasıyla, aileyi geçindiren kişi olarak sahiplendiği ayrıcalıklı cinsiyet konumu ve bunun sonucu oluşan aile modeli, erkek egemenliğine dayalı cinsiyet rejiminin merkezi önemde bir ögesi olmuştur. Erkeğin aile reisliğine ve kadının ücretsiz ev içi emeğine dayalı bu aile modeli toplumsal sınıflar arasındaki iktidar ilişkileri ile cinsiyet farklarına dayalı iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği ve birbirini beslediği en önemli alanlardan biridir. Diğer deyişle, endüstriyel kapitalizmin eril kasgücü gereksinmesi ile erkek aile reisliğine dayalı “modern” aile bir arada erkek üstünlüğüne dayalı cinsiyet rejiminin temel halkalarını oluştururlar.”¹²⁹⁹ şeklindeki ifadeleriyle dile getiriyor.

Kemalist devlet, kadınları toplumsal hayatta görünür kılma çabasıyla tipik “cinsiyetçi rejimler” kategorisine dâhil edilemez. Ancak buna rağmen Cumhuriyet’in ilanından sonra, kadınların eril ekonomik tahakkümden, hane içerisindeki sıkışıklıklarından kurtulabildikleri de söylenemez. Hatta kadınlar; Kemalist modernleşme pratiğinden başlayarak günümüze gelinceye kadar, paradoksal bir biçimde-*Modernleşme paradigmalarının merkezinde kadın imi olduğu için paradoksaldır.*- eril ekonomik tahakküme ve bununla bağıntılı olarak “simgesel şiddet”e daha fazla maruz kalmaya başlamışlardır: Modernleşmenin ritmine paralel olarak kadınlara birçok iş imkânı açılınca eril özneler, kadınların çalışıp, ekonomik sermayeyi elde ederek, hane içerisindeki eril otoritelerini sarsma ihtimallerinden dolayı büyük bir paniğe kapılmışlar, bu nedenle simgesel şiddet tekniklerine müracaat ederek kadın bedenini pasifize edip mezkûr otoritelerini güvence altına almışlardır. “*Asılacak Kadın*”da, *Melek’in*; ekonomik sermayesine muhtaç olduğu eşi *Hüsrev* tarafından adeta hane içerisindeki “*eril zindanlar*”da tutsak edilerek bir tür simgesel şiddete maruz kalması, onu bu tutsaklıktan kurtarmak isteyen *Yılmaz’ın* aşağıdaki ifadelerinde de görüldüğü üzere, aslında Türkiye’de ekonomik/politik bataryalarla çalıştırılan eril tahakkümün/eril hegemonik sistemin modernleşme süreci içerisinde kazandığı tarihsel sürekliliğin bir neticesidir.

“Önce kapıcı ana babasının, sonra *Hüsrev beyin*, en sonunda da benim kurbanım oldu. Oysa iki yıl sonra yeniden karşılaştığımızda onun tek tek kişilerin değil de toplumun,

¹²⁹⁹ Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, İstanbul 2020, s. 63.

içine doğduğu ekonomik ve toplumsal koşullarının kurbanı olduğunu bilmiyor muydum? Biliyordum elbet. Kendisine anlatmaya bile çalıştım bunu. Bilmediğim şey “toplum”un biz olduğumuzdu. O sıra hâlâ soyut bir kavramdı benim için; ya da kendimi de, çevremizi de, hatta Melek’i de toplumdaki soyutlamıştım. İşte onun için bir zorbayı öldürmekle onu kurtarabileceğime inandım herhalde. O tek zorbayı tüm zorbarların, hatta zorbalığın simgesi olarak gördüm de ondan, değil mi? Gerçeklerle değil de simgelerle uğraştığım için (Melek de bir simgeydi çünkü önünde sonunda), bir simgeyi ortadan kaldırmaya çalıştığım için yanıldım ve Melek hepsinden çok benim, kurtarmasını bilmeyen bir kurtarıcının, bir simgesel düşüncenin kurbanı oldu...” (s. 104-105)

Kadın bedeni üzerinde icra edilen merkezî, eril, şiddet -fizikî- “ailesel”dir. Kadın, öncelikle bir “kız çocuğu” olarak aynı kanı taşıdığı eril suretlerden (*amca, dayı, ağabey, baba, dede vb. gibi*) şiddet görmeye başlar. Bu şiddet, kız çocuğunu terbiye etme amacıyla uygulandığı iddia edilen ve eril/ataerkil linguistikte “kızını dövmeleyen dizini döver” vecizesi ile karşılık bulan “ihya edici/naif/etik şiddet”ten, “cebri, patolojik cinsel şiddet”e, yani ensest yasaasının ihlal edilmesiyle ortaya çıkan tacize ve tecavüze, hatta hiçbir itici gücü olmayan “random/gelişigüzel şiddet”e kadar oldukça geniş bir spektrum çerçevesinde kız çocuğunun/kadının bedenine yöneltilir. Bu yönelim ile birlikte, kadının zihnine rüşeym hâlindeyken, eril beden karşısında bir “öte varlık” olduğu fikri kazanır ve böylelikle de kadın bedeni pasifize edilmiş olur. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, üvey ağası/üvey babası tarafından mezkûr şiddet türlerinin birçoğuna maruz kalan *Melek’in* bedeninin hane içerisinde pasifize edilmesini gösteren çarpıcı bir örneklemdir.

“O nasıl bi acıdır oramdan girer yüreğimi deler hiç bitmeyecek sanırsın oysa bitiyö her bir acı geçip gidiyo yerine beteri geliyo o başka o da geçip gitti işte iki gün kan geldi devrisci gün bişeyim kalmadı üvey ağamın dayakları daha mı az yakardı canımı kocakarı can verdiğinde en çok korktuğum bana yol verirler gayri diyeydi üvey ağam gelir alır yeni bir yer bulanacak kim bilir ne çok döver deydi korkmuşidim o vakitler bu yatak acısını görmemişim tabii derken Hüsrev bey altınları ararken ararken memelerimi buldu o ne sıkma o ne sıkma aha o dakika yere devirip üstüme çökecek dedimse de bişeycikler etmedi sıkı sıkı muncıkladı bıraktı gayri ölü kalkanacak ne yüzüme baktı ne bişey dedi ne elini sürdü bendeki korku baki ayın başı oluyo üvey ağam ha geldi ha gelecek hadi kız topla bohçanı dedikleri

gibi salıverecekler evde bekleyense ne analık neymiş bilmeyen bi anam pis boklu ikiz bebeler üvey ağamın dayağı oraya döneceğime kocakarı geri dirilsin de bana demediğini komasın çoktan razıyım.” (s. 57)

“Vay başıma gelenler savuşacak yön tükenmiş vay başıma gelenler üstüme üstüme salladığı kayışını herbiyanıma çatacak tekmesini kafama kafama vuracak aynı üvey ağam gibi burnumdan kanlar akacak üç yıl oluyo akmadıydı üç yıl oluyo sopa yemedim lakin acısı dün gibi aklımda burnumdan oluk oluk kan vay başıma gelenler.” (s. 63)

“Kimseye bişey söyleme diyolar üvey ağana ağzını açma diyolar sanki ben aklımı iyicene yitirmişim üvey ağama diyem de bi de o döve beni öyle mi zati her yanım alav alav tüm gövdemi ataşa vurmüşlar yanar durur kemiklerim de mi kırılmış ne bi sızıldır dinmiyo” (s. 66)

Hane içerisinde uygulanan eril şiddetle birlikte pasifize olan kadın bedeni, şiddet-karşıtı periferik bir politik direnç üretme kapasitesinden de mahrum edilir. Bu süreç, devlet merkezinin itici gücüyle üretilen/üreyen *eril yatkınlıklar sistemi*” vasıtasıyla yönetilir: Kadınlar; yetişme yılları boyunca birçok şiddet biçimiyle karşılaştıkları ve üzerlerindeki eril tahakküme alıştıkları için, evliliklerinde de şiddeti doğal karşılarlar. Yani bir anlamda; eril şiddet, kadın bedeninin dirimsel bir organına, *“habitusu”*na dönüşerek erkeğin ontolojik olarak şiddet kullanma içgüdüsüne sahip olduğu yönündeki bir *“biyolojik praxis”*le normalize edilir ve böylelikle de kadınlar, kendilerini çevreleyen politik sarmalın *eril iktidar kiplerini*, şiddeti yaşama için *“acımtırak öğeler”* olarak algılamaya başlarlar. Romanda geçen ve *Melek’in* eşinden gördüğü şiddeti içselleştirerek depolitize/pasifize oluşunu aktaran *“Nedense beni gereksindiğini sandığım. Benim tarafımdan kurtarılmayı beklediğini... Oysa ne kurtulmayı ne de duruşmada dedikleri gibi kurtulmak için beni kullanmayı akıl edebilirdi Melek. Şimdi anlar gibiyim bunu. Öldürmeyi, öldürtmeyi düşünemezdi. Çünkü düşünmezdi. Çünkü baskıya karşı çıkmamak üzere yetiştirilmişti. Bilmiyordu başkaldırabileceğini; baskıyı, zorbalığı yaşamın doğal bir öğesi bellemişti. Bu baskıyı erkeklerin kurması, her bakımdan kurması da doğaldı onun için. Çünkü güçlü olan onlardı; hep başta olan, her şeye egemen olan.” (s. 144)* şeklindeki ifadeler, bu algılayışın önemli bir yansımasıdır.

Eril şiddetin kadın bedeninde yarattığı nihai tahribat *ölümdür/intihardır*; o, bedenin pasifize oluşunun en *“trajik hâli”*dir: Küresel konjonktürde olduğu gibi, Türkiye’de de

tarihsel süreç içerisinde merkezî, eril şiddetin dayanılmaz boyutlara ulaşmasıyla birlikte çektiği acılara katlanamayıp intihar eden/intihar meyil eden, ölmek isteyen veya doğrudan bu şiddetin neticesinde hayatını kaybeden, katledilen birçok *yersiz-yurtsuz, başsız/hamisiz, “ölü kadın bedeni”* nin varlığından(!) söz etmek olası. Romanda geçen “*Hüsrev beyin kendi varlıklı karısı İstanbul’un gözbebeği, derdi ya kocakarı işte onun gibi herbişeyi olan kocca bi hanım tutmuş kendini denize atmış da bunu kocakarı biliyormuş da gene bişeyler edememişler bu herife baksana şimdi beni boğurse denize iteleyirse arayanım soranım mı olacak yani ben ne edebilim ki böyle bi büyük adama karşı fikrimin ucundan bile geçebili mi öldüreyim deyi*” (s. 80) şeklindeki ifadelerde de görüldüğü üzere *Hüsrev’in* intihar eden eski eşi bu kadınlardan sadece bir tanesi... Ancak romanda bu tikellik; bir “*periferik kolektivizm*”in üretilmesine de vesile oluyor. Eril şiddetin mağduru olarak pasifliğin en derin okyanusu olan ölümün içerisinde boğulan her bir “*kadın cesedi*” bir tür “*imago*”ya dönüşerek kendinden sonra, eril şiddete maruz kalacak olan kadınların bedenlerini de ölüme davet ediyor; yani aslında, ölümcül eril şiddetin sürekliliğine işaret ediyor ki *Hüsrev’in* eski eşinin hemen akabinde *Melek* de eşi *Hüsrev’den* gördüğü şiddet nedeniyle “*Hey tanrım hiç gelmeyeydim şu cihana hey tanrım ben usandım bu candan ömrüm billah titremekten usandım al şu canımı da kurtulam tanrım bi an geldi annadım artı ayakta duramaycam*” (s. 77) diyerek ölümü düşlemeye başlıyor. Onu ölüme sürükleyerek pasifize eden eril şiddetteki yoğun sadist-mazoşist dozaj -*Hüsrev roman boyunca çoğunlukla para karşılığında kiraladığı eril bedenlerden yardım alarak Melek’i cinsel şiddete maruz bırakır.* - ise aşağıdaki pasajlarda tezahür ediyor.

“*Beyamca bu kızın bağirtısı mahalleyi ayağa kaldıracak. BAĞIRACAK BİTTABİ. TEMAS GÖRMEMİŞ BAKİRE... DAHA DAHA CANHIRAŞANE BAĞIRMALI Kİ... SEN DURMA, İŞİNE BAK. BÖYLESİNİ NEREDEN BULACAKSIN BİR DAHA? İyi ya, al öyleyse. Al bakalım, bağır bağırabildiğince!*” (s. 57)

“*Hüsrev bey essahtan da kızı gibi oturtuydu kucağına sandım okşayacak memelerimi sıkıttığını da unutuvermiş miyim neyim uzaktan o türküyü duyacam gibi oldum bu da iyi bi ihtiyar mı ne demeye kalmadan başladı gene her yanımlı mincık mincık sıkıştırmaya entariyi de baştan aşağı yırttığı gibi hey tanrım onca yıl sandıklarda beklemiş böyle caart diye yırtılmak için mi! VA T’EN. CE N’EST PASTOL QUE JE VEUX! TU N’ES PAS JOSETTE!*”

PUTAIN! her neydiyse o dediği bişeycikler kavrayamadım sade kucağından itmesiynen yere yuvarlanınca böğürüme de bi tekme salladı ama tam oturtamadı fazla yakmadı canımı zati kendi eliyen acıttığını hiç bilmedim gücü kuvveti olmadığından mıdır hep heriflere yaptırırdı herbişeyi o ilk seferinde hani kocakarının can verdiği gece başka o gece besbelli kendine malik değildi anasının öldüğüne yandığından değil altın altın deyi aklı başından gittiğinden” (s. 58-59)

“VURMA! DAYAĞA MAHAL YOK HENÜZ. HADİ GÖTÜR KARYOLAYA. KALKAMAZ O AYAĞA ŞİMDİ, SÜRÜKLEYE SÜRÜKLEYE GÖTÜR. ZATEN ÖYLESİ DAHA HOŞ. MUHTEREM VALİDANIMIN YATAĞINDA. HA. HA. HA. ÇOK HOŞ! ONUN YATAĞINDA GÖRECEĞİZ İŞİMİZİ! Sürükleye sürükleye bundan kelli dayanacak halım yok sürüklemekten kolumu çıkaracak bişey değil kafam küt küt yere vurur ama kayışınan vurmadi artı ne edecekse edecek ama kayışınan vurmadi kayışın acısını bilirim kolumdan tuttuğunnan savuruverip döşeğin üstüne gücü kuvvati ziyade benimse takatim tükenmiş iki kolumdan bastırır durur. Kedi gibi tırmalayacan mı bu kez de, ha? Tırmalayıp tekmeleyecen mi? BİR ŞEYCIKLER YAPAMAZ ARTIK, SEN İŞİNE BAK. Bi zahmet kollarından tutaydın, beyamca. Bi de bakarsın... İŞİNE BAK DEDİM. UZATMA. EL KADAR KIZI ZAPT EDECEK KUVVETİN YOKTU MADEM Kİ NEDEN GELDİN? SABAHLAYACAK DEĞİLİZ BURADA. herif o dakika üstüme çöküp pantolonunu da ne vakit sıyırmış görmemişim bacaklarımı çaat diye iki yana devirmesiynen koparacak sandım meğer o da açımıymış meğer hiçbişey değilimiş kocca kamışını içerime sokmasıynan bi sancı te ciğerime işliyo iliğime şiş soksalar anca bu kadar olur amanın ben kayış acısını bilirdim bu tevatür beterimiş kayış acısı bunun yanında neymiş amanın” (. 63-64)

“Al bakalım, bağır bağırabildiğince! sokar da çıkarır sokar da çıkarır sanırsın insan değil de bi makine mal sahibi Neriman hanımın yerleri süpür dediği makineyi susturmak için hangi düğmesine basacağımı bilemedimidi de hiç durmayacak sırf gürültüsüylen evi başıma yıkacak deyi ödüm patladıydı gider de gelir girer de çıkar sanırsın etimi lime lime doğrarlar sanırsın ciğerimi bölük bölük ederler hiç bitmez mi bu iş essahtan insan değil bu herif hayvan bile değil belkim derken küt bitiverdi bıçağınan kesilmişçesine herif bi ah edip üstüme yıkılmış soluk soluğa evet bi hayvan ama bitkin bi hayvan sanki demincek kayışı sallaya sallaya üstüme gelen o değil bi de ağır ki Neriman hanımın çöp bidonları bunun yanında tüy

gibi kalır NE KADAR DA ÇABUK BİTİRDİN ! ACELEN NE BE ADAM? DAHA SABAHA ÇOK VAKİT VAR. Başlatma sülalesinden şimdi! Kız bozmak kolay mı? Hele böyle canavar gibisi! İYİ YA İSTİRAHAT ET BİRAZ. BELKİ BİR KERE DAHA...Yok, bu gecelik benden paso. Bidahaki sefere allah kısmet ederse... doğrulup kalkıyo üstümden oooh bitti demek tanrım bin şükür ama sızısı duruyo yerinde ıslak gibi her yanım kana mı bulandım. DUR TAKMA KEMERİNİ HEMEN. ŞİMDİ KAMÇININ TAM VAKTİDİR. BİRKAÇ TANE VUR, FAZLA DEĞİL. FAKAT OKKALI TARAFINDAN. BİR DAHAKİ SEFERE AKLI BAŞINDA OLSUN. YORMASIN BİZİ. bi daha mı bi daha mı hepsinin üstüne bi de kayış mı aman of ben kayışın acısını bilirim yandım allah kurtarın bilirim sanırdım lakin bu kayış başka türlü bi kayış elbet üvey ağam soyup da vurmadiydi hiç bu kayış cıbil gövdemde indiği yeri kavuruyo indiği yeri bölük bölük yarıyo sanırsın derimi soyarlar bağırarak takatim yok gayri ben öldüm öldüm öldüm öldüm öldüm” (s. 64-65)

Kür; “Asılacak Kadın”da, Türkiye’nin “kanayan yarası” olan kadına şiddet problemini işlerken mezkûr problem karşısında duyarsızlaşmış, taşlaşmış zihinlere edebî/politik bir “elektroşok” uygulayarak toplumsal alanda periferik bir farkındalık yaratmaya çalışır. Zira yazara göre kadın bedeni üzerinde tatbik edilen şiddet noktasında, romanda Yılmaz’ın ağzından aktarılan “Şimdi düşünüyorum da o ilk anda bana en korkunç gelen Melek’e yapılanlar değil de, bunu birçok kişinin yapabilmesi, birçok kişinin de yapılmasına göz yummasıydı sanırım. Genç bir kızın, zavallı, korunmasız bir kızın bir zorbanın sapkınlığa kurban edilmesine bunca kişi katkıda bulunabiliyor, bunca kişi de olayı uzaktan, rahat rahat seyredabiliyordu.” (s. 129) şeklindeki ifadelerde de vurgulandığı üzere, eril failer kadar buna seyirci kalan “toplum” da sorumludur. Kür; romanda bir bakıma, eril tahakkümün/ataerkil düşüncenin tecessüm ettiği aktivist/eril merkezî bedenler tarafından kadın bedenine yönelik icra edilen ve onu pasifize ederek periferiye iten şiddet pratiklerini bütün acımasızlığıyla sergileyerek, okuyucuya/topluma bu sorumluluğu(nu) hatırlatıyor; yani onları, eril tahakküme/şiddete de facto karşı koyan politik aktivistlere dönüşmeleri için, “vicdani çılgınlık”la feminist hareketin saflarında örgütlenmeye çağırıyor ki bu çağrı, bugün Türkiye konjonktüründe hem edebî/entelektüel alanda hem de gündelik hayatta hâlâ daha yeterli düzeyde olmasa da beklentinin çok ötesinde bir karşılık bulmuş gözüküyor.

*Selim İleri'nin "Bodrum Dörtlemesi" olarak bilinen roman serisinin önemli parçalarından birisi olan ve ilk baskısı 1980 yılında yapılan "Cehennem Kraliçesi"¹³⁰⁰; -diğerleri *Her Gece Bodrum (1976), Ölüm İlişkileri (1979) ve Bir Akşam Alacası'dır (1980)*- yazıldığı dönemde edebiyat kamuoyunda büyük yankılar uyandırmıştır. "Cehennem Kraliçesi"nde 12 Mart¹³⁰¹ itibarıyla devlet merkezi tarafından ablukaya alınan "sol/sosyalist entelektüalizm"ın genel bir panoramasını veren İleri, bu panoramayı verirken "depolitize edilmiş entelektüel bedenler"e odaklanıp, yani mikro sınırlarda dolaşp, bahsi edilen bedenlerden hareketle, üzerlerindeki "Viktorian/muhafazakâr molozlar"ın ağırlığı nedeniyle arzularını rahatça yaşayamayan eril-dişil faillerin bedenlerini pasifize eden/periferiye mihlaytan tarihsel-sosyolojik tertibatın omurgasıyla ilgili makro çıkarımlar yaparak, bu omurgayı çökertmek ister. Yazar; mezkûr omurgayı çökertirken öncelikle "burjuva ethosu"na ve onun merkezî temsilleri olan *estetik/güzel, bakımlı, güçlü, fizikli/genç, teşhirci/gösterişli* bedenlere saldırır ve bu niteliklere haiz olmadıkları için pasifize olan bedenlerin *-ucube/çirkin, bakımsız, zayıf/güçsüz, yaşlı/geçkin örtük bedenler-* arzularını *Nietzscheci* bir perspektifle kavrayarak, Türkiye'de burjuva ethosunun kurumsallaştıran ve bizatihi politik bir "beden kelepçesi" olarak işlevsel kılan devlet merkezli düşüncüyü yıkmaya çalışır. İleri; bu yıkım işlemini icra ederken devlet merkezinin tarihsel süreçte tatbik ettiği beden politikalarının güçlendirici kompresörlerini, yani İslami/muhafazakâr, Türkçü/milliyetçi düşünce girdaplarının oluşturduğu "etik düğümleri", romanda kurguladığı ve çirkinliği/ucubeliği, güçsüzlüğü, pasifliği, yıkımı, tahribatı "olumlayarak" periferik bir direnç geliştiren "anarko-bedenler"ın ürettiği devrimci, esrik güç çerçevesinde çözmek için önemli bir gayret sarfeder.*

Kemalist rejim döneminde, özellikle 1930'dan sonra, Türkiye'de tam anlamıyla olmasa bile yerli/millî bir "mikro-burjuva kültürü"nın varlığından söz edilebilir. Kemalist elitler bu kültürü, devletin uygarlık/Batı merkezine kanalize olabilmesi için ülke içerisinde ivedilikte oluş(tur)muşlar ve mezkûr kültürün "tacını" da bu tacı takmaya alışık olmayan

¹³⁰⁰ Selim İleri, *Cehennem Kraliçesi*, Everest Yayınları, İstanbul 2014, 5. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

¹³⁰¹ Romanda, tarihsel zamanla ilgili herhangi bir ibare bulunmaz. Ancak romanın 1980 yılında yayımlandığı ve İleri'nin uzunca bir süredir bizatihi Türkiye siyasi konjonktürünü ampirik olarak deneyimleyen bir "entelektüel-fail" konumunda bulunduğu düşünüldüğünde -ki roman da bu failiğin nesneleştirilmesiyle oluşturulmuş düşünümsel bir üründür.- yazarın referans verdiği tarihsel arka planın, kökleri Kemalist rejim dönemine kadar uzanmakla birlikte 1970 sonrası olduğu oldukça aşikârdır.

Türk kadınına; birtakım politik, toplumsal sorumlulukları onun bedenine yükleyerek tevdi etmişlerdir. Bu sorumluluklardan ilki; kadın bedeninin, Kemalist rejimin ideolojik elemanları olan modern, eril, aktivist bedenlere rapt edilmesidir; yani “*burjuva ethosu*”nun başat imi olan evliliğidir: Kemalist rejim; Cumhuriyet’in ilanı itibarıyla evliliği biyopolitik bir silah olarak kullanmış ve bu silahın yardımıyla devletin geleceğinin teminatı olacak modern, millî değerlere bağlı, *kuvvetli/güçlü, aktivist, sağlıklı evlatlar/gençler* yetiştirmeyi arzulamıştır. Bu arzunun neticesinde evlilik, zamanla Kemalist rejimin topografya üzerindeki hâkimiyetini tesis edecek bir “*nüfus mühendisliği projesi*”ne dönüşmüştür.

Kemalist elitler, “*nüfus mühendisliği projesi*”ni bir “*mit*”in itici gücüyle yürütmüşlerdir: “*Ana tanrıça Kybele/doğurganlık miti*”, analar ve evlatlarla dolu olan “*Anadolu*” -Kemalist devletin merkezî topoğrafyası- çerçevesinde işleme sokulmuş ve merkezî, aktivist, sağlıklı bedenlerin ülkeyi çevrelemesi için biteviye doğurganlığı teşvik eden biyolojist/pozitivist, ancak aynı zamanda da millî ve İslami dolayimleri da beraberinde getirdiğinden kutsal telakki edilen bir “*üreme kültü*”, Anadolu’nun içerisinde peyderpey tomurcuklan(dırıl)arak devlet merkezinin temel ideolojik mekanizmalarından birisi hâline gelmiştir ki bu mekanizma günümüze gelinceye kadar bazı ritmik aksaklıklara rağmen istisnasız çalışmıştır. İşbu mekanizmanın dışında kalan, üreme ve doğurganlık yetisinden mahrum, anti-biyolojist “*öteki kadın bedenleri*” ise devletin ideolojik çevrimini ters-yüz ettiklerinden giderek pasifize olmuşlardır. Ancak pasifize olan salt çocuk doğur(a)mayan kadın bedenleri değildir: Devlet merkezi tarafından bedensel arzuları değersizleştirilen, yok sayılan kadın bedenleri de bilinçaltlarındaki “*arzu atakları*”nın yıkıcı ateşini burjuva ethosunun merkezî ağırlığı nedeniyle söndüremeyerek pasifize olup, periferide konumlanmaya başlamışlardır: *Evliliğe, üremeye, “burjuva ethosu”na savaş açan ve cinsel isteklerini toplumdaki “ahlaki tabular” nedeniyle tatmin edemediği için “bedensel sancılar”la cebelleşen Ressay Belkıs’ın iç sesini yansıtan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, her iki pasif-oluş biçimine dair oluşturulmuş bir örneklemdir.*

“*Neyi değiştirebilirdi ki gebelik -anaç bir kadın değildi- ana olmak; çünkü Belkıs için, çocuk, kaygı verici bir sorundu. Tümü mutsuzdu küçük çocukların, hem de çok mutsuzdular! Onları bekleyen aydınlık, duru bir gelecek yoktu.*” (s. 43)

*“Evlilikten tiksinmesine karşın onları kutsamıştı Belkıs.
Sonsuza dek yaşasaydı Semra
hiç ölmeyebilirdi
tanrılar bağışlayabilirdi bunu
ölüm dursaydı
yine de Mehmet’ten bir çocuğu olmayacaktı
yaşlılık nedir bilmeyerek sonsuza kadar doğurgan kalsa bile! Hayat alay etmişti
evliliklerinin kutsallığıyla.” (s. 44)*

“İnsanın düşlemine son yoktu. Ama insan -belli bir burjuva eğitiminden geçmiş her kadın-, kimi şeyleri -açık saçık olgular- salt düşleminde yaşatabiliyordu. Doğa çekerken, töre engelliyordu.” (s. 48)

“Her şey gülünçtü. İnsanın kendi kendisine uyguladığı bütün toplumsal kurallar, doğrusu çok gülünçtü. (Bülbülün kırmıştı bütün bu kuralları; yitirmişti ama, terk edilmişti. Oysa Şadiye henüz ayaktaydı.) Burjuva ahlâkı tepeden tırnağa ikiyüzlüydü, özellikle kadınları baskı altında tutuyordu. Gizliliğe geçit vardı bir tek. Burjuva ahlâkı, şunun iyi, bunun kötü olduğu konusunda, bizim dışımızda kararlara varmış bulunuyordu. Bu kararlara inanılacak, bel bağlanacak olunursa, toplum sizi hoş görebilirdi; bu yüzden de insan asıl istediğini düşleminde yaşamak zorundaydı.” (s. 58)

Devlet tarafından aktive edilen ve biyolojik bir fanusun içerisine sıkıştırılan kadın bedeni, sosyal/kültürel hareket menzili daraldığı için oldukça “muhafazakâr/içe dönük” bir hayat yaşar ve salt “ailesel bedenler”le temas eder. Devlet; ondan bütün bedensel enerjisini, “yuvayı dişi kuş yapar” özdeyişinde de görüldüğü gibi ailesinin sıhhati ve gücü için harcamasını talep eder. Bu talebi yerine getirmekte tereddüt etmeyen “anaç beden” ise, öncelikle çocuklarını devletin ideolojisine göre terbiye etmeye çalışır ve bütün mesaisini buna hasreder; böylelikle de bedensel arzularını ulvi/kutsal bir amaç/görev uğruna “ötelemiş” olur. Aile merkezinden dışlanmış, evlilik kurumuna dâhil olamayan, pasifize olmuş kadın bedeni ise bunun aksine tehlikeli, bilinmeyen eril bedenlere doğru yönelerek ailesinin kökünü kazımdan haz duyar. Bu yönelimle birlikte de kadın bedeni, devlet-karşıtı pasif/periferik bir direniş üretmiş olur. Bugün eril bir iktidar tekniği olarak kullanılan, kadın bedenini çocuk bakımıyla özdeşleştiren ve onun annelik niteliğini, çocuk bakımı esnasında

harcanan bedensel eforla/sürenin uzunluğuyla ölçen “cinsiyetçi baremler”in toplumsal alanda bir tür habitusa dönüşmesi de aslında bu direnişten duyulan korkuyla ilintilidir: Evlilik-dışı bir hayata gark olmak, annelik vazifesini ihmal etmek/unutmak, bedeni periferik şeytana/yabancıya teslim etmek, devletin biyolojik ontolojisini ve bu ontolojiyi koruyan burjuva ethosunu tehdit eder; o nedenle de devlet merkezi, “ana tanrıça Kybele miti”nin bozuma uğramaması için kadın bedenini mümkün mertebe “anne-bacı-kardeş” trilojisinin muhafazakâr sınırlarından, haneden dışarı çıkartmamaya çalışır. İleri; “Cehennem Kraliçesi”nde, tasarladığı “kadın bedenleri” bu sınırlardan uzaklaştırıp, Bodrum’un kavurucu sıcaklarında, bilinmeyen eril bedenlere doğru yolculuğa çıkartarak, devlet merkezli düşünceyi konsolide eden üreme kanallarındaki “ilksel/kökensel suyu” akışını kesiyor ve devletin merkezî organizmasını dehidrasyona uğrattıyor. *Belkıs’ın* mezkûr bedenlere yönelik arzularını yansıtan romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bu dehidrasyona ait muhtelif örneklerdir.

““...Kız kardeşim, sen Şafak Yıldızı...” Seni seviyorum Mehmet! Seni seviyorum! Seni çok sevdim... Fakat sevmek sonucu değiştirememişti, yıkım durdurulamamıştı. Cinsellikten kurtulamayacaktı. Mehmet’i sevmiş olmak, o öncesiz ve sonrasız aşk, hiçbir isteği engelleyemiyordu.” (s. 23-24)

“Yaşadıkları birliktelik, *Belkıs’ın* sevgisini de yok etmişti, onu sevmesine olanak yoktu yeniden. İşte sonunda yenilerek, kişiliğini parçalayıp özdenetimsiz, o kumral delikanlıya gidecekti; senden hoşlanıyorum; nasıl düşünürse düşünsün; seninle yatmak istiyorum, bir kez daha tut elimi, geri çevir kapıdan, durdur, saçlarını çek çek çek... daha tut elimi, geri çevir kapıdan, durdur, saçlarımı çek çek çek... tırnaklarımı hissediyor musun, senden hoşlandığım için, zevk duyduğumdan, sen de sen de... bunu Korkut’un yüzünden yapacaktı.” (s. 37)

“Sonunda büsbütün yenik düşerek, dayanamayıp oğlanın sırtını, kabalarını yırtıyordu tırnaklarını geçirerek ve yeryüzünün en açık saçık sözlerini, en bayağı isteklerini ona, hiç tanımadığı bir erkeğe, gözlerinin bakışındaki küstahlığı bile bile yineliyordu

sayıklaracasına

beni

göbeğinin çevresinde dudakları geziniyordu.

erkek-gövdenin gerilmesinden yararlanmak dertop oluyor ve onun kabalarını diliyle hissediyordu

beni... Yüzüne bir tokat atıyordu adını bilmediği kumral genç adam; canı yanıyor, tırnaklarını bir an geri çekiyor, sonra yeniden kadife tenin çekiciliğine kapılıyor, gövdesini sarsan, gövdesinde kendi gelgitini neredeyse tek başına yaşayan öteki gövdeyi, artık erkek ya da kadın olmaktan çıkmış, salt cinsellik oluvermiş gövdeyi kanatmak istiyordu, yeryüzünün en açık saçık sözlerini haykırarak.” (s. 63)

Türkiye’de kadın bedeni, tarih boyunca “*matematikselsel bir estetik*”le modernize edilmiştir. Modernleşme hareketleri ile senkronize olarak ortaya çıkan bu estetik tasavvur, aslında kadın bedenini bilhassa yaşına ve dayanıklılığına -*üreme/doğurganlık noktasındaki gücüne-* göre kategorize eden “*pozitivist-biyolojist*” bir doktrinin ürünüdür: Devlet merkezi, ulusu/Türk halkını yeniden inşa edecek *eril, aktivist, genç “müteahhitler”*in sağlıklı bir biçimde üretilmesi için, bu üretimin başat faili olacak kadın bedenine özel bir önem atfetmiş böylelikle de *yaşça genç, rahimleri sağlıklı, hastalığı olmayan, uzun boylu, vücut proporsiyonları düzgün* kadın bedenleri devletin matematikselsel estetiğinin merkezî nitelikleri hâline gelerek idealize edilmişlerdir. Bunun hilafına; *yaşlı/geçkin, hastalıklarla boğuşan, kısa boylu, vücut proporsiyonları bozuk* ucube/pasif kadın bedenleri ise, ulusun DNA’larını tehdit ettikleri için devletin “*gen havuzu*”ndan hariç bırakılmışlardır.

*Fizikî kusurları olan, genleri sağlıksız, yaşlı ucube kadın bedenleri, devletin matematikselsel estetiğinde, “burjuva ethosu”*nun güzellik koordinatlarına uymadıkları için birer “*öteki*” konumunda bulunurlar: Devlet merkezi, Batu/burjuva kültürüne angaje olabilmek için bir tür “*ulusal estetik tuvali*” oluşturur ve bu tuvale kadın bedenine ait fiziksel normların ve güzellik kurallarının sınırlarını keskin hatlarla çizer. İşbu çizimde *estetik sermayeden yoksun, gösterişsiz, sönük/sinik, periferik, yaşlı, ucube kadın* bedenleriyle ilgili mikro bir figür dahi bulun(a)maz: Devlet merkezi; burjuva kültürünün rüzgârlarının ülkede esebilmesi için eril gücünü/iktidarını bir teşhir nesnesine dönüştürüp küresel çapta ifşa etme mecburiyetinde olduğundan, bu işlemi başarısızlığa uğratma ihtimali olan çirkin, ucube kadın bedenlerini olabildiğince sahne arkasına iter. Türkiye’de bu ifşa işleminin kazandığı tarihsel süreklilik bir takım gündelik pratikler üzerinden izlenebilir: Toplumsal alanda *fiziken güçlü/kuvvetli, yakışıklı, aktivist ekonomik sermayesi yüksek, merkezî* eril bedenlerle ilişkisi

olan *ucube*, *çirkin*, pasif, *periferik* kadın bedenlerine karşı üretilen toplumsal hınçla/damgalama mekanizması ile yine kadının “yaşının geçmeden/evde kalmadan” evlenmesine yönelik kurgulanan ve eril bir linguistikle tedavüle sokulan “*burjuva dispozitif*”, bir anlamda devlet merkezinin; “*eril burjuva estetiği*”ni tahrip edebilecek dışil bedensel çirkinliği/ucubeliği, maskeleye, hatta yok etme girişiminin bir tezahürü olarak toplumsal alanda mevcudiyet kazanmıştır. İleri; “*Cehennem Kraliçesi*”nde burjuva estetiğinin -merkez- bedensel normlarını taşımayan ucube, çirkin kadın bedenlerinin pasifize-oluşunu felsefe eğitimi almış Şadiye karakteri ekseninde problematize ediyor ve onun bedeninden çıkan “*irinler*”in oluşturduğu kısa-devreyle, devletin “*beden gösterisi*”ndeki merkezî spot ışıklarını söndürüyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, mezkûr irinleri yansıtan önemli bir örneklemdir.

“Başı dönüyordu Gökmen’in. Belkıs’in yanında olmak istiyordu -bu açıdan bakılırsa, Şadiye’nin Rifat’a âşık olmasıyla alay etmeye hakkı kalmıyordu. Geçkin kızın beklenmedik sevdası yürek parçalayıcıydı.” (s. 140)

“Yaşı için -yaşını hatırlamak istemiyordu- kadınlık geç kalmış sayılabilirdi; ama çevresindeki insanlar, köhnemiş ahlâk ve töreler, ona kadınlığını yaşatmamıştı -bu yüzden oyuncaklarla avunmuştu Şadiye.” (s. 237)

“Doğrusu geleceği karanlık görüyordu. Bu sezinleyişten ne kadar kaçmak isterse istesin, gerçeklikler önündeydi: Türkiye’de yaşıyordu, felsefeciydi, sosyalizme ve toplumsal yaşamaya inanmıyordu, zenginlerden de yoksullardan da -çünkü zenginlerin yarıdakçısıydılar- tiksiniyordu, en korkuncu güzel bir kadın değildi. Çünkü güzellik birçok sorunu çözümlenmeye yetiyordu her yerde, her düzende. Nedense bu meselenin de üzerinde pek durmamıştı şair-feylesofu.” (s. 246)

“Gözyaşlarıyla kocasını, birlikte insan içine çıkışlarını, herkeslerin yüzünde beliren o garip gülücükleri düşündü; insanlık denen büyük bayağılık yalnızca güzelliğe saygılıydı. Güzel bir kadının güzel bir erkekle evlenmeksizin bir arada oluşu her yerde ve her zaman hoş karşılanıyordu; ama çirkin bir kadının yakışıklı bir erkekle evlenmesini bile doğru bulmuyordu toplum denen canavar.” (s. 264)

*“Küçük bir erkek çocuğu
belki de küçük bir kız çocuğu
ama asla bana benzememeli
bu benzerlik yüzünden çok acı çekebilir
asla benzememeli
babasının bütün güzelliğiyle
öyle olmalı.” (s. 273)*

“Aşk ve çirkin olmak allak bullak eder insanı, yalnız insanı, trajik insanı diye üst üste yineleyerek beyaz yün kazağını eteğin üstüne geçirdi.” (s. 275)

“Müşerref Hanım’a Rifat’ı, cinsellikten ne çok hoşlandığını anlatacak... ama yerde atılı duran bez bebek Hans, durmaksızın başka şeyler söylüyordu. Yaşam ve aşklar geçici, kendisi çirkin, yalnız, Rifat’sa sadece haindi: böyle söylüyordu Hans. Kapıya doğru yürüdü.”(s. 278)

“Şadiye çaresizlikle başını eğdi; ayakları niye bu kadar büyük, bilekleri neden böyle kalındı – sanki ilk kez görmüştü.” (s. 283)

*“Hiçbir erkek kadın gözüyle bakmadı bana
onların erkeklerin yalnızca en iyi arkadaşı oldum en iyi arkadaş...” (s. 300)*

Devlet merkezinin burjuva ethosundan devşirerek tesis ettiği “matematiksel estetik”, eril bedenleri çok daha kompakt bir biçimde çevreler: Eril bir bedene sahip olmak, başlı başına bedensel teşhire malzeme olmak demektir. Bu teşhir; eril bedenlerin henüz çocukluklarından itibaren gerçekleşir. Babalar; oğullarının fiziksel güçleriyle/kuvvetleriyle, yakışıklılıklarıyla, onların doğumuyla birlikte böbürlenmeye başlarlar ve oğullarının bedensel gelişimini, tıpkı bütün kıtalara hâkim olmaya aday bir imparatorluğun palazlanması gibi “coşku”yla karşılarlar. Mezkûr coşku; oğullar yaş aldıkça ve *sünnet*, *askerlik*, *evlilik* vb. gibi erginlenme ritüellerini başarıyla geçtikçe tedricen artar. Oğullar/eril bedenler, bahsedilen süreç içerisinde aslında tek bir şeyi öğrenirler: Bedenlerini, falluslarını cesurca kadın bedenine açmayı, yani eril aktivizmlerini teşhir etmeyi... Bu nedenle “kıyafet”, “örtünme” eril bedeninin imi değildir; aksine o, çıplaklığını teşhir ettikçe toplumsal alanda eril habitusa sahip bireyler tarafından takdir edilir. Oysa; fiziken *patolojik özellikler taşıyan, güçsüz/zayıf*,

kısa boylu, tıknaz, kas-iskelet sistemi gelişmemiş, erektil disfonksiyondan mustarip, ucube, çirkin, pasif, periferik, “marazlı eril bedenler”in teşhir edecekleri ve tabii ki takdir görecekları herhangi bir vasıfları yoktur. Onlar; devletin ve burjuva toplumunun eril beklentilerine cevap veremedikleri için, bu toplumun faileri tarafından ötekileştirilip/damgalanıp pasifize edilerek, bedenlerini örten periferik kabuklarla “marj alanlar”da yaşarlar. “Her Gece Bodrum”da; Bodrum’un “erotize” olmuş havasına uyarak bedensel çıplaklıklarını, eril iktidarlarını teşhir eden öznelar arasında, çirkinliği/ucubeliği, güçsüzlüğü, çürümüşlüğü nedeniyle pasifize olarak “kendi marjı”na çekilen Şair/Yazar Gökmen’in yaşadığı “bedensel trajedi”, romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar yardımıyla daha yakından takip edilebilir.

“Başını kaldırarak baktığında, yakın kıyılar işletmesi, sarı, beton bir yapı. Sola çevirince başını. İşletmenin önünde genç ve yarı çıplak erkekler oturuyorlardı. Bir içgüdü gibi gömleğinin üst düğmelerini de ilikledi. En küçük boy olmasına karşın bol geliyordu gömlek. Oysa o genç erkeklerin gelişkin kasları ayrımsanır gömleklerinin altından. Gökmen yaralanmış hissediyordu gövdesini.” (s. 91)

“Sonra odama kapandım.

Kapıyı kilitledim, iki kez kilitledim.

Tuvalate girdim, alacakaranlıkta, pencerenin buzlu camı ışığı kırıyordu. Alaca ışıktta bir paçavradan farksız yüzümü de gördüm, çirkinliğimi; ağladım.” (s. 94)

“Ressamların yüzyıllarca ‘çıplak’ta aradıklarını, dizelerle dile getirmek istemişti. Bir kadın gövdenin sere serpe uzanışını, doğadan esinlendiği gibi kendini serbest bırakışını bir dizi şiirde işlemişti. Erotik değil, doğaya dönük şiirler. Özlemi, tutkuyu ve isteği insanca duyumsatmıştı. Yayımlayamamıştı ama; çünkü kendi erkek-gövdesi insan içine çıkamayacak kerte acımasız biçimlendirilmişti. Onu tanıyanlar alay edebilirlerdi; güzelliğe beslediği saygı yanlış anlaşılacaktı.” (s. 102)

“İşte artık güneş turuncu sarı, yuvarlak bir gökyüzü lekesi olmaktan çıkıyor; ışınlarını lâcivert denize döküyordu. İşte Kale, siyaha çalan taşlarını, güneşte boza boyuyordu. Birazdan gezginlerle dolup taşan kasaba uyanacaktı. Herkes sabah kahvaltısına, denize yakın kıyılara koşuşacaktı. Otobüsler, otomobiller gelecekti yine. Bu temmuz sabahı,

Bodrum biraz daha kalabalıklaşacaktı. Giyinerek gizlenmesi, eksik gövdesini örtmesi gerekiyordu Gökmen'in. Kıyıya, kumsala ulaşmalıydı bir an önce.” (s. 103)

“Gökmen içtenlikle gülümsedi. Genç kadının elini çıplak teninde duyumsamak isterdi doğrusu, ama ne yazık ki yine uzun kolluydu gömleği.” (s. 125)

“İnsanların ilişkilerine, davranışlarına ve yargılarına saygılıydı süslü felsefeci, Rifat'a duyduğu yasak aşk, yine de onun horlanması, toplumdışı sayılması için yeter bir neden sayılıyordu. Zavallı Bülbülün! Ama zavallı olan yalnız Bülbülün değil ki, çirkinliğim nedeniyle mahkûm edilmiş olan zavallı ben bir yandan da, zavallı şair Gökmen!” (s. 145)

Türkiye’de devlet merkezi ilgili başlığın girizgâhında da söylendiği gibi, eril bedenleri militarize etmek için oldukça yoğun bir mesai harcamıştır: Devlet; ulusal güvenliği tesis edecek “iç ve dış düşmanlar” a, “ötekiler” e karşı savaşacak oğullarının bedensel açıdan *fizikli/güçlü, dayanıklı* olmalarını arzuladığından, onların bedenlerini terbiye ederek bahsi edilen düşmanlara doğru aktive etmiştir. Devletin ideolojik aygıtları olan *okul, askeriye* vb. gibi kurumlarda icra edilen beden terbiyesi, ilginç ve son derece paradoksal olarak bütün eril bedenleri benzer şekilde etkilememiştir. Bu kurumlarda devletin ideolojisi çerçevesinde zapturapt altına alınmaya çalışıl(an) bedenler arasından, devletin beden tedrisatından geçen, ancak onun hiç beklemediği şekilde bedenlerini devlete-karşı aktive eden bir grup peyda olmuştur.

Mezkûr grup, 60’lı yıllardan itibaren Türkiye politik konjonktürünü sosyalist bir harekete dönüştürerek doğrudan biçimlendirmiştir. 70’li yıllarda her biri “*anarko/devrimci bedenler*” olarak meydanları dolduran sosyalist öznelere; kitlesel/kolektif olarak bedenlerini devletin, ordunun üzerlerindeki tahakkümünü kırabilmek için bütünüyle merkeze doğru aktive etmişlerdir. Türk devleti, ideolojik tesisatı içerisinde bizzat kendi teorik kipleriyle eğittiği “*anarko-devrimci bedenler*”in çıkışıyla birlikte hararetlenen politik konjonktür nedeniyle ciddi derecede zayıf verince, 70’li, 80’li yıllarda, tatbik ettiği beden politikalarını revize etmiş ve sebebiyet verdiği karşıt/periferik aktivizmin faileri olan anarko-devrimci bedenleri, bilhassa ordunun da desteğiyle -12 Mart ve 12 Eylül askerî darbeleriyle- fiziksel şiddete müracaat ederek pasifize etmiştir. Bir tür depolitizasyon tekniği olarak telakki edilebilecek “*fiziksel şiddet*”e maruz kalarak pasifize olan anarko-devrimci bedenler, zaman içerisinde sosyalist inançlarını, devrimci kolektif şuurlarını, devlet-karşıtı bir aktivizm

üretebilecekleri fiziksel güçlerini tamamıyla yitirerek, “ölü/çürük/depolitik bedenler”e dönüşmüşler ve devletçi tornavidalarla iyice periferiye sıkıştırılmışlardır. Bir zamanlar “sosyalist entelektüalizm”in politik tezgâhında var olacak kadar güçlü bir anarko-devrimci bedene sahip olan Mehmet’in yaşadığı “bedensel çöküşü” aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, bahsi edilen dönüşümün önemli bir yansımasıdır.

“Birden bu kendini öldürme düşüncesinden, canına kıyma tasarısından ürktü. Kaç zamandır her şeyi hazırlamıştı. Bir alışkanlık gibi doğal olmalıydı ölümü. Semra’ya yazılacak mektup kalmıştı bir tek; bir de mektubun içeriği -öyle ağdalı şeyler yazmak istemiyordu. Ama sahiden kaçıklık olabilirdi. Siyah kadifeye serpiştirilmiş alacalı bulacalı çiçeklerden biri üzerinde gezindi parmağı, çiçeğin dışına taşmamaya özen göstererek. Hiçbir işe yaramadığımı gördüğümünden... böyle yazmalıydı Semra’ya, hiçbir işe yaramadığımı gördüğümünden. Hiçbir işe yaramıyordu; kavganın dışında kalmıştı; artık çalışmıyor ve üretmiyordu. Kendi yaşaması boş, anlamsızdı. Her şeye yeniden başlamak çok güç, hattâ olanaksızdı. Artık gencelme çağında değildi; gövdesinin yorgunluklarını, derisinin gevşemesini, en önemlisi de belleğindeki zayıflamaları hissediyordu: yüzerken tıkanıyor (bu yaz, Bodrum’da), koşarken soluk soluğa kalıyordu. Tabii bunlar engelleyici nedenler değildi yeni hayata başlamak için; ama bitkindi. Üstelik kendine ilişkin her hangi bir umudu kalmamıştı.” (s. 160-161)

“Bir süreden beri bütünüyle kopan evlilik ilişkimize gösterdiğin saygıyı ödeyemeyeceğimi de biliyorum. Beni bağışla, seni sevdim; evliliğimizin ilk yıllarındaki gibi mutlu bir karıkoca kalmamızı, bunun her zaman böyle sürmesini ne kadar çok isterdim, tahmin edemezsin. Fakat bu korkunç sinir bozukluğu, bu, iktidarsızlığa varan durum...” (s. 175)

“Benim gibi işe yaramaz, erkenden çökmüş bir adamın bütün bir sınıfla ödeşmeye girmeye hakkı yoktur. Bir küçük burjuvayım ben, başka hiçbir şey değilim ve başka hiçbir şey olamayacağım. Bir zamanlar böyle değildim. Daha da sarılmıştı yorgana. Bir zamanlar umutlarıma sınır yoktu. Yeryüzünü, insanlığın aydınlık ve uygar geleceğini seviyordum. marx’ın yazılarını seviyordum, nedense engels’in marx’ın yapıtına önsözlerini seviyordum, kerem haklı çıksın hadi, hegel’in bir öke olduğundan hiçbir zaman kuşku duymamıştım.” (s. 200)

“Tükettim kendimi; bir zamanlar kendisine karşı çıktığım, başkaldırdığım bugünkü toplumsal hayat, hayat, bu hayat işte öç alıyor benden, tek kişi bırakacak beni, tek kişilik bir birey olmaktan öteye gidemeyerek, hiçliğe sürüklenerek, çaresiz zayıf adam, ben, çaresiz zayıf adam; ardına soğuk bir tasa,, bir çıkmaz takılmıştı, bırakmıyordu. Başkalarının yaşantılarında iyi bir iz kalmayacaktı kendisinden (Semra hayatlarının bir cehenneme dönüştüğünü söylüyordu sık sık). Ciğerlerini sigarayla çürütmüş, belleğini kişiselliğe dayalı saçma sorunlarla yıpratmıştı; işlek sandığı zekâsı artık en küçük bir olguyu bile açık seçik değerlendiremiyordu, bilgisinin yetersiz olduğunu, kuru kuruya işçi edebiyatı yapmanın Marksizm’le hiçbir ilintisi bulunmadığını nihayet -nice yıkımlardan sonra- kavramıştı. Hayata yeni bir insan, yeni insanlar kazandırmaktan, onlar için hayatı güvenilir ve yaşanabilir kılmaktan uzaktı; bu hiçliğiyle Marksizm’den, sosyalistlikten konuşmasına imkân yoktu. Bir yitikti hepsi-hepsi. Yorganı fırlatarak, ayağa kalkıp; bir an önce bitmeli, diye haykırdı, bir an önce ve hiç vakit kaybetmeden!” (s. 201-202)

Fiziksel, biyolojik anomalileri nedeniyle merkezden aforoz edilen pasif/periferik bedenlerin, üzerlerinde tatbik edilen bedensel tahakkümden/şiddetten kurtulmalarının tek bir yolu vardır. Pasif-oluşun getirdiği acıları olumlayıp, yazgılarını sevmek... Olumlanan acılar, sevilen yazgılar ile birlikte kendi trajedileriyle yüzleşen pasif/periferik bedenler; merkeze, burjuva ethosuna karşı başkaldırırlar. Bu başkaldırı esnasında, *Dionysosçu* mitik/esrik imgelem ve doğanın yıkıcı gücü zincirlerinden boşalarak serbest bırakılır ve bedenden *Zerdüşçü* senfonilerin edebî ve ebedî tınısı/melodisi yankılanmaya başlar; bu yankı sanatın tahripkâr gücünü de arkasına alarak pasif/periferik bedenleri bengi-dönüşün ölümcül ritminde dans ettirir. Mezkûr dansın büyüüne eşlik eden kahkahaların transandantal etkisiyle çağları/dönemleri aşan pasif/devrimci bedenler, stabilitelelerini kaybedip, bir bukalemun gibi durmadan şekil/form değiştirerek “*devletçi kulaklar*”a, bütün iktidar kiplerinin, etik kaidelerin gücünü paramparça eden “*anarşist bir ses*” fısıldarlar. Devlet; pasif/periferik bedenlerin çıkarttığı sancılarla dolu “*yüzeysel tiz sesleri*” kesme konusunda uzmanlaşmış bir politik aygıt gibi çalışırken, “*kahkahalar*”la, “*şen-oluş*”un devrimci itkileriyle dolu olan “*pes sesleri/fısıltıları*” duyduğunda afallar. İşbu afallama ile birlikte devlet, bedensel kontrolünü/denetimini yitirir ve merkezde açılan boşluktan devletin içerisine sızan pasif/periferik bedenler, “*merkez-karşıtı politik bir aktivizm*” üretmiş olurlar. İleri; “*Cehennem Kraliçesi*”ni baştan aşağıya *Nietzsche*ci bir imgeleme öreerek, pasif/periferik

bedenleri, bilhassa *Nietzsche* felsefesinin takipçisi olan *Şadiye*'yi, merkez-karşıtı bir aktivizmin içerisine çekiyor. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, adeta *Nietzsche*'nin üflediği periferik/anarşist ruhla vücut bulmuş gibidir.

“Ben onlara Dionisos'tan ezgiler çaldım oysa. Çirkin kadınların ölüm kadar güzel erkeklerle sevişebileceğini gösterdim. Evliliklerin maskesini parçaladım. Şimdi hepsi gelecek mutlu çağdan ürküyor.” (s. 240)

“Yerleşik ahlâkın uygun gördüğü, erkeğin kadına bakmasıydı. Töreyi yıkmışlarsa, bundan başkaları niye tedirgindi?”

Dalgakıranda, güneşte yattıyordu tunçtan erkek-gövdesiyle, dayanılamayacak kadar yakışıklıydı. Eğilip öpmüştü Şadiye. Bu sonsuz güzelliğin kaybolmaması için doğaya, Dionisos'a yakarmıştı.” (s. 240)

“Oysa ilişki uyarında gitmişti. Şadiye, Rifat'ı istemekle, 'özgür insan'lar katına yükseldiği kanısındaydı -bütün ahlâk değerlerinin dışına çıkarak. İşte zamanın ve törenin gereklerini yıkıyor, kendisinden çok genç, çok güzel bir adamı seviyordu. İşte artık toplum önünde özgürdü!” (s. 258)

“Gelsin, daha şiddetli yalnızlıklar, gelsin ölüm öncesinin sancuları, yaşamın bana verebileceği başka bir şey yoksa hepsine razıyım! Törelere yıktım Zerdüşt gibi, evliliklerin en ürküncünü seçtim. Acılarımla mutluyum ben!” (s. 271)

“Kendisi, kocası tarafından sevilmeyen çirkin kız, Şadiye, her şeyin deniz-deniz olduğu o büyümlü ülkede yazgısına acılar, sonsuz acılar biçmişti Rifat'ı seçerek. Benimle evlenir misin? Kendi yazgısı Hüseyin'inkine ne çok benziyordu: çirkindiler, yalnızdılar.” (s. 272)

“Değerlerin hepsini parçaladım ben. Çoğalmayı ve üremeyi parçaladım. Ateşten geçerek vebalarını iyileştirdim. Kim yıkabilir beni artık!” (s. 302)

İleri'nin; “Cehennem Kraliçesi”nde, devlete ve onun “burjuva ethosu”yla dolayımlanmış güçlü/kuvvetli, güzel/yakışıklı, bakımlı, estetize edilmiş, aktivist, biyolojist “ideolojik bedenleri”ne karşı “Zerdüşt”ün ikame ettiği dağlardaki kuru, köksüz otların periferik gücünden hareketle düzenlediği merkez-karşıtı saldırı, Türk romanındaki “bedensel kanon”un tam anlamıyla kırılması noktasında oldukça önemli bir merhaledir. Aslına

bakılırsa bu kırılma çok daha erken bir tarihte gerçekleşmeye başlamıştır. *Tanpınar'ın, Yusuf Atılgan'ın, Oğuz Atay'ın; 60'lı, 70'li yıllarda yazdıkları modernist romanlarında pasifize olan periferik bedenlere rastlamak olası; ancak dikkatle incelendiğinde, bu bedenlerin hiçbirisi Nietzsche'nin büyük bir incelik ve ustalıkla damıttığı “acı/trajik sular”dan içip, yazgılarını severek yıkıcı/anarşist bir “direnc taşı”na dönüşmüyorlar; onlar daha çok iktidarın/devletin -merkez- sürüklediği “artık bedenler” olarak yabancılaşmanın getirdiği patolojik/nevrotik sendromlarla boğuşup, mikro bir direniş biçimi olarak “nostaljik kabuklar”a kaçıyorlar, yani salt “gard alıyorlar.” İleri'nin işçiliği işte tam olarak burada ortaya çıkıyor; o, nostaljik bir direnişten/kaçıştan ziyade, pasif bedenleri “periferik mağaralar”da okside eden iktidar tertibatlarını deşifre edip, onları doğanın, edebiyatın, sanatın derinlikli ufuklarından fişkıran “periferik salvolar”la birlikte merkeze doğru aktive ederek, devletin bedensel mekanizmalarına, pasif bir agresyonla hücum ediyor ve beden çerçevesinde üretilebilecek merkez-karşıtı politik bir direnişin imkânlarını araştırıyor ki mezkûr araştırma, bugün Türk romanının küresel edebiyat alanına eklemlenme sürecini hızlandıran önemli bir düşünsel/edebî kazı faaliyeti olarak, onun derinlikli sulara kürek çekmesine vesile oluyor.*

Mehmet Eroğlu ilk baskısı 2000 yılında yapılan “*Yüz:1981*”¹³⁰² adlı romanında; Türkiye yakın tarihine ait, her bir sahifesi “*trajedi yüklü dolma kalemler*”le karalanmış oldukça “*önemli/kritik*” politik dokümanları, arşiv malzemelerini, devletin/bürokrasinin “*demir rafları*”nın arasından çıkartıp tarihsel-sosyolojik bir işleme tabi tutar. Ancak böylesine önemli politik malzemeleri nesneleştirmesine rağmen eserin, okur tarafından yeterince dikkate alındığı söylenemez. Bu dikkatsizlik, aslında tam da *Eroğlu'nun* “*Yüz:1981*”de problematize ettiği konu başlığı ile ilişkilidir; yani 12 Eylül itibarıyla toplumsal alanda türevlenen ve bir fare gibi gündelik hayattaki failerin politik belleklerini kemiren “*hedonist kıymet hükümleri*”yla... *Eroğlu*; “*Yüz: 1981*”de, günümüz okurunun da edebî belleğini kemiren/kemirmekte olan mezkûr kıymet hükümlerini bile isteyerek topluma enjekte eden 12 Eylül militarizminin -merkez- anarko-devrimci özneler -çevre- üzerinde şiddet pratiklerine müracaat ederek yarattığı politik travmayı, beden mefhumu üzerinden çözümlenmeye çalışır. Bu çözümlenme esnasında yazar; *sosyalist kahramanlık mitinin, acının, fedakârlığın, Durkheimcı/Tönniesçi çerçevede kolektif bilincin/cemiyet ruhunun yerine*

¹³⁰² Mehmet Eroğlu, *Yüz: 1981*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 1. Baskı. (İncelemede bu baskı esas alınmıştır.)

ikame ettirilen *para, borsa, kumar, kitsch kültürü, akışkanlık, haz/arzu, erotizm/pornografi, olumluluk* gibi neoliberal/kapitalist değerlerin “*pozitif şiddeti*”ne maruz bırakılarak pasifize olan bedenlerin “*yaralı yüzleri*”nden yayılan ve bir tür epidemiyeye dönüşen “*depolitik lanet*”in itkisiyle oluşan “*kitlesel politik amnezi*”nin müsebbibi olduğu “*toplumsal/kolektif tahribatı*” *Alain Robbet Grillet*’in kavramsallaştırmasıyla ifade etmek gerekirse “*yeni roman teknikleri*”nden istifade ederek kayıt altına alır. Bu kaydın bilimsel bir gözle izlemek gerekirse;

12 Eylül cuntası -*merkez-*, 70’li yıllarda ülke içerisinde iyice tırmanışa geçen politik aktivizmi baltalayabilmek için, birçok ideolojik fraksiyonu hedef almasına rağmen, bilhassa anarko-devrimci bedenler -*çevre-* üzerinde yoğunlaştırılmış bir kolektif şiddet tatbik etmiştir. Bu şiddet, ordunun/devletin politik ontolojisini tehdit eden mezkûr bedenlere karşı duyduğu öfkenin aniden boşalmasıyla meydana gelen basit bir “*reaksiyon*” değildir; aksine son derece “*profesyonel*” bir çerçeveye oturtulmuş, nesnelere ve amaçları belli olan bir iktidar tertibatıdır/kipidir: Devlet/ordu, çalışma ritmini bozan politik anarşinin başat faileri olarak gördüğü anarko-devrimci bedenlere karşı profesyonel/kolektif bir şiddet yönelterek, “*devrimci/sosyalist belleği*” amneziye uğratıp, sosyalist aktivizmi travmatize ederek, toplumsal/gündelik belleğe; ideolojik bir aygıt olarak kullandığı basın tarafından servis edilen pornografik şiddet manzaralarının caydırıcı/korkutucu etkisiyle *politik uğraşı, politik praxise* dâhil olmayı “*demonik*” bir aktivite olarak kazımaya ve bununla birlikte de belleksiz bir toplum yaratmaya çalışmıştır.

Hafızalara kazınan şiddet manzaralarının/imlerinin neticesinde ise, 80 sonrasında Türkiye’de politik sahne “*Draculavari pelerinler*”in ardına gizlenen “*kriminal bir alet*”e dönüşmüştür: Gündelik hayatta ailelerin; *sol tandanslı yayınlar/kitapları okuyan, müzikler dinleyen, devrimciler gibi tıraş olup/giyinerek bedenlerini politikleştirilen “evlatları”* karşısında verdikleri “*paranormal tepkiler*” düşünüldüğünde, bu aletin ne tür bir korku/paranoya uyandırdığı daha iyi anlaşılacaktır. “*Yüz:1981*” romanının; devlet/ordu tarafından icra edilen kolektif şiddetin patolojik tesirleriyle depolitize/travmatize, pasifize olmuş “*isimsiz başkahramanı*”nın ağzından aktarılmış romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, 12 Eylül süreciyle birlikte büyük bir korkunun/paranoyanın içerisine gark olmuş ve

belleği bedeninden kopmuş Türk toplumunun, *Eroğlu'nun* kalemiyle çizilmiş edebî bir portresi gibidir.

“Farkında değildim, galiba ellerim titriyordu, asansörün kapısını açmak için uzandığında anladım bunu. Asansöre binince hiç kuşum kalmadı: Kabinde, kokmadığı halde kokuya benzeyen, sıcak olmadığı halde insanı terleten, göğsüm inip kalkarken soluğumu kesen, 1981’de tanıştığım o şey vardı: Dehşet. Yıllar önce Faruk’un her şeye, her yere, bölgesini işaretleyen bir yurtıcı gibi saçtığı duyguydu asansörde yüz yüze geldiğim.” (s. 45)

“Hayatım boyunca önüme çıktıkça her seferinde yamaçlarından yavaş yavaş inmeyi başardığım uçurumlardan birine bu kez yuvarlanarak düşeceğimi hissettim birden; o uçurum ayaklarımın dibinde açılıyor, biçimleniyor ve derinleşiyordu. Korku benliğimin merkezine yerleşmişti. Biraz aptalcaydı ama, tehlikede olanın o değil, ben olduğumu düşünmeden edemiyordum. (O gün farkında olmadığım, korkuya da tıpkı içki gibi alıştığım gerçeğiydi.” (s. 92)

“Ferda kar için, “Tıpkı deniz gibi, belleği yok,” diyordu. Belleği olmayan sürgünden sıkılmamıştım. Kendimi yabancı bir ülkede bir yabancı gibi hissediyor ve oyalanıyordum.” (s. 376)

“Şu anda, mutfak, odalar, salon, dairem, bina (çatlak hâlâ var), kent, hatta bütün evren sessiz. Bu büyük sessizlikle bıçaklanıyorum ve birazdan ölecekken dayanamayıp uyumak istemek gibi saçma, ama karşı konulmaz bir istekle Ferda’ya âşık olmayı düşünüyorum. Bilincim yarı kapalı, ya da yarı açık: Tam doğmanın eşiğindeki gibi. Şu anın bilincindeyim, ama daha sonra her şeyi unutacağım. Bizim gibilerin belleği olmaz. Böyle dediğinizi duyar gibiyim. Aslında bu sözler canlılığımızın bir sonucu, yarı ölü oluşumuzun değil. Biz canlıyız. Hayatlarımızın anlaşmasına izin vermeyiz. Galatasaray’daki -ana-gözleri, Şili’de gecekondualarda süt dağıtanları, Saraybosna’daki parçalanmış bebekleri, Veysel’in 1981’de ikiye -belki de üçe- bölünen ağabeyini, Beyhan’ın çocuğu olmadığı için ölmeye karar verdiğini, Tahir Bey’in karanlık hücrelerini, Ayhan’ı, anlaştırmadan unutacağım. Belleğim -tıpkı vicdanım gibi- 1981’de yer değiştirdi. Beynimden, bana ne, beni ilgilendirmiyor, dediğim boşluğa taşındı. Hepimizinki gibi; sizlerinki gibi.” (s. 413)

12 Eylül militarizminin bedenleri şiddetle depolitize/pasifize etmesi, toplumsal alanda bazı travmatik sonuçlar doğurmuştur. Şiddetten korkarak yaşanan acı deneyimlerin bir daha tekrarlanmaması için belleklerini dahi yitiren depolitik bedenler, paradoksal olarak zamanla şiddet üreten makineler gibi çalışmaya başlamışlardır. Bu durumun oluşmasına etki eden birkaç önemli faktörü detaylandırmak elzem: Öncelikle, militarist şiddetin faili 12 Eylül cuntasının en önemli amaçlarından birisi, bu şiddeti bir tür “*habitus*”a dönüştürerek depolitik bedenlere “*kazıma/ışsel kılmaktı.*” İşbu amaca başarıyla ulaşıldıktan sonra depolitik bedenler, enselerinde hisseder hâle geldikleri şiddet pratiklerini öylesine içselleştirmişlerdir ki neticesinde bu içsellik, “*patolojik*” bir tepkimeye yol açmıştır; yani kendisini şiddetle açığa vurmuştur. İkinci olarak da 12 Eylül ile birlikte bedensel aktivasyonları kesilen, “*pasifleştirilen politik bedenler*” ile politik aktivizmin alanına dâhil olmasalar da militarist şiddetin toplumsal alandaki tesirleri nedeniyle aktive olmaktan tedirgin olan “*gündelik bedenler*”, 12 Eylül militarizmine karşı duydukları kinin/hıncın etkisiyle vücutlarında biriken “*apriorist enerjiyi*”, bir takım şiddet formlarıyla başka alanlara yönelterek boşaltmışlardır. Bu alanların en önemlisi, 80 itibarıyla bir tip ideolojik aygıt işlevi kazanarak pohpohlanan/süblime edilen ve aktive olamamanın getirdiği stresin, agresyonun ehlileştirilmesine yardımcı olarak “*telafi edici bir mekanizma*” gibi çalış(tırıl)an militarize edilmiş bir “*cinselliktir/pornografidir.*” Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar; bilfiil 12 Eylül cuntası içerisinde görev almasına rağmen, yine aynı cunta tarafından depolitize/pasifize edildiğin için militarist merkeze karşı “*işsel bir kin*” geliştiren bir bedenin -*isimsiz kahramanın*- muhtelif kadın bedenleriyle beraber katıldığı “*militarist cinsellik seaansları*”nda dışavurduğu patolojik, telafi edici şiddete dair kurgulanmış bir örnektir.

“*Ustaca bir sevişme nedir? İlk yarısı kesin bir teslimiyet, öteki yarısı ise -sabırlı bir tutumla başlasa da- eninde sonunda ölçülü bir şiddetin kullanıldığı karşılıklı bir fetih eylemi. Bunu yıllar önce, daha bir çocukken, Ziyet zorla öğretmişti bana. Sevişirken bunu akılda tutuyordum; çocukken öğrenilen asla unutulmaz.*” (s. 24)

“*Tam yarım saat sonra odanın kapısı tekrar açıldı. Eşikte duran Ziyet’in elinde yine o değnek vardı. Sert bir sesle “Sus,” diye bağırınca, hiç konuşmadığım halde sanki konuşuyormuşum gibi dudaklarımı ısırardım. Çünkü Ziyet’in kadınınkine benzemeyen sesi onu bir erkekten daha korkutucu yapıyordu. Üstelik sesi öylesine kararlıydı ki, kendimi*

tecavüz edilmenin eşiğinde, yüzü koyun yatarken buldum. Ziynet kendinden emin adımlarla yatağa yaklaştı ve üstümdeki yorganı sert bir hareketle yere fırlattı. Utançla ellerimle kalçalarımı gizlemeye çalıştım, çıplaklığım işlediğim suçu ele veriyordu. Yer yarılrsa, içine girsem; böyle düşünüyor, bekliyordum. Ziynet beklemedi, elindeki değnekle art arda üç kez kaba etlerime vurdu. O zamana kadar duyduğum en derin, en keskin ve en aşağılayıcı acıydı bu. Üç kez art arda bağırdım. İnsan, boğazından çıkanı değil, kafasındaki sesi duyarmış, ama benim o gece saat on buçuğa gelirken duyduğum, kaba etlerimden böbreklerime, oradan da ciğerlerime dolan ve acıyla birlikte avaz avaz kustuğum, gırtlığımdan çıkan sesimdi.” (s. 53-54)

“Kasıklarımı coşkuyla ittim, ama daha fazla ilerleyemedim. Butları kapanmış, kazanacağım ödüle açılan dar geçit kilitlenmişti. İşte tam o zaman burnumun ucunda hâlâ nabız gibi atan adaleyi hırsıyla dişledim. Ziynet çığlık atmadı, titreme vücudunu dalgalandırınca erkekliğimin o dar geçide doğru kısa bir adım attığını fark ettim. Acı vücuttaki krampı çözüyordu! Bunu unutmamalıyım, diye düşündüğümü hatırlıyorum.

Ziynet vücudundan ayrılmaya niyetli o hareketli kası ikinci kez dişlediğimde bağırdı. Ama yakınmaktan çok çağırın, vaat eden, gelecek yüklü bir çığlıktı bu. Burnumu boynunda gezdirerek kulak memesini ağızıma aldım. Yumuşak, tuzsuz bir tadı vardı etinin; boynunun öteki tarafına geçince sert hatlı yüzüyle karşılaştım: Gergin, ama o ölçüde meraklı, neredeyse mutlu. Bu kez canının çok acıyacağını bilerek bütün gücümle sırtını ısırdım ve odayı camdanmış gibi kırıp, ufalayan tiz sesle birlikte içine girdim. Daha çığlığı sona ermeden bıçaklanmış gibi havaya sıçradı, ama onu bırakmaya niyetim yoktu; kaçıp kurtulmasına fırsat vermeden kasıklarımı itip, bir hamlede ağız dar, içi sıcak ve kaygan geçitin sonuna ulaştım. “(s. 123-124)

“İstediğim fişkirmek değildi; yani sadece fişkirmek, sıradan bir boşalma değildi; peşinde olduğum hem fişkirmek, hem de öcümü almaktı ondan. Gözlerimi kapayıp bekledim. Düşünüyordum; yapabileceklerim hakkında. Hem içine girip, hem de haz yerine acı vermenin yollarını.

Böyle düşünürken, düşüncelerimi bırakıp az önce ikiye ayırdığım, butlarına daldım. Elimi bilinçsizce, sadece dokunmak için uzatmış, sağdakini avuçlamıştım; sonra Ziynet’in eski revirde benim çıplak kalçalarımı seyrederken neler hissettiğini düşündüm, ardından da

önümde duran büyüleyici çıkıntılara vurmaya başladım. Avuçlarım yanınca bu kez de de kaba etlerini ısırđım.” (s. 124-125)

“Birkaç dakika sonra parmaklarımın ucunda havaya yükselen bir duman gibi kıvrılan kalçalarını bir an için sıkıca tuttum ve bilinmeyene uzanan dehlizin dar ağzından kayarak, sonunda o ürkütücü kişiliğini parçalayacağı mı, onu yeneceğimi bilerek zorla içeriye girmeyi başardım. Ziyet’in çığlıkları bu kez gerçekte ve katıksız acıyla yüklüydü, içinde cinsellik barındırmıyordu.” (s. 126)

“(O gece hayatımın -dönüm noktası derler ya, işte öyle - bir dönemeçten geçerek başarıya doğru yöneldiğimi bilmiyor, sadece hissediyordum. Ziyet’i sonunda yenmiş, yenmekle kalmamış, bütünüyle elde etmişim; artık boyun eğdirebilir, istediğim her şeyi yapabilirdim ona. O zamanlar efendiliğın aynı zamanda kölelik, gardiyanlığın ise tutsaklık olduğunun farkında değildim. Tutku söz konusu olduğunda her şeyin karıştığını, tersyüz olduğunu, gerçekte elde ettiğimizi sandığınızı asla elde edemediğimizi, çoğu kez elde ettiğimizi düşündüğünüz şeyin aslında sizi elde ettiğini anlamam epeyce zamanımı aldı. Ama o gece şiddetin ne denli etkili bir araç olduğunu keşfettim. Amacı dehşet yaratmak olan şiddet, yerinde ve özellikle şiddete maruz kalanın direncini kırmaya yönelik kullanıldığında, benzersiz bir silahtı. Şiddete sık başvurmanın tehlikesi ise Faruk’taki gibi alışkanlık yapmasaydı. Bu alışkanlık her zaman amacı aşırıyordu.” (s. 128)

Türkiye’de 12 Eylül militarizminin tatbik ettiğı ve bir tür “anestezi” etkisi gösteren kolektif şiddet nedeniyle politik bedenler acı çekerek pasifize olmuşlar, bunun neticesinde de ülkedeki politik aktivizm bıçak gibi kesilmiştir: Devlet/ordu, -merkez- ülkedeki politik aktivizmi kesintiye uğratarıken “uzun metrajlı” bir depolitizasyon projesi için çalışmalarını hızlandırmış ve birçok multivitaminle desteklenmiş “mutluluk kapsülleri”ni dağıtıma çıkartmıştır. Bu kapsüllerin içerisindeki en önemli politik vitaminlerden birisi olan “hazzı”, politik bedenlerin damarlarına “performatif şırıngalar”la enjekte eden ordu/devlet; bu bedenleri, ideolojik fabrikalarında yeniden tasarlayıp acı çekmeyi, cefayı, fedakârlığı, devrimci kolektivizmi, politik sorumluluğ u değer yitimine uğratan, öteleyen “hedonist bedenler”e dönüştürerek, toplumun yeni “narsist pop-yıldızları” olarak bütün mitik/kahramanlık motorlarını çalış(a)maz hâle getiren -ki Eroğ lu romanda isimsiz bir kahraman kullanarak, bir anlamda “devrimci kahramanlık miti”ni çalıştıran kolektif

motorlarda yaşanan militarist tahribata referans verir. - neo-liberal, post-endüstriyel akıntıların güdümündeki “piyasa”ya sürmüştür. Koreli düşünür Byung-Chul Han endüstri sonrası çağın “narsist pop yıldızları” olan hedonist bedenlerin, acı karşısındaki tavırlarını “Endüstri sonrası, kahramanlık sonrası çağda beden ne bir ön karakol ne de üretim aracıdır. Üst bir amaçla hiçbir bağlantısı olmayan, kendinden hoşlanan ve kendinin zevkini çıkararak hedonik bedenin acı karşısındaki tavrı, disipline edilmiş bedenin aksine, reddetme şeklindedir. Acıyı anlamsız ve yararsız görür.”¹³⁰³ şeklindeki ifadeleriyle dile getiriyor.

Narsist-hedonist bedenler, acının hiçbir formuna karşı bağışık değillerdir. Acı; narsist-hedonist bedenlerin anti-depresanlar nedeniyle bozulmuş bağırsak florasına giriş yaptığında, “dışkılama” yoluyla ivedilikle bedenden uzaklaştırılır. “Aşk”, işbu dışkılamayla bedenden uzaklaştırılması gereken en önemli acı formlarından birisidir: O; *bağlılığı/sadakati, fedakârlığı* imlediği için meşakkatlidir, zaman alıcıdır. Acı verici durumları bütünüyle reddettikleri için bağ kurma yetisinden yoksunlaşan narsist-hedonist bedenler¹³⁰⁴, meşakkatli, zaman alıcı işlerle -aşk- uğraşmak yerine “*palyatif hazları*” yeğlerler: Âşık olmaktan/bağlanmaktan duyulan histerik korkudan kaynaklanan *tek gecelik ilişkiler, sadakatsizlik, aynı anda birçok partnerle birlikte olma* vb. gibi etik kaidelerden sıyrılmış “*şip-şak/oldu-bitti ritüelleri*”; narsist-hedonist bedenlerin yitirdikleri politik inançları/idealleri yerine ikame ettikleri “*palyatif pratikler*” olarak aslında toplumun teknilini depolitize/pasifize ederler. Mezkûr pratikler; toplumsal alanda bulaşıcı bir hastalık gibi bedenleri sardıkça, *bağlılığı/sadakati* gerektirdiği için bir tür acı verici aşk deneyimini andıran politik aktivizm/devrimci kolektivizm de mitik gücünü yitirir, yani politik meşgale değersizleştirilir. 12 Eylül süreciyle beraber pornografinin medya kanallarında mantar misali çoğalması ve hazzın yeni bir mit hâline getirilmesinin ardında yatan sır perdesini de bu değeryitimi çerçevesinde aralamak gerek: Bilhassa *Özal Hükümeti -merkez-* bedenleri depolitize/pasifize edebilmek için, bahsi edilen “*haz miti*”ni bir “*radio frekansı*”na dönüştürüp bütün bedenleri bu frekansa bağlayarak peyderpey acıdan arındırılmış bir “*olumluluk toplumu*” inşa etmiştir. “*Yüz:1981*”de, isimsiz kahramanın âşık

¹³⁰³ Byung-Chul Han, *Palyatif Toplum Günümüzde Acı*, İstanbul 2022, s. 21.

¹³⁰⁴ B. C. Han, “*age.*”, s. 42.

olmaktan/bağlanmaktan duyduğu korkuyu aktaran romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, onun bedeninin işaret edilen frekanstan sinyal aldığını kanıtlar niteliktedir.

“Evet, Nazan’a âşık olmaktan korktum ve özenle kaçındım bundan; açıkça, saklamadan. Korkuma kaynaklık eden iki önemli neden vardı: Önce onunla âşık bir ikili olarak oluşturulacak “çift”lik, kişiliğimin bu benliğin içinde eriyip gitmesi demek olacaktı. (Üstelik bu yeni benliği, Nazan’ın beğenmediği kişilik özelliklerimi dışarıda bırakarak istediği biçimde oluşturacağını ancak aptallar fark etmezdi.) Sonra, korkuyordum; korkmakta da haklıydım: Nazan, elde edilmesinden çok korunması zor ve riskli bir hazineye benziyordu. Yani onun gibi değerli bir varlığı, kendi varlığımı tehlikeye atmadan korumam olanaksızdı.” (s. 19-20)

“Kibarca iltifat ettim. O da kendine yakışan zarif bir tavırla bu iltifatları kabul etti. Kibarlığını sergileyişi ve neşesini seviyordum. Kahve için teşekkür ederek kalktım. Gelecek neler tasarlıyordu? Onunla yatacak mıydım? Şubenin kapısından çıkarken durakladım. Ayşe’yi yaklaşık iki yıldır tanıyordum, ama böyle bir düşünce ilk kez geçiyordu aklımdan. Oysa onunla sadece flört ediyordum; bu da önemli değildi, çünkü ben kadınlarla hep flört ederdim.” (s. 76)

“Gece yatakta, acele etmeden, teninden devşirdiğim hazlarla, Faruk’un, o ince adamın, Ziyet’in ve yüzümün saldıgı korkuları, endişeleri, kaygıları tek tek, tıpkı bir ressamın sabırlı fırça darbeleriyle istemediği bir lekeyi tuvalinden silmesi gibi yok ettim. Nazan, nesnelere birbirinden ayırmak, tanımlamak için adlandırmamız gibi, sevişirken aldığı hazları kısa, uzun, yumuşak ya da keskin çığlıklarla sınıflandırıyor: Boynunu, göğüslerini, karnını, kasıklarının arasını, kalçalarını öperken saldıgı inilti her birbirinden farklıydı. Ama gerçek ustalığı çığlıklarından oluşturduğu bu yeni dille erkeğini yönlendirişindeki becerisinde ortaya çıkıyordu. Ve sonra “son” geliyordu. Çığlıkların kreşendosunun, bacaklarında düğümlenen bir kramp ve onu soluksuz bırakan boğuk bir sesle noktalanışı.

Uzun uzun seviştik. Nazan’ın, sonu gelmeyen o krampların içinde zevkle ölümün arasında her gidip gelişinde, benim gibi bir âşık bulamayacağını kavramasını istiyordum. Onu terk etmekle aptallık etmişim. O beni aldatmış, ama asla terk etmeyi düşünmemişti. Ölçü terk etmek ise, gerçek anlamda ihanet eden bendim. Uyumadan önce bir ara öğlen

gördüğüm kadının asıl kaybının fotoğraf değil, oğlu olduğunu fark ettim, sonra Nazan'a sarılıp her şeyi unuttum.” (s. 203)

“Sesindeki inancı fark edince ona öfkelenmeyi bırakıp söylediklerini düşündüm. Haklıydı; yatmayacağım -o sevişmek diyordu- ya da parayla ilgili bir şey yapmayacağım kadınlarla ilgilenmediğim doğrudu.” (s. 240)

““Böyle...” Konuşacak gücü bulamamış gibi susarak yeniden gözlerini kapattı. “Nasıl olabilir. Bu kadar şey... Neden?”

“Neden, birbirimizi sevmemizde değil, sevmemizde saklı,” dedim. “Keskin zevkin sırrı, birisini sahiplenmeyişimizde gizli. Sahiplenmeyi aşka değil, sevişme anına sıkıştırıp yoğunlaştırdığımızdan.”” (s. 289)

“Duygu’yu bir anlamda parayla birlikte tanıdım. Kendini yeni toplamaya çalışan benliğime. Tanrı’nın çabamı yüreklendirmek için bağışladığı bir ödülü andırıyordu. Ama bu ödülün içinde büyük bir tehlikenin filizlenmeye hazır tohumları da vardı: Duygu hiç âşık olmamıştı ve âşık olmak için yanıp tutuşuyordu. (Birine değil, âşık olma fikrine âşık bir kadından daha tehlikeli ne olabilir?) (s. 295)

“Sonra şaşırtıcı bir şeyi fark ettim Duygu’yla ilgili: “Acı çekmeyenlerin, acı çekme yetenekleri yoktur ve bu kişinin ruhsal zenginleşmesinin önündeki bir eksiklikler...” Böyle düşünüyor, sanki sadece kendisinin değil, yaşayan herkesin acısını çekiyordu. Bu kadar geniş ve yaygın bir acıya nasıl dayanıyordu, anlayamıyordum. Belki de acıları süreklilikten yoksundu. İlk sevişmemizin – eğer bir erkekle bir kadının gerçek tanışması ilk sevişme ise – üstünden on iki ay geçmişti ve artık ayrı sayılırdık. Onu görmeye gitmiyordum. Aslında dayanamadığım aşk acısı değil, aşk acısı çeken birini seyretmekti. Ne zaman görüşsek, hemen yakınmaya başlıyordu. Sanki âşık olduğunun kanıtı, sadece ve sadece sevildiğine inanma isteğinin doyurulmasıyla bağıntılıydı. Eğer acılarını yazabilseydi, okurdum, ama seyretmek? Bundan öğreniyordum. Artık sevişmiyor, hatta konuşmuyor, sadece onu gözlüyordum: Bir süre sonra âşığı olarak yitirdiğim sabrı, dostu olarak da göstermekten kaçınır oldum. Her şeyi çok belirgin, çok açıktı. Gerçek anlamda ne zaman yakınlaştık, hemen ruhunu soyar, önümde çırılçıplak kalırdı. Bu hiç acıma duygusu uyandırmadı bende. Beni aldatmıştı: Güzeldi, kırılıgandı, ama hiç gizi yoktu... Bana gelince, artık çok para kazanıyordum; bu da sabırsızın biri yapıp çıkmıştı beni.” (s. 297-298)

“Perşembe’den sonra sevişmeye başladık. Birbirimizi özlemiştik; o yalnızca beni, ben ise onu ve bütün kadınları. Ferda’ya karşı duyduğum coşku ve cinsel kabarışın aslında sadece ona değil, tanıdığım öteki kadınlara da yönelik olduğunu, göğüslerini Nazan’ın göğüsleri gibi öptüğümde, ikinci kez içine girerken, onu Ziyet gibi yüzüstü istediğimde fark ettim. Bu duygu beni önce utandırdı, ama sonra çabucak vazgeçtim bu utançtan. Çünkü son kadının çoğu zaman bir hırsız olduğunu, öncekilerin gizlerini çaldığından haberdardım. “ (s. 359)

“Hayatımda ilk kez bir kadınla dört günden fazla birlikte kalıyor, birlikte yaşıyordum. Kısa sürede birbirimize alıştık. Biraz fazla konuşuyor, her şeyi anlatıyordu: Kendinden kolayca söz eden biri gibi, sorulmadan ve merak edilmeden. Mahremiyeti yoktu, gerektiğinden daha açık, daha şeffaftı. Böyle anlarda dinlemek yerine, onu uzun uzun seyretmeyi yeğliyordum. Neredeyse saydamdı, varlığında hiç leke yoktu sanki. Böyle birinin, âşık olamayacak kadar içten olduğunu düşünerek rahatlamıyor değilim.” (s. 359)

“Teselli etmek için omzuna vurup, “Boş verin,” dedim. “Aşk aslında cinsel isteğimizin kullandığı bir hileden ibaret değil midir?”” (s. 373)

Palyatif pratiklerin dünyasına giriş yaparak “*haz veren konforlu koltuklar*”da oturmaya başlayan narsist/hedonist bedenler, giderek pasifize olarak/tembelleşirler: Tembelleşen narsist-hedonist bedenler ise, kas-iskelet sistemleri çürüdüğü için, hiçbir şekilde aktive olamazlar/üretemezler; aksine biteviye “*tüketirler*”: Tembelleşen bedenlerin yüzünden bir tür “*sıradanlık laneti/illeti*” yayılır ve bu lanet toplumsal alandaki bütün aktivasyon kiplerini enfekte ederek, tüketir. Bu tüketim eyleminin yöneldiği en haz verici nesne ise politik aktivizmdir/kolektivizmdir: Toplum palyatif hazlara gark olup sıradanlaştıkça, bedeninin ve ruhunun kurban edildiği mitik bir ayin olarak telakki edilen politik eylem değerini yitirir, politik yüzlere anlam katan “*devrimci maskeler*” düşer, yani bir nevi “*devrimci kolektivizm*”in, “*biz-oluşu*”n yerine onulmaz, “*depolitik*” bir “*ben-oluş*”, “*bencillik*” geçer. “*Yüz: 1981*”de , 12 Eylül sonrasında “*sıradanlık laneti*” üreterek ona âşık olan kadınları öldüren “*öteki yüzü*”nü fark eden isimsiz kahramanın ağzından aktarılan “*Tahir Bey’in değil de, Tanrı’nın yargılayıp mahkûm ettiği biri gibi hissediyordum kendimi. Çaresiz, küçülmüş ve biraz da öfkeli. Bir süre kimıldamadan sırtüstü yattım. Bencillik ya da sıradanlık! Hayata bakışım, hayat felsefesi denilen neydi? “Hayatta kalmak için ilkem şuydu:*

Birinci, ikinci ve üçüncü olarak ben gelirim, sonra başka hiçbir şey... Sonra gene ben ve daha sonra öteki insanlar...” Birkaç yıl önce Nejat’ın masasında bulduğum bir kitapta bu satırlara rastlar rastlamaz, 1981’de, Faruk’un bizi o çiftlik evine götürdüğü gece düşündüklerim aklıma gelmişti. Davranışlarım, yamaçlarını bu ikin cümlelerin oluşturduğu bir vadiye mi sıkışmıştı? Biraz daha yattım, ama sonra sıkıldım. Kendi kendime uzun uzun düşünme alışkanlığım yoktu; belki de Nazan’ın dediği gibi fikirlerle ilişki kurmadığımdan. Aynaya yürüdüm, suçlu yüzüm, masum bir kurban gibi beni süzüyordu. Sıradanlık! Sözcüğü birkaç kez art arda yineledim. Yüzümün hatları değişmemişti.” (s. 405) bu geçişi yansıtan önemli bir örnektir.

Tembelleşmiş/pasifize edilmiş narsist-hedonist bedenlerin yüzlerinden yayılan tek lanet sıradanlık değildir; bu bedenlerin yüzlerinden bir de “ekonomik” bir lanet yayılır: Palyatif hazların içerisinde depolitik şarkılar mırıldanmanın tek yolu, yaşam kaygılarından/ekonomik kaygılardan arındırılmış bir bilince sahip olmaktır. İşbu nedenle narsist-hedonist bedenler, bütünüyle “sınıfsal” olan hazzı deneyimleyebilmek adına *kumar*, *şans oyunları*, *borsa* vb. gibi kestirme yollardan, kolaylıkla/acı çekmeden sermaye elde edebilecekleri kazanç pratiklerine müracaat ederler. 12 Eylül’den itibaren devlet/ordu-*merkez-* bedenleri depolitize edebilmek için mezkûr yollara girişi engelleyen “etik dişleri” tabiri caizse kerpetenle çekmiştir. Bu çekim esnasında, devletin/ordunun imdadına “neoliberalizm/kapitalizm” koşmuş ve bilhassa *Özal Hükümeti*, 80’li yıllarda neoliberal/kapitalist bir ekonomik-politik çerçeveye; Türkiye’de gayr-ı meşru yolları da mübah sayan bir “kazanç kültürü”nün oluşmasının önünü açarak bu kültürü rasyonalize etmiştir. Mezkûr rasyonalizasyon neticesinde ise; işçi sınıfına özgü bir fakirlik/yoksulluk, emek retoriği vasıtasıyla anlam kazanan anarko-devrimci öznelere mücadele praxisine adanmış politik bedenleri, “neo-liberal ekonomizm”in kurbanı hâline gelerek depolitize/pasifize olmuş ve ülke içerisinde küresel konjonktüre uygun olarak “kapitalist/neo-liberal bedenler” peyda olmuştur. Romandan alıntılanmış aşağıdaki pasajlar, “kapitalist-neoliberal bir beden”le -isimsiz kahramanla- ilgili oluşturulmuş eleştirel bir “ekonomik taslak”tır.

“Koyu, bakışları geri yansıtan, hastalıkla daha da parlaklaşan gözlerinin dibindeki sırlara erişemeyeceğimi bilerek baktım. Tabela şirketleri arasında onlarıninki de yer

alıyordu. Risk? Vardı tabii, ama eğer biraz erken satmaya evet dersem, epeyce azaltılabilirdi. Yüzde yirmi beş? Ayşe başını salladı, eğer sıfır risk istiyorsam, on yediyle yetinmeliydim. Gülümsedim, karşılık veremedi; grip ve ardından gelen nezle, yüz adalelerini hareketsiz bırakmıştı. Sonunda yüzde on dokuzla-yirmi aralığında buluştuk. Pazarlığın sonu. Karşımda oturan, sorulsa, on kişiden dokuzunun bankacılıktan başka bir iş yaptığını söyleyeceği alımlı genç kadını süzdüm. Görevini tamamlamıştı. Benim gibilerin paralarını toplayacak, yurtdışında, kendi bankasının kontrolündeki paravan bir şirketle -büyük bir olasılıkla bankasının dahil olduğu gruba ait- bir kâğıdın değerini artırıp elindeki hisseleri, değerinin çok üstündeki bir fiyatla piyasaya pompalayacaktı. Ben ve benim gibiler ilk parayı sağlayacak, Ayşe'nin şubesi de operasyonu yönetecekti; kârı paylaşacaktık. “(s. 253)

“Aynadan yatağa yürüdüm. On beş yirmi gün içinde yetmiş beş bin dolara yakın para kazanacağım. Bu düşünce aynadaki yüzün ayaklandığı tedirginliği hemen örttü. Yatağa uzandım, bilincim berrak bir su gibi akarak düşüncelerime karışan kuşkuyu temizledi. Parayı seviyor, yüzümü, insanları keşfetmekten ise nefret ediyordum. İnsanlar gizi, giz anlaşılmasız olanı, anlaşılmayan ise hüznü sürüklüyordu peşinden. Paraya gelince: Bilinendi, neşeydi. Yüzümün gizini çözemeyişimde eksik olan belleğimin derinliği değil, Işık'ın dediği gibi, her zaman ışıldamayan kavrayışımı, bunu hissediyordum.” (s. 254-255)

“1986, iyi para kazanmaya başladığım döneme denk geliyordu. Talih, sonunda o güne kadar geciktirdiği borcunu ödemeye karar vermişti sanki; kısa sürede zengin biri olup çıktım. (Bu arada bütün hayatı boyunca harcamadan biriktirmeyi seçen üvey babamın ölümüyle yüklüce bir mirasa konduğumu da söylemeliyim.) Bir yandan para harcamayı öğreniyordum, bir yandan da Faruk'un ve 1981'deki o uğursuz gecenin yok ettiği, Işık'ın ise tamir etmeme fırsat vermediği özgüvenimi bu yeni yapı taşıyla tekrar kurmaya çalışıyordum. Uzunca bir süre paranın başımı döndürdüğünü fark edemedim. O sıralarda elime geçeni sonsuz bir pınardan akan su gibi cömertlikle etrafa saçıyordum. Para adeta çelikten, kimsenin kırıp bükemeyeceği, egemeyeceği kadar sağlam bir iskelet sağlıyordu bana. Daha sonraları vazgeçecektim, ama o sıralar bu dışavurum, “zararsız bir görgüsüzlükten oluşsa da katlanılabilir bir sevimlilikle gizleniyordu.” (Şimdi kim olduğunu hatırlamadığım biri böyle demişti.) Değişikliğimi, yeni çok para kazanmaya başlamış olanlara özgü bir sıklıkla

tamamlamaya da özen gösteriyordum. Işık olsa, yerin dibine batırırdı beni. Oysa Duygu bunlara aldırılmıyordu.” (s. 295)

“Duygu ile Seveda arasındaki dönemi daha çok para kazanmanın değişik yollarını keşfetmek, para kazanmanın bir amaç değil, bir meslek olduğunu öğrenmekle geçirdim. (Ama yüzümün değiştiğinden, ikinci yüzümün ise bir hiçlikten doğduğundan, bu garipliğin tanıdığım kadınları ölüme sürükleyeceğinden habersizdim o sıralarda.” (s. 298)

“Bir ay içinde Adnan’la üç dört kez telefonla konuştum. Ayşe’nin bankası korktuğumdan da kötü durumdaydı. Üstünden yüzde on dokuz kazanmayı planladığım dört yüz bin dolar tehlikedeydi.” (s. 360)

Eroğlu, “Yüz:1981”de Türkiye’de politik hareketliliğin oldukça yoğun olduğu bir dönemi -12 Eylül sonrası, bilhassa 90’lı yıllar- mercek altına alarak, “hipertansiyon ilaçları”yla politik tansiyonları kontrol edilen, “anti-depresanlar”la da devlet-karşıtı agresyonları/aktivizmleri bastırılan *depolitik, pasif, tembel*, bedenlerin romanını yazar. Bu roman, 2000 sonrası Türk romanındaki bedensel tipolojinin yakından çekilmiş bir fotoğrafı gibidir. Mezkûr tarihten günümüze kadarki tarihsel süreçte yazılmış Türk romanları, *devletçi/militarist müdahalelerle hayal kırıklığına uğratılmış, tüketilmiş/çürütülmüş, organları iflas etmiş, politik aktivizmleri kesintiye uğratılmış* bedenlerin istilası altına girmiştir. Ancak bu istila, başat failleri depolitik/pasif bedenler olmasına rağmen hiçbir şekilde apolitik bir kaçışın/sığınmanın ürünü değildir, aksine son derece politik bir meydan okumanın tezahürüdür.

Pasif/depolitik olan ve herhangi bir aktivizm kırıntısına dahi sahip olmayan bedenler kendi kendilerine politik bir güç üretirler. Zira devletin/merkezin politik ontolojisi “dikotomik/diyalektik bir mantık”tan kök alır. İşte bu nedenle devlet merkezi; depolitize/pasifize ederek etkisiz kıldığı bedenlerin büründüğü “sessizliği” tehlikeli bulur ve sessiz bedenleri de “düşmanlaştırır”, yani bir anlamda boşalan karşıt-aktivizm havuzuna, bizatihi periferiye iterek pasifleştirdiği bedenleri tekrar atar. Bu atışla birlikte; pasif bedenler otomatikman merkezin politik ateş çemberine, periferik karşıt-ateşler çıkartmak için bir kez daha dâhil olurlar. Mezkûr ateşi çıkartacak en önemli itici güç ise, kuşkusuz ki postmodern düşüncedir: Postmodern düşünce; modernizmin, devlet merkezli düşüncenin kahramanlıklarını, bedenlerini ellerinden aldığı “bedensizleşmiş bedenler”in sözcüsü olarak

başı başına merkez-karşıtı pasif/periferik bir direnişe imkân veren bir tarihsel/politik epistemoloji yardımıyla çalışır. Bugün, Türk yazarları da bu epistemolojik imkândan, postmodern düşüncenin marjlarda çıkarttığı periferik ateşin gücünden, istifade edip politik aktivizmleri budanmış periferik bedenlerle, *merkezî*, *aktivist*, *biyolojist* bedenlerin yüzdüğü devletçi sularda oldukça zor da olsa “*ateş*” olmaya çalışıyorlar ki bu çaba Türk romanındaki bedensel ontolojinin hâlen daha merkez-çevre diyalektiğinin kuramsal çerçevesiyle dizayn edildiğinin de önemli bir kanıtıdır.

SONUÇ

1950 sonrası Türk romanı merkeze ve çevreye ait politik faillerin birbirleriyle mücadele ettikleri bir “*dövüş arenası*”dır. Bu arenadaki dövüşün kuralları tarihsel süreçte her zaman için devlet merkezi tarafından belirlenmiş ve onun toplumsal hayatın bütün dehlizlerine kadar nüfuz eden iktidar aygıtlarınca korunmuştur. Çevre/periferi ise mezkûr kuralların gölgesi altında bu arenada merkezin yumruklarını yiyip, onun darbelerine maruz kalan, fakat bir şekilde ayağa kalkarak karşıt-aktivizm üreten bir figürandır; hatta daha da ekstremist olunursa, onun ürettiği karşıt-aktivizme rağmen, merkez tarafından biteviye denetlenen, kontrol edilen başı bedeninden ayıklanmış bir “*ölü-fail*” bile olduğu iddia edilebilir.

1950 sonrasında yazılmış Türk romanlarında merkez ile çevre arasındaki diyalektik gerilim, mezkûr ölü-failin verdiği devlet/merkez karşıtı reaksiyonun; “*dirilme*”, “*diri-olma*” çabasının bir ürünüdür/neticesidir. Ancak; işbu gerilim sanıldığı gibi salt makro çerçevede devlet merkezi ile periferik gruplar arasındaki fizikî, kültürel çatışmadan ibaret değildir; aksine bu gerilim, merkezin ve çevrenin iç içe geçtiği, birbirinden ayrıştırılmadığı bir mücadele alanında meydana gelen, yer değiştirmelere, sınıfsal mobilizasyonlara açık; ekonomik, sosyal, toplumsal, politik, felsefi, antropolojik, arkeolojik temelleri olan ve mekân, özne, etnisite, militarizm, taşra, sınıfsal ayırım pratikleri, cinsellik, beden vb. gibi mikro-tarihsel pratiklerde/problematiklerde tecessüm eden, her fırsatta yeniden üretilen bitimsiz bir savaştır.

Bahsi edilen savaşın Türk romanındaki rotası birçok faktör tarafından tayin edilmiştir: 1950’li yıllara kadar salt lokal etkenlerin itkisiyle dizayn olan, “*beka*” ile “*yıkım*” arasındaki diyalektik salınımların elektriğiyle şekillenen bu savaş; temelde devlet merkezi -*iktidar, ordu-* ve onun politik ontolojisini tehdit eden periferik etnik, dinî oluşumların/kimliklerin ortaklaşa paylaştıkları makro bir cephede gerçekleşmiştir. 1950’li, 1960’lı yıllarda tarihsel kapitalizmin Türkiye’de palazlanmasıyla ve politik konjonktürün nispeten radikal sol fraksiyonları absorbe edebilmesiyle, mikro cephelere taşınarak küresel aktörlerce karakterize edilir hâle gelen mezkûr savaş; 70’li, 80’li yıllarda ise küreselleşmeyle/neo-liberalizmle birlikte Türkiye’de entelektüel alan postmodern rüzgârlarda savrulmaya başlayınca tamamıyla kristalize olmuştur.

1980'den sonra Türk romanında, daha önceki dönemlerde makro bir makine gibi çalışan devlet merkezi, toplumsal alanın bütünü üzerinde kurduğu hâkimiyeti; etkisini ve ontolojik ağırlığını devam ettirmekle/hissettirmekle beraber peyderpey kaybetmiştir. Türk yazarları bu dönemde, hiçbir zaman olmadığı kadar yoğun ve marjinal kalem darbeleriyle devlete -merkeze- başkaldırmışlar ve onu mikro parçalara ayırarak periferi üzerinde tatbik edilen tahakküm/şiddet pratiklerini, merkezî iktidar kiplerini deşerek teşhir etmişlerdir. Ancak bu teşhir; devlet merkezinden bağışık olan özgürlükçü bir işlem değildir; daha ziyade, “devlete/merkeze rağmen” icra edilmiş bir işlemdir. Aslında; 1980 sonrası Türk romanında merkez ile çevre arasındaki diyalektik gerilimi çalıştıran başat motor işte bu “*rağmenlik*.”

Türk yazarları belirtilen tarih itibarıyla babalarından kendilerine tevarüs eden “*devletçi hafıza yükü*”nü boşaltmaya çalışırlarken postmodern düşünceden istifade etmişlerdir: “*Postmodern düşünce*”; küresel edebiyatın sahip olduğu merkezî hafızayı yitime uğratarak, bunun yerine periferinin bastırılmış, yeraltı hafızasını ikame ettirme çalışmış ve bunda başarılı olmuştur. Netice itibarıyla da Batı'da edebiyat -özellikle roman- devlete/merkeze rağmen değil; devletle/merkezle iç içe var olarak onu dönüştürüp, fragmente etmiştir; yani bir nevi devlet mitinin toplumsal, kültürel alan üzerindeki etkisinin minimize edilmesi noktasında önemli katkılar sunmuştur.

“*Biz*”denin oryantalist tınısına rağmen Türk romanının başlangıcından günümüze kadar mezkûr katkıyı yaptığını söylemek oldukça zor: Türk yazarları; postmodern düşünceyle tam anlamıyla tanıştıkları 1980'li yıllardan itibaren roman alanını, merkez ile çevre arasında bulunan bir “*tampon bölge*” olarak kullanmışlar ve bu bölgenin içerisinde onlara özgür bir kanyonda oldukları hissini veren postmodern edebî tekniklerin anarko/devrimci/periferik gücünü kullanarak merkeze durmaksızın hücum etmişler, ancak paradoksal olarak ondan da kurtulamamışlardır. Zira, onlar iliklerine kadar özgür olduklarını hissettikleri bu kanyonda mezkûr gücü kullanarak romanlarında periferiye ait bir ontoloji inşa edeceklerine, bu gücü devletten/merkezden, babalarından sıyrılma, kurtulma arzularını tatmin eden “*oportünist bir araç*” olarak kullanmışlardır.

Türk yazarları postmodern düşünceyi, kendilerini devletten/merkezden sıyıran oportünist bir kaçış sığınağı olarak kullanınca, 1980'den günümüze gelinceye kadarki tarihsel süreçte yazıkları eserlerinde rijit periferik içerikler üretmelerine rağmen, Batı'da

olduğu gibi hiçbir şekilde periferinin “*yıkıcı ontolojisi*”ne nüfuz edememişlerdir. Onlar; romanlarında devleti/merkezi yıkıp yeniden inşa etmek yerine, daha ziyade “*rağmenliğin*” yardığı melez bilinçlerinin merkez ile çevre alanlar arasındaki salınımının etkisiyle devlet/merkez karşısında “*restore edici*” bir tavır takınmışlardır.

Aslına bakılırsa mezkûr restorasyon, Türk romanında 1950’li yıllar itibarıyla başlamıştır: Türk yazarları; Türkiye’deki politik konjonktür çerçevesinde işaret edilen tarihten 1980’li yıllara kadar kendilerini muhtelif ideolojik cephelere angaje edebilmek adına politik gardlarını almışlardır. Bunun neticesinde Kemalist ideolojiye rabatalı yazarlar merkezî cephelerde mevzilenmişlerdir. Ancak şaşırtıcı olarak bu cepheye tam anlamıyla periferik ateşler açılmamıştır. Zira Kemalist ideolojiyle aralarında mesafe olan Türk yazarları 1960’lı, 1970’li yıllar da dâhil olmak üzere merkeze/devlete karşı “*praxis*”te eleştirel bir duruş sergilemeler de “*teorik olarak*” onu yıkmak yerine restore etmek istemişlerdir; yani bir anlamda merkezî cephelerle aralarındaki mesafeyi hep yakın tutmuşlardır.

Türk yazarlarının tarihsel süreç içerisinde merkeze karşı restore edici bir tavır takınarak onunla aralarındaki mesafeyi hep “*kısa*” tutmalarına tesir eden birkaç önemli faktör vardır: Öncelikle; Türk yazarları 1950’li yıllarda başlayan ve 1970’li, 1980’li yıllarda iyice alevlenen babalarını/devleti reddetme, öldürme arzuları nedeniyle bir tür “*baba/devlet obsesyonu*”na sahip olmuşlardır. Babayı reddetme -merkeze başkaldırma- ile genetik sermayenin bütünüyle babaya/devlete -merkeze- aidiyeti arasında bulunan ve sürekli mesafe kısaltmayı/teması, ancak aynı zamanda da öldürme/saldırma dürtüsünü -kaçışı/kurtulmayı- imleyen “*ince, kırılğan fay hattı*” bu obsesyonun yegâne kaynağıdır: Türk yazarları, mezkûr fay hattının biriktirdiği enerjiye sürekli maruz kalınca; devlete/merkeze aşırı önem verip onu eserlerinde paralize etmeye çalışarak “*metafizik bir mit*” olarak yeniden üretmişlerdir.

İkinci olarak devlet/merkez; Türk romanına tematik yük taşıyan başat vagonlardan birisi olan Türk siyasal hayatında; halkın/politik faillerin çoğunluğunun *apriori* olarak inandıkları metafizik bir mit olarak bütün küresel, “*postmodern mit-bozucu deformasyonlar*”a rağmen hiçbir zaman ağırlığını kaybetmemiştir. Bu nedenle de her şeyin devletle/merkezle deneyimlendiği, onunla dolayımlandığı bir alanda Türk entelektüeli/yazarı da Osmanlı’dan itibaren sırtında taşıdığı “*devletlû küfe*”nin içerisindeki merkezî yükü

dışarıya atmaya çalışsa da bir şekilde devletin/merkezin yetiştirdiği “*toy bir çocuk*” olarak onun havasını teneffüs etmek zorunda kalmıştır.

Lakin bütün bu söylediklerimizden hareketle Türk romanında 1950’den günümüze kadar bir periferik tesisatın kurul(a)madığı çıkarımı yapıl(a)maz; aksine bu tesisat, özellikle 1980’li yıllardan sonra oldukça sağlam araçlarla Türk edebiyatına su vermiştir. Bu suyun sadece çalışmamızda sıklıkla vurguladığımız üzere *Linda Hutcheon*’un kuramsallaştırdığı gibi bir ontolojik, kültürel, politik, toplumsal çerçevesi yoktur; zira Türkiye’de toplumsal hayat, çoğulluğu/heterojenliği içerimleyebilecek bir derinliğe henüz ulaş(a)mamıştır; yani bir anlamda bu çerçeve hâlen daha “*merkezî değirmenler*”de öğütülme aşamasındadır. O nedenle de Türk romanındaki periferik salvolar her zaman “*devletçi/merkezî şarkılar*” eşlik etmiştir.

Çalışmamızda, 1950 sonrasında yazılmış Türk romanlarında gözlemlediğimiz merkez-çevre gerilimi; işbu salvolarla, şarkıların, “*oksimoron*” üretmeye meyilli, son derece girift bir labirentin içerisindeki karşılaşma anlarından ibarettir. Bir an için “*Thesessus*”un yazgısının paylaşma arzusuyla, bu labirentten çıkamamayı da göze alarak, Türkiye’de günümüzde de devam eden sekiz başat problematikte -*mekân, özne, etnisite, militarizm, taşra, Türkiye işçi sınıfı, heteredoks cinsel kimlikler/yöneliler, beden-* ilgili bazen paradoksal çukurlara gark olarak sayfalarca kalem oynatıp, henüz neticelenmemiş bir diyalektik çatışmanın fotoğrafını çekmeye çalıştık. Bu fotoğrafın bilimsel neticelerine tek tek değinmek gerekirse;

1950 sonrası Türk romanında kullanılan mekânlar kültürel anlamda tabiri caizse merkez ile çevre arasında yarılmıştır. Özellikle 1970’li, 1980’li yıllarda yazılmış romanlarda devlet merkezinin, ülke içerisinde; ulusal/modern değerlerle yüklü olan kolektif hafızayı konsolide edebilmek için burjuva estetiğine rabitali ideolojisiyle donattığı merkezî kimlik mekânları, taşradan merkeze doğru mobilize olan kitlelerin kent içerisinde yaydığı kriminal, varoş, anti-steril/periferik kültürle birlikte parçalanmış; netice itibarıyla da mezkûr kitlelerin taşıdığı heteredoks kültür, merkezî kimlik mekânlarındaki kolektif hafızayı amneziye uğratmaya başlamıştır. Buna binaen devlet merkezi ise bu amnezinin topografik kaynağı olan “*gecekondu alanı*” üzerindeki tahakkümünün dozajını giderek artırmış ve kolluk kuvvetleri vasıtasıyla kimlik üretim merkezi olarak çalışan kentlerin çeper bölgelerindeki “*kültürel*

homojenliği” bu bölgelerde yaşayan muhtelif etnik, dinî kimliklere mensup olan öznelerin mekâna kazımaya çalıştıkları ontolojilerini konu inşaatlarını durdurarak, konduları yıkarak yeniden tesis etmek istemiştir. Lakin bu isteğe rağmen küreselleşmenin kazandığı ivmeyle beraber merkez ile çevre arasındaki mesafe kısılınca, devletin denetimindeki merkezî kimlik mekânları birçok heteredoks kültürü bir şekilde sindirir hâle de gelmiştir.

Ele aldığımız romanlarda mekâna dair gözlemlediğimiz bir diğer merkez-çevre çatışması ise fizikî/mimari düzlemde gerçekteşmiştir: Türk yazarları bilhassa 1980’den sonra yazdıkları romanlarında postmodern düşüncenin/mimari anlayışının etkisiyle birlikte, devlet merkezinin koordinasyonunda bulunan, sınırları belli, geometrik/matematikselse dinamiklerle teçhizatlanmış, ulusal estetiği yansıtan kimlik mekânlarının merkezinde derin oyuklar açmışlar ve böylelikle de mezkûr mekânlar romanlarda koordinatlarını yitirerek, geçişken//bitimsiz koridorları olan, korkunun/ürpertinin dehşet verici sessizliğinin, uğultusunun hissedildiği, “*kriminal böcekler*”in cirit attığı, “*öldürücü sarmaşıklar*”ın bulunduğu periferik labirentlere dönüşmeye başlamışlardır. İşbu periferik labirentler; devletin gözünde “*fizikî/mimari bir iltihap*” yarattığından dolayı romanlarda merkezin ideolojik hedef tahtasına oturmuşlardır.

Türk romanında 1950’li yıllardan itibaren Kemalist ideolojiye rabitalı militarist, tutunan burjuva öznenin hilafında konumlanan “*periferik/merkez-dışı*” özneler sahneye çıkmaya başlamıştır: 1950’li yıllarda Kemalist modernleşme projesinin kültürel anatomisini bozabilecek “*anti-steril/taşralı özneler*”; 1960’lı, 1970’li yıllarda Kemalist devletin sınıfsız/imtiyazsız toplum inşaatının temelini yerinden oynatabilecek “*proleter özneler*” ve mezkûr öznelerin politik temsilini üstlenerek devlet merkezine başkaldıran “*sosyalist/anarşist militan*” özneler, bahsi edilen periferik öznelere ait tarihsel bir taslaktır. Bu taslağa çok daha erken tarihlerde başlamak kaydıyla, esasen 1970’li, 1980’li yıllarda yeni periferik özneler eklenir: Burjuva ethosuna, Kemalist ideolojiye, ulusal/millî değerlere yabancılaşmış “*modernist özne*” ile modernist öznenin tekamüle ermiş hâli olan; tutunacak herhangi bir anlam/değer bul(a)mayan, ideolojik bıçak darbelerinden sıyrılmış, devlet merkezinin/bürokrasinin rasyonel parmaklıklarla muhafaza edilen demir kafeslerinde soluksuz kalarak aklını yitiren “*merkez-dışı şizo-özneler*”; burjuva öznelerle ve onları ideolojik atölyelerinde yeniden üreten devlet merkezinin iktidar aygıtları olan *okul, aile, ordu*

vb. gibi mikro kurumlarla diyalektik bir gerilimin içerisinde birlikte var olarak, 1980 sonrası Türk romanının karakter korpusunun en önemli figürleri hâline gelmişlerdir.

Minör etnik kimlikler; Türk yazarlarının radarına 1950’li yıllar itibarıyla tam anlamıyla girmiştir: *Kemal Tahir, Orhan Kemal* vb. gibi sosyalist gerçekçi yazarların eserlerinde Kürtler/Kürt eşkıyalar başta olmak üzere birçok minör etnik kimlik ezen-ezilen, ağa/köylü-işçi dikotomileri çerçevesinde, çoğunlukla politik olmayan romantik bir söylem içerisinde eritilerek varlık alanı kazanmışlar ve Türk romanında minör etnik kimliklere yönelik bir doküman oluşmaya başlamıştır. 1980’li, 1990’lı yıllardan sonra ise Kemalizm’in Türk siyasetindeki merkezî konumunu nispeten kaybederek sivil toplum alanına çekilmesi ve postmodern düşüncenin devlet merkezi tarafından ötelenen minör etnik kimlikleri yeraltından çıkartma çabası, Türk yazarlarını cesaretlendirilmiş ve işaret edilen tarihlerde Türkiye Cumhuriyeti tarihini arkeolojik bir kazıya tabi tutup, alternatif bir tarih okuması yaparak *Kürtler, Ermeniler ve Rumlarla -minör etnik kimliklerle-*, majör Türkçü merkez - *Türk devleti-* arasında yaşanan politik, kültürel, sosyal çatışmaları -*merkez-çevre diyalektiği/çatışması-* problematize eden birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak bu eserlerin birçoğu, “*kerim devlet*” veya “*ceberut devlet*” tözünün çukurlarına gark olarak etnisite meselesinin mikro katmanlarına ulaşamamış, ulaşan az az sayıda eserde ise naif bir “*ideolojik tını*” arka planda kendisini hissettirmiştir.

Türkiye’de tarihsel süreç içerisinde devlet merkezinin önemli suretlerinden birisi olan militarizm; Türk romanının 1970’li, 1980’li yıllarda önemli konu başlıklarından birisi olmuştur. Sosyalist ideolojiye rabitalı yazarlar belirtilen tarihlerde yazdıkları romanlarında; *27 Mayıs, 12 Mart* ve *12 Eylül* askerî darbeleri ile birlikte Kemalist rejimi -*merkez-* restore ederek, Türkiye sol hareketini -*çevre-* politik alandan tasfiye eden militarist merkezi ve onun sosyalist/devrimci özneler üzerinde tatbik ettiği şiddet pratiklerini tenkit edebilmek için “*anti-militarist, periferik bir gözlem evi*” inşa etmişlerdir. Çoğu bizatihi bu şiddet pratiklerinin nesnesi olmuş “*yazar-failler*” tarafından inşa edilen bu gözlem evinden; milliyetçi-muhafazakâr ideolojiyi politik bir kalkan olarak kullanan militarist merkez -*Türk ordusu-* ile sosyalist/devrimci aktivizm -*ekseriyetle öğrenci hareketi-* arasındaki politik çatışma -*merkez-çevre çatışması-* en ince ayrıntısına kadar görülmüştür. Ancak Türk yazarları; bahsi edilen gözlem evinden salt makro çerçevede devlet/ordu ile

sosyalist/devrimci militan özneler arasında cereyan eden ve fizikî şiddetle neticelenen politik çatışmayı görmemişlerdir; onlar ayrıca “*tarihsel-sosyolojik teleskopları*”yla bu çatışmayı üreten başat mikro-dinamiği, yani *Mannci, Wallersteinci* çizgide Türk militarizmi ile tarihsel kapitalizmin dünya sistemi içerisinde kurduğu ittifakı da görmüşlerdir. İşbu mikro gözlem nedeniyle mezkûr yazarların romanlarında; militarist merkez ile sosyalist/devrimci aktivizm arasındaki merkez-çevre gerilimini çalıştıran en önemli diyalektik mekanizma; kapitalizm/ulus devletler ile sosyalizm/halk hareketleri arasında günümüzde de devam eden ekonomik, politik, tarihsel, kültürel kökleri olan, küresel çapta cereyan eden bir çatışma olmuştur.

Türk romanında köy/taşra -çevre- 1950’li, 1960’lı yıllarda yazılan romanlarda devlet merkezinin uygarlık doğrultusunda dönüştürmeyi arzuladığı bir “*antropolojik bölge*” olarak tasavvur edilmiştir. Mezkûr tarihlerde yayımlanan romanlarda; Kemalist ideolojinin, köydeki/taşradaki Osmanlı arkaizmini imleyen dinî tortuları, feodal kalıntıları, anti-steril kültürü, pisliği/kiri, yamyam/bedevi davranış örüntülerini, pedagojik, sosyal, hukuki, kültürel, toplumsal çerçevede; “*öğretmen/savcı/mühendis pozitivist teslisi*”ni kullanarak sterilize etme girişimi ile, bu sterilizasyon işlemine muhalif olan ve DP tarafından güdülenen hoca/imam vb. gibi özneler arasındaki çatışma merkez-çevre diyalektiğinin epistemolojik alt yapısıyla kurgulanmıştır: Bilhassa Köy Enstitüsü çıkışlı olan ve Kemalist ideolojinin tedrisatından geçmiş yazarlar, bu kurgudan faydalanarak yeni rejimin; seküler ontolojisinin muhafaza edilmesi noktasında eserlerinde rejim-karşıtı periferik isyanlar çıkartabilme kompetansına sahip olan köydeki/taşradaki batıl inançları, dinî kalıntıları uygarlık/Aydınlanma yoluna döşenmiş, anti-steril mayınlar olarak teşhir edip, önemli ideolojik/edebî işlevler üstlenmişlerdir.

Türkiye işçi sınıfı; periferinin periferisi olarak 1950’li yıllarda Türk romanında nüve hâlinde görünmeye başlar. Özellikle Türkiye işçi sınıfının romancısı olarak bilinen *Orhan Kemal*; 1950’li, 1960’lı yıllarda yazdığı romanlarında, tarihsel kapitalizme, Amerikan sermayesine peyderpey angaje olan devlet merkezinin izlediği politikalarla; yoksulluk, sefalet zincirlerine bağlanan, insanlık-dışı çalışma koşullarına itilen Türkiye işçi sınıfının -çevre- yaşadığı trajediyi, köy romanı geleneğinden tevarüs eden ezen-ezilen dikotomisi çerçevesinde, romantize edilmiş bir söylemle anlatmıştır. O; romanlarında bu

söylemden/dikotomiden istifade ederek ekseriyetle tarım alanında istihdam edilen taşralı işçi karakterlerini, mitik/antropolojik dolayımınla kısmi proleter/periferik reaksiyonlar veren, lakin hiçbir şekilde sendikal/Marksist bilince sahip olmayan apolitik öznelere olarak resmetmiştir. Bu resmin sınırları ancak 1970’li, 1980’li yıllarda eser miktardaki yazarın periferik kalemleriyle politik aktivizme/mücadeleye dâhil edilen proleter bilinç kazanmış işçi öznellerle genişletilebilmiştir. Özellikle TİP’in 1960’lı yıllarda politik alanda elde ettiği kazanımların getirdiği Marksist birikimden hareket eden mezkûr yazarlar, romanlarında Türkiye işçi sınıfının *–Türkiye’de 1970’li, 1980’li yıllarda kapitalizmin palazlanmasıyla birlikte çoğunlukla sanayi sektöründe çalışmaya başlayan işçilerin oluşturduğu-* sendikal eylemler, grevler vasıtasıyla ürettiği proleter aktivizmi *-çevre-* ile devlet merkezinin rejim-karşıtı bir tehdit olarak ülkedeki anarşinin temel müsebbibi ilan ettiği bu aktivizmi bastırmak için müracaat ettiği iktidar/tahakküm kipleri, şiddet pratikleri arasındaki politik temasları merkez-çevre diyalektiği çerçevesinde problematize etmişlerdir.

Devlet merkezinin ideolojik formlarından birisi olan ve eril tahakkümü meşrulaştıran *“biyolojist/psikanalitik paradigmlar”*la bilimsel olarak desteklenen ortodoks arzunun/heteronormativitenin *-merkezî arzunun, devletin arzusunun-* Türk romanındaki hegemonik konumu birkaç istisnai örneği hariç bırakırsak neredeyse 1980’li yılların başına kadar periferik/devrimci arzu ataklarıyla hiç sarsıl(a)mamıştır. Mezkûr ataklar Türk romanında, 1980’li yıllar itibarıyla postmodern düşüncenin heteredoks arzu kanallarının önünü tıkayan merkezî taşları kırmasıyla beraber ortaya çıkmış ve 1990’lı, 2000’li yıllardan sonra *LGBT* ve *Queer* hareketlerinin küresel çapta çıkarttığı politik kıvılcımların gücünü de arkasına alarak iyice şiddetini artırmıştır: Türk yazarları belirtilen tarihlerde yazdıkları romanlarında periferik/devrimci arzuyu *-şiddeti, ölümü, acıyı imleyen her türlü heretik arzu pratiğini-* serbestçe dolaşıma sokup, heteredoks cinsel kimliklerin/yönelimlerin *-lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel, travesti vb. gibi-* karanlık/tehlikeli çağrılarını kulak vererek devletin; kadın-erkek dikotomisi üzerinden toplumsal alanda yeniden ürettiği ortodoks arzunun/heteronormativitenin merkezinde bulunan cinsiyetçi sinir dokularını tahrip etmişler; hatta bazen Queer teorisinin epistemolojik iskeletinden istifade edip bu dokuları tamamıyla *“nekroza uğratarak”* cinsiyetsiz bir evren tasarlamışlardır.

1950 öncesi Türk romanının temel parçaları olan, Kemalist rejimin *-merkez-* ulusal modernleşmenin timsali olarak görüp kendi damgasını vurduğu; millî, asri, steril değerlerle okul, aile, ordu vb. gibi kurumlarda terbiye edilmiş; *militarist, güçlü/kuvvetli, sportif, genleri sağlıklı, hijyenik, uygar davranış kalıplarını içselleştirmiş, kadın veya erkek-oluşuna göre üremeye-doğurmaya/devletin politik ontolojisini muhafaza etmek için savaşılmaya programlanmış, siyasi alanda aktör olmaya meyilli aktivist “merkezî bedenler”* ile bu niteliklere haiz olamadıkları için Kemalist rejimin beden spektrumuna gir(e)meyen *zayıf/çelimsiz, ucube/çirkin, patolojik, muhafazakâr direnç üreten, uygarlık sürecinin hızına adapte ol(a)mayan, antropolojik/taşralı, retro/nostaljik, pasif, “periferik bedenler”* arasındaki diyalektik gerilim, 1950 sonrası Türk romanında kısmen devam etmiş, ancak bu gerilimin periferik bedensel faileri noktasında bu dönem zarfında önemli değişiklikler de yaşanmıştır: Türk yazarları, 1950-1980 yılları arasında yazdıkları eserlerinde tasarladıkları/kullandıkları ve bir tür devlet/merkez-karşıtı aktivizm üreten eşkıya/devrimci militan bedenler *-çevre-* ile Kemalist rejimin/devletin merkezî beden tipolojisine itiraz etmişlerdir. 1980 sonrasında ise; 12 Eylül militarizminin depolitize ettiği; acı çekmekten ziyade haz duyan pornografik bedenleri kalemlerinin ucuna yerleştiren Türk yazarları bu sefer de depolitik-oluştan *“postmodern direnç bantları”*nın eşlik ettiği pasif/periferik bir direniş biçimi ortaya çıkartarak devlet merkezine ve onun ideolojik aygıtı olarak işlev gören aktivist bedenlerine başkaldırmaya başlamışlardır.

Netice itibarıyla; 1950 sonrası Türk romanında merkez ile çevre arasındaki diyalektik gerilim/salınım ile ilgili, günümüzde de devam eden ve hâlen daha çözülememiş sekiz başat problematik çerçevesinde çekmeye çalıştığımız fotoğrafın, mezkûr problematiklerin birçok mikro hücresi olduğu için eksik yönleri olduğu aşikâr. Bu nedenle bitirirken; akademik merkezimizin tamamlanmış, keskin/agresif bir sonuç cümlesi kurmamız yönündeki baskısına boyun eğmeyip, yani bir anlamda *“akademik ego”* muzdan kurtulup, içimizdeki periferik bilimsel sesin *“oluşu”* ve *“yıkımı/tahribatı”* önceleyen, teşvik edici yankısına cevap vererek bahsi edilen eksikliklerin; ileride yapılacak olan ve söylediklerimizi *“aşan”* akademik araştırmalarla giderilmesi noktasındaki temennilerimizi yansıtan *“eksiltili”* bir cümleyle açtığımız bahsi kapatalım: Çalışmamız boyunca yazdığımız satırların Yeni Türk edebiyatı alanında bir tür *“entelektüel kriz çıkartması”* ve çektiğimiz fotoğrafın Türk romanının politik hafızasını kazan tarihsel-sosyolojik bir albüme dönüşmesi dileklerimizle...

KAYNAKLAR

- Açıkel, Fethi. (2006). “Entegratif Toplum ve Muarızları: ‘Merkez-Çevre’ Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 105, s. 30-69.
- Ahmad, Feroz. (2019). *İttihatçılıktan Kemalizme*, (çev. Fatmagül Berktaş), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Ahmad, Feroz. (2020). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (çev. Yavuz Alogan), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Akar, Rıdvan. (1998). “İyi Türk, Kriminal Azınlık”, *Birikim*, 107, s. 90-94.
- Akay, Ali. (2015). *Minör Politika*, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Akın, Yiğit. (2018). *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar, Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aksakal, Hasan. (2019). *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akşin, Sina. (2017). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Akşin, Sina. (2021). *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Amin, Samir. (2018). *Avrupa Merkezilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*, (çev. Mehmet Sert), Yordam Kitap, İstanbul.
- Amin, Samir. (2018). *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, (çev. Semih Lim), Yordam Kitap, İstanbul.
- Ancet, Pierre. (2010). *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, (çev. Ersel Topraktepe), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Anderson, Benedict. (2020). *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul.
- Anne Dufourmantelle, Anne. (2022). *Riske Övgü*, (çev. Murat Erşen), Kolektif Kitap, İstanbul.
- Arlı Alim, Çeğin Güney, Göker Emrah, Tatlıcan Ümit (drl.) *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu* Derlemesi, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Arlı, Alim. (2006). “Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetim Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 105, s. 96-128.
- Arlı, Alim. (2018). *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul.
- Arrighi, Giovanni, Terence Hopkins, K. Terence, Wallerstein, Immanuel. (2020). *Sistem Karşıtı Hareketler*, (çev. Celal Kanat, Bülent Somay), Metis Yayınları, İstanbul.
- Arslan, Zühtü. (2004). “Türk Militarizmi ve Post-Militarist Açılımlar”, *Doğu Batı Dergisi, İdeolojiler-I*, 28, s. 43-65.
- Arslanoğlu, Kaan. (2009). *Devrimciler*, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Aslan, Atik. (2013). “Küreselleşme Bağlamında Kalkınma Politikalarına Sosyolojik Bir Bakış”, *Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, s. 173-189.
- Atalay, Onur. (2019). *Türk'e Tapmak Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atay, Oğuz. (2017). *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atay, Oğuz. (2020). *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ateş, Kazım. (2006). “Ulusal Kimlik İçinde Alevi-Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 107, s. 259-276.
- Atılğan, Yusuf. (2015). *Anayurt Oteli*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Atılgan, Yusuf. (2017). *Aylak Adam*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Aydın, Suavi. (2016). “Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 105, s. 70-95.
- Aytaç, Murat Ahmet, Demirtaş, Mustafa (haz.). (2014). *Göçebe Düşünmek, Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, Gaston. (2013). *Mekânın Poetikası*, (çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, Gaston. (2017). *Ateşin Tinçözümlemesi*, (çev. Nail Bezel), Öteki Yayınevi, İstanbul.
- Baird, Vanessa. (2019). *Cinsel Çeşitlilik Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller*, (çev. Hayrullah Doğan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Balcı, Yunus. (2017). “The Loss of Value of Modern Human or Modernist Manifesto to Three Flaneurs: The Man Without Qualities, The Useless Man, The Idle Man”, *Modern Turkish Literature Researches*, 9/18, s. 33-41.
- Balibar, Etienne, Wallerstein, Immanuel, (2017). *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler*, (çev. Nazlı Ökten), Metis Yayınları, İstanbul.
- Baran, Paul. (1974). *Büyümenin Ekonomi Politikası*, (çev. Ergin Günçe), May Yayınları, İstanbul.
- Başaran, Mehmet. (2020). *Büyük Aydınlanmacı Öğretmenim Hasan Âli Yücel*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Başkaya, Fikret. (1997). *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Bataille, Georges. (1993). *Erotizm*, (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Onur Yayıncılık, Ankara.
- Baudrillard, Jean. (2014). *Simulakrlar ve Simülasyon*, (çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baydar, Oya. (2021). *Kayıp Söz*, Can Yayınları, İstanbul.
- Baykurt, Fakir. (1968). *Onuncu Köy*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Baykurt, Fakir. (2021). *Köygöçüren*, Literatür Yayınları, İstanbul.
- Baytal, Yaşar. (2020). “Demokrat Parti’nin Eğitim Politikalarında Din ve Dini Politikalar”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 66, s. 91-122.
- Belge, Murat. (2022). *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bene, Carmelo, Deleuze, Gilles. (2019). *Bindirmeler*, (çev. İnci Uysal, Deniz Yetkin), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Bergson, Henri. (2015). *Gülme, Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*, (çev. Yaşar Avunç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Berkes, Niyazi. (2014). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Berkes, Niyazi. (2020). *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, Fatmagül. (2022). *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bernal, L. Richard. (1980). “Emmanuel’s Unequal Exchange as a Theory of Underdevelopment”, *Social and Economic Studies*, 29/4, s. 152, 174.
- Best, Steven, Kellner, Douglas. (2016). *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Blahò, Ándras. (2012). “Centre-Periphery Tensions Regarding Central And Eastern Europe”, http://unipub.lib.uni-corvinus.hu/1068/1/Blaho_2012_centre.pdf (22.03.2022).

- Bogue, Ronald. (2013). *Deleuze ve Guattarı*, (çev. Ali Utku, İsmail Öğretim), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Bora Tanıl (ed.), (2019). *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora Tanıl, Gültekingil Murat (ed.), (2018). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Liberalizm* İletişim Yayınları, İstanbul. c. 7.
- Bora, Tanıl (ed.), (2017). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl, Can, Kemal. (2004). *Devlet, Ocak, Dergâh, 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl, Gültekingil, Murat (ed.), (2016). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, c. III
- Bora, Tanıl, Gültekingil, Murat (ed.), (2017). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, c.I.
- Bora, Tanıl, Gültekingil, Murat (ed.), (2019). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, c. II.
- Bora, Tanıl, Gültekingil, Murat. (ed.), (2018). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, c. VI.
- Bora, Tanıl, Murat Gültekingil (ed.), (2018)., *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Sol* İletişim Yayınları, İstanbul 2018, c. VIII.
- Bora, Tanıl. (2018). *Türk Sağının Üç Hâli, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Boratav, Korkut. (20006). *Türkiye'de Devletçilik*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Boratav, Korkut. (2019). <https://haber.sol.org.tr/yazarlar/korkut-boratav/İmmanuel-wallersteinin-ardindan-270278> (22.04. 2022)
- Bourdieu, Pierre. (2016). *Devlet Üzerine College De France Dersleri (1989-1992)*, (çev. Aslı Sümer), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre. (2016). *Eril Tahakküm*, (çev. Bediz Yılmaz), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre, Wacquant Loïc. (2016). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, (çev. Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre. (2015). *Pratik Nedenler*, Hil Yayınları, İstanbul 2015
- Bourdieu, Pierre. (2021), *Ayırım*, (çev. Derya Fırat, Günce Berkkurt), Nika Yayınevi, Ankara.
- Boy, Richard. (1998). "Civility and Social Science: The Contribution of Edward Silhs", *Social Science Quarterly*, 79/1, s. 242-249.
- Boym, Svetlana. (2021). *Nostaljinin Geleceği*, (çev. Ferit Burak Aydar), Metis Yayınları, İstanbul.
- Bozarslan, Hamit. (2016). *Lüks ve Şiddet İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bozarslan, Hamit. (2018). *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bröckling, Ulrich. (2020). *Disiplin, Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, (çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Budak, Abdülhamit. (2020). "İbn Haldun'da İsyân Olgusu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, s. 561-599.
- Bulmer, Martin. (1996). "Edward Shils as a Socicologist", *Minerva*, 34/1, s. 7-21.
- Calhoun, Craig, Collins, Randall, Derluguian, Georgi, Mann, Michael, Wallerstein,

- Immanuel. (2019). *Kapitalizmin Geleceği Var mı?*, (çev. Bülent O. Doğan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Canatan, Kadir (ed.), (2011). *Beden Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul.
- Canguilhem, Georges. (2018). *Normal ve Patolojik*, (çev. Perge Akgün), Monokl Yayınları, İstanbul.
- Colebrook, Claire. (2013). *Gilles Deleuze*, (çev. Cem Soydemir), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Çakırlar, Cüneyt, Serkan, Delice (haz.), (2021). *Cinsellik Muamması Türkiye 'de Queer Kültür ve Muhalefet*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Çeğin, Güney, Ögütte, Saygın Vefa (ed.), (2021). *Kerim ya da Zalim, Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları*, Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Çeğin, Güney, Şirin İbrahim. (drl.), (2018). *Türkiye 'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiçek, Dönüş, Sarı, Yaşar. (2018). "Kalkınma Kuramları ve Turizmin Gelişimi", *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 6/4, s.993-1015.
- Çil, Hüseyin. (2017). "Toplumsal Dünyanın Bedensel Temelleri: Durkheim, Simmel ve Weber Sosyolojisinde Bedenin Yeri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 37, Konya, s. 449-464
- Çokum, Sevinç (2014). *Karanlığa Direnen Yıldız*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, Gilles. (2021). *Fark ve Tekrar*, (çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, Gilles, Guattarı Félix. (2020). *Felsefe Nedir?*, (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, Gilles. (2021). *Sinema II Zaman-İmge*, (çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Derrida, Jacques. (2020). *Yazı ve Fark*, (çev. Burcu Yalım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Deutsch, Karl W. (1980). "In Memory of Stein Rokkan, 1921-1979", *International Political Science Review/Revue Internationale de Science Politique*, 1/1, s. 9-11
- Douglas, Mary. (2007). *Saflık ve Tehlike Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, (çev. Emine Ayhan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Drucker, Peter. (2021). *Gay Normalleşmesi ve Queer Antikapitalizm*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Dündar, Fuat. (2019). *Modern Türkiye 'nin Şifresi İttihat ve Terakki 'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ecevit, Yıldız. (2016). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları İstanbul 2016
- Ecevit, Yıldız. (2017). "Ben Buradayım...", *Oğuz Atay 'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Edgü, Ferit. (2020). *Hakkâri 'de Bir Mevsim*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Eisenstadt, Noah Shmuel. (2014). *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*, (çev. Ufuk Coşkun), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Eisenstadt, Noah Shmuel. (1963). *The Political Systems of Empires*, The Free Press of Glencoe, New York.
- Eisenstadt, Noah Shmuel. (1965). "Gelişmekte Olan Ülkelerde ve Yeni Devletlerde Beliren Bürokrasi Sorunları", (çev. Özer Ozankaya), *Ankara Üniversitesi Siyasi Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20/3, s. 227-244.
- Elias, Norbert. (2021). *Uygarlık Süreci*, (çev. Ender Ateşman), İletişim Yayınları, İstanbul,

c. I.

- Eliade, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, (çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Elias, Norbert. (2017) *Uygarlık Süreci*, (çev. Erol Özbek), İletişim Yayınları, İstanbul 2017,
- c. II.
- Enginün, İnci. (2017). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, Aslı. (2018). *Kabuk Adam*, Everest Yayınları, İstanbul.
- Eroğlu, Mehmet. (2015). *Yüz: 1981*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Eroğlu, Mehmet. (2020). *İssizliğin Ortası*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ersoy, Melih. (1991). “Bağımlılık Okulunun Eleştirisi”, *Ekin Belleten*, 91, s. 23-34.
- Foucault, Michel. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (çev. Osman Akinhay, Ferda Keskin, Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel. (2016). *Cinselliğin Tarihi*, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel. (2019). *Hapishanenin Doğuşu*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Fram, Stella Maryah. (2004). “Research for Progressive Change: Bourdieu and Social Work”, *Social Service Review*, 78/4, s. 553-576.
- Freud, Sigmund. (2019) *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Gilles Deleuze, Guattari, Félix. (2020). *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* (çev. Işık Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Giddens, Anthony. (2008): *Ulus Devlet ve Şiddet*, (çev. Cumhur Atay), Kalkedon Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony. (2014). *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony. (2018). *Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* (çev. İdris Şahin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Goffman, Erving. (2022). *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, (çev. Levent Ünsaldı, Şerife Geniş, Suphi Nejat Ağırnaslı), Heretik Yayıncılık, Ankara.
- Gould, Julius. (1995). Edward Shils (1910-1955), *Government and Opposition*, 30, s. 240-248.
- Gökçek, Fazıl. (2019). *Osmanlı Kapısında Büyümek Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşları*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Göker, Emrah. (1999). “Örtünme Pratiği ve Din Alanı: Öznelci Toplumbilimin Sınırları”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 81, s. 138-171.
- Göle, Nilüfer. (2017). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gönel Doğaner, Feride. (2016) *Kalkınma Ekonomisi*, Efil Yayınevi, Ankara.
- Gönenç, Levent. (2006). “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 105, s. 129-152.
- Greenfold, Liah. (1996). “Praxis Pietatis: A Tribute to Edward Shils”, *The American Sociologist*, 27/4 s. 67-82
- Gürbilek, Nurdan. (2012). *Benden Önce Bir Başkası*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gürbilek, Nurdan. (2018). *Mağdurun Dili*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gürbilek, Nurdan. (2020). *Vitrinde Yaşamak, 1980’lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Halbwachs, Maurice. (2017). *Kolektif Hafıza*, (çev. Banu Barış), Heretik Yayıncılık,

- Ankara.
- Haldun, İbn. (2016). Mukaddime, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Hammer, Heike. (2000). “Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler”, (çev. Ende Ateşman), *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, s. 75-90.
- Han, Chul-Byung. (2017). *Şiddetin Topolojisi*, (çev. Dilek Zaptçioğlu), Metis Yayınları, İstanbul 2017
- Han, Chul-Byung. (2018). *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, (çev. Şeyda Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul.
- Han, Chul-Byung. (2019). *Eros’un İstirabı*, (çev. Şeyda Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul.
- Han, Chul-Byung. (2020). *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Han, Chul-Byung. (2022). *Palyatif Toplum Günümüzde Acı*, (çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Hançerlioğlu, Orhan. (1999). *Karanlık Dünya, Ekilmemiş Topraklar*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Harvey, David. (2014). *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları İstanbul.
- Harvey, David. (2014). *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul.
- Hassan, Ümit. (2019). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Heper, Metin. (1991). “The State, Religion and Pluralism: The Turkish Case in Comparative Perspective”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 18/1, s. 38-51.
- Heper, Metin. (1997). “Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?”, *Middle East Journal*, 51/1, s. 32-45.
- Heper, Metin. (2000). “The Ottoman Legacy and Turkish Politics”, *Journal of International Affairs*, 54/1, s. 63-82.
- Heper, Metin. (2018). *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Horkheimer, Max, Adorno, W. Theodor. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (çev. Elif Öztarhan Karadoğan, Nihat Ülner), Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Stein_Rokkan (22.01.2022)
- Hutcheon, Linda. (2020). *Postmodernizmin Poetikası Tarih Teori Kurgu*, (çev. Yunus Balcı), Ankara 2020
- Immanuel Wallerstein, (2015). *Amerikan Gücünün Gerileyişi Kaotik Bir Dünyada ABD*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Immanuel Wallerstein, (2018). *Avrupa Evrenselciliği Gücün Retoriği*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), BGST Yayınları, İstanbul.
- Immanuel, Wallerstein, (2018). *Dünya-Sistemleri Analizi Bir Giriş*, (çev. Nuri Ersoy, Ender Abadoğlu), BGST Yayınları, İstanbul.
- Irmak, Erkan. (2018). *Eski Köye Yeni Roman, Köy Romanının Tarihi, Kökeni ve Sonu (1950-1980)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İleri, Selim. (2014). *Cehennem Kraliçesi*, Everest Yayınları, İstanbul.
- İlhan, Attilâ. (2021). *Fena Halde Leman*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İlhan, Attilâ. (2021). *Hangi Seks*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnalçık, Halil, Seyitdanlioğlu Mehmet (ed.), (2019). *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- İnalçık, Halil. (2018). *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Kronik Kitap, İstanbul.

- Jacoby, Tim. (2010). *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, (çev. Devrim Evcı), Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara.
- Jameson, Fredric. (2008). *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, (çev. Nuri Plümer, Abdülkadir Gölcü), Nirengi Kitap, Ankara.
- Jourdain, Anne, Naulin, Sidonie. (2020). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, (çev. Öykü Elitez), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kacıroğlu, Murat. (2017). *Türk Romanında Ermeni Sorunu ve Tehcir*, Asitan Kitap, İstanbul.
- Kaçan, Metin. (2020). *Ağır Roman*, Everest Yayınları, İstanbul.
- Kahraman, Bülent Hasan. (2008). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, Agora Kitaplığı, İstanbul, c. I.
- Kahraman, Bülent Hasan. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II 1920-1960*, Agora Kitaplığı, İstanbul, c. II.
- Kandiyoti, Deniz, Saktanber, Ayşe (haz.), (2017). *Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat* Metis Yayınları, İstanbul.
- Kanter, Beyhan. (2019). "Kurmaca Bedenler" *Türk Romanında Bir Söylem Biçimi Olarak Beden (1923-1980)*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, Mehmet. (2010) *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karakoyunlu, Yılmaz. (2018). *Güz Sancısı*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Karakoyunlu, Yılmaz. (2018). *Salkım Hanım'ın Taneleri*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Karasu, Bilge. (2016). *Kılavuz*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Karasu, Bilge. (2020). *Gece*, Metis Yayınları, İstanbul 2020
- Karaş, Göksel. (2017) "Bağımlılık Teorisi Perspektifinden DTÖ Kapsamındaki Korumacılık Politikası Araçlarının Kullanımı", *International Journal of Public Finance*, 2/2, s. 245-263
- Karpat, H. Kemal. (2019). *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kaygusuz, Sema, İbrişim Gündoğan, Deniz (haz.), (2019). *Gaflet Modern Türkçe Edebiyatın Cinsiyetçi Sınır Uçları içinde*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kaynak, Muhtesem. (2014), *Kalkınma İktisadı*, Gazi Kitabevi, Ankara.
- Kemal, Orhan. (2018). *Bereketli Topraklar Üzerinde*, Everest Yayınları, İstanbul.
- Kemal, Orhan. (2021), *Kanlı Topraklar*, Everest Yayınları, İstanbul.
- Kemal, Orhan. (2021). *Gurbet Kuşları*, Everest Yayınları, İstanbul.
- Keyder, Çağla. (2019). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kınlı Özgören, İrem. (2020). "Norbert Elias ve Figürasyonel Sosyolojiye Giriş", *Turkish Studies*, 15/3, s. 1377-1394.
- Kıvılcımlı, Hikmet. (2008). *Türkiye'de İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kocagöz, Samim. (2008). *Mor Ötesi*, Literatür Yayınları, İstanbul.
- Koç, Yıldırım. (2021). *Türkiye İşçi Sınıfı Tarihi -Osmanlı'dan 2020'ye*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Koçak, Hakan. (2008). "Türkiye İşçi Sınıfı Oluşumunun Sessiz Yılları: 1950'ler", *Toplum ve Bilim Dergisi*, 113, s. 90-127.
- Köker, Levent. (2020). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köne, Çiğdem Aylın. (1996). *Dünya Ekonomisinde Merkez-Çevre Yapılanmasında Türkiye'nin Konumu (1980-1995)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Kurtoğlu, Zerrin. (2006). “İbn Haldun’la Çağımızı Okumak”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 107, s. 43-66.
- Kür, Pınar. (2020). *Asılacak Kadın*, Can Yayınları, İstanbul
- Lee, E. Richard, Wallerstein, Immanuel. (2007). *İki Kültürü Aşmak Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimlerin Ayrılığı*, (çev. Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Lepenies, Wolf, (1978). “Norbert Elias: An Outsider Full of Unprejudiced Insight”, *New German Critique*, *New German Critique*, 15, s. 57-64.
- Llamazares, Iván, Marne-Marcos Hugo, Vallejo-Martín Javier. (2017). “Peripheral Identities in Contemporary Spain”, *Ethnicities*, 17/6, s. 844-866.
- Linklater, Andrew, Mennell, Stephen. (2010). “Norbert Elias, The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations- An Overview and Assessment”, *History and Theory*, 49/3 s. 384-411.
- Lipset Martin Seymour, Rokkan Stein (ed.), (1967). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, The Free Press, New York.
- Lorasdağı Koyuncu, Berrin, Onur, Hilal (2004). “Avrupa Merkezilik Üzerinden Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç”, *Doğu Batı Dergisi*, 29, s. 243-270.
- Löwy, Michael. (2018). *Demir Kafes, Max Weber ve Weberci Marksizm*, (çev. Nihan Çetinkaya), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lyotard, Jean-François. (2014). *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Mağden, Perihan. (2010). *Ali ile Ramazan*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Maksudyay, Nazan. (2011). “Orphans, Cities, And The State: Vocational Orphanages (“Islahhanes”) And Reform In The Late Ottoman Urban Space”, *International Journal of Middle East Studies*, 43/3, s. 493-511.
- Mann, Michael. (1998). *States, War and Capitalism*, *Studies in Political Sociology*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Mann, Michael. (2012). *İktidarın Tarihi, Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, (çev. Esin Saraçoğlu, Soner Torlak, Emre Kolay, Olcay Sevimli), Phoenix Yayınevi, Ankara, c. I.
- Mardin, Şerif. (2015). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif. (2017). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif. (2017). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif. (2019). *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- McHale, Brian. (1992) “Postmodernism, or the Anxiety of Master Narratives.”, *Diacritics*, 22/1, S. 17-33.
- Megill, Allan. (2021). *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Moran, Berna. (2016). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3 Sevgi Soysal’dan Bilge Karasu’ya*, İletişim Yayınları, İstanbul, c. III.
- Moran, Berna. (2017). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- Ocak, Yaşar Ahmet. (2020). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, XV-XVII. Yüzyıllar*, Timaş Yayınları, İstanbul.

- Okay, Orhan M. (2016). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Orlans, Harold. (1996). “Edward Shils’ Beliefs about Society and Sociology”, *Minerva*, 34/1, s. 23-37.
- Öncü, Ahmet, Tekelioğlu, Orhan (drl.), (2015). *Şerif Mardin’e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öncü, Ayşe. (2000). “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, s. 8-17.
- Önder, Tuncay, Mümtaz’er, Türköne (drl.), (2017). *Şerif Mardin Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, İletişim Yayınları.
- Önder, Tuncay, Türköne, Mümtaz’er (drl.), (2017) *Şerif Mardin Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Önder, Tuncay, Türköne, Mümtaz’er (drl.), (2019). *Şerif Mardin Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler 2*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Önder, Tuncay, Türköne, Mümtaz’er Türköne (drl.), (2013). *Şerif Mardin Türk Modernleşmesi 4*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öz, Erdal (2020). *Yaralısın*, Can Yayınları, İstanbul.
- Özcan, Ahmet. (2021). “Ama Eşkîyalık Çağı Kapandı!”, *Modern Türkiye’de Son Kürt Eşkîyalık Çağı (1950-1970)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özkan, Hakkı. (2007). *Grevden Sonra*, Yaba Yayınları, İstanbul.
- Parla, Taha. (2018). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Parlak, Deniz. (2020). *Laikleşme Sürecinde Camiler*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Pierre Bourdieu. (2018). *Bir Pratik İçin Taslak Teorisi* (çev. Nazlı Ökten), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Quataert, Donald, Zürcher, Jan Erik (drl.), (2017). *Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine İşçiler 1839-1950*, (çev. Cahide Ekiz), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Rank, Otto. (2014). *Doğum Travması*, (çev. Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul.
- Richardson, G. John (ed.), (1986). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, Connecticut.
- Ricoeur, Paul. (2017). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (çev. Mehmet Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Robert Langer, Simon, Udo. (2008) “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies”, *Die Welt Des Islams*, ¾, s. 273-288.
- Said, Edward. (2018). *Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı*, (çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Samancı, Suzan. (2011). *Korkunun Irmağında*, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Sancar, Serpil. (2020). *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sancar, Serpil. (2020). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sanders, Barry. (2019). *Kahkahanın Zaferi Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, (çev. Kemal Atakay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sanders, Barry. (2020). *Öküzün A’sı*, (çev. Şehnaz Tahir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sayın, Zeynep. (2020). *İmgenin Pornografisi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Scully, Diana. (2021). *Cinsel Şiddeti Anlamak, Tutuklu Tecavüzcü Erkekler Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Lalepar AYTEK, Şirin Tekeli), Metis Yayınları, İstanbul.
- Shayegan, Daryush. (2018). *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*,

- (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları.
- Shils, Edward. (1960). "Mass Society and its Culture", *Deadalus*, 89/2, s. 288-314.
- Shils, Edward. (1961). "Society: The Idea and its Sources", *Revue Internationale de Philosophie*, 15/55, s. 93-114.
- Shils, Edward. (1991). "Reflections on Tradition, Centre and Periphery and the Universal Validity of Science: The Significance of the Life of S. Ramanujan", *Minerva*, 29/4, s. 393-419.
- Shils, Edward. (2002). "Merkez ve Çevre", (çev. Yusuf Ziya Çelikkaya), *Türkiye Günlüğü*, 70, s. 86-96.
- Shirvani, Hamid. (1994). "Postmodernism: Decentering, Simulacrum, and Parody," *American Quarterly*, 46/2, s. 290-296.
- Skocpol, Theda (ed.), (1999). *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Solak, Ömer. (2014). *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul.
- Soysal, Sevgi. (2021). *Şafak*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Spiereburg, Pieter. (2004). "Punishment, Power, and History: Foucault and Elias", *Social Science History*, 28/4, s. 607-636.
- Suavi, Aydın, Taşkın, Yüksel. (2018). *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Subaşıoğlu, Doğan. (2013). *Andre Gunder Frank'ta Dünya Sistemi*, (Basılmış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik.
- Sunar, Lütfi. (2020). *Marx ve Weber'de Doğu Toplulukları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sutton, Damian, Jones-Martin, David. (2020). *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, (çev. Yetkin Başkavak, Murat Özbank), Kolektif Kitap, İstanbul.
- Swartz, David. (2018). *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, (çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Şafak, Elif. (2020). *Pinhan*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Şarma, Kansu. (2021). *Türk Promethe'ler Cumhuriyet'in Öğrencileri Avrupa'da (1925-1945)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Şimşek, Abdülazim. (2021). *Komünistin Eşkâli, Türkiye'de Antikomünizm (1945-1971)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tahir, Kemal. (2021). *Sağırdere*, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Takış, Taşkın (ed.) (2013), *Şerif Mardin Okumaları*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Tanpınar, Hamdi Ahmet. (2014). *Mahur Beste*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Tarus, İlhan. (1955). *Yeşilkaya Savcısı*, Varlık Yayınevi, İstanbul.
- Tekin, Latife. (2021). *Berci Kristin Çöp Masalları*, Can Yayınları, İstanbul.
- Tekinalp, Munis. (1998). *Kemalizm*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Tıncır, Onur. (2017). *Attilâ İlhan'ın Şiirlerinde Mitik Unsurlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2017.
- Tonguç, Hakkı İsmail. (2021). *Canlandırılacak Köy*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Toprak, Zafer. (2004). Türkiye'de "Sol Faşizm" ya da Otoriter Modernizm, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 100, s. 84-99.
- Torunoğlu, Sibel. (2002). *Travesti Pinokyo*, Stüdyoİmge Kitap, İstanbul.
- Toy, Erol. (2017). *Gözbağı*, Ulak Yayıncılık, İstanbul.
- Tulgar, Ahmet. (2020). *Volkan'ın Romanı*, Can Yayınları, İstanbul.

- Turner, S. Bryan. (2019). *Beden ve Toplum Sosyal Teoride Arayışlar*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Türkali, Vedat. (2021). *Bitti Bitti Bitmedi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Türkoğlu, Pakize. (2020). *Tonguç ve Enstitüleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Ünlü, Barış. (2010). “İmparatorluk Fikrinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 65/3, s.237-266.
- Ünüvar, Kerem (ed.), (2017). *Şerif Mardin Türkiye, İslam ve Sekülerizm Makaleler 5*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Üstel, Füsun. (2019). *Makbul Vatandaş'ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Virillio, Paul. (1998). *Hız ve Politika*, (çev. Meltem Cansever), Metis Yayınları, İstanbul.
- Wacquamt, Loïc. (2012). *Ruh ve Beden Acemi Bir Boksörün Defterleri*, (çev. Nazlı Ökten), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel. (2016). *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık* (çev. Necmiye Alpay), Metis Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel. (2018). *Ütopistik Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri* (çev. Taylan Doğan), BGST Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel. (2019). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max. (2011) *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), Deniz Yayınları, İstanbul.
- Welhofer, Spencer E. (1989). “Core and Periphery: Territorial Dimension in Politics”, *Urban Studies*, 26/3, S. 340-355.
- Winnicott, Donald. (2017). *Oyun ve Gerçeklik*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul 2017.
- Wuthrich, Michael F. (2015) *National Elections in Turkey: People, Politics, and the Party System*, Syracuse University Press, New York.
- Yontar, Erk. (2000), “Norbert Elias’ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi”, *Toplum Bilim Dergisi*, 84, s. 112-128.
- Yumul, Arus. (2000). “Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, s. 37-50.
- Yücefer, Hakan. (2016). “Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze’de Virtüellik”, *Cogito Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*, 82, s. 87-199.
- Zarycki, Tomas. (2007). “An Interdisciplinary Model of Center-Periphery Relations: A Theoretical Proposition”, *Regional and Local Studies*, Special Issue 2007 s. 110-130.
- Zürcher, Jan Erik (drl.), (2017). *İmparatorluktan Cumhuriyet’e Türkiye’de Etnik Çatışma*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, Jan Erik. (2017). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, (çev. Yasemin Gönen), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, Jan Erik. (2018). *Millî Mücadelede İttihatçılık*, (çev. Nüzhet Salihoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.