yitiksöz

SANAT, EDEBİYAT VE DÜŞÜNCE DERGİSİ Yıl: 6, Sayı: 37 /Eylül-Ekim 2026

İçindekiler

HASAN AYCIN Çizgiler (44, 52, 154, 218, 306, 341, 415, 451, 483, 498) 8
MEHMET TEPE Senegal Kıyılarında Kalimba Sesleri 9
ÂTIF BEDİR Afrika'nın Çocukları 10
CAFER KEKLİKÇİ Issız Harita 11
ZEYNEP ARKAN Kesik Elli Şiir 12
VURAL KAYA İyi Değilim Bu Aralar Zikri 13
YUNUS EMRE ALTUNTAŞ Amistad İçin Gece Yarısı 14
ADEM TURAN Modern Tanrılar ve Maskeler Fotoğrafı 17
NURETTİN DURMAN Hayat Nar Çiçeği Renginde Midir 18
AYŞEGÜL SÖZEN DAĞ Hakuna Matata 19
İRFAN ÇEVİK Adı/Soyadı 21
SÜLEYMAN KARACA Mülksüzler Sarmalı 22
YAŞAR AKGÜL Yazıldığı Gibi Okunan Bir Şiir 24
VAHDETTİN OKTAY BEYAZLI Küfrün Kapısını Basmak 25
ASİYE CEYHAN Kolonyalizm 26
EKREM ELMAS Kanlı Tarih 27
TAYYİB ATMACA Dünya Nasıl Kirlendi 28
AGÂH SAYRA Koloni Ödevi 29
HACI AHMET SEVGİLİ Şehrimle Yıkıldı Şiirim 30
HÜSEYİN ÇOLAK Pulsuz Peşrev 32
KADİR ÜNAL Sonsuza Akan Bayrak 33
AKİF DUT İnsana Damardan Afrika'ya Kandan Geçilmez 35
İNCİ OKUMUŞ Söktüler Hikâyelerin Hırkasını 36
MAHMUD MUSAB ÖNDER Hak Edilmiş Yenilgiye Mazeretler 38
YASİN MORTAŞ Güneşi Çalınan Atlas 39
İBRAHİM GÖKBURUN Minab'lı Kız Çocuğu 41
DERYA KURTOĞLU Dağılabiliriz 43
MAHMUD DERVİŞ Yüksek Gölgeye Övgü 45
AMAL DUNQUL Asla Uzlaşma 47
ÖMER EBU RÎŞE Ümmetim 48
MAHMUD DERVİŞ Kimlik Numarası 50
MUHAMMED MEHDİ ALCEVAHRİ Kanayan Filistin 51
MUSTAFA ALİCAN Kolonyalizmin Tarihsel Temelleri 53
HİLMİ UÇAN Kolonyalizm, Sömürü, Fetih ve Niyet 58
MEHMET NARLI Anlam, Anlam Üretme Biçimleri ve Mağdurun Anlamı 65
KASIM KÜÇÜKALP Kolonyalizmin Epistemik Temelleri 74
AHMET DAĞ Epistemik ve Ontolojik Kolonyal Süreklilik: Klasik Kolonyalizmden Algoritmik Tahakküme 78
ÜZEYİR İLBAK Epistemik Tahakküm Batı Merkezli Bilginin Sömürgeci Şiddeti Meşrulaştırması Üzerine 82
ÖMER HATUNOĞLU Sömürgeciliğin Doğası 88
KADRİYE DURMUŞOĞLU Kolonyalizm: Sömürge Mantığı 93
SELÇUK TÜRKYILMAZ Kolonyal Bir İdeoloji Olarak Siyonizm'in Kısa Tarihi 108
KADİR CANATAN Kolonyalizmin Felsefesi: Meşrulaştırma Biçimleri ve Süreklilik 113
İLHAN YALIM Kolonyalizm: Geçmişten Günümüze Devam Eden Bir Düzen 117
EJDER OKUMUŞ Kolonyalizm, Medeniyet Söylemi ve Kimlik İnşaası 122
MÜŞERREF YARDIM Kolonyalizm: Tamam mı? Devam mı? 127
ERCAN YILDIRIM Entelektüel ve Akademik Oto-Kolonyalizm 132
ALPASLAN DURMUŞ Kolonyalizm ve Avrupamerkezcilik: Bir Kuruluş Anlatısının Anatomisi 137
ERDEM SELMAN DEVELİ Avrupa Sömürgeciliği ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 141

MEVLÜT TATLIYER Sömürgecilik ve Avrupa-Merkezci Tarih Anlatımı 146
ŞEFİK MEMİŞ Sömürgecilik, Doğu Hindistan Kumpanyası ve Uyanan Afrika'nın Yerli Sesi Fethi Gemuhluoğlu 149
E. LÂLE DEMİRTÜRK Batılı/Beyaz İktidarın Kolonyalliği Üzerine Eleştirel Bir Bakış 155
FATİH ERTUGAY Efendi'nin Dili'nde Şahsiyet Aramak ya da Efendi'nin Taşralı Gardiyanları .. 160
KONUŞAN: MANOLYA GÜROCAK Hashim Cabrera ile Sömürelemeyen Hafıza, Hatırlamanın ve İnancın Estetiği Üzerine Bir Söyleşi 166
MEHMET HAKAN TÜRKÇAPAR Egemenlerin Gölgesinde Bilim: Antropoloji ve Kolonyalizm 179
ÖMER GÜNDOĞDU Suretü'l-Arzdan Navigasyona Algı Yönetimi ve Sömürgecilik 189
SALİH CENAP BAYDAR Bir Mazeret Söylemi Olarak Anti-Emperyalizm: Kökenleri, Tutarsızlıkları ve Güncelliğini Yitirişi 194
MEHMET KIRTORUN Kendi Kendini Sömürgeleştirmenin Anatomisi: Gönüllü Yabancılaşma. 202
MEHMET ULUKÜTÜK Edward Said Düşüncesinin Dayandığı Temel Dinamikler 207
ZEYNEP KARATAŞ Üç Portre: Ruh, Dil ve Hafıza Üzerine 213
MEHMET EVKURAN Teolojik Bir Sorun Olarak Sömürü 219
MALİK BİN NEBİ Ölü ve Öldürücü Düşünceler Arasında 226
MAHMUT HAKKI AKIN Malik Bin Nebi'nin Sömürülebilirlik Kavramını Yeniden Düşünmek 232
TAMER YILDIRIM İslam Dünyasının Sosyo-Psikoloğu: Malik Bin Nebi'de Sömürülebilirlik ve Medeniyetin Kodları 236
İBRAHİM BAZ Kolonyalizm ve Tasavvuf 242
NURCAN ÖZKAPLAN YURDAKUL Sömürgecilik Osmanlı Coğrafyasında Neden Kurumsallaşamadı? 249
NESLİHAN KUTLU KARAMAN Bir Bilgi Problemi Olarak Kolonyalizm 254
AHMET MELİH KARAUĞUZ Atacama'da Yağmur Yağmıyor ki Sunucular Soğusun 259
İRFAN ÇEVİK Emperyalizm ve Çağrışımları 264
ÖZCAN ÜNLÜ Edebiyatta Kolonyalizm ve 'Çocuk Bırakılanlar' 270
İSMAİL AYDOĞAN Kolonyalizm ve Eğitim 274
ZEHRA YILDIRIM Kuzey Afrika'da Kolonyal Eğitim: Yerli Bilginin Tasfiyesi 279
FARUK UYSAL Övgü Melezliğe: Sömürgeci Dilin İçindeki Truva Atı 283
MANOLYA GÜROCAK Hamaset Değil Sınanmış Dayanıklılık Diyeceksiniz: Benim Süper Gücüm Türkiye 286
HASAN BOYNUKARA İki Soygun Bir Arada Ekonomik Yağmadan Kültürel Asimilasyona. 289
MUSTAFA EVERDİ Bulunmaz Hint Kumaşı 295
İSMAİL ÇAKIR Dilde ve Kültürde Kolonyalizm 298
BRAJ B. KACHRU İngilizcenin Simyası 302
ALİ GALİP YENER Edebiyat ve Kolonyalizm İlişkisine Güncel Bir Bakış 307
ALİ K. METİN Kolonyalizmin Edebiyattaki Yansımaları 311
YUNUS EMRE ALTUNTAŞ Kolonyalizm ve Şiir: Yaralanmış Hafızanın Dili Olarak Anti-Sömürgeci Poetikalar 315
SERCAN CEYLAN Madun ve Sömürgenin Estetik Eleştirisi 322
SİNEM ÖNDEŞ Kolonyalizm Üzerine: Kavram, Söylem ve Edebiyat 328
CEMİLE ODUNKIRAN İkinci Yeni Şiirinde Kolonyalizmin İzleri: Tarih, Coğrafya ve Medeniyet 334
AHMED SALEM ABEİD Moritanya Edebiyatı: Kökenleri, Tarihsel Gelişimi ve Öncü Temsilcileri 338
M. CEM ÖZ Fazıl Hüsnü Dağlarca Şiirinde Kolonyalizm ve Postkolonyalizm 342
AHMET EDİP BAŞARAN Bir Milletin Yeniden Dirilişi Bağlamında Sömürgecilik 348
HANİFE ÜNVER Sezai Karakoç'un Şiiri ve Sömürgecilik 352
ANIL ERSOY Nuri Pakdil'in Şiirleri ve Kolonyalizm 355
YAŞAR ERCAN Nuri Pakdil'in Batı Notları'ndan Sömürgeciliğe Bakış: Uygarlık, Direniş ve Ahlaki Hesaplaşma 359

ARİF AY M. Akif İnan'ın Emperyalizme Bakışı 363
HÜSEYİN YORULMAZ Erdem Bayazıt ve Sömürgecilik 366
FEYZA NUR EMİROĞLU Cahit Zarifoğlu'nun Eserlerinde Anti-Kolonyal Söylem: Kimliğin ve Hafızanın Yeniden İnşası 370
ERDOĞAN AYDOĞAN Zihnin Sömürgesizleştirilmesi 374
BUSE SELİME ALEMDAR Alaeddin Özdenören'in Metinlerinde Kolonyalizm Eleştirisi 379
GAMZE NUR AKA ERSÖZ Cahit Koytak'ın Sömürge Karşıtı Şiirsel Evreni 384
ETHEM ERDOĞAN Kolonyalizme Karşı Bilinç Devrimi İnşası 388
ERDEM DÖNMEZ Sömürgecilik Karşısında Arif Ay 393
AYNUR ERDOĞAN Zihinsel Sömürgeden Yerlilik İddiasına: Âkif Emre'nin Emperyalizm Eleştirisi ve Dekolonizasyon Tartışması 400
EREN BUĞDAYCI Hasan Aycın Çizgilerinde İnsanın Münasebeti 406
BETÜL ÜNLÜ KOCAKOÇ Hüseyin Atlansoy'un Şiirlerinde Kolonyalizm Eleştirisi 409
İMDAT DEMİR Kolonyal Bilgi, Edebiyat ve Sanatı Nasıl Kolonize Eder? Kolonyal Bilgi Nedir; Neden Yalnız Toprağı Değil Zihni De İşgal Eder? 416
MAHİR NAKİP Emperyalizmin Sessiz Silahı: Müzik 421
TİMUÇİN ÇEVİKOĞLU Emperyalizm ve Türk Klâsik Müziği 424
JEAN SZLAMOWİCS Müziği Sömürgeleştirmeden Kurtarma, Bir Yıkım Arzusu 428
ENVER GÜLŞEN Bir Amerikan İşgali Keşif Kolu Olarak Hollywood ve Sömürgecilik Biçimleri 431
ÖMER İZCİ Küresel Batı'nın Algı Mühendisliği: Bir "Kitle İmha Silahı" Olarak Hollywood 435
FATMA ÇİÇEK Kendine "Öteki"nin Gözüyle Bakmayan "Bir Adam Yaratmak" *442*
MUSTAFA ÇİFTÇİ Ya Evlilik Ya Afrika'ya Yolculuk 452
CAHİD EFGAN AKGÜL İntihalin Eşiğinde Dolanan Öykü 454
RECEP AYIK Su Bitti 459
MÜZEYYEN ÇELİK KESMEGÜLÜ Zincirin Öteki Ucu 462
GÜLÇİN YAĞMUR AKBULUT Eksik Bedenler 464
İBRAHİM YARIŞ Haritaya Düşen 466
SÜHEYLA KARACA HANÖNÜ Hani Hızırdım Ben? 469
VEDAT ALİ KIZILTEPE Dirhen'in Kokusu 471
DERYA GEZGİN Doğum Günü 476
İLKER GÜLBAHAR Kürsüdeki Labirent 479
TAYYİB SÂLİH Bir Gece Düşü 484
TAYYİB SÂLİH Bir Avuç Hurma 487
YUSUF İDRİS Bir Bakış 490
ĞABİYT MÜSİREPULI Küt Burun 491
MUSTAFA KÖNEÇOĞLU Herkesin Bir Mahrem Macerası Var ya da Öle Öle Yaşamak 499
GÖKHAN TOKATLIOĞLU Demirden Kafes: Seküler Emperyalist Epistemoloji 502
YAVUZ AHMET Achebe'nin Büyük Çıkmazı: İngiliz'i İngilizce Eleştirmek 506
BARIŞ AĞIR Sömürgeciliğin Ekolojik Anatomisi: Joseph Conrad'ın Doğa ve İktidar Anlatıları 511
LEYLA MELİS ÇETİN Belleğin İzinde Bir Kültür Yolculuğu: Selçuk Ülger'in Yetmiş Yıllık Bekleyiş Adlı Kitabı 514
FATİH DEMİRDÖĞEN Gassan Kenefani'nin Kaleminden Dünden Bugüne Direnişin Kökleri 517
OLLA MOHAMED ALİ KHAFAJA Ömer Seyfettin'in Boykotaj Düşmanı Ekseninde Emperyalizm Karşıtlığı ve Millî Direniş(Kolonyalizm ve Postkolonyal Bir Okuma) 519
İBRAHİM GÖKBURUN Jules Verne'in İnatçı Keraban Romanında Kolonyalizmin İzleri 526
MUSTAFA UÇURUM Sömürüye Batılı Gözle Bakmak 530
FURKAN VAROL Müstemleke Söylemine Karşı Yerli Konumlanış: Kemal Tahir ve Yakup Kadri Romanı 534
AHMET UĞUR IŞIK Göğü Delen Adam 539
SELİM SAĞIR Asya'nın Uyanması 541

Kalemden Kelama Anlamın Buharlaşması

İlk yaratılanlardan olan akıl, insan için bir yol göstericidir. İnsan, yeryüzündeki varoluş hakikatini aklıyla kavrar. Aklı aydınlatan ziya ise insanın özüne yerleştirilmiş olan manevî cevherlerden biridir. Bununla birlikte aklın da sınırları vardır. Ona yön vererek istikamet kazandıran ilkeler, zihnin sağlıklı işlemesini mümkün kılar. Bu ilkeler, aklı boşlukta savrulmaktan korur. Akla temkin ve hikmetin gerektirdiği ölçüyü kazandırır. İnsan, hayatını anlamlı ve dengeli kılacak esasları da yine aklı sayesinde idrak eder.

Akıl, insanı hazır kalıp düşüncelerin akımından koruyan en güçlü kılavuzdur. Ondan beklenen, sadece yol göstermesi değil; aynı zamanda yöntem öğretmesi, sahih bilgiye ulaşmanın imkânlarını sunmasıdır. İnsanın özünde bulunan aklın işleyişine alan açmak ve onu canlı tutmak, insanın varoluşunu anlamlı kılan temel unsurlardan biridir. Buna karşılık, aklın işleyişini belirleyen yasaların zenginliğine kayıtsız kalmak, insanı manipülasyona ve sömürüye açık hâle getirir.

Sömürülmeye elverişli bir yaşama biçimine sürüklenen insanlar, bilinçsizlik çölünde savrulan düşünce kırıntılarının esiri olur. Zamanla başkalarının kendileri için biçtiği hayatı kendi hayatları zannederek yaşar, farkına varmadan kişiliklerini ufalarlar. Dilleriyle, fikirleriyle ve zikirleriyle "bende" olmanın dar çeperlerinde dolaşmaya başlarlar.

yitiksöz

İKİ AYLIK SANAT, EDEBİYAT VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yıl: 6, SAYI: 37
Eylül / Ekim 2026
Yayın türü: Yerel Süreli
ISSN: 2718-0670
ISBN: 978-625-92335-7-4

İmtiyaz Sahibi
Büyükşehir Belediyesi Adına
Fırat Görgel

Yazı İşleri Müdürü
Duran Doğan

Genel Yayın Yönetmeni
Duran Boz

Yayın Koordinatörü
Mesut Serdar

Yayın Kurulu
Mehmet Narlı - Mehmet Özger
Selim Somuncu - Erdoğan Aydoğan
Mustafa Köneçoğlu - İnci Okumuş

Ön ve Arka Kapak Çizgisi
Hasan Aycın

Tasarım
Salih Koca

Son Okuma
Fatih Demirdöğen-Ömer İzci

Sosyal Medya
twitter: @yitiksoz
facebook: @yitiksozdergisi
instagram: yitiksozdergisi

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi
Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi
İsmetpaşa Mahallesi
Azerbaycan Bulvarı, No: 25
Dulkadiroğlu/Kahramanmaraş

e-posta
yitiksoz@gmail.com

Dergiye yazılar elektronik posta yoluyla gönderilir. Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

Baskı
Akbaba İletişim Matbaa Basım Yayın Tanıtım Eğitim Danış. ve Anket Hizm.
Şazibey Mah. 2. Sk. Hisar Apt. No: 10/A
Onikişubat / Kahramanmaraş
Tel: (0344) 235 40 02 - 0532 517 62 24
akbabailetisim46@hotmail.com

www.marastaedebiyat.com

Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi
KAHRAMANMARAŞ UNESCO edebiyat şehri
unesco Member of the Creative Cities Network

Sömürgecilik, insanın ruhuna sinsice işler. Bunu alenen hissettirmemeye çalışarak kişinin düşüncelerini, değerlerini ve kimliğini etkiler. Asıl amacı, insanın varlığını ayakta tutan kişiliğini ve benliğini zayıflatmak ve çökertmektir. Böylece insanın iç dünyası maneviyattan yoksun bir çöl hâline gelir. Kimliğinden ve öz benliğinden uzaklaşan kişi, sömürü düzeninin beslediği çıkar ilişkilerine hizmet eden bir aparata dönüşür. Kendisi olma hâlini kaybeden insan ise hakikatin istikametini yitirir, yanlış yollara sapar ve manevi açıdan tükenir.

İçten gelen hakiki bir çağrıya kulak veremeyen kişi, başkalarının kurduğu hayat düzeneğinin bir parçası hâline gelir. Çünkü özünü kavrayamayan insan, kalbini öğütenlerin nefesini içinde taşır; kendi sesini yitirirken başkalarının yankısıyla yaşamaya mahkûm olur.

Salim bir akla sahip olmayanın sağlıklı bir düşünce dünyası da olamaz. Onun fikirleri, rüzgârın önünde savrulan toz misali, sürekli yön değiştirir; serüvencilerin istikrarsız yolculuğunu andırır. Böyle kimseler ne bir yerde karar kılabilir ne de herhangi bir düşüncede sebat gösterebilir. Her fikre aynı anda ait olma arzusunun doğurduğu karmaşaya adarlar ömürlerini. Oysa bu dağınıklık, onları her yere yakın değil, her yerden uzak kılar. Neticede hiçbir yere gerçekten ait olamaz, hiçbir düşünceyi sahici anlamda sahiplenemezler.

İnsanın yeryüzündeki yürüyüşü, kaleme edilen ilahî yeminle anlamını bulur. Bu yürüyüşün doğru ve hikmetli bir şekilde sürdürülebilmesi, kalemin taşıdığı emaneti hakkıyla yerine getirmesine bağlıdır. Hakikati dile getirmekle sorumlu olan kalem, kendisine yön veren ülküden uzaklaştıkça özünden kopmaya başlar. Böylece hem kendi iç dünyasında zayıflar hem de hakikatle kurduğu bağı yitirir. İnsan da hayatını aydınlatan hakikat bilgisinden giderek uzaklaşır. Yazmakla ödevlendirilen kalem, hakikatten koptuğu ölçüde varoluş ereğine yabancılaşır. Özünden uzaklaşan kalem, sözün derin anlamına ve hikmetine nüfuz edemez; ilahî buyrukların dile kazandırdığı diriliği ve derinliği kavrayamaz.

Hakikate tutkuyla yönelen kalem ise ezelî ilkelerle bağını güçlendirdikçe insanlığın ortak değerleri doğrultusunda yürümeye devam eder. Dar ve sınırlı düşüncelerin tutkunu olmamak için insanı yenileyen, manevî gelişimini besleyen dönemlerin idrakini diri tutar. İlahî takdirle görevli olan kalem, varlığın başlangıcından bugüne meydana gelen her olayı kaydeder; kıyametle başlayacak olan yeni hayat safhasına kadar da bu görevini eksiksiz sürdürür. Sûra üflenmesiyle dünya düzeni sona erer, ardından yeni bir varoluş merhalesi başlar. İnsanlar hesap vermek üzere mahşerde toplanır. Ölümle başlayan ve sonsuz hayata uzanan yolculuk, hesap günü yeni bir safhaya girer. Mahşere varıldığında amel defterleri açılır ve insanların hesabı görülmeye başlanır. Eksiksiz kaydedilmiş olan bütün davranışlar, kişinin önüne tek tek çıkarılır.

İnsana yalnızca yaptıkları değil, yapmaktan vazgeçtikleri de sorulur. Böylece

kişi, kendi benliğiyle yüzleşmek zorunda kalır. Kaçışın mümkün olmadığı bu hesap vaktinde sığınılacak hiçbir mazeret kalmaz. Bahaneler birer birer anlamını yitirir; çünkü artık yalnızca hakikat vardır ve gerçek apaçık tecelli etmektedir.

Daha önce hiç tanık olmadığı hakikatin veçheleriyle karşılaşan insan, geride bıraktığı hayata hayretle bakakalır. Dili tutulur; söylemek istediklerini ifade edemez. Alışık olduğu anlam dünyası çözülmeye başlar ve her şey alt üst olur. Hayat, anlam ile anlamsızlığın iç içe geçtiği çetin bir imtihan alanına dönüşür. Yaşadıkları karşısında iç ahengini kaybeden insanın anlam dünyası altüst olur; daha önce içinde yaşadığı uyum çözülür ve sonunda kendi hakikatiyle baş başa kalır.

İşte kalemden kelama uzanan yolculukta hakikatin buharlaşması da tam burada başlar. Kalem, hakikatten uzaklaştıkça kelamın anlamı eksilir; kelam anlamını yitirdikçe insan da kendi hakikatine yabancılaşır. Geriye, hakikatin yerini alan söz kalabalığı ile anlamını kaybetmiş bir dil kalır. Oysa kelamın asli değeri, hakikati taşıdığı ölçüde vardır; kalem de ancak hakikate sadık kaldığında emanetini yerine getirmiş olur.

Sömürgeci, insanın kanını emmeyi kişiliğinin ayrılmaz bir parçası hâline getirir; bir yeri yurt edinmek yerine işgal etmeyi seçer. Varoluşunu, bir yerde ikamet etmenin diriltici soluğuna teslim edemez. Başkalarının emeğiyle semirirken bunu bir övünç vesilesi hâline getirir. Yeryüzünü, yalnızca ticarete elverişli yaşam alanlarından meydana gelen bir mekân olarak kurgular.

Keşif söylemi adı altında dilin anlam haritasını bozarak kendi konumunu yağmacının ruh hâliyle özdeşleştirir. Böylece insanın kendisi olma özerkliğini ortadan kaldırır. İnsan için yurt edinilecek, ev kurulacak bir mekân bırakmamaya âdeta ant içer. Sonunda insanı, kendi bedenini dahi alınıp satılabilecek bir meta olarak görmeye ikna etmeye çalışır.

Yitiksöz, kolonyalizm konusunu irdeleyen şiirler, öyküler ve yazılarla edebiyat yolculuğunu sürdürüyor. Dikkatleri, insanın kimliğini ve kişiliğini özenle koruyarak, yaralanmadan çağın içine çıkabilme imkânına yöneltiyor. Çünkü zamanı dikkatle okuyabilenler, yaşadıkları çağın içinde söz sahibi olurlar.

Çağ, insandan sorumluluk talep ediyor. Kişiyi, zamanın ruhunu okumaya davet ediyor. Paçozlaşmanın insanı öğüten çarklarından uzak durmayı salık veriyor. İnsanlığın ortak ülküsü olan özgürlüğün, bütün dillerde destanlaşmasını öğütlüyor. Özünü görmezden gelenlerin gün ışığına çıkamayacağını, hayatın temel ilkelerinden biri olarak hatırlatıyor.

İnsanı yücelten değerleri var oluşunun ekseni yapan yeni sayılarda buluşmak umuduyla...

YİTİKSÖZ



MEHMET TEPE

Senegal Kıyılarında Kalimba Sesleri

gözlerimi çaldılar,
gördüm o günden sonra
yeşil yosunları, su kuşlarının kavis çizerek uçuşlarını
konuşlarını çiçek açmış dallara
gördüm, korkudan söyleyemedim gözlerimi oyuşlarını

saçlarımı çaldılar,
siyah haritaları kalbine çeken dağılmayan saçlarımı
rüyalarımı yüzüme esen rüzgârlara,
teknelerle, sandallarla, gemilerle atlantik ötesine

derilerimi çaldılar,
çocuklarımın bana doğru koşarak sarıldıkları kollarımı
tırnaklarını etime sapladılar, kara kanlar aktı
damarlarımdan kalbime inen inleme ile

sadece çöl sıcakları gelmez afrika'dan
kalimba sesleriyle çöl tozları dans ederek
zambezi nehri'ne dökülür,
kırılır kara derimin sıktığı kalbim

ÂTIF BEDİR

Afrika'nın Çocukları

Bir gün konuşacağıma tanık tutuyorum Ay'ı
Sırtıma alarak Asya'yı Afrika'yı

(Düş Gören Atın Şiiri/ Nuri Pakdil)

Afrikalı çocuklar aya bakar, düş görürdü her gece
Beyaz adam geldi ne gökte ay ne sularda yakamozlar

"Cezayir'in atları, rüzgârdan kanatları"
Türküsünü duymadı Cemile bir daha
Sudanlı Esma, anne ninnisi nedir bilemedi
Tunuslu Sami, anlamadı okutulan dili okula başladığında
Faslı Raşit, güneşi karartan gemiler gördü okyanusta
Libyalı Meryem, bir Ömer Muhtar bekledi ömrünce
Nijeryalı Emeka'nın erkenden saçları ağardı kederden
Senegalli Lâye, bir daha gülümsemedi albatroslara
Gambiyalı Fataou'yu, Fatima anne diye sevemedi dedesi
Moritanyalı Sidi'nin bindiği gemi bir daha dönmedi geriye
Kenyalı Kamau'nun babası can verdi bir köle pazarında
Etiyopyalı Saba, ilk muhacir Ümmü Seleme'yi düşündü
Zambiyalı Mumba, kulübesinden çıkmadı bir daha
Namibyalı Kauna, dans etmedi düğünlerde
Somalili Yusuf'u avutamadı hiçbir kızın güzelliği
Angolalı Kalunga'nın saçlarında gezinmedi okyanus rüzgârı
Kongolu Mlumba, göçmen kuşlar gibi özgür olmak istedi
Kamerunlu Kamga, bulutlara özendi göğe her baktığında

Çekip gitse de beyaz adamın gölgesi sulardan
Zihnî sömürüden azad olamadı rüyaları onların
Bir gün uyanacak Asya'nın, Afrika'nın, Ortadoğu'nun çocukları
Ellerde bilinç mızrakları, dillerde özgürlük şarkılarıyla

CAFER KEKLİKÇİ

Issız Harita

bugün sıra dışı ölüyorum sıraya geçin lütfen
arkadaşlarım zengin olacakmış ben ölünce
ben ölünce çok yaşayacak mutlu olacak davul çalacak
tutmasak başları göğe değecek
durmadan sevinecek aptal aptal sevinecek
sinek gibi orada burada vızıldayacak
sinek gibi yükselecek sinek gibi alçalacak

çok ilerledi dünya biraz tutmak gerek
yoksa düştü düşecek tepemize
kuyruğundan başlıyor revize
kollarımızdaki sevgi kapıları kemirecek
dama çıkacak belki de
karanlığa karşı köh köh öksürecek
bitleri ayaklanan arkadaşların
bitlerine saygı duyalım
yoksa her şeyi bir bir semirecek

kolonyal kentlerde kendi kendine memnun
kendi kendine afrika çiziyor
yalancıktan üzülüyor sanat adına
sanatçı olmasa da zaten değil ya
zengin olacak o çok yakın
yoksulların hakkı olan kamunun
yoksulların hakkı elindeki hortumda
ha hortumda ha hartum'da
nerede bulursa orada çalacak

allah muhafaza ya insan olurlarsa
insanlık nereye kaçar ıssız haritalarda

ZEYNEP ARKAN

Kesik Elli Şiir

Bir haritanın silinen kıvrımında unutulmuş
Kurşun kalem izi değilim ben
Kravatınızı düzeltmek için doğmadım
Konuşurken kelimelerimin içinden
Hırsız sözleriniz geçmeyecek
Komşumun gözünden geçen korkuda sizin adınız var
Denizimiz kıyıya vurdukça
Yeni bir kimlik bulmak istiyorum
Çünkü kuşlarımızın rotasını bile
Siz çizmek istediniz

Annem hâlâ ekmeğimizi bölerken
Allah'ın adını fısıldamayı bırakmadı
Soframızı sizden büyük tuttu babam
Yine de hepimizin içinde bir müze
Korkunç bir müze açtınız
Çalınmış çocukluğumuz, değiştirilmiş masallar
Sözlerini çevirdiğiniz şarkılarımız...
Şehrimizi ele geçirebilir, şarkılarımızı çalabilir
Sizin vahşi iştahınız
Ama hafızamız bizimdir
Müzenizi başınıza çalarız
Şarkılarımızı baştan söyleriz
Dilinizin karşısında diz çökmeyiz

Bir asfaltın en dar çatlağından fışkıran bir ayrık otuyuz biz
Bayrağımızın gölgesini daha canlı renklerde boyarız
Kaderimizi değiştirebilirsiniz
Adımız aynı kalacak
Şarkılarımız aynı kalacak
Yeter ki utanç silinsin
Bize bıraktığınız o kirli mirasınızdan.

VURAL KAYA

İyi Değilim Bu Aralar Zikri

Belki son birkaç dizesini daha okursan anlarım kim
Kimdi bu dizelerin şairi
Uzun bir ara vereceğim karla kaplı dağları geçerken kuzgun seslerinize
Kimleri kutsattığınızı yazmadım henüz paylaşıyoruz damarlarında
Jakoben bir akrep gibi dolaşıyor cinnet
Ve şerbetli şerrinden
Bir Hitit anıtına dönüşmeden önce söyleşiriz seninle
Yine bulup buluştururuz
Uyku saatlerini ayarla; yarına çekiliş var
Ölme sırası bizde
Gelip yetişmesinler diye hekimlerin de uykusundan çalabiliriz
Hu çekelim Hu çekeriz biz

Diyelim bahar, canın çiçeklenişidir
Hu çekeriz. Hu!

Bu aralar iyi değilim
Alıntı bir güzelliği kime verseniz almaz
Hu!

Siperlerim olacaktı buralarda bir yerde
Artık yeryüzüm yerle bir edilişimi cönkler yazsın
Bir kuşağın korkularını bundan böyle
Sorulunca kimlerin nerelere kaçıştığını anarız;
Aramızda biz arada bir ırmaklaşırız
Parmakla sayılırız bundan geri kırılan kırılana destanlarda
Su getirdiler yetişmedi ölümümüze

Çiçeklerin ezilişi kadar üzgünüz
Hu çekelim biz; Hu!

Bombaları çocuklarda deneyenlerin görüntüsü akıyordu
Görülmez ekranlarda övülmüşler tarikatlarından tak yapalım
Amerika dediklerinde kahhariye okuyalım yeter yetmez
İyi değilim bu aralar iyi değilim Hu!
Amerika dediklerinde buzağıya ses verenleri ve altıncıkları düşünelim
Amerika dediklerinde nefis tezkiyeleri sürelim oyuna
Belki son dizelerini okursan anlarım kim
Kimdi bu dizelerin şairi
Herkesin dilindeki Allah kadar Allah olduğunu geç anladığım için
Bütün şiirlerden ve Allah'tan özür dilerim

YUNUS EMRE ALTUNTAŞ

Amistad İçin Gece Yarısı

Bütün haritalar yanıldı o gece
pusulalar eski bir günahın yönünü gösterdi
deniz çekildi kendi içindeki sessizliğe
sular taşımak istemedi
insanın insana bıraktığı pası

Bir gemi geçti dünyanın kapanmayan yarasından
tahtalarında kırılmış dualaların sesi vardı
karanlık ambarlarında unutulmuş isimler
ve yeryüzünün acıları saklıydı
Amistad dediler adına

İnsan en büyük karanlığını
en güzel kelimelerin içine saklar
güvertede rüzgâr esmiyor artık
yalnız toprağa dönemeyen ayakların sesi
annesinin uykusundan koparılmış çocukların nefesi
ve yarım kalmış bir sabah

Birileri uzak ülkelerden geldi ceplerinde cetveller
ellerinde haritalar
dillerinde afili cümleler
önce nehirlerin rüyasını böldüler
ağaçların kalbine yabancı mühürler vurdular
kuşlara başka göklerin adını öğrettiler
sonra insanın kapısına vardılar

Aynalar sustu o vakit
Gece sustu
Taş sustu

Hiçbir karanlık
kendisini aydınlık diye saklayamadı
"Size medeniyet getirdik" dediler ve dünya
bu yalanın altında biraz daha yaşlandı

Afrika kıyıda bekleyen eski bir anneydi
saçlarında siyah yağmurlar
avuçlarında çocuklarından kalan sıcaklık
gözlerinde yaratılışın ilk sabahı
her gece eksilen yıldızlarını saydı
her sabah toprağın kalbi
biraz daha ağır attı

Ey kendini sabah sanan gece
biz senin takviminle başlamadık
biz vardık
suyun ilk secdesinde
toprağın ilk uyanışında
annenin çocuğuna eğildiği o kadim vakitte

Sonra biri doğruldu adı Cinqué
karanlığın ortasına bırakılmış
sıcak bir köz gibi
bir adam mıydı yalnızca
yoksa unutulan bütün seslerin
kendini hatırladığı an mı
"Bize özgürlüğümüzü verin" dedi
ve bütün zincirler
kendi ağırlığından utandı o an

Ey bedenim
beni hep soru soran bir insan kıl
diye yankılandı Fanon'un sesi
böyle işte
bazen insan tek bir soruyla yıkar
yüzyıllık sarayların uykusunu
ben sizin yazdığınız tarih değilim
ben mürekkebinizin kararttığı boşluk değilim
ben gecenin içinden geçen
eski bir nefesim
adımı aldınız
ama sesimi değil
yolumu kestiniz
ama rüyamı değil
bileğime demir taktınız
ama içimde hâlâ
çocukluğumun çılgın nehirleri

Ey okyanus
bu gece saklama artık
dibindeki kırık halkaları
balıkların ezberlediği duaları
suların taşıdığı son bakışları
çıkar karanlığın defterini
bırak okusun rüzgâr
kim hangi yarayı açtı
kim hangi sessizliği giyindi

Bir gün gelir
saraylar kendi yankısından korkar
tahtlar üzerinde oturanları unutur
altın sahibinin elinde kararır
ve su
kendisine bırakılan bütün isimleri
birer birer geri verir
bir çocuk sesi yükselir derinlerden
bir dua
bir kırık zincir
bir annenin yarım kalmış ninnisi
kimse konuşmaz
o gece
okyanus da susar
rüzgâr da

Elbet birgün
elbet anlaşılır
demirin kırıldığı
geminin battığı
efendilerin çoktan sustuğu
yerin göğün
tüm hakikatleri kustuğu

ADEM TURAN

Modern Tanrılar ve Maskeler Fotoğrafı

-*Frantz Omar Fanon* için, rahmetle-

Burası Batı; burada yaşıyor bütün modern tanrılar
Buradan akıyor bizim zenci hayatımıza bir yılan gibi
Biz onlara *zombi* diyoruz, iğrenç kahkahaları yüzünden
Üstelik babalarıyla da koyun koyuna yatıyorlar gölgelerde gün boyu

Bizi görmezden gelseniz de biz hep buradayız hey zombiler!
Bu fotoğrafı torunlarımız için saklıyoruz, siz onları henüz bilmiyorsunuz!

(*Obsesyonel nevroz* hâli aslında bu bizimkisi; bulaşıcı ve çok!
Nasıl da beyazlaşmak istiyoruz aynalara bata çıka ve çok!
Âşık olmak istiyoruz *beyaz maskeli avcılarımıza* kör kütük ve daha çok!
Ölüyoruz onların o beyaz gülüşlerine, dişlerine!
Ve her şeyi bir düğmeyle anında halletmeleri ah ne müthiş!)

Ama bu topraklar bizim hey zombiler! Her şeyinizi alıp artık gidin buradan.
Savaşı ve isyanı öğrendiğimiz gün siz işte bizi o zaman görün!
Gözleriniz ne biçim yanacak bir bilseniz kalbimizden fırlayan kıvılcımlarla
Ve uykularınız kaçacak saldığımız naralardan, karanlığınızsa hep sürecek!

Sizin bu heykelleriniz hiç de ölümsüz değil, yanılıyor bizim *lümpenler Kuklacıyı* göremeyecek kadar körleşmişler çünkü, biz bunu biliyoruz
Akıl tutulması yaşıyorlar yaşadıklarını sandıkları o görkemli sandıklarda
Dönüp bakmıyoruz bile *bencilliklerine*, sokaklardaki züppeliklerine
Zavallıcıklar ey! diye haykırıp *kusmuğumuzu* atıyoruz onların maskeli suratlarına.

O beyaz dişler, iğrenç kahkahalar, modern tanrılar, maskeler...
Kırbaçlarınız sırtımıza indikçe biz bir adım daha çıkıyoruz özgürlüğümüze.

NURETTİN DURMAN

Hayat Nar Çiçeği Renginde Midir

Yoldan aşağı inerken sağımda
Bir süslemiş bir süslemiş ki kendini
Sevgilinin narına yandım dediği
Yürek yangını gibi öyle
Işıldaması gözleri maşukun
Elverir ancak kalbine dokunan çığlık
Dolaşır Asya'yı Afrika'yı
Korkulu rüyası olur zalimin
Nar ağacı nar ağacı
Hani bunun dar ağacı.

Yüzümü kıbleye kalbimi ortaya serdim
Ah dedim Tanrım
Işıklandır ne olur
Uyandır ne olur
Açılsın karanlığın perdeleri
Dağından ovasından geçtiğim dünya
Zalimin zulmüne kalmasın
Bu kırımlar bu vahşetler zamanında
Çocukların kanıyla sulanan toprağın
Öcü alınmış olsun.

Ya Allah Bismillah
Cuma Ezanı okunurken
Geçerken önünden nar ağacının
Nar ağacı nar ağacı
Kurulur mu bir gün
Zalim için dar ağacı.

AYŞEGÜL SÖZEN DAĞ

Hakuna Matata*

Canımı yontan bir şey var
Eteklerimde bin yıllık tohum
Ülkesindeki meyveleri canavarlar yemiş
Küçük bir çocuğun büyük üzgünlüğüyüm
Zincir vurulan ağaçlardan geçerek
Okyanuslardan geçerek mesela
Bir Afrika ülkesinden sana doğru

Sen, küçücük çocuğum
Sen, hudayinabit gibi yerden bitme
Kıvırcık saçların yıldızlara uzanırken
Yalın ayaktın ve yalındı gözlerin ışıl ışıl
Bir Afrika ülkesinden sana doğru
Canımı yontan bir şey var

Uykularım yok hatırlarım ve ellerini
Avuçlarımda durur
Şimdi seninle bir serçenin kanadında
Gökyüzünü bölüşüyoruz
İkimizin de sığınağı ağaçlar
Mangrovlar yahut mangolar
Muson yağmurlarından, masonlardan
İçi kara, dışı beyaz adamlardan
Sana ait olan bütün güzellikleri alan
O herkesten...

* Hakuna Matata: Doğu Afrika'da konuşulan Svahili dilinde hiç üzülme, endişeye gerek yok. Her şey yolunda.

Senin baharat bahçelerin var
Uçsuz bucaksız
Güneşin bile doğmayı unuttuğu, rayihalı ormanların
Benim karanfillerim var
Balkon çıkmazlarında ve saksılarda hapsolmuş
Bir çocuk ülkesinden sana doğru
Canımı yoktan bir şey var

Zanzibar'da bir sabah
Çocuklar çiçekler kadar olduğunda
Çekilmişken yersizliğine yurtsuzluğuna
Katlayıp koyarız kıyısını cebimize
Suların altı üstüne gelmişken
Kayıklar karaya oturmuşken kapkara bahtına
Gökyüzü yeniden açılacak
Okyanuslar taşacak kalbine Afrika'nın
Zümrüt gözlü çocukların...

İRFAN ÇEVİK

Adı/Soyadı

adın Müslüman soyadın Teslimiyet
sen öğrettin kurda kuşa
nedir iyi niyet
nedir afiyet

adın Müslüman soyadın Medeniyet
seninle geldi dünyaya huzur
senin sofrandaydı bereket

şimdi öyle mi
bir coğrafyadır adın
o da bir kaderdir demişti Üstadın
birikmiş haremin silinmiş yüzün
hatlar kesilmiş duyulmuyor sesin
kederin karesi kaderinle
şimdi kim soracak hesabını
kim yakacak türküsünü
işgal edilmiş Kudüs'ün
yitirilmiş Endülüs'ün

şu da var ki
ne güneşinde fer
ne rüzgârında yön var
ayrı ayrı uçuyor kuşların
tekken kilitli Mekke'n cihetsiz
kalabalıklar laf kalabalığı
incindin de yoruldun düzde
yapış yapış özgürlük
ziynet içinde gözyaşı

SÜLEYMAN KARACA

Mülksüzler Sarmalı

1. Temas

Kıyıya vuran nota, kumu deler paslı çapa

1. Kırılma

Böldü suyu ve kanı, masada cetveller ve buz gibi çizgi.

2. Çatışma

Bir yanda çeliği şakıtan su, diğer yanda et çaresiz
usulca bastırılıyor yerlinin titreyen sesi.

3. Sömürü Üçgeni

Gemiler insan kusuyor, düşüyorlar balinanın dipsiz karnına,
Silah, şeker ve et, dönüyor çarkı sınır bilmez ticaretin,
Kanla yıkanmış pamuk, örtüyor dünyanın tüm günahlarını.

4. Asimilasyon

Misyoner mış dedi, vaat etmiş cenneti, çalmış ayak bastığı toprağı.
barut kokusuyla susturmuş şarkı söyleyen ormanı.
Tüccar biçmiş atalarımın kutsal saydığı her taşı
Tahtadan, anadilimin asi ve yabani harflerini.
Mühürlenmiş dil koca kıtanın kaderi ahşap bir masada.

8. Psikolojik Füg [1]

Kimim ben, aynadaki oyuk gözlü, bu silik yabancı da kim?
bir orman yangınında kül olmuşum, unutmuşum yüzümü.
Sesim efendimin gırtlağında gık demeden dinlerim
Unuttum ninnisini nenemin, unuttum eskidi tanrılarım
Ruhum terk etti evini, disosiyatif nöbetin tam ortasında.
Yeni bir deri giydirdiler bedenim dar geldi, kaşındıran, kanatan.
Kendi toprağımda yürüyorum uzak bir gurbette
Aynı marşı söylüyor, beynimin içinde çınlayan kör ve sağır koro.

13. Fibonacci [2] **Sarmalı**

Büyüyor sarmal; bir, bir, iki, üç, beş... her adımda yutarak kıtaları
Altın oran benim, içinde altınlar ve gümüşler ve kanlı matematik
Hırlıyor sesleri ve birbirini boğazlıyor fügler
Ah bu medeniyet; ahenkli senfoni, cinnetin ta kendisi.
Fabrika bacalarından göğe, kabilemin parça parça etleri
Kauçuk kanıyor kan oturuyor ellerimden çekilen öfkeye
Bizi uyutmak için çaldıkları ihtişamlı, devasa ve yalan kontrpuan.
Madenlerim birbirini besleyen sayılar gibi fibonacci
hiçbir durağı olmayan bir sonsuzluk eğrisi sömürgeci dua
Adımı unuttum sırtımdaki kırbaç izlerinden soruyorlar beni
İsimsiz bir rakam her gün ölen çocuklarım
Sağır edici füg, açlıktan ölen çocuklarım geometrik cinayet bu
Sessizliği yutacağım durmaksızın, durmaksızın çalacak.

1 Müzikte bir temanın farklı seslerce taklit edilip üst üste binmesi; psikiyatride ise ağır travma sonucu kişinin geçmişini ve kimliğini yitirmesi. (Bknz. Disosiyatif Füg).

Kolonyalizm ve füg: sömürgecinin "medeniyet" korosunun ki bu asker, tüccar veya misyoner olabilir, üst üste binerek yerlinin sesini boğduğu sağır edici gürültüyü ve işgal edilen halkın zorla hafızasızlaştırılarak kendi yurdunda yabancılaştırılması.

2 Bknz. fibonacci: Matematikte ve doğada büyümenin kusursuz formülü olan (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13...) altın oran sarmalı. Sömürgeciliğin sadece bir toprağı işgal etmekten öte, bir keşifle başlayıp donanmalara, tüccarlara ve asimilasyon politikalarına dönüşüp ardından katlanarak ve kanırtarak büyümesi ve yerli halkın yaşam alanını yutan, genişleyen bir şiddet sarmalı olması bağlamında, ironik unsur.

YAŞAR AKGÜL

Yazıldığı Gibi Okunan Bir Şiir

Yaralara tuz kolonya/lizm acılara parfüm hacılara esans
Afrika'ya konferans Suûdî'lerle dans çalgı çengi ekselans

Günaydın Vietnam Orta/Doğu Türkistan
Sana da günaydın Vahşi/Batı Şeria Şam
Haydi Abbas haydi soykırım tamam
Bir post bulamadın bugün de oldu akşam
Beni bu sessiz havalar mahvetti Benî İsrail
Elveda Ey Şehr-i Gazze seneye görüşürüz
El-Emîn meydanında Amerika referans

'Senin gönlün daima ferah ve müreffehtir mazursun
Gamın kederin ne olduğunu asla bilmedin mazursun'
Gazze bin bir gece kan yuttu sessizce tam bin bir gece
'Sen bir gece bile susuz ve uykusuz kalmadın mazursun'

İşçiler geçiyor sendikalı halkalı mavi yakalı/hürriyet müsavat adalet
Beyaz yakalı fiyakalı emekçiler kapı kulları/cemaat tarikat hakikat
Ey vay sana vaylar sana!Ekmek size düştü hürriyet Bediüzzaman'a

Ku Klux Klan Siyah Deri Beyaz Maske Kunta Kinte taze kan
Zengin kız fakir oğlan 'Yedikleri yoksul eti içtikleri kan olan'
Demokrasi Demokles Hiroşima haşema biz şeyimize bakalım
Biz şeyhimize bakalım kopyalanmış dualara hayırlı cumalara

Bütün ezberleri bozan dünyanın bütün Ebû Zer'leri birleşin!
Size Ebû Zerr'in direnci kaldı bize de nur topu gibi bir zenci

VAHDETTİN OKTAY BEYAZLI

Küfrün Kapısını Basmak

yaşadım bu ilk emriydi hayatın
sevdim bilmem kaçıncı zemindeyken
duada buluşalım desem bu nasıl bir temin
sonsuz inandım Allah'ım bu da senden

çekilin aradan çekilin vebaldir sonra
size de bulaşır en basiti faizin
bu şiir de faizi yok saysın
abedeyi felç etsin israyili çalsın yere
yenilmek için kaç milyon prim istersiniz
kırkta bir yüzde iki buçuk
yetmez mi dünyada bunca rahat
size verilecek can mı kaldı kan/sızlar

büyüdüm kalbim elimde
ben istesem onu cebimde de taşırım
nefsimin içimde yıllanan fısıltısıyla
bütün kanları yuttum yetmedi
Rabb'im sen dilim kadar, elime ve kavlime
ve ayağıma ve sancağıma kuvvet ver
israyilin başıboş yularını tutmak için
abedenin astarsız suratını tepmek için
Allah'ım bitsin artık pilleri
hep zulme ayarlı saatlerinin

israyil fos bir yumruk boğazımda tıkaç
söyleyemediğim küfürler dilimde vebal
Rabb'im ölüm bekçisi kıl beni
küfrün kapısını basmak için

ASİYE CEYHAN

Kolonyalizm

Bayrağımın üzerinde kan izleri var
Çelik kafesle örmüşler
Çok Avrupalı çok beyaz onlar
Güçleri yetse fezaya dahi parmaklık takacaklar
İnsanların üzerine zincirle -biz iyiyiz- yazıyorlar
Yıldızlara ağ atıyorlar
Göğsümün üstünde kan izleri var

Aslında çok hümanisttirler!
Yedi kıtada özgürlük gardiyanları
İri gövdeli ekranları var
Mikrofonlardan ses yerine kan fışkırıyor
Onlar buna küresel basın diyor

Mitralyözleri diziyorlar tokalaşın, el çırpın temiz günler getirdik diyorlar
Göstermelik değil göz göre göre insan biçiyorlar
Simsiyah güller satıyorlar; alıcısı beyaz olsun istiyorlar
Onlar buna dünya barışı diyorlar
Solu-ğu-mda kan izleri var; duymuyorlar

Koca gövdeli gemiler yürütüyorlar, bacalarında çocuk gölgeleri
Denizlere, okyanuslara imzalarını atıyorlar
Çok sesli gülüyorlar
Kırmızı çizgilerle bölüyorlar insanlığı
Biz dünyayız dünya biziz diyorlar
Onlar buna post -modern ticaret diyorlar

Ben diyorum ki:
Ne sergiyim ne mumya ne belgesel
İzlemeyin artık beni
Afrika'da renksiz bir çocuğum
Orta Doğu'da dirençli bir adam
Karayipler'de hasır şapkalı kadınım
Asya'da bir müslümanım
Ey yeni Dünya dokunmayın bana
Toprağımda kan izleri var.

EKREM ELMAS

Kanlı Tarih

Atlantik kanlı hâlâ
denizaşırı o gemiler
şekerler, pamuklar, tütün ve altın
derin sulara gömülen çığlıklar
İsa'nın mesajını hiç anlamayan
tüccarlar, din adamları, askerler kanlı hâlâ

Berlin kanlı yine
konferanslar, haritalar, sınırlar
masum değil petrol
masum değil baharat, çay, çikolata ve afyon
kar değil kan kokuyor zenginlikler
dönüp bak maziye
ölüm yağmurundan kaçabilmiş mi halklar

TAYYİB ATMACA

Dünya Nasıl Kirlendi

İnsan insana âmâ ayrıca da fransız
Hem üstelik kördüğüm askıda bir muamma
Beyaz haberler geçti yüzümüz kara perde
Herkes renkli bir camdan birine bakıyor

Dertten kaçan derdini tatile götürüyor
Hınca hınç bir yalnızlık hangi tarafa dönsen
Geveleyip duruyor konuşanlar ham sözü
Susanlarsa diline bir kelepçe takıyor

Hani birbirimize güzel sözler toplayıp
Yağı balı, kaymağı sofraya koyacaktık
Nerden çıktı bu kadar akrep yılan ve çıyan
Merhamet çeşmesinde artık zehir akıyor

Vatan bildiğin toprak sürgünde bir meşgale
Ektiğin senin olsun biçtiğinden haber ver
Yusuf kuyuda kaldı uçtu vuslat kokusu
Dünya nasıl kirlendi genzimizi yakıyor

AGÂH SAYRA

Koloni Ödevi

Ruhum çocuklar için diren
Tahtacılar imgeyi anlamıyor
Arz edilmeye hazırlanırken haz
Taleplere yetişilmesi lazım
Çünkü herkes gerçeğinde mutlu

Zaaflar zafer istedi diye indikatör
Mumlar ışık veriyor fakat yeşil
Beyaz adam yaşlanmıyor
İdeal bir ihtilal arıyor patron
Kapanışa yakışan siyahiler için

Bütün tepelere ulaşabilir sermaye
Çıkmaya gerek duymamıştır heyhat
Kararır karasıyla kara karıncalar
Kapitol çok yaşa kazlar daim bekçi
Yaşa emeğin kutsal askeri

Asgari şartlar için şarlatanlar
Piyasa turist istiyor seyyah kaybolsun
Vazife kesin, canına okunmalı
Düzen dünyasını devretmeyi
Paranın azizleri ödevi bitirmeli

Merhemin reçeteye muhtaçlığından beri
Karanlık oda kan istiyor, buyrun ve koşun
Çarklar asayı yeneceğini düşünüp
Son dansına kuğuyu çağırmış
Duayla gideceğiz o cenge!

HACI AHMET SEVGİLİ

Şehrimle Yıkıldı Şiirim

I

Unutulmuş gözden kaçmış bir ada
Ceplerinde atlas minor
Önlerinde portolan harita
Sömürge güçlerinin bile fark etmediği
Etse dahi değer bir şey görmediği
İşin gerçeği ise ne ayrıntıda ne ortada
Toprağın altında

Gözden geçmeli varlığın yankısı
Çünkü olabilir bazen elim ayağıma dolaşır
Aklımdakini dilime indiremem
Gözden geçmeli varlığın yankısı
Çünkü olabilir bazen elim ayağıma dolaşır
Liman bulunmaz kalyonlara
Kalbim çarpar durur dilimin duvarlarına

Yine de yadırgamadım hiç
Doğduğum mahalli
Hesap istemedim
Aldıklarımdan da verdiklerimden de
Hep gözlem hep özlem
Varlığımın yankısı üzerine

II

İşte hayat işte insan
Bir varmış bir yokmuş
İşte hayat işte insan
Bir kelebek camı zorluyormuş

De şimdi
Yarım kalması güzeldir
Tam heyecanla söyleyecekken susması
Tam sevgiyle tutacakken
Elinin altından kayması
Şehrimle yıkıldı şiirim

Dilek taşları sabır taşları
Bu duvarın aynını bir daha öremez
Geldi toprağın emri
Şehrimle yıkıldı şiirim

Bir tek kırıldım
Fakat ölümüne küsmedim
Darılmadım sakinim
Şehrimle yıkıldı şiirim

HÜSEYİN ÇOLAK

Pulsuz Peşrev

Kapkara bir yokluk çöker gözkapaklarına Afrika'nın
Tenler arası anksiyete ve uğursuz iğbirar
Her akşam gıyabında yüzüne okunan
Kovuşturmaya yer olmadığına dair karar

Yani kolonyal tenli adamlar
Yeraltı kaynaklarının yerüstü avcıları
Ağıtlarla yeşeren sokaklar
Bu gökyüzü bizim kuşlar bizimdi
Sizin eseriniz bu katedral korkular

Bulut bekleyen çocuktu Lamine Yamal
Yağmurundan vurdular
Sierra Leone'den kibrit kutusu yapıp
Adına Alman panzeri dediler Antonio Rüdiger'in
Rıza üretimi deyip uçurtma ipini çaldılar
Paris Saint Germainli Kylian Mbappé'nin

Ebabil en çok da size yakışıyor
Bu gayrisafi yemin bu icralık kasem
Kabil'den miras yarım adak kurban
Babil'den tam kafiye
Karun kibrinden mülhem

İzin vermiyor işte bu piyasa koşulları
Kenarları kıvrılmış veresiye defterlerine
Öyle kolay değil estetik ikiyüzlülük
Sömürdükçe semirdi
Emzirdiği spazmın seğirme diazemleri
Davullar çalmasa da elbet bir gün eriyecek
'Sömürge güneşinde kral heykelleri'

Bir başkaldırının yavuklusudur kuramlar
Müstemleke, diaspora, sömürge
Transkültürasyon kültürel melezlik
Aimé Césaire ve Zenci Bilinci ve Negritude
Elma deyip geçme masumdur Meryem kadar

Daha kestirmedir Yusuf'un sabrından
Sömürgecilik üzerine sıkı bir söylev
Ruhu alınanla darası alınan bir olmazmış
Tuzaklarla örülü bir özgürlükmüş meğer
Allayıp da pullayamadığınız peşrev

KADİR ÜNAL

Sonsuza Akan Bayrak

kendini tanrı yerine koyunca insan üstelik zalim bir tanrı
bazı kulların köle olmasında beis yoktur onlar için
demir yiyen civa içen bir tanrı
dişliler arasından bakan ve sonra
çelik kasalarda korunan tanrı
kendi kullarının kölesi olduğunu fark edecekler diye
ödü kopan bir tanrı
her gece sanrılar eşliğinde uyanır
insan eşrefi mahlukat olduğunu hatırlarsa diye
ölümü kan döken kullarına yakıştıramadığından
oturup onlarla kan içen botokslu
korkak
çatır çatır yıkılacak diye bir gün
kafataslarından kilise yapan
aşkı yerlerde sürüyen vatikan
nefes borusunu çocuk ölüleriyle temizleyen
canını alacak genzine sıçrayan kan

okumalıyız evet
şimdi biz burada aklı erenler
yeni bir yasa koyucu mu bulalım
yoksa bir çılgınlık yapıp çıldıralım mı derdindeyken
kendini yeniden ve yeniden hatırlatan
halik ı Yezdan'ın aydınlanalım için gönderdiği
kitabın başından sonuna kadar
ruh onaran köpükleri beyaz bir deniz gibi
evet okumalıyız
çıkararak başımızı dumanlar arasından

bir araya gelince gençlik ve damar
uykuyu ıskalayan dağların doruklarından
damıttığımız eczayı
zerk ederek döl yataklarına
alarak aklını beyaz adamın
güneşi batıdan doğurmalıyız

debbağlar dağlasın kibrini sivri sakallının
kar yağsın üstüne buğday başaklarının
ve yasaklansın sonuna kadar leke tutmasın güneş
haytalık etme hakkı ve bıçaklarımız bileyli
sormayız kimseden hiçbir şeyin anlamını
çaşıtlık edenler küle belensin
sorulsun hesabı gözü asit kuyularında kalanların

güz gelmeyen dağlar bizimdir
yaprak dökmeyen analar bizimdir
moraran her dudakta kalan iz
bizim şafakla atan ihtilalimizdir
hiçbir şey kalmadı çünkü kaygusunu çektiğimiz

libaslarımız ne atlastır ne ipek
yalnızca acılarımız vardır elimizde çekilecek
bir de gençlik iksiri bildiğimiz Furkan
bizi bir gün elbet diriltecek
erguvan mevsimidir dudaklarda devinen
iş başa düşünce yiğidim buğdaylarla beraber
çocuklarımız da büyüyecek
tarihin sırtındaki hançer iblisin gırtlağını delecek

bizi oradan oraya sürükleyen rüzgar
merhamet dilenmeyeceğiz senden
arşınladığımız bilinç harmanından
minare boyu kalemlerle yazacağız
hüznü iptal eden belgeleri

bir bayrak baştan başa dolaşarak yeryüzünü
her alnı kırışığın alnından öperek
vitrinlere çöreklenen taksitle ölüm ilanlarını
yürürlükten kaldırarak bizim olmayanları
pabucuna işetip şeytanı
halkın kalbinde çeşmeler akıtacak

şüpheyi serkeşlikle bir tutan tahsildar
duru bir bakış için kendini yakmaktadır
silahların kabzesinde gümüş iplikten sırmalar
her haklıyı her haksızdan ayıracaktır
kim kime karşı iyice bilinmeli artık
gavurun kılıcı kınından çıkmamalıdır
diri dipdiri ve ürperten bir hayatın
berkitilmiş ve mahşer yürekli
surlarında adaletin bayrağı
kimsenin afrasına tafrasına bakmadan
en güzel güneşleri bile kıskandıran
nal sesleri eşliğinde semavi haykırışlarla
çemreleyip kollarını yedeğinde kavgayla
sonsuzca dalgalanmalıdır

AKİF DUT

İnsana Damardan Afrika'ya Kandan Geçilmez

kan ve gözyaşıyla beslenen metalik bir bakış
savaş haberleri geçince ajanslara
çoğalır ihanetin kokusunda toprağın kederi
neden gülmez kadim coğrafyanın solgun yüzü
namlu gölgesiyle işgal edilmeden insan
sen yine de sor bilge ağaçlara
atların rüzgârla yarışan sağrısı
kaç tebessüm sığdırır çorak heybeye

insan damardan afrika kandan geçilmez
çölün serinliği kaplayınca kapımızın önünü
sessizliğin ortasında küçük bir kalp çırpınıyor
ama beyaz adam hangi yöne çevirse yüzünü
ayaklanıyor haritada koca bir telaş
ayaklanıyor afrikanın döşünde
sessiz çığlıklarla bir avuç taş

çoğalıyor kara haberler sevgilim
zulüm bir ur gibi çöreklenince toprağa
çiçeklerin kokusunu bastıran acıyı unutma ki
yorgun bir tepenin eteğinden seyredilen
dağların koyaklarına ekilen düşleri de bulup
işgal edilmemiş bir yüreğin kıyısında bulayım seni

göğün mavi çadırının altında
üstümüzden geçerken ebabiller
direnmeyi öğren/sen başını yasladığın kuru topraktan
kirletilmiş vicdan, lekelenmiş değer ve toprağa düşen her çocuk
bir kurtuluş bestesi duyar mı uzak iklimlerden
sahi senin şarkın hangi renge döner gökkuşağının sustuğu yerde
ah nicedir yürüyoruz varmak için içimizdeki denize
söyle kim çaldı direksiz göğün altında tuttuğumuz düşleri
belki sen de tanırsın bu yamyam sürüsünü
senin de mi bağlandı dilin süslü kelimelerle
simsiyah bir sabaha gebeyken yeryüzü
kim serdi dar vakitlerde bu yoksulluğu evimize

İNCİ OKUMUŞ

Söktüler Hikâyelerin Hırkasını

Aynaya baktım
Yüzüm bendeydi
Gözlerim sende
Kül rengi bir ayaz vurdu kalbime
Yusufçukların aşkına
Dedemin şahit olduğu yerde
Ruhumun zindanlarını yıka yıka
Aşktan geliyordu kuşlar

Bir gölge bıraktılar ulu orta yere
Güneşin gözlerini kamaştıran
Ay'ın saçlarını tutuşturan
Gözlerin çağladığı dere
Akarken annemin dizi dibinde
Söktüler hikâyelerin hırkasını
Aynalara sığmadı devler
Deştiler gülüşlerin yarasını

Bana bir dil öğrettiler
Susarak konuşabildim
Kimseler bilmez gerçi
Neler kaybettiğimi
Ceylan güzeli kelimelerimi hatırlarken
Yüzülen ruhumun yaralarını
Göçten dönen turnaların
Gözlerine bakarken unutabildim

Ah sen,
Bir tek sen
Yarama dokunabildin...

Kapılar değişti
Eşikler aynı,
Döşekler değişti
Beşikler aynı,
İçimizdeki Eyüp sabrı taşlandı
Annesini arıyorken yitik sözler
Akşama varmadan gölgelerimiz yaşlandı

Ocaklar sönmedi
Küller değişti
Kapılar aynı kapı girenler değişti
Kendi masalını unuttu evler
Avlular yaşlanmadan evvel
Çatılar yerli yerinde
Taşlar değişti

MAHMUD MUSAB ÖNDER

Hak Edilmiş Yenilgiye Mazeretler

I
uzun bir takipti
yıpranmış ayakkabılarım
bu yolun hakkını veremez artık
yorgunum
ve dudaklarımın babamınkilere
benzediğini anladığım günden beri sessiz

II
hassas ciltler tasarlandı
dairesel hareketlerle yediriniz
yağlı parmaklar, yağlı dudaklar
yağlı dudaklara çarpan aynalar

oysa ne kadar ovalarsan o kadar avuntu
işte ağzımdaki zirkonyum buna şahit
ve vücudumu saran x ışınları

III
soğuk içiniz, itaat ediniz
bu bir ibadetse şayet özrünü eda edelim
suyu ılıt, yakacak kadar olmasın
hani nasıl derler ölü suyu kıvamında

koklanmaya değer her şeyden özür dilerim
bilhassa yaseminlerden
direnen herkesten özür dilerim
bilhassa çingenelerden
sana doğru koşarken
teğet geçtiğim her şeyden özür dilerim
bilhassa kendimden

belki de her şey yerli yerindeydi
ben elimi boşluğa uzattım.

YASİN MORTAŞ

Güneşi Çalınan Atlas

yanağımda bir açlık sineği
vızıldıyor yokluğun davullarıyla

git diyorum o gitmiyor
diyorum ruhumu da yağmalama
vızıltın çınlatıyor mümbit haritaları
rengini çalıyor atlasların

küflü bir çikolata izi bırakıyorsun
çocukların dudağına

sen
bırakıp gitmelisin çaldığın yıldızları
-ölmek istemiyor toprak ana-
karartma kalbini en güneşli yerinden

sırıtma bana petrol rengiyle
uzaklaş kan içtiğin yalaklardan
yağmalama kuşların zikre duruşunu
annemin ipekten dilini
kıta kıta bölme ekmeğimi
yakma rüya taşıyan gemileri
bir liman kumlarını yiyor açlıktan
hiç şehrim kalmadı yağmur sütunlarından

sen
ey maskeli sinek
dağların rüzgarını biçtin
içtin ırmağa koşan yağmurlarımızı
bak işte cetvelle çizdiğin tarlalar kanlı
bak işte pusulamın içinde yılan yuvası
hangi yöne dönsem zehrini akıtan bir karanlık yalan

çatallı dilini çek karanlığına

bak
kalbim elmas madeninde güneşli bir ağaç
toprağı çatlatan ellerim terli
emekle yıkadığım toprak nemli
fışkırıyor öz suyuyla
kıtlığa direnenlerin filizi

artık
toprağın çıplaklığını
başakların alfabesiyle örtüyorum
diriliş gömleğiyle siliyorum
ölüm lekelerini

mazluma ev yapıyorum kalbimi

ne olur
bulutlar sözlüğünü
dağıtma rabbim

İBRAHİM GÖKBURUN

Minab'lı Kız Çocuğu

Katil ABD/İsrail, 28 Şubat'ta İran'da
Minab şehrinde bir ilkokulu bombaladı.
Saldırıda 168 kız çocuğu hayatını kaybetti.

Amerikan bombalarıyla kör olan kuşlar
Dağılmış kitaplar, defterler, oyuncaklar
Konuşacak yüzümüz yok aslıda
Vicdan enkaz altında dünya enkaz
Yanyana yeni kazılmış 168 mezar
Dünya seni nasıl toplayalım şimdi

Yanılgı insanken yenilgi büyük
Binlerce düğün ve ölüm
Açık mavi bir bahçeye benzeyen ölüm
Yıkılmış okul bahçesinde
Ele ele tutuşmuş büyürken ölüm
Henüz uykudan uyanmış ölüm

Çocukken herkes korkar karanlıktan
Granit kayalar kadar ağır karanlık
Bir saman çöpü kadar hafif dünya çocukken
Hepimiz oradaydık hepimiz o okulda
Öğretmen masasında bir demet çiçek
Hepimiz yaralandık hepimiz çok
Çok uykusuz çok tozlu yüzlerimiz

Enkazda küçülmüş korkmuş ağaçlar
Ağaçlar bir kalem kadar küçülmüş
Kalemler, anıt ağaçlar kadar büyümüş
Okul bahçesi şimdi kan gölü
168 ölü kırılmış kırmızı karanfil

Yıkılmış duvarın dibinde insanlık
Oyun parkında mavi bir salıncak
Kırılmış kırmızı plastik bir kaydırak
Ölüm tozu bulaşmış pembe çantalarda
Rüzgârda savruluyor perdeler

Kan ve tozla kaplı okul çantası dünya kupasında
Katil Amerika ve İsrail baloda
Baloda alkış sesleri baloda zil
Tebriz'de, Şiraz'da İsfahan'da siren sesleri
Savaşta önce çocuklar ölür sonra yine çocuklar

Yanılgı insanken yenilgi büyük
Yemen'de aç uyumuş çocuk
Sudan'da susuzluktan ölen anne
Türkistan'da Türkçe konuşmayı özleyen çocuk
Gazze'de yıkılmış apartmanlara
Refah'ta yanmış çadırlara koşan çocuk
Han Yunus'ta enkaz altında oyuncaklarını arayan
Lübnan'ın evini, yurdunu terk eden çocuk
Kiev metro istasyonunda büyüyen
Şehr-i Minab İran hürmüzganda
Yanyana yeni kazılmış 168 mezarda
Uyuyan çocuk
Belki kırmızı bisiklet ister bizden
Belki doktor olmak isterdi
Dünya seni nasıl toplayalım şimdi

Dünya
Kan ve tozla kaplı bir okul çantasına gizlendi

DERYA KURTOĞLU

Dağılabiliriz

Birbirine değmeden ayrılıyor yollar,
Söylemlerle inşa ediliyor öteki;
Ve yabancılaşan sesler...

Kendi yoluna düşmeyince zihin,
Başkalarının kalıplarıyla kuşatılmış o hayatlarda
Varmıyor anlam amaca.

"Beklemeye lüzum yok, tiyatro bitti," dedi zamana;
Şeref adını bırakıp çekildi sahneden
Ve başladı bir adamın iç sömürgesi...

Rütbeleri sökülmüş bir kimliğin imha savaşı bu:
Evdeşinde olmayanı Leyla'da,
Leyla'da olmayanı bir Gündüz Düşü'nde arayan...

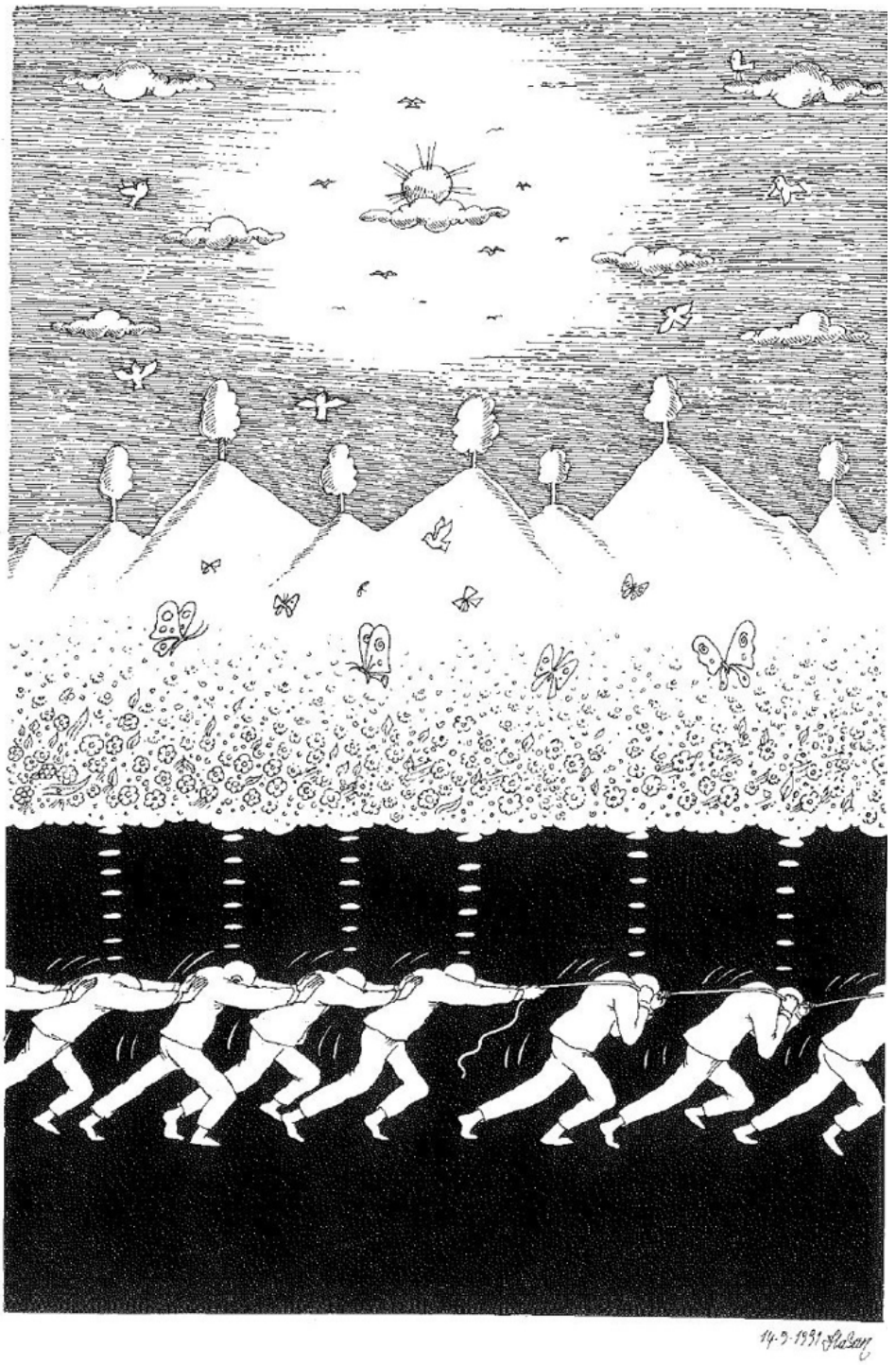
Burkay'ın ruhu sızar damarlara,
İhanetle sadakat arasında yırtar kimliği.
Karanlıktan fısıldar Yek:
"Levh-i Mahfuz'da okumuştum," diyerek.

Direnirdi adam;
Kör hegemonyaya,
Zihnini tutsak eden o soğuk akla...

Ok atılamayan
Zaman aşımlı bir menzil...

Arza bağlanayım derken,
Marazi bir ateşin yıkımında
Yenildi nihayet.

Billurlaşmış bir hüzün kalır geriye:
Zaman mekân tanımaz bir mirasla.



MAHMUD DERVİŞ

Yüksek Gölgeye Övgü

Türkçesi: İbrahim Demirci

Bir saat uyu sevgilim
Geçelim diye senin ilk düşlerinden denizlerin denizlere susuzluğuna.
Bir saat uyu ey sevgilim, bir saat
ki Mecdeliyeli Meryem bir kez daha tövbe etsin, intiharım açığa çıksın
Uyu ey sevgilim, bir saat
Öyle ki geri dönsün Rûm, hattâ kovalım kalemizin surlarından muhafızları,
Kırılsın gemilerinin direkleri.
Bir saat uyu ey sevgilim
Kadınlarımızın yüksek ticaret caddesinde ırzına geçilmesine alkış tutalım.
Bir saat uyu ey sevgilim de ölelim biz
Hezimet saati o saat,
Belirdiğimiz saat o saat
Gündüzün doğumundaki çaparızın saati o saat
*
Ölüyor musun Beyrut'ta – acı çekme Beyrut için, çöreği için
Bekleyişimi bulacaksın nasılsa
Küçük öğrencilerin şarkılarında, ve küçük bahçemizden
denize doğru firarımda benim –
Acı çekme Beyrut'un şarabı için – Tozumu atacaksın nasılsa
alnından. Saklayacaksın nasılsa beni taşa alışkın ellerinle,
öleceksin nasılsa ölülerin öldüğü gibi
sonsuza dek hem de..
Çıkacak bir şey yok bu kuşatmada denizin aynalarından
Bir gövde bulacaksın ancak
başka bir düşüncenin içinde, bir ülke bulacaksın
başka bir cesedin içinde, patlayışımı bulacaksın benim
patlama yerinde..
Ne zaman nereye çevirsen yüzünü
Patlamaya teşne olacak her şey
Şimdi bir deniz,
şimdi bir deniz hepten bir deniz

Kendine hayrı olmayanın
Denizi de olmaz
Suretimizdir deniz
Tamamen gitme sen
Bir başka hicrettir o, tamamen gitme sen
Coşkuyla açıldığında yeryüzünün baharı, içimizde kanatlanışlar
fışkırdığında kaynaklardan. Tamamen gitme sen
kıyılarımızda arasan sen içinde uyuyan nebiyi
Bir başka hicrettir o bilmediğim bir yere
Bin nasip kuşattı belimi beni savunmak için
Ufalayamaz bizi hiçbir şey
Allah'ın alnını kanatıp da ey Allah'ın oğlu diyen kim, bir kitap yahut bulut indiren
Ne kadar yalnızsın ey annemin oğlu
Birden çok babanın oğlu,
Ne kadar da yalnızsın
Başkalarının tarlalarında acıdır buğday
Tuzludur su
Çeliktir bulutlar. Bu yıldız bir yırtıcı
Sana düşense yaşamak ille yaşamak
Bir zeytin tanesine karşılık tenini vermek
Ne kadar da yalnızsın.

(Devamı Gelecek Sayıda)

AMAL DUNQUL*

Asla Uzlaşma

Türkçesi: İclal Özdemir **

Asla uzlaşma
Sana altın bahşedecek olsalar dahi...
Gözlerini oyduğumda görebilir misin?
Sonra yerlerine iki mücevher yerleştirdiğimde...
Peki hâlâ görebilir misin?
Öyle şeyler vardır ki satın alınamaz:
Kardeşinle arandaki çocukluk anıları,
Ansızın beliren o olgunluk hissiniz,
Onu kucakladığında iştiyakını dizginleyen bu haya...
Annenizin serzenişi karşısında,
Sanki hâlâ iki çocukmuş gibi mütebessim suskunluğunuz...
Aranızdaki o ebedi güven...
O iki kılıcın da senin kılıcın,
O iki sesin de senin sesin olması.
Şayet ölecek olursan;
Evin bir hâmisi,
Çocuğun da bir babası var.
Kanım, gözlerinin önünde su misali akıp gidecek mi?
Peki ya kana bulanmış hırkamı unutacak mısın?
Kanlarımın üzerine altın sırmalı kaftanlar mı giyeceksin?
Bu bir savaştır!
Yüreğe ağır gelse de...
Fakat ardında Arapların yüz karası var!
Asla uzlaşma...
Ve asla kaçmayı da düşünme!

---

* Altmışlar kuşağının önde gelen şairlerinden biri olan Emel Dunkul, 1940 yılında Güney Mısır'daki Kına vilayetine bağlı Kal'a köyünde doğdu. Babası, El-Ezher Üniversitesinden lisansını aldığı yıl doğan ilk çocuğuna, daha çok kız çocuklarına verilen ve Arapça "Umut" anlamına gelen "Emel" ismini verdi. On yaşındayken babasını kaybeden Dunkul, annesi ve iki erkek kardeşinin sorumluluğunu üstlendi. 1957 yılında Kına'daki lise eğitimini tamamladıktan sonra, 1958 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesine kaydoldu. Üniversite eğitiminin ilk yılından itibaren öğrenime ara vererek, Kına mahkemesi, Süveyş ve İskenderiye Gümrükleri ve Avro-Asya Dayanışma bölgesinde memur olarak çalıştı. Üç yıl kanserle mücadele eden Dunkul, 21 Mayıs 1983 yılında Kahire'de öldü.

Eserleri: el-Bukâ' Beyne Yedey Zerkâ el-Yemâme (1969), Talik Alâ Mâ Hades (1971), Maktelu'l-Kamer (1974), el- 'Ahdu'l-Ati (1975), Evrâk Gurfe (1983), Akvâl Cedîde 'an Harb Besûs (1983).

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı 3. Sınıf Öğrencisi

ÖMER EBU RÎŞE*

Ümmetim

Türkçesi: Erva Ersöz

Ey ümmetim! Milletler arasında var mı ki
Bugün sana ait bir minber, kılıç yahut kalem?
Karşılıyorum seni, yitip giden o dününden
Mahcubiyet dolu yere eğik didem
Gözyaşlarım neredeyse akıp dökülecek
Acının gururlu kalıntılarıyla oynayarak.
Nerede o dünyan ki telime ilham veriyor
Dünyadaki en öksüz nağmeleri her dem.
Yankıları üstünde ne çok mesafe aştım.
İzzet otağı ve onur menzili!
Salındım yürürken gururla, sanki sürüklüyor gibi
Eteğimi gökteki yıldızların alınlarında
Ey ümmetim, kanatan nice acı hıçkırık
Boğdu dudaklarımda senin nidanı
Gururumda açılan herhangi bir kanamalı yara
Şifacılar bile aciz kaldı ki şifaya erişemedi
İsrail bayrağı mı yükselecek?
Hem doğuş beşiğinde hem haremin gölgesinde!
Nasıl kapattın gözünü sen bu zillete
Üzerinden silkip atmadın töhmetin tozunu!
Zulüm saldırdığında, ateşten ve kandan bir dalga
Değil miydin sen?!
Nasıl atıldın ileri ve sonra vazgeçtiğinde
Dinmedi o kan davası öfkesi, öç alınmadı akıl sır erdiremem!
Dinle kederlilerin iniltisini de neşelen
Seyret yetimlerin gözyaşını da bir tebessüm et!
Bırak o liderleri, kendi hevesleri peşinde
Tükensinler o sefil ve adi ganimetler uğruna!
Nice "Yetiş ey Mu'tasım!" çığlığı,
Yetim kızların dudaklarında dolup yankılandı ey âlem!

* Ömer Ebu Rîşe (1910–1990) tanınmış Suriyeli bir şair ve diplomattır. Halep'in Münbiç şehrinde doğmuş ve şiir okumanın yaygın olduğu bir ailede büyümüştür. Eğitimini önce Halep'te, ardından Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji'nde tamamlamıştır.

Değdi o kulaklarına elbet ama
Uyandırmadı içlerinde o büyüklenmeni ey Mu'tasım!
Ümmetim, yücelttiğin nice uydurma put var ki gözünde
Masumiyetini bile taşımazlar, taştan sanemin
Kınanmaz kurt düşmanlığından
Eğer çobansa, o koyunlara baş düşman muhkem!
Zira sakla şikâyetini! Sen olmasaydın
Yönetimde barınamazdı o para köleleri
Ey canını siper eden fedakâr asker
Ey gülümseyen umuda ışık veren
Canını esirgemeyi bilmedin sen,
Susuz kalan görkemin boğazındaki düğümler istediğinde!
Mübarek olsun bedeninde taşıdığın o yara
Bir şeref nişanıdır dalgalanan bayrak gölgesinde.

MAHMUD DERVİŞ*

Kimlik Numarası

Türkçesi: Elife Tek**

Kaydet!
Ben bir Arabım
Kimlik numaram elli bin yıl ötesine dayanır
Sekiz evladım var
Dokuzuncusu ise yazdan sonra gelecek
Kızdın mı?
Kaydet!
Ben bir Arabım
Yoldaşlarımla birlikte maden ocağında çalışıyorum
Sekiz evladım var
Onların ekmek parasını, kıyafetlerini ve defterlerini işte bu taşlardan çıkarıyorum...
Kapından ne sadaka almak için yalvarıyorum
Ne de evinin girişi önünde küçülüyorum
Kızdın mı?
Kaydet!
Ben bir Arabım
Sadece bir adım var
Bu diyarın öfkeden köpürerek yaşayan en sabırlı insanıyım
Köklerim
Zamanın doğuşundan,
Çağların açılıp kapanmasından,
Zeytin ve meşe ağaçlarından
Ve otların yeşermesinden öncesine dayanır...
Benim babam soylu bir ailenin değil
Karasaban süren bir ailenin oğluydu
Dedem ise bir çiftçiydi
Ne bir soyu vardı ne de şeceresi!
Bana kitaplardan önce asil bir duruşu öğretti
Evim ahşaptan ve kamıştan yapılmış küçük bir bekçi kulübesi
Evimden razı mısın?

* Filistin direnişinin ve çağdaş Arap edebiyatının sembol ismi Mahmut Derviş, 1941 yılında Akka yakınlarındaki el-Birve köyünde doğdu. 1948'de köyünün İsrail tarafından işgal edilmesiyle mülteci oldu. Siyasi faaliyetleri nedeniyle yıllarca hapis yattı ve sürgünde yaşadı. Eserlerinde vatan hasretini, direnişi ve insan sevgisini lirik bir dille işleyen şair, 2008 yılında ABD'de vefat etti

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı 3. Sınıf Öğrencisi

MUHAMMED MEHDİ ALCEVAHRİ*

Kanayan Filistin

Türkçesi: Muhammed Yezan Diyap**

Ne zaman halkı kasıp kavursa azgın bir kasırga,
Yine kâğıda, kaleme mi feryat edeceğiz?
Yazarlar yazdıklarıyla Şam'ı kurtardı mı hiç?
Bir şair dizeleriyle Bağdat'ı korudu mu?

Niçin yüreğim böylesine coşkun duygularla dolu?
Bu duygu gerçek olsaydı, kan kusardı.
Duyguların en büyük kusuru şudur ki;
Ne yarayı iyileştirirler ne de hastalık getirirler.

Kılıcın keskinliği elimden alınmışken
Alev püsküren dile sahip olmam sevindirmez beni.
Topuklar altında kaynayan bir kandır bu;
Sözün, fayda edemeyeceği bir aşağılanmadır bu.

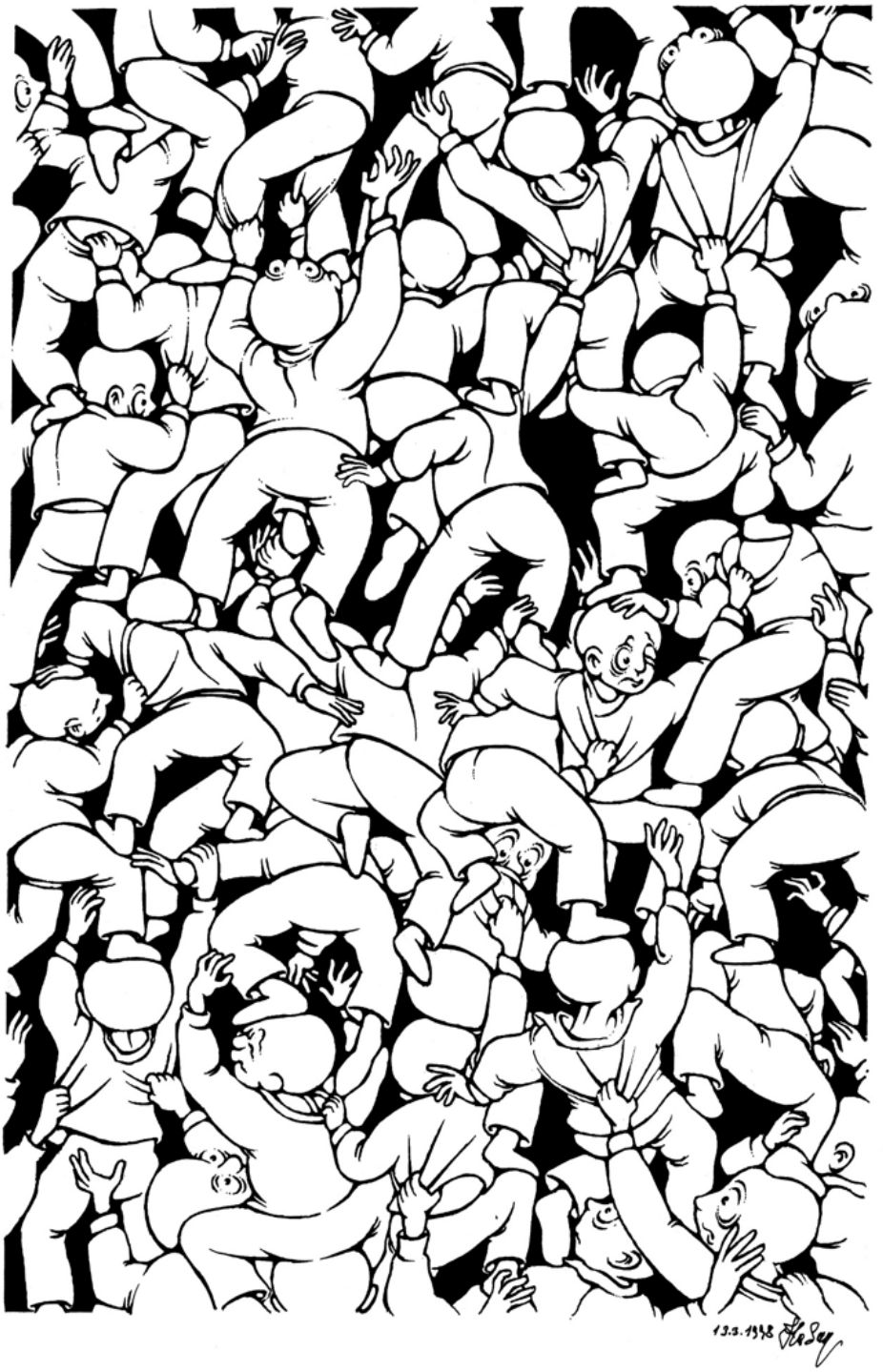
Filistin'in yaraları arttıkça
Endülüs'ün kapanmamış yarasını hatırlatıyor.
Bu öyle bir hüzün ki, geçen zaman hafifletmez,

Eskiyip geçmişe karıştıkça onu yeniden diriltir.

* 1899 yılında Irak'ın dinî ve kültürel merkezlerinden biri olan Necef kentinde, dindar ve köklü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Hayatı boyunca yokluk, sürgün (gurbet) ve siyasi baskılarla karşılaştı.

Kaynak: https://poetsgate.com/poem.php?pm=179033#google_vignette

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı 4. Sınıf Öğrencisi



MUSTAFA ALİCAN

Kolonyalizmin Tarihsel Temelleri

Kolonyalizm, herhangi türden bir eyleme biçiminin *başka olanı* tahrip etme pahasına kendi varoluş, etki ve eyleme alanını genişletme çabası olarak tarif edilebilir. Gelgelelim, bu türden bir tarifle kendisine temas edebileceğimiz kolonyalizm, kuşkusuz tarihselleştirilerek olgusal bir zemine her yerleştirilmek istendiğinde farklı şekillerde ele alınabilir ve ona ilişkin farklı tanımlama biçimleri üretilebilir. Nitekim tarihî serencamı genellikle kapitalizmin tarihi ile birlikte ele alınan kolonyalizme ilişkin tanımlamaların her *tarihî dönüşüm* döneminde farklılaşması, genişlemesi, yeni yeni ögelerle çok katmanlı hâle gelmesi ve son kertede de başına bir *yeni* eki alarak *yeni-kolonyalizm*e evrilmesi buna delalet eder. Dolayısıyla kolonyalizm denildiğinde herkesin üzerinde mutabık kalabileceği belirgin ve nesnel bir anlamsallığa işaret edilemeyeceğini belirtmek gerekir. Kavram, tarihî açıdan çok uzun bir zaman dilimine yayılan birbirlerinden farklı birçok eyleme biçimlerine tekabül etmektedir ve her tarihsel eşikte farklı bir renk ve hüviyete bürünmektedir. Bununla birlikte etimolojik bir çerçeve ortaya koymanın kavramı daha belirgin ve önemli ölçüde anlaşılabilir hale getirebileceği de aşikârdır.

Colere'den *Colonialism*'e

Kolonyalizm kelimesi, Latincede "*toprağı işlemek, yerleşmek, iskân etmek ve korumak*" gibi anlamlara gelen *colere* fiiline dayanır. Bu fiilden türeyen ve Roma İmparatorluğu'nda yeni fethedilen topraklara yerleştirilen Roma vatandaşlarını tanımlamak için kullanılan *colonus* kelimesi ise "*yerleşimci ve çiftçi*" anlamlarına gelir ve bunların yerleştiği yere de *coloni* denir. İlk anlamı "*yerleşim kurma ve iskân etme*" ile ilişkili olan kelimenin *coloni* hâline geldiğinde de söz konusu anlamdan büsbütün uzaklaşmadığı, özellikle de Roma örneğinde imparatorluğun siyasi hâkimiyetini yeni topraklarda kalıcı hâle getirmek amacına matuf bir şekle büründüğü görülmektedir. Dolayısıyla "*koloni*" olgusunun, Roma döneminde siyasi dönüşüme tabi tutulmak istenen bir coğrafyayı tarif etmek için kullanıldığı söylenebilir.

Kolonyalizm kavramına tarihsel temel teşkil eden sonraki aşama, 15. yüzyıl ile birlikte başlayan Coğrafi Keşifler dönemidir. Kristof Kolomb'un 1492 yılında Amerika'ya ulaşmasıyla ve İspanya ile Portekiz'in öncülüğünde başlayan bu aşamada, tıpkı Roma İmparatorluğu döneminde olduğu gibi "*coloni*" kelimesi kullanılmış, fakat kelime bu sefer Avrupa devletlerinin denizaşırı ülkelerdeki yerleşimlerini tanımlamaya başlamıştır. Bununla birlikte, Roma dönemi ile Coğrafi Keşifler dönemi arasında kelimenin kullanımı açısından belirgin bir fark olduğu söylenebilir. İlkinde kolonide siyasi hâkimiyetin yaygınlaştırılıp sağlamlaştırılması ve nihai manada fethin mutlaklaştırılması hedeflenirken, ikincisinde ise hâkimiyetin sömürüyü mümkün ve sürekli kılacak bir formunun yerleştirilmesi hedeflenmiştir. Roma döneminin bir çeşit sorumluluk sahibi kolonicisi, 15. yüzyılda yerini sömürü hedefine odaklanmış kontrolcü ve köleci koloniciye bırakmış, bu kolonici işgal etti-

ği topraklara nüfus da yerleştirerek buraları birer pazar ve hammadde kaynağına dönüştürmüştür. Bugün anladığımız manada kolonyalizmin temellerini bu dönemde aramak daha uygun gibi görünmektedir. Nitekim "*Kolonyalizm*" kavramının, İngiltere'de başlayıp daha sonra bütün Avrupa'ya yayılan Sanayi Devrimi ile onu takip eden süreçte şekillenen ve doğrudan denizaşırı koloniciliğin üzerine eklemlenerek kendini var eden emperyalizmin yükselişinin bir getirisi olarak Avrupa dillerinde kullanılmaya başlanması tesadüf değildir.

Batı ülkeleri ve özellikle de Portekiz, İspanya, İngiltere ve Fransa'nın denizaşırı koloniciliğiyle başlayarak Sanayi Devrimi'nin devasa bir hacim kazandırdığı teknolojik gelişmeler, işgücü, hammadde (pamuk, kauçuk, petrol vb.) ve pazar ihtiyacı gibi "gereksinim"lerle biçimlenen ve İngiltere, Fransa, Portekiz, İspanya, Almanya, Hollanda, İtalya, Belçika ve Danimarka gibi Avrupa ülkelerinin Asya, Afrika, Orta Doğu ve Güney Amerika'nın zenginliklerini sistematik bir şekilde sömürmeye yönelmesi ile şekillenen kolonyalist perspektifin algoritması, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tabir yerindeyse gelişimini tamamlamış ve kolonyal olguyu tarif etmek için kullanılan Kolonyalizm kavramı Batı dillerinde açıkça görünür hâle gelmiştir. Fransızcaya "*colonialisme*," İngilizceye "*colonialism*" ve Almancaya "*kolonialismus*" şeklinde giriş yapan kelime, bir coğrafyanın sahip olduğu kaynakların elde edilmesine ilave olarak iş gücü kaynağı ve pazar olarak kullanılması amacıyla işgal edilmesi, yönetilmesi ve baskı altında tutulması şeklindeki politik yaklaşımı tanımlamaya başlamıştır.

Kolonyalizm'in Devinimi

Kolonyalizm kavramının özellikle anlamsal tahavvülünü doğru bir biçimde kavrayabilmek için dikkat edilmesi gereken husus, Avrupalı kolonyalistlerin neredeyse teknik diyebileceğimiz bir anlamda kullandıkları ve "medenîleştirme görevi" ya da "beyaz adamın yükü" gibi ifadelerde kendini bulan ırksal ve kültürel üstünlük iddialarıyla meşru bir zemine kurulmak istenen kavramda pozitif ya da en azından nötr bir tınının mevcut olmasıdır. Nitekim özellikle erken dönemlerde Arapçada kavramın "*imar etmek, bayındır kılmak ve yerleşime açmak*" gibi anlamlara gelen "*amera*" fiilinden türetilen "*el-isti'mâr*" kelimesiyle, Türkçede ise yine benzer anlamlara gelen "*müstemleke*" kelimesiyle karşılanmış olması, söz konusu değerden ârîliğin bir yansıması olarak okunabilir. Dolayısıyla kolonyalizm kavramının son şeklini almasından sonra kendi içerisinde geçirdiği anlamsal devinimi Arap dilinde "*el-ihtilâl*" (işgal) ve "*el-heymene*" (hegemonya) kavramlarına, Türkçede ise "*sömürgecilik*" kelimesine dönüşmesi ile birlikte ele almak, kavramın yaşadığı dönüşümü daha sağlıklı bir şekilde kavrayabilmek açısından önem arz etmektedir.

Kolonyal hırslara Hıristiyanlığı yayma arzusunun eşlik ettiği fetih coşkusu ile bilim ve haritacılık faaliyetlerinin de altlık oluşturduğu Batı'da Rönesans'tan başlayarak Coğrafi Keşifler'e uzanan süreçte biçimlenen ve Aydınlanma Çağı ile nirvanasına ulaşan bilgi fetişizminin yarattığı "*egemen olma*" tutkusu kolonyalizm tarihinin en önemli katalizörlerinden birine dönüşürken, aynı zamanda "*bilen/egemen olan özne*"yi semirtmiş ve onu şişirerek varoluşun başlıca kurucu ögesi hâline getirmiştir. Francis Bacon'ın (ö. 1626) "*Bilmek, egemen olmaktır*," şeklindeki çok bilinen masum görünümlü aforizmasında kristalize olan "*bilmek ile egemen olmak*" arasında kurulmuş olan çarpık neden-sonuç ilişkisi, bir yandan kolonyaliste sözde bilimsel meşrûiyet kazandırırken, diğer yandan da Avrupa kolonyalizmine ahlaki gerekçe oluşturmuştur. Bilen özne görmüş, anla-

mış ve tanımlamış; buna bağlı olarak da egemen olma, bir başka ifadeyle şekillendirme hakkını elde etmiştir. Egemen olma hakkı yalnızca bilmenin, görmenin, anlamanın ve tanımlamanın kılıç hakkı değil, aynı zamanda bilen öznenin de görevidir. Öyle ya, varoluşun hakikatini kavrayan bir bilincin, bu hakikati neşretme görevini de deruhte etmesinden daha anlamlı bir şey ne olabilir? Dolayısıyla kolonyalizm, aynı zamanda kolonileştirilen coğrafyaların medenîleştirilmesi, geri kalmışlıklarından kurtarılması ve varoluşun hakikati ile tanıştırılması değil midir? Aydınlanma Çağı'nın en önemli banisi olan Descartes'çı kartezyen öznenin doğal olarak ulaştığı yer burasıdır ve sömürgeleştirilmiş coğrafyaların dil, din ve kültürlerini baskı altına alan Avrupamerkezci bencilliğin temelinde yatan bu felsefî narsisizm, kolonyalizmin erken dönemlerde teknik bir kavram olarak kurulabilmesini de mümkün kılan zemini üretmiştir.

Kolonyalizm kavramını erken dönemlerde nötr bir çerçevede kavrayan Arapça ve Türkçe gibi dillerdeki adlandırmaların nedeni, Avrupamerkezci düşünme biçiminin sahip olduğu "*kabul edilmiş mutlaklık*" görünümüdür. Batı-dışı dünyanın 19. yüzyıla yayılan Batıcı modernleşme teşebbüslerini de anlamlandıran söz konusu kurgusal mutlaklığın, kuşkusuz Batı dünyasının ürettiği kötülükler, savaşlar ve işgallerin de etkisiyle zaman içerisinde tavsamaya başlaması, kolonyalizm kavramının anlamsal ibresini olumsuz bir istikamete sevk etmiştir. Avrupamerkezci düşüncenin teorik argümanları ile güdülenen bir akletme biçiminin sahada hak iddia etmesinden beslenen kolonyalizm, sahada ortaya çıkan kötü bilançonun güdülediği bir başka akletme biçimi ile çarpışarak negatif bir kavranış zeminine sürüklenmiştir. Kavramın yaşadığı anlamsal dönüşüm de kolonileştirileni belli belirsiz ve fakat kendinden menkul (millî) bir kartezyen özneliğe yönelmeye sevk eden *öz-bilinc*in filizlenişi de kolonyalisti agresifleştirerek yöntemlerini gözden geçirip çok daha karmaşık ve kapsamlı bir eyleme biçimine meylettiren öfke de bundan kaynaklanmıştır.

Öteki'nin İptali: Kolonyalizmin Tarihsel Benzerlerinden Ne Farkı Var?

Kolonyalizm, kısaca güçlü olanın zayıf olana hükmetmesi ve ona ait olan şeyler üzerinde hak iddia edip bunları şu ya da bu araç yahut yöntemlerle ele geçirmesi olarak tarif edilirse, tarihsel süreç içerisinde görünür olan birçok güç merkezinin faaliyetleri böyle bir tarifin içerisine sığdırılabilir. Antik Mısır'dan Hititler ve Urartulara, Haçlılardan Moğollara ve Bizans'a kadar birçok siyasi yapı bu anlamda kolonyalizm ile ilişkilendirilebilir. Nitekim bazı *vulger* tarih okumalarında bu türden ilişkilendirmelere de rastlanmaktadır. Fakat böyle bir ilişkilendirmenin doğru olmadığını belirtmek gerekir. Her şeyden önce, bugün bizim tarif ettiğimiz biçimiyle kolonyalizm, modern çağlarda oluşmuş *ideolojik* bir formasyondur. Bu bakımdan nispeten ilkel diyebileceğimiz tarihsel benzerleri ile kıyas edilemeyecek ölçüde karmaşık ve kuralsızdır. İlkinin aksine, herhangi bir hukukilik formundan bütünüyle soyutlanmıştır. İlki gibi *tarihselliği* ile değil, *tarih üstüne* abanan mutlaklık öykünüşü ile kendini gösterir. Aynı şekilde ilkinin aksine, kapitalizmin oluşumuna eşlik edişiyle de dikkat çeker. Yine ilkinden farklı olarak Sanayi Devrimi'nden sonra sömürgecilik yoluyla elde edilmiş olan büyük bir sermaye birikimini yedeğine alıp devasa bir ekonomik kuvvetle ve doymak bilmez bir iştiha ile kolonilerinin posasını çıkarmasıyla öne çıkar.

Kolonyalizmin tarihsel benzerleri kaba kuvvete dayanan bir işgal, fetih,

yağma ve el koyma ekonomisiyle işleseler bile nihayetinde *ötekini* tanıyarak onu hukuki bir form üzerinden kavramaktaydılar. Antik dönem ve Erken Orta Çağ kolonyalistleri, ele geçirdikleri coğrafyaları ne kadar yağmalayıp talan etseler de bu coğrafyaların sakinlerine örneğin kendi imparatorlukları içerisinde bir konum verebiliyor, onları kendi idari ve siyasi mekanizmalarına dâhil edebiliyorlardı. Tanrılarını, kültürlerini, âdet ve geleneklerini, yasalarını, değer yargılarını ya da insan kaynaklarını devralabiliyor, onları kendilerinin kılma konusunda istekli davranabiliyorlardı. Bir başka ifadeyle, kolonilerinde yaşayan insanların varoluşunu *sıfır-değer* olarak görmüyor, onların yaşamını ilkel sayıp değiştirme ve dönüştürme ameliyesine tevessül etmiyor, hatta gerekli gördüklerinde onlara öykünmeyi bile biliyorlardı. Antik Romalılar, düşmanlarının tanrılarını kendi mabetlerine doldurmuş, Moğollar işgal ettikleri coğrafyaların bilim adamlarını başkentlerine taşımıştı. Bizans İmparatorluğu bazı dönemlerde dinî taassupla hareket etse de ordusu ve bürokrasisi *yetmiş-iki* milletten oluşuyordu. Osmanlıların en fazla yatırım yapıp imar ve inşa faaliyetlerinde bulunduğu coğrafya Balkanlardı.

Kolonyalizm, tarihsel benzerlerinden temelde *ötekine* dönük perspektifi ile farklılaşmış, *ötekini* yok sayıp iptal eden süreğen bir sömürü mekanizması inşa etme yönelimi içerisinde olmuştur. Özellikle Coğrafî Keşifler'le birlikte varlıklarından haberdar olunan denizaşırı ülkelerde oluşturulan kolonyal mekanizmaların özünü oluşturan *ötekinin iptali*, zaman içerisinde kolonyalizmin temeli hâline gelmiştir. Yeni keşfedilen denizaşırı ülkelerde yaşayan insanları *nesnel* (insan olmayan) varlıklar olarak kavrayan koloniciler, onlara karşı hiçbir hukuki kısıta bağlı olmayan tavırlar içerisinde olmuş, bilinen ve bilinmeyen birçok soykırıma imza atarak üzerlerinde tahakküm kurmuşlardır. Kolonicilerin kurduğu tahakküm, sözü edilen insanların yalnızca bedensel varlıkları ile sınırlı kalmamıştır. Dinleri, dilleri, âdetleri ve yaşam biçimleri de bu saldırganlıktan nasibini almış, denizaşırı kültürler büsbütün metalaştırılmıştır. Koloniciler, kolonilerinde kurmak zorunda oldukları sosyolojiyi inşa ederken ticaret, pazarlık, savaş, soykırım ve köleleştirme gibi yöntemlerle hazırda buldukları toplulukları bozup parçalamış, sömürgeci amaçları doğrultusunda yeniden şekillendirmiştir. Özellikle Amerika, Avustralya ve Güney Afrika gibi yerlerde yerli halklar topraklarından edilerek buralara Avrupalı göçmenler yerleştirilmiş, doğrudan toprak gaspı ve kültürel asimilasyona yaslanan bir kolonyalizm türü oluşturulmuştur. Bahse konu olan coğrafyaların insanları tehdit ve baskı altına alınıp yok edilerek *mekanik* bir iş gücü kitlesine dönüştürülmüş, bütün varoluşları buna göre yapılandırılarak *ruhsallıkları* tamamıyla yok sayılmış, parçalanmış bedenler ve ruhlar birbirlerine karılarak bu malzemeden süreğen bir sömürü mekanizması inşa edilmiştir. Bu sömürü mekanizması, süreğen bir biçimde hep daha fazlasını üretecek, örneğin daha fazla maden çıkaracak, daha fazla balık tutacak, daha fazla tarım yapacak, daha fazla ağaç kesecek, daha fazla hayvan yetiştirecek, demiryollarına daha fazla ray döşeyecek ve daha fazla yük taşıyacak şekilde tasarlanmıştır. Bu mekanizmanın ana unsuru olan kolonileştirilmişler basit birer makine olarak kodlanmış, zapt edilmiş hayatlarını devam ettirmeleri bir çeşit yağ bakımı gibi kavranmış, koloni bütünüyle fabrikaya dönüştürülmüştür.

Kolonyalizm, Dekolonizasyon ve Yeni Kolonyalizm

Kolonyalizmin yeni keşfedilen denizaşırı ülkelerde üretip edindiği tecrübenin sonraki aşamada büyük imparatorlukların çözülmesi ve ulusların yükselişine paralel olarak, özellikle de ticaret aracılığıyla başta Afrika ve Üçüncü Dünya ülkeleri olmak üzere dünyanın her yerine yayılması ve özellikle güçlü tarihsel ve kültürel geleneklere sahip coğrafyalara transfer edilmesi yerküreyi savaş alanına çevirirken aynı zamanda klasik kolonyalizmin de sonuna giden yolun başlangıcı olmuştur. 1884 tarihinde gerçekleşen Berlin Konferansı'nda Afrika kıtasını parselleyerek aralarında paylaşan ve göz diktikleri "*gelişmemiş*" bölgelerini sözüm ona çağdaşlaştırmak için koltuk altlarına bilgi, teknoloji ve güçlerini sıkıştırarak demir alan Avrupalı kolonyalistler, özellikle Sanayi Devrimi'nin kazanımlarını kullanıp iliklerine kadar sömürdükleri, başta altın ve gümüş olmak üzere hem yer altı ve yer üstü kaynaklarını hem de köle ticareti yoluyla kas kuvvetini de Batı'ya taşıdıkları coğrafyalarda karşı karşıya gelerek birbirlerine düşmüşlerdir. İlkinde yirmi bir, ikincisinde ise seksen beş milyon insanın hayatını kaybettiği iki büyük dünya savaşına neden olmuş, yeryüzünü kan gölüne çevirmişlerdir.

Kolonyalistin kendi ekonomik ve idari kavrayışını, dinî değerlerini, yaşam biçimini ve varoluş normlarını kolonileştirdiği coğrafyalara ve halklara (şüphesiz idealize ederek ve bir anlamda da kutsallaştırarak) dayattığı süreç, beklenmedik sonuçlar üretmiştir. Avrupa kaynaklı düşüncelerle temas eden, bu düşüncelerin de katkısıyla kendi kültürel benliklerini yeniden keşif ve inşa eden sömürgeleştirilmişler, kuşkusuz kolonyalistlerin neden olduğu dünya savaşları ve sahada ortaya çıkan birçok olumsuz gelişmenin de etkisiyle kolonyalizme karşı bir çeşit direnç ve isyan kültürü geliştirmiş, bu ise onların kontrol altında tutulabilirlik katsayısını düşürmüştür. Kolonyalizmin fiilî ve *doğrudan* uygulamasının giderek daha zor ve sürdürülemez hâle gelmesine neden olan bu durum, *dekolonizasyona* giden yolu açmıştır.

Kolonyalizmin çözülmesine ve kolonyalistlerin kolonileri üzerindeki siyasi, askerî, sosyal, ekonomik ve kültürel baskıdan vazgeçmeye razı olarak buralardan çekilmelerine işaret eden *dekolonizasyon*, her ne kadar 20. yüzyılda yaşanan gelişmelere bağlı olarak ve özellikle de II. Dünya Savaşı'ndan sonra hız kazanmış gibi görünse de aslında yaşanan şey iddia edildiği gibi "*kolonisizleşme*" değil, kontrol ve baskıyı çeşitli aygıtlar aracılığıyla üreten yeni bir kolonizasyon formunun oluşmasıydı. Sömürgeleştirilmiş toplumların kendi kaderlerini tayin etme hakkını kullanarak bağımsızlaşması sürecine karşılık gelen dekolonizasyon, esas itibarıyla güçlü devletlerin yukarıda kısaca temas ettiğimiz çeşitli sebeplerden dolayı devam ettirmeleri giderek zorlaşan doğrudan tahakküm politikalarından vazgeçerek kolonyalizmi daha rafine biçimlerle sürdürme çabalarının sonucuydu. Kolonyalistler, sömürmek istedikleri yerleri artık doğrudan askerî güçle ele geçirmek yerine ekonomik, kültürel ve teknolojik aygıtlarla yönetmeye başlamışlardı. Uluslararası kuruluşlar aracılığıyla devletleri borç batağına sürüklemekte, pazar olarak kullanmakta, teknolojik aygıtlar ve dijitalleşme ile onlar üzerinde görünmez bir boyunduruk inşa etmekte ve küresel şirketler aracılığıyla çok ucuz ücretler karşılığında kullandıkları işgücü ile sömürgeciliklerini yeni hatlar üzerinden tekrar tekrar oluşturmakta, yeni bir kolonyalizm biçimini, *yeni kolonyalizmi* uygulamaktaydılar.

Şimdi dönüp dünyaya yeniden bakalım. Gerçekten de bitti mi kolonyalizm?

HİLMİ UÇAN

Kolonyalizm, Sömürü, Fetih ve Niyet

Bu parayı bedevilerden tırtıklamakta ben hiçbir kötülük görmüyorum.

Düşünmenin, düşünce üretmenin aracı sözcükler ve kavramlardır. Bir kavramın içeriği, anlamı, *gösterilen* düzeyi bilinmiyorsa bu kavram anlaşılamaz. Kavramlar, başka bir deyişle, düşünme araçları başka medeniyetlerden, kültürlerden devşirilerek kurulan bir yaşam biçimi, bir medeniyet kurma, yapmacık, gelgitleri zirvede olan bir medeniyet olacaktır. Nedeni de şudur: Her medeniyet kendi kavramlarını üretir.

Exploiter fiili Orta Çağ'da *gerçekleştirmek, yapmak, tamamlamak* anlamlarına sahiptir. Bu fiil, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar tarım ve hukuk alanında *bir araziyi veya mülkü gelir elde etmek amacıyla işletmek* anlamında kullanılır. Aynı fiil, modern dönemde sanayi ve ticaret alanında da kullanılmaya başlanır. 19. yüzyıldan itibaren bu fiil, *birinin zayıflığından yararlanmak veya bir durumdan bencilce çıkar sağlamak* anlamına gelen mecazi bir anlam kazanır, sanayi ve ticaret alanında yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanır. Bunun peşinden de *kolonicilik, sömürge* kavramları sökün eder.

Kolonyalizm/kolonicilik *kavramının kökeninde* ***Colon*** sözcüğü var. ***Colon***, bir *derebeyinin arazisinde hür çiftçi, yarıcı/yarıya çalışan, ortakçı* demek. Kanada/Québec'te günlük konuşma dilinde bu sözcüğün daha farklı anlamları da var: *Talim ve terbiyesi olmayan, görgüden yoksun kişi.* Bu bölgede *Colon* sözcüğü aynı zamanda bir küçümseme, bir hakaret sözcüğüdür. *Colon* kavramı için, Türkçede *köylü* kelimesinin mecaz olarak kullanımının karşılığı denilebilir. *Köylü: kaba, zevksiz, görgüsüz, taşralı...* Fiil olarak ***coloniser;*** bir devletin, başkalarına ait toprakları işgal ve istila etmek, yeraltı ve yer üstü zenginliklerini sömürmek, işgal ettiği topraklara insanlar yerleştirmek anlamındadır. ***Kolonizatör/sömürgeci devlet***, kendisi çalışmadan başkalarının topraklarında üretilenin *yarısına*, gerekirse tamamına el koyan devlettir. Aynı kavram çerçevesinde, ***Colonie/koloni*** sözcüğü de bir isim olarak ***sömürge/sömürge ülkesi*** demektir. 20. yüzyılın başlarından itibaren de *kolonicilik*, fiilen bir toprak işgali ve ilhakından ziyade ekonomik, siyasal ve kültürel bir egemenliğin dayatılması şeklinde uygulamasını bulur.

Batı uygarlığı kendi sorunlarını kendi uygarlığından hareket ederek, kendi içinde çözmeye çalışan, çözen bir uygarlıktır. Batı'daki ideolojiler bir önceki ideolojiyi eleştirerek, reddederek yeni şeyler söylemeye çalışırlar. Başka bir deyişle, Batı düşüncesi kendi içinde sürekli metastaz yapan bir düşüncedir. Bunun adına da bilimsellik denilir. *Bilimsel anlayış* da birbirini reddederek yeni sözler söyleyen bir arayışın adıdır. Bilimsel denilen düşünceler yarın bir başka düşünce ile yalanlanacaktır. Bu bağlamda söy-

lersek bilimsel anlayışların mutlak bir değeri yoktur. T. Eagleton haklı olarak *Hayatın Anlamı* adlı kitabında, *bilimsel gerçeğin, hakikatin tek belirtisi olduğu düşünülerek ne kadar da çok yaygara koparıldığından* söz eder.[1] Postkolonyalizm de kolonyalizmin izlerini sürer, eleştiriler yapar. Şimdi de belki postkolonyalizmden değil, teknolojik kolonyalizmden, teknopoliden söz etmek gerekecektir. *Postkolonyalizm, kolonyalizm*in insanlık tarihinde bıraktığı izleri açığa çıkarmak için yapılan çalışmaların, eleştirilerin tarihidir.

Bu konudaki öncü isim de Edward Said ve onun *Oryantalizm* adlı kitabıdır. *Oryantalizm/Doğubilim*, sözlüklerdeki gibi masum bir kavram değildir. Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu keşfetme çalışmasıdır. E. Said bu kitabında bir başlık altında *Açık* ve *Gizli Oryantalizm*den söz eder. Batı medeniyeti Doğu'yu tanıyacak, keşfedecek, sonra da açık ya da gizli olarak onu nasıl sömüreceği üzerinde düşünceler üretecektir. Bu nedenle, kitabın Türkçe çevirisinde alt başlık olarak, yerinde bir deyişle *Sömürgeciliğin Keşif Kolu* deniliyor. E. Said'e göre Doğu ile Batı arasında sürekli bir *sürtüşme duygusu* vardır. Bu alanda yapılan çalışmalar asla özgür, nesnel, bağımsız, en önemlisi adil, hakkaniyeti gözeten çalışmalar değildir. Ona göre Oryantalizm, zorunluluklar, belli görüş açıları ve Doğu konusunda ideolojik anlamda taraf tutarak saptanmış bir görüş ve yazılar bütünü olarak düşünülebilir. *Üniversiteler de Oryantalizm gibi bir bilim dalının gelişmesini nesnel olmayan değerlere dayandırmak zorunda kalmıştır.* [2] İç işlerinde bağımsız, dış işlerinde bağımlı gibi saçma bir bağımsızlık şekli de bu işgal ve sömürünün kılıfı olmuştur.

Oryantalizmin, emperyalizmdir. Sömürge ülkelerde otorite, toprak sahibi olan yerli halkta değil sömürgeci devletlerdedir. Bu ideolojinin yardımcı ögeleri de ekonomik kuramlar ve kurumlar, tarih, dil ve edebiyat olmuştur. Balzac'ın *Bette Abla* anlatısındaki roman kişilerinden Baron Hulot dara düşenlere, iflas eden tüccarlara, kâr elde etmek isteyenlere ***hepimizin kurtuluşu için Cezayir'e gideceksiniz*** der. Cezayir Fransızlar için müthiş bir tahıl ambarıdır. Bol miktarda tahıl, hayvan yemi vardır buralarda. Baron Hulot yanındakilere Cezayir'deki yağmacılardan, öşürcülerden şeyhlerden... erzak, tahıl, ot alıp Fransa'da satmalarının çok da zor olmayacağını söyler. Savaş Bakanlığının sömürge ülkelerinden getirilecek mallara çok ihtiyacı vardır. Arap aşiret reisleri de paraya tamah eden insanlardır ve ellerindeki erzakı çok ucuza satın almak kolaydır. Hulot bu insanları küçümsemeyi de elden bırakmaz, şöyle der: "*Bu parayı bedevilerden tırtıklamakta ben hiçbir kötülük görmüyorum*". [3]

Günümüzde sömürge kavramı eski Türkçeden türetilen bir sözcüktür. *Simur,* Eski Türkçede *hazmetmek, sindirmek, görgüsüzce ve gürültüyle yemek* anlamında kullanılır. 20. yüzyılın başlarında bu kelimenin fonetiği değiştirilmiş ve anlam genişlemesiyle *sömürmek* anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kuzey Afrika'da, Uzak Doğu'da Hindistan ve Pakistan'da, Orta Doğu'da yaşayan insanlar bu *görgüsüzce, hırsla yemeği*, her

1 T. Eagleton, *Hayatın Anlamı,* (Çev. K. Tunca), Ayrıntı Yay. İstanbul, s.71.

2 E. Said, *Oryantalizm* (Çev. Nezih Uzel), İrfan Yayıncılık (4.Baskı, İstanbul, 1988, s.276-277)

3 H.de Balzac, *Bette Abla (Cousine Bette),* (Çev. V. Gültekin), Altın Kalem Roman Klasikleri, İstanbul, Tarih (?), s. 150-151.

anlamda sömürüyü yoğun bir şekilde yaşamışlardır. Bugün dahi Batılı devletlerin, kendi ülkelerinin dışında, deniz aşırı ülkelerde kolonileri/sömürgeleri vardır. İngiltere, Portekiz, Fransa, İspanya, Hollanda... Kendisine fiili olarak bağlı görünmese de zorbaca başka ülkeleri denetimi altında tutan Amerika... sömürgeci devletlerdir.

İslam medeniyetinde kolonicilik/sömürgecilik yoktur. *Kolonicilik/sömürgeleştirme* kavramının karşılığı olarak modern dönemde, anlam genişlemesiyle ***İsti'mâr*** (رامعتسإ); ***istimlâk*** / *müstemleke*; لالغتسإ / ***istiğlal*** kavramları türetilmiştir.

İs'ti'mâr; *imar, mamur, tamir/tamirat, ömür, imaret, umran...* aynı kökten gelen sözcüklerdir. ***İmar*** /رامعإ kavramı *canlandırmak, can vermek, bayındır hale getirmek, ömrünü uzun etmek...* anlamlarını içeriyor. *İmar*; *harap olma* kelimesinin zıddıdır. *İsti'mâr*; *bir yeri, bir beldeyi canlı kılmak, imar etmek, canlandırmak istemek, canlandırmak* demektir. Kutsal kitabımızda, "Allah sizi topraktan yarattı ve yeryüzüne yerleştirerek burayı imar etmekle görevlendirdi"[4] denilir. Bu ayetteki *imar etmekle, bayındır hâle getirmekle görevlendirdi* fiili, رمعتسإ / is'ta'mâre *fiili* ile ifade edilir. Bu fiilin anlamları arasında *havale etmek, vekalet* vermek de vardır. *Şu arazinin işletmesini sana bıraktım* gibi. Kolonicilikte/sömürgecilikte vekalet veren toprak sahibi değildir işgalci güçtür. Yabancı biri gelir, gizli veya açık, bir başkasının toprağına girer, üretilen ürüne el koyar, *yarısı senin yarısı benim* veya *tamamı benim...* diyebilir. İslam medeniyetinde ise şu bir kuraldır: ***Bir şeyin geliri, onun sorumluluğunu taşıyan kişiye aittir.*** Toprağı eken biçen, toprağın sahibi olur, tasarruf hakkı ona aittir. Toprağı işlemiyor, işletmiyorsa, toprak ondan geri alınır. *Sömürü* ve *sömürge* kavramlarının duygu değeri tamamen olumsuzdur. ***Sömürgeleştirme*** kavramında, Hindistan'daki insanların kumaş üretimini yok etmek için gerekirse yerli halkın çıkrıklarını kırmak, baş parmaklarını kesmek de vardır. *Bulunmaz Hint kumaşı* deyiminin kökeninde İngiltere'nin sömürgeciliği vardır. *İs'ti'mâr*, sömürmek fiilinin tam karşılığı değildir.

İstiğlal kavramının da olumlu ve olumsuz anlamları var. Aynı mastardan türetilen ةلّغألا **/El Ğalletü** kelimesi *tarım ve mahsul anlamında tarladan veya ağaçtan elde edilen ürünler, gelir ve kazanç* anlamlarındadır. Aynı kelime hukuk terimi olarak *devlet arazilerinden elde edilen vergi gelirleri, vakıf gelirleri, öğrencilere harcanan para, bir işin sonucunda elde edilen manevi tatmin ve hayırlı sonuç...*; uluslararası ilişkilerde ve hukuk metinlerinde ise *sömürgecilik* anlamında kullanılıyor.[5] ***İstimlak;*** *kamu yararı gözetilerek ve parası ödenerek yapılan bir mülke el koyma işlemi*dir, *kamulaştırma*dır. İstimlak kavramında kamu yararı vardır. Bu kavram da kolonicilikle aynı içeriğe ve aynı anlama sahip değildir. Osmanlıca ***Müstemleke*** kelimesi de yeni bir kavramdır. Bu kavram 1890'lı yıllardan önce görülmez.

Sömürü, sömürgeleştirme, birinin zararına bir şeyden yararlanmak, kendi menfaati için birini aldatmak, güveni kötüye kullanmak anlamları kazanmıştır. *Bir müşteriyi istismar etmek* gibi... تمرك / *Meyve verdi, ürün verdi, fayda sağladı*

4 Rağıb El-İsfahani, *Müfredat,* Çıra Yay. (1. Baskı) İstanbul, 2017, s.686.

5 El-Meânî, *https://www.almaany.com/tr/dict/ar-tr/s%C3%B6m%C3%BCrmek/#google_vignette 16.05.2026*

anlamlarında bir fiil. Sözcüğün üretiminde أَثْمَرَ/*Es-se-me-ra-tü Meyve, fayda, kâr*... kelimeleri düşünülmüş. Aynı kökten türetilen *istismar/* إِسْتِثْمَار kelimesi de *haksız kazanç, kendi çıkarı için bir başkasını aldatma anlamlarında kullanılır.* Aynı kavramın ekonomi dilinde, Arapça sözlüklerde *hisse senedi ve tahvil satın alma, yatırım sertifikası, uzun veya kısa vadeli yatırım, yatırımın güçlendirilmesi...* gibi anlamları var. Görüldüğü gibi bu kavramların olumlu, olumsuz çok farklı anlamları vardır ve *sömürgeleştirme*yi ifade etmekte yetersizdir.

Medeniyet, belli bir dünya görüşünün somut olarak iktisada, edebiyata, estetiğe, mimariye, müziğe, hayat ve dünyaya yansıtılmasıdır. Her dünya görüşü kendi inancına göre insanı, dünyayı, hayatı anlamlandırır. *Dünyanın ve insanın anlamı nedir* sorusu varoluşun temel sorusu/sorunudur. Batı medeniyeti *güç* ve *haz*zı amaç olarak kabul eden bir medeniyettir. Bu anlayışın amacı her türlü hazzı tatmak ve tattırmaktır. İnsanın fıtratında olumlu ve olumsuz olarak *istemek, sahip olmak* kiplikleri vardır. İnsanın emelleri ve istekleri bitmez. "Âdemoğulları ihtiyarlar. Ama onlarda iki şey gençleşir: Biri servet (mal) sevgisi, öbürü ömür boyunca tükenmeyen arzular" [6]. İnsan arzu eden, isteyen, emelleri tükenmeyen bir varlıktır. **Batı uygarlığının kurucu kipliği i*stemek* kipliğidir.** Göstergebilimin kurucu ismi A. J. Greimas, insan fıtratının bu özelliğine şöyle dikkat çeker: "İstemek; insani mutsuzluğun kaynağıdır, *istemek* (...) tatmin olmamış bir arzuyu döller, acının kaynağı olan mahrum olmanın etkisiyle üzüntü ve bıkkınlık üretir"[7].

İhtiyaçlar sınırsızdır diyen anamalcı anlayışın elbette arzuları bitmeyecektir. Böyle bir dünya algısı her istediğini ele geçirmeye çalışacaktır. Bu anlayıştaki insanın temel karakteri *hırs*tır. *Hırs*, insanın bütün *çıkar*ı kendine tahsis etmesidir. Hırslı insanın yaşamında, başka insanlar yoktur. Hırslı insanın kendisi *asıl*dır, başkaları *öteki*dir. Haris bir insanın gözü ötekini görmez. İnsanın yaratılışında var olan bitimsiz arzular, cimrilik, mal sevgisi, hırs, haset, kin... gibi genetik özellikler denetim altına alınamazsa, terbiye edilemezse insan sadece kendi çıkarını, hazzını düşünen merhametsiz, acımasız, bencil ve mutsuz bir kişiliğe sahip olacaktır.

İnsandan beklenen ahlaklı, diğerkâm ve dürüst olmasıdır. Dürüst olunursa insanın/insanlığın mutlu olacağına inanılır. Ne var ki toplum içinde ahlaksız, hodkâm, sahtekâr insanlar da vardır. İki büyük anlatı ustası Balzac ve Dostoyevski yeryüzünde bencilliğin, merhametsizliğin, sahtekârlığın geçerli olduğunu gösteren romanlar yazdılar. Adını andığımız iki büyük usta, *kötü*yü gösterirler, *iyiyi siz düşünün* der gibidirler. Betimledikleri insanlar çoğu zaman birer iblistir. İnsanın bu damarını, hırsını romanlarında vurucu bir şekilde anlatırlar. Baba Grandet'nin mala mülke, altına olan hırsı, kızına, ailesine karşı olan tutumu, Goriot Baba'nın sefaleti, kızlarının merhametsizlikleri çarpıcı örneklerdir. Baba Grandet de Gobseck de César Birotteau da sürekli arazilerini büyütmek isteyen hırslı kişilerdir. Gobseck ve Baba Grandet 80'li yaşlarda ölüm döşeğinde servetlerini dillendirerek can verirler. Tefeci Gobseck ölürken *ben gidiyorum parama*

6 İ. Çetin, *Mufassal Medeni Ahlak,* Dilara Yay. Isparta, 2008, s.410.
7 A. J. Greimas, *Sémiotiques des Passions,* Éd. du Seuil, Paris, 1991, s.102.

sahip çıkın, yarın size bunun hesabını soracağım der. Baba Grandet ölürken istavrozda gördüğü altın kaplamayı almak için hırsla elini uzatır ve ölür. Yine Balzac'ın *Bette Abla*sı, Rastignac'ı, Gobseck'i... mal hırsını, buna bağlı olarak yüreklerinde sakladıkları kini, kıskançlığı fırsat buldukları her anda dışa vururlar, sinsice başkalarının mallarına el koyarlar. *Kötü*yü betimlerler, *iyi*yi açığa çıkarmak için. Balzac bu gerçekliği *Nucingen Bankası* adlı anlatısında şöyle vurgular: "İyilerin yanı başında alçak ruhlu, hilekâr insanlar da bulunur. Cemiyet bunlardan yüz çevirmediği için, tuttukları yolun kötülüğüne rağmen onlar da hayatta pekâlâ muvaffak olmaktadırlar".[8] Bu duygular sistemlere indirgendiğinde şu söylenebilir: **Hırstan kapitalizm, hasetten sosyalizm doğdu.**

Üzerinde düşünülmesi gereken önemli nokta şu olsa gerektir: İnsanı belirleyen *arzu nesnesi* nedir? İstenecek, istemeye değecek olan, değerli olan nedir? Aslolan, bu soruların cevabını doğru olarak keşfedebilmek, doğru ve değerli olanı hayata geçirebilmektir. İnsanın arzu nesnesi mal, mülk, şehvet, şöhret, çok para, çok araba... olabilir. İnsan bunlara sahip olmayı, bunları elde etmeyi isteyebilir. Ne var ki bunlar bizatihi/kendiliğinden değerli olan şeyler değildir. J. Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı (La Transparence du Mal)* adlı kitabında bu bitimsiz istekleri, tükenmeyen arzuları ***orji*** kavramıyla açıklıyor. ***Orji***; politik, siyasal, cinsel, sanatsal... her alanda özgürlük patlamasıdır, aklınıza gelen her türlü hazdır. Baudrillard bu kavram çerçevesinde Batı toplumunu, insanlığı sorguluyor. Günümüzde, insanlık bu *teknopoli çağı*nda, peşine düştüğü her arzuya ulaşabilmektedir. *Transhümanizm* çağında artık insan adına makineler düşünüyor, üretiyor, sevilecek ve sevilmeyecek olan nesneleri makineler belirliyor, dikte ediyor. Buna göre insanın hayat karşısındaki duruşu, tutumu belirleniyor. Tadılmayan haz kalmadı, hazlar bitti. J. Baudrilard 1990'lı yıllarda aynı kitabında *insanlık her türlü üretim ve aşırı tüketim yollarını geride bıraktı. Şimdi her şey özgür, kartlar açıldı ve hep birlikte asıl sorunla karşı karşıyayız: ORJİ BİTTİ, ŞİMDİ NE YAPACAĞIZ?* şeklinde önemli bir soru soruyor. Orji bitti. İnsanlık şimdi canhıraş bir şekilde J. Baudrillard'ın bu sorusuna yanıt arıyor olsa gerek.

İnsan 6 cihete, bakarak kendine bir istikamet çizer, gideceği yeri belirler: *Sağ, sol, ön, arka, yukarı, aşağı*. İnsanlık hâli ***alt*** ve ***üst***e göre tanımlanır: **Ulvî ve Süfli/Yüce ve Alçak**. Ulvî/yüce olanı sezmek, seçmek ve hayata geçirebilmek önemlidir. Asıl olan *güzel*, *iyi* ve y*ararlı* olanı sezebilmektir. Ulvî/süfli olan, değerli/değersiz olan nedir? insana *ilerlemek, kalkınmak, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak...* gibi haz odaklı, hakikatten uzak müvehhem birçok hedef gösteriliyor. İnsan, kendisinin ne olduğunu, varoluş sırrını düşünemiyor. Bedensel hazlar, şehvet, cinsellik... insanın kaba özellikleridir. Bu özellikler, bu hazların tatmin edilmesi diğer mahluklarda da vardır. İnsan, *aşk*'ı, *yüceliği*, kendi görevini, erdemli olma durumunu unuttu. Bu insanlık hâli "ruhu sorumluluktan azat etti, iradeyi aşkın ve güzelliğin dayattığı bütün bağlardan kopardı... A. Rimbaud *Cehennem'de Bir Mevsim*'de, Batı'nın içinden biri olarak, *sizin olsun mücevherler, yeniden keşfedilmelidir aşk* diyordu.

8 H. de Balzac, *Nucingen Bankası* (Çev. Vahdi Atay), MEB, İstanbul, 1950.

Artık çağdaş insan, hiçbir değeri elinde tutamıyor, *katı olan her şey buharlaşıyor*, çamurlaşıyor. Bu zıvanadan çıkış, çoktan apaçık olmuş bir çöküşün belirtisi"dir.[9] *Olmak* kipliği yerine *istemek* ve *sahip olmak* kipliği insana, insanlığa egemen oldu. Batı uygarlığının bu *orji* odaklı, hırsı öne çıkaran dünya algısı ancak sömürgeciliği doğurabilirdi, doğurdu. Böyle bir dünya algısının olumsuz sonucu zamanında öngörülemedi.

İnsanın/insanlığın mülk anlayışı hayat karşısında duruşunu belirler. Mülk kimindir? İslam medeniyetinin kökenindeki ilke, *mülk Allah*'ındır ilkesidir. Müslüman, mülkün Allah'a ait bir emanet olduğunu aklından çıkarmaz. Bu bilinçle emellerini Hakk'ın katında şeref kazanmaya bağlamayı hareket noktası olarak belirler. Böyle bir hayat yorumuyla hırs ve haset damarını törpüler. Yüzyıllarca büyük bir coğrafyaya egemen olan İslam medeniyeti başka ülkelerin tahılını, petrolünü, kauçuğunu kendi ülkesine taşımak gibi bir hırsla/amaçla başkalarının toprağına girmedi. İslam Medeniyetinin literatüründe *sömürmek*, kolonicilik... kavramları yoktur. İslam medeniyetinin mensupları fethettiği toprakları, insanları kolonileştirmemiştir, sömürmemiştir. Hatta fethedilen topraklara daha çok yatırım yapmıştır. Osmanlı Devleti Balkan topraklarını, Kuzey Afrika'yı sömürmedi, kendi dilini ve dinini bu coğrafyanın insanlarına dayatmadı. Fransızların Afrika'da, İngilizlerin Hindistan'da, Amerika'nın Orta Doğu'da yaptıklarını yapmadı. İngilizlerin Hindistan'da yaptıkları Mahatma Gandhi'den, Fransızların Afrika'da yaptıkları F. Fanon'dan, J. P. Sartre'dan, Balzac'ın romanlarından okunabilir. Fransızlar, Cezayir halkına Fransızcayı öğreterek, kendi kültürlerini dayatarak yeni nesiller yetiştirdiler. Sovyet Rusya için de benzer gerçeklikler dile getirilebilir. Türkî cumhuriyetlerde, Azerbaycan'da Rusça bilmek bir ayrıcalıktır. Bugün bile herkes Rusça eğitim veren okullarda çocuklarını okutmak istemektedir. Bizdeki İngilizce hayranlığı gibi.

Ne yazık ki ümmet bilincini kaybeden Müslümanlar haksız, acımasız bir şekilde Osmanlı Devleti'ni sömürgecilikle suçlamışlardır. Kolonizatör devletlerin telkiniyle küçücük, kolayca hazmedilebilecek, sömürülebilecek, sindirilebilecek devletler olarak ayrışmayı tercih etmişlerdir. Bu açık gerçeklikler karşısında Türklerin Arapları, Arapların Türkleri ya da Müslümanların birbirlerini suçlayarak bir yere varmaları mümkün değildir. Sömürge olmaktan/sömürgeci olmaktan kurtulmak için nerede yanlış yapıldığının farkına varmak önemlidir.

Fethetmek kavramı ile *kolonileştirmek* kavramı eşanlamlı filler değildir. ***Fethetmek***, ***hak ile hükmetmek*** demektir. Kutsal kitabımızda *Rabbimiz kavmimizle bizim aramızda Sen hak ile hüküm ver. Sen hüküm verenlerin en hayırlısısın* diye dua edilirken kullanılan fiil فتح / fe-te-ha /açmak fiilidir. **Fetih**, *kapalı bir nesneyi açma, ferahlama, ferahlatma, gamı, fakirliği giderme, zafer ve basiret, nasr, imdat...* anlamlarına sahiptir. ***Fetih* kavramı** esenlikli, huzur veren, bir afiyet ve sağlık durumunu ifade eder. Fetih; *kapalılığı ve belirsizliği gidermek* demektir. Aynı fiilden türetilen *Fatih* ve *Fettah* kelimeleri de *her şeyi bilerek sorunları çözüme kavuşturan* demektir: *Kapılar açılır, gönüller açılır, yol açılır, göz/gözler açılır, oturum açılır, bütçede bir kalem açılır, insan evini yetime yoksula açar, insanın bahtı açılır, basiret, feraset açılır, insanın kalbi açılır, ağzı açılır, kulaklar açılır, iştah açılır, hesap açılır, mektup*

9 M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,* İletişim Yay. 2006, İstanbul, s.191.

açılır, musluk açılır, yeni bir sayfa açılır... Fetih kavramı bizim dualarımızda, kitabelerimizde de sıkça yer alır: Müslüman, *Rabbim zikrinle kalplerimizdeki* ***kilitleri aç****, lütfunla bize nimetini tamamla*; *hak ve hakikati izhar etmekle fetihleri bize nasip buyur* diye dua eder. Osmanlı/İslam mimarisinde kapıların kitabelerinde "*Ya Rabbi bize* ***en hayırlı kapıları aç***" yazar. Bütün bu dualarda ve kitabelerdeki *açmak* fiili fe-te-ha fiili ile ifade edilir.

Fetih kavramıyla sömürmek kavramının uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Koloni kavramı insanın gönlünü ferahlatmaz, insanı insanlığından utandırır, insanın içini karartır ancak. **Fetih kavramında Allah'ın rızasından başka her şeyi akıldan, gönülden çıkarmak vardır...** Kolonizatörün/Sömürgecinin amacı ise ham madde teminidir, asimilasyondur, ham maddeyi alıp zorbaca kendi çıkarı için kullanmaktır, ekonomik sömürüdür. Versailles Sarayı, Fransa'nın sömürge ülkelerinden Fransa'ya getirdiği varlıklarla yapılmıştır. Sömürgecinin en önemli özelliklerinden, eylemlerinden biri kendi dilini, kültürünü dayatmaktır. 21. yüzyılda Almanya ve Fransa'da, Almanca ve Fransızca bilmek ikamet şartları arasındadır. Sömürgeleştirilmiş bir ülkede özgürlükten söz edilemez. Bu ülkede ancak mandacılıktan söz edilebilir.

Fethedilen bir ülkede yerel halk vergisini öder. Fetihte karşı görüşe bir saygı vardır. Fethedilen topraklarda her inanç sahibi; dininde, dilinde, yaşantısında özgürdür. Fetihte sömürü değil, adil bir yönetim öngörülür. İslam medeniyeti diğer medeniyetlerin tam ortasında, adalet çizgisinde bir *vasat ümmet* olarak yerini alır. Bu medeniyet anlayışı, orta yolu takip eden, adaleti gözeten, ifrat ve tefrite kaçmayan, *en hayırlı olanı gözeten* erdemli insanlarla ete kemiğe bürünür, hakikate dönüşür.

Hak ve hakikat, *sabit* ve *daim* olandır. Sabit ve daim olmayan fanidir, geçicidir. Hakikat, insanın, eşyanın ölümlü olmasıdır. İnsanlık *hakikat*i kaybetti. Sanal **gerçeklikler** hakikat zannediliyor. *Hürriyet* kavramının kutsandığı, moda olduğu günlerde Ahmet Mithat Efendi bu kavramı tartışırken nereyi hareket noktası olarak kabul ettiğimizi göstermek adına *gökyüzüne merdiven dayanmaz* diyordu. Boş bir uzama merdiven dayayıp yüksek, ulvî yerlere ulaşılamayacağı aşikâr.

A. Malraux 100 yıl önce 1926 yılında *Batı'nın İğvası (La Tentation de l'Occident)* adlı denemelerinde, bu insanlık hâline şöyle bir çığlıkla dikkat çeker: "*Kendimizi uğrunda feda edebileceğimiz bir ideal yok. Zira bizler, hepimiz yalanı tanıyoruz, hakikatin ne olduğunu hiç bilmiyoruz. Mermerden tanrıların arkasında uzanan dünyanın gölgesi, bizi tanrılardan ayırmaya yetti.* ***İnsan ne kadar da sıkıca kendine bağlandı!"*** Çağdaş insanın *sindirmek, görgüsüzce, gürültüyle, hırsla yemekten, sömürmek*ten daha *ulvî bir hedef*i kalmadı desek, sanırım yanlış bir cümle kurmuş olmayız.

Karşılaştırma yapmak için bir yere yaslanmak gerekir. Hakikat karşılaştırmalar yapılarak ortaya çıkarılabilir. Karşılaştırma yapabilmek için bizi yöneten dili ve kavramları tanımak gerekir. Bunun için de merdivenimizi bir yere, sağlam bir yere dayamamız gerekmez mi? Kendi dilimizi, kavramlarımızı, dünyamızı tanımazsak sömürü ile fethi, ilerlemekle geri kalmayı, güzel ile çirkini, yararlı ile zararlıyı... birbirine karıştırma, değersizleşme tehlikesi her zaman vardır.

İslam medeniyetinde sömürü diye bir kavram yoktur. Oryantalizm, post oryantalizm, koloni, kolonizasyon kavramları Batı'nın kendi hayat anlayışı, dünya görüşü bağlamında ürettiği kavramlardır. Şu soru önemli olsa gerektir: Düşüncede merdivenimizi nereye dayıyoruz?

MEHMET NARLI

Anlam, Anlam Üretme Biçimleri ve Mağdurun Anlamı

Anlam Nedir?

Anlamın en genel tanımı, dilin iletişim boyutu içinde yapılır. Buna göre, anlam, bir sözün, söz dizisinin zihinde uyandırdığı şeydir veya dilbilgisel dizgede gönderen ile alan arasındaki iletişimin tamamlanması yani uzlaşımsal bir sonucun oluşmasıdır. Ancak günlük iletişim dilinde bile anlamın sınırı belirlenemiyor. Anlam, alıcının aydınlanmasını sağladığı gibi göndericinin niyetini de açığa koyabilir; bir bilgi edinildiğini haber verebilir, bir durumun, ayrıntının farkına varmayı içerebilir.

Nesneler, davranışlar gibi sözsüz göstergelerin zihinde oluşturdukları görüntüler de anlamın sınırları içindedir. Birinin bir şeyi "anlamlı" bulması her zaman uzlaşımsal bir sonuç veya göstergesel bir işaret olmayabilir; "anlamlı bulunma", kişinin kendine özgü ve diğerine gizli ilişkilendirmelerle ilintilidir çoğu zaman. Bu durumda anlam, mantıklı ve gözlemlenebilir, denenebilir zorunluluğun dışına çıkar. Bu yüzdendir ki anlamın veya semantik evrenin ne olduğu, hermeneutiğin, ontolojinin, felsefenin, göstergebilimin de problemi olarak görülmektedir. Bu çok boyutlulukta anlam, gönderilenlerin ve işaretlerin amacıdır. Bu durumda anlam Mehmet Rifat'ın dediği gibi çizgisel, doğrusal bir yol değildir; bütün yönlere açılabilen bir ilişkiler ağıdır, bütün yönlere esneyebilen bir dokudur.

Hermeneutik, anlamın oluşmasında, bir dil dizgesini veya anlaşılması gereken nesneyi sabit ve nesnel bir veri olarak almaz. Okuyan veya gören kişi, sözün veya nesnenin geçmişi ile şimdiki durumu arasında dinamik bir ilişki kurar ve kendi 'yorum'una ulaşır. Böylece anlam, yazanın, çizenin zihninden okuyana veya görene aktarılan bir sonuç değil yorumcunun kendi bilgisi, sezgisi ile ulaştığı bir çıkarımdır.

Anlamın ne olduğuna, ontolojik bağlamda cevaplar arandığında, anlam, varlıkla bir şekilde kesişiyor demektir. Varlığın doğasının, hareketinin ve biçiminin zihinde gösterdiği şey, anlamın fenomenidir denilebilir. Mesela suyun hareketi ve çıkardığı ses, akmak, çağıldamak, temizlemek ile ilgili üretilen bütün anlamların fenomenidir. Hayvanlara atıf yapılarak kurulan bütün mecazlar, varlığın doğasına sıkı sıkıya bağlıdır. Zamanın ontolojik kategorileri, dilbilgisindeki çekim eklerinin kaynağıdır: "-ecek", henüz olmayanın tasarımı, "-di", geçmiş olanın aktarımıdır. Anlamın ontolojik temeli olmadığını söyleyen varoluşçular da vardır. Onlara göre anlam, insanın kendine göre kendi iradesiyle inşa ettiği bir kavramdır. İnsanın, sözleri, söz dizimlerini ürettiğine katılıyorum ama anlamın, ontolojik kökeninin olmadığı düşüncesine katılmıyorum. Tersine anlamın, insanın doğasına yerleştirilen kendini bilme, yani kendi varlığını idrak etme ve diğer varlıklarla tanışma iradesi ile ilgili olduğunu düşünüyorum. Özellikle fiillerin (eylemlerin-hareketlerin)

bir ontolojik tabanının olmaması bana pek mümkün görünmüyor. Ancak bu bağlamdaki ontolojinin soyut ve metaforik semantik alanı bütünüyle açıklayabileceğini de söylemiyorum.

İnsanın ne olduğunun, onun dilinin, zihninin, eyleminin, iletişiminin, üretiminin ne olduğunun, nasıl işlediğinin peşinde kendini kuran felsefe, anlamı, karşılıklı bir dilsel iletişimin sonucu olarak görmez. Felsefe, anlamı, zihninle dış dünya arasındaki ilişkide, sembollerin ve kavramların işaret ettiklerinde arar. Değer ve anlam ilişkisinin niteliğine eğilir. Bu ilgilere ve sorulara bağlı olarak dil felsefesi kategorileri oluşur: Kelimeler ve semboller, acaba gerçeği temsil edebilirler mi? Bir anlam doğrulanabilir mi? Anlam, kelime ile nesne ilişkisinde midir; toplumsal kullanımla mı ortaya çıkar? Toplumların ürettiği anlam değeri sorgulanabilir mi?

Dilsel ve görsel işaretlerin dünyadaki nesnelerle ilişkisini çözümleyen göstergebilim, kelimelerin ve şeylerin kesin ve değişmez anlamları olmadığını söyler. Ona göre, anlamın insan doğasına yerleştirilen ilksel görünüşleri de yoktur. Anlam, okurlarla veya görenlerle, metin ve nesne arasında, kültürel, sosyolojik kodların yol verdiği bir 'müzakere'dir; dolayısıyla anlam, bir anlamlandırma sürecidir. Müzakere süreci önceden tamamlanan anlam 'düz'dür, müzakere süreci genişleyen ve devam eden anlamlandırma 'yan'dır. Sanatsal, kavramsal, ideolojik tasarımlar, yan anlamdan doğarlar. Bu çerçevede yan anlam aslında ideolojik bir üretimdir de denilebilir.

Anlamın Kök ve İşlev Akrabaları

Anlamak fiilinin eski Türkçedeki "an" isminden türetildiği kabul ediliyor. Nişanyan Sözlük, kelimenin Karaçay-Balkar Türkçesinden alındığını söylüyor ve "an" isminden "anla-fiili, "anla-"fiilinden ise "anla-m" isminin türetildiği anlaşılıyor. Türkçeyi özleştirme çabaları sürecinde "anlam"ın öncelikle ve özellikle "mana" yerine kullanıldığı anlaşılıyor. Aynı kökten,"an-la-m-lı", "anla-y-ış", "an-la-k" gibi kelimelerin türetildiği de görülüyor. Mana yerine anlamı dolaşıma koymak, özleştirme yolunda bir çare gibi görülmüş fakat Osmanlı öncesinde akraba anlamlar için kullanılan, örneğin Divan-ı Lügati't-Türk'te geçen "ög" (akıl, fikir, zekâ), "çın" (gerçek, öz anlam), "ukuş" (kavrama yeteneği) gibi kelimeler anlamla birlikte dolaşıma girmedikleri için anlam, biraz yalnız, akrabasız kalıyor ve hafızası silinmeye başlıyor. Özleştirme sürecinde anlamın, örgün ve yaygın eğitimdeki baskın varlığı, Osmanlı Türkçesinde anlam bakımından akraba kelimeler/kavramlar olarak hafıza yuvalarını oluşturan, "mana", "mefhum", "medlul", "meal", "mazmun", "tabir", "idrak", "telakki", "istiap etmek", "fehmetmek" kelimelerini de örgün eğitim dilinden çıkarıyor. Dilden kelimeler atılamadığı ve hayat içinde devam ettiği için "eş anlamlı" şeklinde tuhaf bir terim icat ediliyor. Hâlbuki bir dilde anlamları bütünüyle eşit olan iki kelime bulunmaz. Eş anlamlılıkta ısrar etmek, anlamı çoğaltmaz tersine güdükleştirir. Bugün okullarımızda veya iletişim vasatında en yaygın iletişim kapanmasının "anlamak" merkezinde görülmesi, önemli ölçüde "anlam" kelimesinin anlam akrabalarının hafızada silinmesine bağlı olarak gelişen bir zihinsel daralmadır. Mesela mana, bir şeyin esasıyla, özüyle, özün ve esasın kastı ile ilgili anlamdır. Mefhum, dilsel göstergenin işaret ettiğinin anlaşılmasıyla oluşan anlamdır; bir bakı-

ma kavramdır. Medlul, kendisine işaret edilen şeydir, delilin içerdiği anlamdır. Meal'in aslı dönme, döndürmedir. Bir bakıma bir dilden çevrilenin aslını temsil ettiği anlamdır. Mesela Kur'an meali demek, ayeti birebir çevirmek değil ayeti temsil eden bir anlam kurmaktır. Mazmun, göstergenin başka bir göstergeye dönüşerek anlamı örtmesi, mecazlı bir anlam üretmesidir. Tabir, örtük bir anlamı açarak iletmektir. İdrak etmek, akıl erdirmek, bir anlamı derinliğine kavramaktır. İstiap etmek, bir bakıma, anlamın zihne yerleşmesi, zihni doldurmasıdır. Fehmetmek, bugün gündelik dilde kullanılan anlamak fiiline en yakın olan fiil bu olabilir: Bir öznenin gönderdiği bilginin, haberin, dileğin, arzunun veya anlamın muhatap tarafından alınmasıdır/anlaşılmasıdır. Telakki etmek, en temel farkı ile bir öznenin bir anlamı kendine göre kabul etmesidir. O hâlde yineleyelim: Bu kelimeler, anlam'ın veya anlamak'ın eş anlamlısı olabilir mi?

Ad Koymak

Yeryüzünde bulunan insanın dili, kendisinin yaratıldığı andaki dili değildir. Dolayısıyla bu dille ürettiği anlamlar da Tanrı dilinin anlamları değildir. Bilmediğimiz bir zamanda, bilmediğimiz bir dilde Allah, insanla bir sözleşme yapmış ama o dil, bugünkü insan dili yani sözü değil. Yeryüzü inşa edilmiş, insan oraya gönderilmiş ve orada yaşamaya mecbur kılınmıştır. Yani yeryüzünde olmak, o büyük sözleşmenin dilinden kopmak demektir. Allah kendi dilini, seçtiği insanların yani peygamberlerin içinde yaratarak, onları yeryüzü diliyle konuşturarak insanı kendisine muhatap kılmıştır. İnsan, kendisinin ve diğer şeylerin varoluşunu kendi diliyle kavramıştır. İnsanoğlunun dilinin sisteminin temel ilkesi olan "ad koyma"yı âdemoğlunun yeryüzü hikâyesi başladığında Allah öğretmiştir.

Bu demektir ki ad koymak varoluşun ve varoluş hakkındaki anlamların temelidir. İnsanın en temel mülkü yeryüzüdür. Yeryüzünün ve orada bulunanların doğalarının özü ile konulan adlar arasında bir bağ olmalıdır. "Her varlık kendi diliyle yaratılanı zikreder, anar" ayeti, bütün varlıklara kendi varoluşlarını ve kendini var edeni duymaları için bir dil verildiğini gösterir. Ama o diller hakkında bilgimiz yok, çünkü o dillerin sözleri yok. Öyleyse bizim biliş, duyuş, kavrayış yeteneğimiz dille değil sözledir. İnsanoğlunun sözü üretmesi, sözlerin lafızlarının ve delaletlerinin öğretildiğini de kapsar. Yaratılışına "ad koyma" yerleştirilen insan, sesleri örgütleyerek konuşma formunu keşfetti; hece, kelime, ibare dediği dilbilgisi kategorilerini üretti.

Toplumların tarihsel kökenlerinin arandığı destanlarda, efsanelerde de adların genellikle Tanrı tarafından kutsanmış kişiler tarafından verilmesi, Allah'ın insanoğlunun atası Âdem'e ad koymayı öğretmesinden kopuk değildir. *Dedem Korkut Hikâyeleri*'nden adları Dede Korkut'un koyduğunu hatırlayabiliriz. Daha sonra bu gelenek, yaş almış umur görmüş aile büyükleri (genellikle ailenin en büyüğü veya dedeler nineler) tarafından devam ettirildi. Anne babaların ad koyması, sözlüklerden ad araması, konulan adları kopyalaması, modern süreçlerin ürünüdür. Çünkü ad koyma, adı konulan bir kültürün, inancın, geleneğin süreğidir ve onlardan izler taşıması gerekir. Bu izleri en iyi bilenler de kutsanmış kişiler, umur görmüş büyüklerdir. Duygu, fikir, mekân ve kavram adları ise coğrafyanın, yaşama biçiminin, inancın dile kazandırdığı kelimelerden türetilir.

"Medine" adı, dinin koyduğu nizamın mekânsallaşması ve toplumsallaşmasıdır. "Oryantalizm" kelimesi Latince Doğu kelimesinden doğmuştur; Doğu ile ilgili olan demektir, "taşra", dış kelimesinden doğmuştur, bir merkezin dışında kalan demektir.

Bir şeyin adı anlamlı bir kökene bağlıdır. Yani her kelimenin bir hafızası, bir birikimi vardır. Yeni üretilen nesne, hareket, kavram isimleri de bir kökten gelirler ve o kökenle anlamca akraba olan kelimelerden türeyen bütün kelimelerin hafızalarını taşırlar. Bir dile kendi sınırları dışından gelen bir kelime, önce kendine bir mana yuvası oluşturur sonra genel dile karışır; çeşitli anlamlarla temasa geçer ve kendi özgün anlamına ulaşır. Ad koymalar, kavramsallaştırmalar bu şekilde olursa, adın, kavramın taşıdığı bütün birikimler sizin olur, sizin mülkünüz olur. Bilim, sanat, siyaset her ne ise mülkünüz olur. Bir ad, bu sürecin içinden geçmez ama kullanılmaya devam ederse bir anlam yükü oluşturamadığı için, kendi boşluğunu kullanılanların zihinlerine aktarır.

Bütün Anlamlar Tek Anlamda İçkin midir?

Bütün varlıklar, tek varlıkta içkin ise veya mikro evren makro evrenin sayısız görünme biçimi ise bütün anlamlar da tek anlamda içkin olabilir mi? Bu mümkünse tek anlam ne olabilir? Kâinatın ezelî ve ebedî arasındaki bütün eylemleri, işaretleri ve biçimleri kuşatan bir amaç olmalı bu. Böyle bir tek anlam Allah'ın muradından başka bir teklik olamaz. Kâinatı Allah'ın muradına yönelten ise onun dini olmalı. Buradan bakılırsa, dinin, hayatın "anlamlı" olması için ürettiği anlamlar olmalı. Bu anlamların, ölüm- dirim, dünya- ahiret, iyi- kötü, adalet-hak tanımazlık, merhamet-zalimlik, ahlâk- sınırtanımazlık olduğunu söyleyebiliriz o hâlde. Bu anlamlar, insanı, kendini, diğer insanları, diğer varlıkları bir amaç birlikteliğinde bulmasını sağlar. Yani insan, herkesle ve her şeyle birlikte aşkın bir düzenin içindedir; ürettiği bütün anlamlar da bu aşkın düzenin parça parça anlaşılmasıdır. Bu anlaşılma da Allah'ın muradına yaklaşmayı içerir. Mesela toplumlardaki ahiret inancı, dünyada yapılan işlere, gösterilen davranışlara, söylenilen sözlere, dünyayı aşan kalıcı anlamlar üretir. Ölümün, hayatın sonu olmadığı inancı, dünyadaki bütün anlamların anlamını etkiler de diyebiliriz.

Anlam Üretme Biçimi Olarak Okumak

Okumak, dilin evinde olmaktır; yatağında uyumak, yemeğini yemek, suyunu içmek. Varlıkla, dilin evinde tanış oluruz. Dil, evrenin göründüğü yer. Şeyler, adlarıyla görünürler; ad öğrendikçe, biliyor oluruz. Biliyor olmak bir anlama ulaşmaktır; ama ulaştığımız ölene kadar ferahlatmaz bizi, bir ömür, anlam arama ateşinde yanar kavruluruz.

Okumak, *anlamanın hazzını duymaktır*. Bilincin bir anlık ferahlamasıdır. Haz, anlamın sürekliliğinin garantisi değildir. Âşığın sevgilinin peşine düşmesi gibi bilinç, anlamın peşine düşer. Anlamın peşinde olmak da hazdır ama ateşin içinde duyulan haz.

Okumak, bir anlam hikâyesi örmektir: Ama hikâye, salt kendisi olan bir yaşanmışlık değildir; etkileşme, dönüşme, karşılaşma ile iç içedir. Okuyarak bir anlam hikâyesi örmek özgündür yine de. Çünkü kurgu, kişiliğimizin, imkânlarımızın, ihtimallerimizin şifrelerine açıktır.

Okumak, evrendeki yerimizi almaktır. Okuyarak, varlığı bilinçle kavrama yolu-

na gireriz. Bilinç, bizi varlığın ve yazgısının ortağı kılar. Bize ayrılan yer, diğer varlıkların da evrende bir yeri olduğunu kavratır.

Okumak, anlamın metaforik doğasını keşfetmektir. Bu keşif, adları olan şeylerin, göstergelerin sadece kendileri olmadığını kavratır. Bir göstergenin gerçekliği ile anlamları arasında uçurum yaratan şey metafordur. Uçurum, bilincin hem özgürleşmesini hem de tetikte olmasını sağlar.

Anlam Üretmenin Metaforik Biçimi Edebiyat/Sanat

Edebiyat gerçeklik değildir, gerçekliğin görünme biçimleridir. Dolayısıyla edebiyatla yol alan kişi, anlamın tekil katılığında ikamet etmez; anlam üretmenin deneyimine katılır. Anlamın tekliği, her şeyin yolunda/yerinde olduğunu iddia etmektir. Oysa insanoğlunun, her şeyin yerinde ve yolunda olduğuna bütünüyle kanaat getirdiği bir sükûnet hâli olmamıştır. İnsanoğlunun yaşadığı dünya ile yaşamak istediği dünya arasındaki mesafe hiçbir zaman bütünüyle kapanmamıştır. Yaşadığı dünyayı taklit eden edebiyatı yeterli gören kişi, edebiyatın yalanılmak ve anlaşılmak istenen dünyayı inşaya yöneldiğini bilmiyor demektir. Edebiyat, çeken, sürükleyen, sarsan kurgusu ve diliyle sayısız ötekinin buradaki ile gizli buluşma alanıdır. Dolayısıyla dilin zorunlu iletişim katmanını parçalar, insanın dinamik var oluşunun akışına katılır. Edebiyatın metaforları ateşlendiğinde peş peşe patlamalar meydana getirir. Patlama, anlam üretiminin ocağıdır. Anlam üretimi, uzlaşımsal anlam otoritesini geçersiz kılar.

Yeryüzünde her şey bir gösterge; her şey bir metin, bütün görüntüler birer ayet demiştim yukarıda. İnsan bütün bu göstergelerde bilim ve felsefe dışında edebiyatla, resimle müzikle de temasa geçiyor. Bu temaslardan anlamlar üretiliyor, üretilenleri tanımlamak için terimler kavramlar da üretiliyor. Sınırsız bir çoğaltma âdeta. Bunlar zaman içinde kalıplaşıyor, mazmunlaşıyor ama yine o büyük göstergeler âlemini anlamamıza yetmiyor. Bütün sanatların anlam üretme imkânı söz/dildir aslında. Sadece edebiyatın değil söz; ressamların kullandığı boya ya da heykeltraşın kullandığı taş bile zihinde üretilen dilin sözden farklı bir biçim olarak yansımasıdır çünkü.

Sanatçı, kullandığı göstergeleri/sözleri, kalıpları/somutluğu aşan farklı bireşimlere, ilişkilendirmelere sokmak zorunda. Buna esas itibarıyla soyutlama denilebilir. Sözü, tanımlanmış, görülmüş, biçimlenmiş, tekrar edilmiş, taşınmış bağlamlarından koparmaktır soyutlama dediğimiz şey; bir koparmadır. Sanat bunu yapıyor. Sanatçı bunu yapıyor. "Ağaç" dediğinde somutta durur ama "ağacın ağzını bıçak açmıyor" dediğinde soyutlamaya girişir. Ağaç, gündelik bağlamından, bilinen, toplanabilen, taşınabilen bağlamından kopuyor böylece ve büyük göstergeler âlemine salınıyor. Ahmet Haşim'in dediği yer burası: Bütün "idrak mıntıkaları haricinde" olan bir yer. Sanatçı tahayyül ederek oraya gidiyor belki ama orada kalırsa, sadece kopma meydana gelir. Oysa sanatın tamamlanması için yeniden dünyalık bağlanımın oluşturulması zorunludur yani sanatçının gittiği yerden geri dönmesi gerekir. Dönüş, soyutlamanın bir imge olarak biçimlenmiş olmasıdır. İlk soyutlama sanatın başladığı yerdir dersek yeniden somutlama da bittiği yerdir. Şiir de resim de bu arada oluyor. Bu arayla, somut-soyut-somut süreciyle ilgili söylenilen şeylere sanat teorisi ya

da kuram diyoruz. Peki soyutlamayı, yaratmayı herkes yapabilir mi? Bunu yapan seçilmiş bir idrak midir? Sanatçının söylediğini söyleyebilmek, yaptığını yapabilmek için sadece ilham ve zekâ yetmiyor; soyutlama yeteneğinin ortaya çıkmış olması gerekiyor. Bir de "anlamsal huzursuzluk" veya "estetik huzursuzluk' diyebileceğimiz bir huzursuzluk soyutlamaya yöneltiyor sanki.

Ayetin Aktarılamazlığı/ Hafızanın Ölümü/ Anlamın Buharlaşması

İnsan, Tanrı'yla, onun sözüyle hatta mutlak teklik bilinciyle ancak sözle yani vahiyle muhatap olabilir. Söz, ayettir ve insana emanet edilmiştir. Yeryüzündeki sözel ve nesnel bütün göstergeler, dünya ve ahiret arasında anlamlar üretmek için işaretler içerirler. Demek ki anlam üretmenin zemini, ezel ve ebed arasında sayısız bağlar inşa etmektir. Eğer böyle ise insan, dünyanın anlamını bulmuyor, dünyayı anlamlandırıyor demektir. Diğer bir deyişle anlamlar, mutlak anlamın izdüşümlerdir. İnsan, izin güzergâhında, bilimler, felsefeler, duygular, fikirler, sanatlar, edebiyatlar üretir. Fakat ürettiklerini anlamın temel kaynağı yaparsa izi kaybeder. Dünyada anlamların, çatışma ve huzursuzluk doğurmasının temel sebebi budur. Bugün "sözün düşüşü", "sözün yozlaşması", "anlamın buharlaşması" denilen durum, aslında ayetin, anlamın yuvası olduğunun unutulması veya reddedilmesidir. Çünkü hakikat, bize verilen ilk sözün sonsuz genişliğinde sonsuzca bulunuyordu. Söz buharlaştığında veya merkezinden uzaklaştığında, aslında hakikatten de uzaklaşıyor. Peki, büyük hakikat nedir? Öldüğü söylenen büyük hakikat varlığın hikâyesidir. Varlığın hikâyesi, büyük bir hakikattir ve büyük anlatı budur. Hristiyanlıkta ya da Müslümanlıkta da hakikatin kaybı, insanın, kök hikâyeye müdahalesi ile ortaya çıkmaktadır. Allah kendisinin insanda bilinir olması için dili/sözü yarattı. Onu kullanan sanat da aslında insanın kendisini bilmesi içindir. Tam da burada Sezai Karakoç'un "sanat, yaratılanı taklit değil, yaratışı taklittir" sözünü bağlamına oturtabiliriz. Tanrı, insanın sahip ve sorumlu olduğu bir dünya yaratıyor, sanatçı da eserle sahip ve sorumlu olduğu bir dünya kurar.

İnsanın kendi varlığını idrak etmesi ve aslında ortada durduğu kadarından fazla olduğunu da sezmesi büyük bir sınav. İnsanın kendi bedeninde sıkışmış bir hayvana benzetildiği tasavvufi/felsefi ekollerin işaret ettiği de budur. Can ve beden ilişkisindeki, kuş ve kafes istiarelerini hatırlayalım. Kafesteki kuş, bedendeki candır. Can, yani kuş hakikattir; ama dünyada can bedenin içinde, kuş da kafesin içindedir. İnsanın ontolojik kaderi budur. Bu yüzden, tek ve sınırsız olanı dünyada görme imkânı yoktur. Tek ve sınırsız olan hakikat, insanın dünyasında sınırların içindedir. Dünyada anlam üretmenin zemini, belki de bu paradokstur.

Ayetin aktarılamazlığı, sözün düşüşü, hakikatin veya büyük anlatının krizi, ne dersek diyelim netice sözü edilen temelden kopuştur. Dünyalı olma zorunluluğu, insanda, bütün başlangıç ve bitişlerin dünyalık olduğu vehmini doğurmuştur. Her şey burada ise bütün anlamlar buradadır ve burası içindir. Modern dünyanın, bilimsel, kategorileri, modelleri, yöntemsel kategorileri çoğaldı, genişledi. Bu kategoriler içinde çalışanlara uzman, denildi. İnsan ve varlık idrakinin, farklı bilimler ve yöntemlerle birbirinden ayrışması, özerkleşmesi modernlikle başladı. Ama modernliğin kurucuları, ayrışmayı görece de olsa bü-

tünüyle bir kopuşa dönüştürmeden daha doğrusu kopuşu fark ederek ilerledi; bu yüzden en azından geçmişin bütüncül verilerinin izini sürmekten vazgeçmedi. Asıl sorun modernlikle başlayan ayrışma ve farklılaşmayı, tarihsel ve bütüncül verilerden kopma olarak taklit eden toplumlarda görüldü. Ve ne yazık ki bu toplumların eğitim kurumları buna göre örgütlendi; mühendislik, sanat, edebiyat, tarih gibi ayrışmış alanlar, üniversitelerde bu kopuşun süreği olarak örgütlendi. Dolayısıyla bu örgütlenme içinde eğitim görenler, sadece o bütüncül bakış açısından mahrum olmadı aynı zamanda kısmen özerkleşmiş alanların birbiriyle ilişkisinin esaslarından da mahrum kaldı. Böyle olunca da birer disiplin olarak adlandırılan alanlarda esası eleştirel ve analitik akla dayanan özgün ve yaratıcı bir üretime geçilmedi. Yüzlerce edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji, iktisat vs bölümlerinden yaratıcı eleştiri çıkmamasının temel sebebi budur. Bütün bu örgün eğitim süreçlerinin sonunda bulgulara ulaşılamıyor, adlandırılamıyor, var olanlar da analiz edilemiyor. Biraz aşırı bulunabilir ama niyetimin problemi göstermek olduğunu belirterek şunu söylemek zorundayım: Üniversitelerimizde uzmanlık denilen şey azmanlığa dönüştü. Bu bir yabanileşme, yabancılaşmadır; aslında uzmanlık sanılan alana yabancılaşma. Uzmanlık sanılan alanın kendi iç çoğulluğu, çeşitliliği, yöntemleri bilinmediği gibi uzmanlık sanılan alanın diğer alanlarla ilişkisi, birbirlerini nasıl etkiledikleri de bilinmiyor.

Bilgiyi örgütleyemeyen, hatırlamayan zihin hafızasını yani aidiyetini, yerindeliğini ve devamlılığını kaybeder. Bu derin kaybı yaşayan bireyin ve toplumun bir *dünya tasavvuru olamayacağı gibi bir dünya görüşü hatta bir* dünya tercihi bile olamaz. Dijital küresel bilgi ve nesne akışı, hemen ulaşılabilecekmiş gibi şurada duran istek ve arzular sunar. Bu sunumu, karmaşıklığı, çelişikliği, sınırsızlığı örtükleştiren anlık görseller ve minimal anlatılarla yapar. Anlatı, deneyimi de içinde taşıyan paketlenmiş yaşama biçimleridir. Hızlıdır ama istenildiğinde bir 'tık'la yeniden yaşanılabilir. Dolayısıyla herhangi bir şeyi kendi hafızasına yollamasının gerekçesi ortadan kalmıştır. Hafıza, sınırlıdır, zamanlıdır ve koşulludur. Hafızası olan insan, bilinci ve iradesi ile seçer, sınırlar, sınıflar. Hafıza seçilenle, sınırlananla sınıflananla binlerce ucu olan ve çözüle örüle hayat boyunca tükenmeyen bir yumak oluşturur. Yumağın hangi uçtan çözüleceği, bir hazırlığa bir koşula, bir uyarıcıya bağlıdır. Yumağın hareketi önce ile şimdinin buluşmasıdır. Oysa dijital bilgi sınırsızdır, sonsuzdur, zamansızdır. Ona ulaşmak için hiçbir ön şart/hazırlık gerektirmez; bir arama motorunu tıklamak yeterlidir. Önyargısızdır, her türlü bilgiyi hiçbir komplekse girmeden bulur verir. Demokratiktir, arayanları arasında ayırım yapmaz. Dolayısıyla insanın bir hafıza yükünün olmasına gerek kalmamıştır. Sınırsız, sonsuz ve zamansız bilginin bir cismi, bir kütlesi, bir yuvası, bir devleti, hiyerarşisi, geleneği yoktur. En büyük gücü de bu kimliksizliğinden gelir ve içine çektiklerini kendisine benzetir yani kimliksizleştirir, buharlaştırır. Oysa "enformasyon tsunamisinin" vurduğu insanlar, hafızalarını yitirdikleri için uyaranlar karşısında alıklaşırlar; dilleri, işlevler bütünü olma özelliğini, yüzyılların içinde oluşmuş kodlama düzeneğini kaybeder.

İşitilenin, görülenin, dokunulanın, öğrenilen şeye dönüşmesi için işleyen bir hafıza temel gereklerden/şartlardan

biri. İnsanlar, mekânların içindedirler, zamanların akışındadırlar, durumlar yaşarlar, nesnelerle ilişkide olurlar, duyularıyla algılarlar, sesleri işitirler, kokuları duyarlar vs. Böyle olduğu için de hafıza, mekânın, zamanın, durumun, nesnenin içine dağılır, oralarda uyanıklığı her an içinde taşıyan bir uykuya dalar. Öğrenme süreçleri, bir bakıma, tarihsel, mekânsal, deneysel, görsel hafıza sahibi olma süreçleridir. Bir akıllı telefon veya laptop ekranında sonsuz sınırsız ve zamansız biçimde uçuşan enformasyon, zamanı, sayısız "şimdi"ler olarak parçalar; mekânları, içinde sayısız simülasyonların uçuştuğu şeffaf bir yüzeye dönüştürür; simulark, deneyselliği yok eder. Bir hafıza içeriği olan öğrenme, enformasyonla anlık dijital "aydınlanma" olarak görünür ve anında kaybolur.

Kolonyalizm / Postkolonyalizm / Mağdurunun Anlamı

Aslında son birkaç paragrafta açmaya çalıştığım "büyük kopuş", büyük ölçüde çeşitli biçimlerde sömürgeciliğe maruz kalan toplumların yaşadığı durumdur. Çünkü kolonyalizm mağdurları, coğrafya ve kültür farklılığından dolayı farklı modernleşme deneyimleri, öykünmeleri yaşasalar da sömürgecinin düşünce serüvenini, bilimini, kurumlarını, doğdukları dildeki, kültürdeki anlam ve işlevleri ile algılayamazlar.Bunun birinci sebebi, kendi dil ve anlam hafızalarında bu anlam ve işlevlerin bulunmaması ise ikinci sebebi, sömürgecilerin, onların kendi dil ve anlam hafızalarıyla, kök referanslarıyla dünyayı ve insanlığı anlama, açıklama ve düşünce üretme kapasitelerini tahrip etmesidir.Sömürgeciler, sömürdükleri toplumlara, dillerini, kurumlarını, dünya algılarını dayatarak, onların ekonomik ve zihnî potansiyelini kendilerinin işine yarayacak şekilde biçimlendirdikleri için mağdurlar savunma, öykünme, kaçma, teslim olma gerilimleri içinde maddi manevi sağlıklarını kaybederler. Bilgiyi örgütlemedikleri, hafıza derinliğini kaybettikleri, köklere bağlı süreğen bir üretme kültürünü yozlaştırdıkları için zihinleri ve dünya tasavvurları melezleşir.

Sömürgecilerin kendi dillerini, eğitim kurumlarını hatta dinlerini üstün ve evrensel değerler olarak zorla veya ayartarak/aldatarak dayatması karşısında, kendi değer yargılarının oluşturduğu bütüncül toplumsal yapılarını koruyamayan mağdurların,kültürel yabancılaşmaya ve hafıza kaybına uğramamaları pek mümkün olmaz. Birkaç kuşak sonra mağdurlar, anlamlara, sömürgecilerin dolaşıma soktuğu kelimelerle, kavramlarla ulaşmaya başlarlar. Dikte yoluyla veya gönüllüce edinilen bu kavramlar, kelimeler, tarihsel ve kültürel özgünlükten ve derinlikten mahrum oldukları için onları kullananların kendiliklerini koruma imkânı kaybolur ve ilginç bir şekilde kendileri olamayan bir kendilikten söz eder hâle gelirler.Öznelikleri kaybolan toplumların sanatsal üretimleri özgünlüklerini bulmazlar.

Özneliğin ve özgünlüğün sona erişi, postkolonyal sürecin başladığını haber verir. Yani artık sömürgecinin dayatmasına gerek kalmamıştır. Mağdur bir bakıma sömürgecinin dilini diline, anlamını anlamına, tasavvurunu tasavvuruna yapıştırmıştır. Protez bir zihni vardır artık ama protez olduğunun bilincinde de değildir. Artık geri olduğunu, ötekinin üstün olduğunu, kurtulması gereken bir arka planının bulunduğunu postkolonyalistler değil kendisi söylemektedir. Sürekli konuşur ama konuşmaları, özgün, dönüştürücü, üretici değildir. Çünkü postkolonyal mağdurun dili kör

ve sağırdır. Nerdeyse iki yüzyıldan beri, "geri kalmış, değerleri çağdaş olmayan Doğu, ilerlemiş, çağdaş değerleri hayata yerleştirmiş Batı" görüşü, sadece kolonyalistlerin dayatması değil, kolonyalizme maruz kalanların da inandığı bir görüştür. Çünkü Edward Said'in dediği gibi Batı, Doğu hakkında bilgi, edebiyat ve tarih üreterek, onu, kendi istediği kalıba dökmüştür. Doğu halkları, kendilerini bile Batı'nın yazdığı kitaplardan öğrenirler. Bu durum mağdurun kendi gerçekliğini üretmesini engellemiştir.

Türkiye doğrudan doğruya sömürgeciliğin alanı olmamıştır ama bu, kolonyalist süreçten etkilenmediği anlamına da gelmez. Türkiye'deki kolonyal iz, genellikle gavura/Avrupalıya benzeme, modernleşme arzusundan dolayı iki kültür arasında kalma olarak görülür. Başlangıcından beri, Türk romanının en temel problemlerinden biri önceleri alafrangalılaşma denilen sonraları züppeleşme, Doğu Batı arasında sıkışma, kimlik arayışı olarak ortay çıkan yabancılaşma sendromudur. Türk romanını bu iz çerçevesinde inceleyenler, *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz ile *Şıpsevdi*'deki Meftun Bey, *Yaban*'daki Ahmet Celal ile *Tutunamayanlar*'daki Selim arasındaki akrabalığı tespit edebilirler. Uzun süredir kendini Batı'nın anlam dünyası içinde görmeye çalışan Türkiye elitinin, Batı felsefeleri ve ideolojilerinin kurtarıcılığına kapılan aydın/yazarın yaşadığı yabancılaşma, özellikle 1950'lerden sonra yazılan entelektüel romanlarda rahatlıkla görülebilir. *Huzur*'da Suat'ın, *Tutunamayanlar*'da Selim'in, *Ölmeye Yatmak*'ta Aysel'in vardığı yer, büyük bir kopuş ve öz yıkımdır. *Beyaz Kale*'de Hoca ve Köle ilişkisinde ortaya çıkan postkolonyal melezleşmedir.

Orta ve yüksek öğretimde dil seçiminde yaşanılan ısrarlar ve tereddütler, kolonyalizmin ayar verdiği oksidentalizmi gösterir. Batı'nın bilimini sanatını fikrini almak ama kültüründen ve ahlakından uzak durmak şeklindeki tavırda, hayranlık ve korku iç içedir. Türkiye'deki ciddi zihinsel bölünmelerden biri, korkuyu silmek ve pür Batılı olmak isteyenlerle kendi kültürel değerlerini koruyarak Batılı olmak isteyenler arasında olmuştur. Gelinen nokta her ikisinin de arzulandığı şekilde gerçekleşmediğidir. Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde zirveye çıkan modernleşme ironisi tam da bu imkânsızlığı ortaya koyar. Türkiye siyasetinde ve toplumsal konumlanmasında, 1980'lerden sonra, "Batıcılık" yerine muhafazakâr bir ilerlemeciliğe ve kalkınmacılığa yönelen ciddi bir akım vardır. Aslında bu eğilim, postkolonyal sürecin içinde yeni bir melezlik üretiminin habercisidir. Ama bu melezlik üretimi, yeni sömürgecilik biçimlerinden kurtulma arzusunu ve ekonomide, sanayide hatta kültürde "efendi-köle" ilişkisine ciddi bir itirazı da içerir. Bu, bir bakıma her alanda kolonyal ve postkolonyal süreçteki "nesnelik" konumundan çıkıp "öznelik" konumuna yerleşme arayışıdır. Fakat bunun için efendinin ürettiği anlamların deyim yerindeyse yapı söküme uğratılması gerekir. Sanatın, siyasetin, bilincin, ulusal demokrasilerin evrenselliğini dayatan ilkelerin sarsılması gerekir. Böyle olsa bile dilde, düşüncede, kültürde bir melezlikten kurtulma imkânı olmayacaktır ama en azından bu özgün melezlik, belki de insanın dünyadaki anlamına yaklaşacak; insanı doğasından ve onurundan eden dayatma ve ayartma ile başa çıkabilecektir.

KASIM KÜÇÜKALP

Kolonyalizmin Epistemik Temelleri

Klasik anlamıyla düşünüldüğünde kolonyalizm; sömürülen ülkenin ham madde ve ucuz iş gücünü kullanarak o bölge üzerinde siyasal, askerî ve ekonomik bir iktidar tesis etme biçimi olarak tanımlanır. Her ne kadar doğru olsa da bu tanımın, sömürgeciliğin yalnızca bir yönünü kapsayan oldukça basit bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Son derece karmaşık ve travmatik bir karakter arz eden kolonyalizm, yalnızca toprakların işgali ve kaynakların yağmalanmasından ibaret olmayıp, kolonileştirilen halkların kendi tecrübelerini inkâra zorlanması ve kendi dünyalarını kendi terimleriyle ifade etmelerinin engellenmesini de içermektedir. Sömürenin, sömürüleni kendi anlam dünyasından edecek şekilde sömürülenler üzerine kendi şedit terimlerini dayatmasından da kolaylıkla çıkarsanabileceği üzere, kolonyalizm yapısal olarak "immoral bir bilinç" yaratan immoral bir olguya karşılık gelmektedir.

Kolonyalizmin yalnızca bedenlerin değil aynı zamanda çeşitli epistemik müdahaleler yoluyla zihinlerin de boyunduruk altına alınmasını hedeflediği gerçeği dikkate alındığında, böyle bir süreçte modern Batı kavramının da coğrafi bir entiteden, psikolojik ve hatta ontolojik bir kategoriye evrildiği söylenebilir. Gerçekten de pratik tezahürlerinden de kolayca çıkarsanabileceği üzere, kolonyal iktidar, yerli halkın varlığını ve haklarını "boş toprak" söylemiyle haritalardan silerken, aynı zamanda bu halkları kolonyal iktidar düzenine tabi kılan bir özneleştirme sürecine de karşılık gelir. Tam da bu karakteri nedeniyle modernliğin mümkün koşulu olduğu kadar, "saklı ve karanlık yüzüne de gönderme yapan kolonyalizm, yalnızca maddi bir sömürü biçimi olmayıp; aynı zamanda bilgi, dil ve kimliği yeniden kodlamak suretiyle özneyi kendi gerçekliğine yabancılaştıran ve bu yabancılaşmayı normalleştiren kapsamlı bir iktidar teknolojisidir. Aime Cesaire'in belirttiği gibi, kolonyalizm kolonileştirilen özneyi sadece sömürmekle kalmayıp en nihayetinde insanlıktan çıkaracak şekilde, bir nesneye dönüştüren bir "şeyleştirme" süreacini ifade eder.

Epistemik temelleri açısından bakıldığında kolonyalizmin, Doğu ile Batı arasında mutlak bir fark olduğunu iddia eden ve dünyayı "biz" ve "onlar" şeklinde ikiye bölen şarkiyatçı söylem üzerine inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Bu söylem, Doğu'yu (Şark) coğrafi bir bölge olmaktan çıkarıp, Batı'nın (Garp) kendi kimliğini tanımlamak için ihtiyaç duyduğu bir "imgesel coğrafya" ve "karşıtlık imgesi"ne dönüştürür. Şarkiyatçılık, epistemik yollarla inşa edilen söz konusu ontolojik ayrım üzerinden Batı'yı rasyonel, ileri, erkeksi ve tarihin etkin "öznesi" olarak kurgularken; Doğu'yu da irrasyonel, mistik, geri, kadınsı ve Batılı araştırmaların daimî "nesnesi" olarak sabitler. Bu süreçte Doğu'nun sonsuz karmaşıklığı, belirli tipler, karakterler ve "Doğu despotizmi" gibi klişe kategoriler

içine hapsedilerek hem bilinebilir hem de yönetilebilir bir fenomene indirgenir.

Burada söz konusu olan epistemik inşa sürecinin felsefi kökeninde, tüm varlık ve bilgi sorununu düşünen öznenin epistemik teori veya temsillerine indirgeyen Kartezyen rasyonalizmin yattığı söylenebilir. Batılı özneyi hakikatin yegâne kaynağı hâline getiren kartezyen düalizm, modern özneyi, dolayısıyla beyaz yakalı Avrupalıyı evrensel bir norm ve merkez statüsüne taşırken Batılı olmayan "öteki"nin pozisyonunu da söz konusu özneye göre tanımlar. Kartezyen felsefenin sağladığı bu öz-bilinç önceliği, dünyayı bir "resim" ya da "tablo" gibi öznenin karşısına alarak nesneleştiren bir bakış açısı üretmiş; böylece Batı, kendi tikel deneyimini evrensel bir aşama olarak dünya tarihine dayatmıştır.

Evrenselleştirici bir karakter arz eden söz konusu tarihselcilik anlayışı, Batı'yı tarihin yegâne faili ve ilerlemenin doruğu olarak konumlandırırken, Doğu'yu tarih dışı ve "paradigmatik bir fosilleşme" sürecine terk edilmiş statik bir bölge olarak resmeder. Böylelikle modernite, Avrupa'ya içsel ve özerk bir mucizeymiş gibi sunulmuş; dünyanın geri kalanı ise bu merkezî öznenin tanımladığı çizgisel gelişim şemasına referansla ya "henüz" modernleşememiş ya da "bağımlı" birer figüran olarak tanımlanıp tarihin kenarına itilmiştir. Aslına bakılırsa bu durum kolonyal iktidarın, çeşitli epistemik şiddet araç ve mekanizmaları yoluyla sömürüye konu olan yerli halkların kültür, fikir ve değer sistemlerine yönelik sistematik bir saldırıya karşılık "epistemik şiddet"i de içerdiği anlamına gelir. Öyle ki bu süreç, kolonyal özneyi "Öteki" olarak kurgularken, aynı zamanda onun kendi tarihsel bilincinin de asimetrik bir biçimde silinmesini ifade eder.

Hiç kuşku yok ki, sömürgeciliğin söylemsel kuruluşunda, haritalardaki "boş yerleri" işgal etme arzusu merkezî bir konuma sahip olup, bu bağlamda meşrulaştırıcı kavramsal aparat ise *terra nulis* kavramıdır. Kimsesiz toprak anlamına gelen bu kavram, işgal edilen toprakların, sanki buralarda daha önce hiçbir yerli halk yaşamıyormuş gibi "bilinmeyen toprak" olarak işaretlenmesi demektir. Bu varsayım, yerli halkın varlığını hukuken ve düşünsel olarak yok saymanın ilk adımı olup, dünyanın emperyal çıkarlar doğrultusunda yeniden düzenlemesine meşruiyet kazandıran bir "coğrafi şiddet edimi"dir. Özellikle John Locke gibi düşünürlerin mülkiyet teorileri, yerlilerin toprakla kurduğu geleneksel bağları mülkiyet hukuku dışında bırakarak bu mülksüzleştirmeyi "bilimsel" bir zeminde meşrulaştırmıştır.

Kolonyalizmi epistemik olarak temellendiren bir diğer kavram ise, sömürgeci söylemin, yerel olanın üzerine emperyal bir anlam çerçevesi dayatarak onu dünyalaştırmasına (*worlding*) gönderme yapan "dünyalaştırma" kavramıdır. Dünyalaştırma, emperyal güçlerin "tanımlanmamış" veya kayıt altına alınmamış olarak gördükleri yeryüzü parçalarını, kendi yazı, harita ve söylem sistemleri aracılığıyla "bir sömürge olarak" varlığa çıkarma eylemidir. Bu süreçte yerli halkın önceden var olan dünyası yok sayılır; sömürgeci, o toprağı sanki kendisi "keşfedene" kadar var değilmiş gibi kabul ederek onu kendi metni içinde yeniden dünyalaştırır. Böylelikle sömürge halkları, dünyayı ancak kolonicinin onlara sunduğu temsil ve kategoriler üzerinden algılayabilir hâle getirilir

ve kendi otantik gerçeklikleri sömürgeci metnin içine gömülerek silinir.

Kolonyal şiddeti somutlaştıran önemli bir şiddet mekanizması ise sürece içkin şiddeti meşrulaştıran kolonyal rasyonalite bağlamında, "tasnif et ve hükmet" (divide et impera) ilkesinin, bir disiplin aygıtı olarak kullanılmasıdır. Max Müller gibi düşünürlerin öncülük ettiği bu anlayışta, yerli halk ve inançlar "arkaik", "ilkel" veya "barbar" olarak tasnif edilerek Batı medeniyetinin altında hiyerarşik bir konuma sabitlenir. Bu tasnifi destekleyen dil politikaları, yerel dilleri "lehçe" düzeyine indirgeyip değersizleştirirken, sömürgecinin dilini ilerlemenin ve rasyonelliğin yegâne aracı olarak dayatır. Nitekim Thomas Macaulay'ın "tercüman bir sınıf" yaratma projesi, yerli özneyi kendi zihnine ve diline yabancılaştırarak onu sömürgeci iktidarın bir "gösterenine" dönüştürmeyi amaçlayan zihinsel bir işgal girişimi olarak görülebilir.

Tam da bu bağlamda ifade edilmelidir ki, zihinlerin işgali oldukça sofistike bir süreç olup, nihayetinde tam bir yabancılaşmaya yol açacak şekilde benlik ve arzular üzerinde gerçekleşen bir özneleş/tir/me pratiğine karşılık gelir. Zira kolonyalizm, yerli halkın pre-kolonyal varoluşunu yıkarak onu belirli bir "kolonileştirilmiş özne" olarak yeniden inşa eden bir "özne yıkımı makinesi" olarak görülebilir. Bu süreçte kolonileştirilen özne, âdeta kendisini kolonicinin narsisistik ve ötekileştirici "bakışında" görmeye zorlandığı Lacancı bir ayna evresi deneyimine maruz bırakılır. Bu bakış altında birey, kolonicinin kendisi hakkında ürettiği stereotipik imgeleri içselleştirerek "ötekileştirilmiş-olarak-kendilik" (*self-as-Othered*) algısını geliştirir ve kendi gerçekliğine yabancılaşır. Arif Dirlik'in, "üçüncü dünya entelektüelleri oryantalizmin suç ortaklarıdır" tespiti bağlamında, söz konusu yabancılaşma sürecini en net bir biçimde açımlayan kavramın ise "self-oryantalizm" kavramı olduğu söylenebilir.

Kolonyalizmin olmuş bitmiş ve aşılmış bir süreç olmayıp, moderniteyle paralellik arz edecek şekilde kendine özgü sürekliliğini her daim farklı formlar altında sürdüren bir sürece karşılık geldiği hususu da bilhassa üzerinde düşünülmeyi hak eden bir diğer meseledir. Her ne kadar modernite, genellikle Avrupa'ya içsel, özerk ve doğrusal bir gelişim süreci gibi sunulsa da, Walter Mignolo'nun ifadesiyle sömürgeciliğin "saklı ve karanlık yüzü" olarak aslında sömürgeciliği mümkün kılan ve meşrulaştıran bir sürece karşılık gelir. Amerika'nın fethinden ve altın ile gümüş madenlerinin sistemli bir şekilde yağmalanmasından önce Avrupa'nın zenginleşmesi, küresel ekonomide marjinal bir konumdayken, bu sömürgeci el koyma süreci sayesinde merkezî ve ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Bu devasa birikim sürecinde ortaya çıkan iş gücü ihtiyacı, milyonlarca Afrikalının köleleştirilerek kıtaya taşınmasıyla karşılanmış ve kapitalist modernitenin temelleri bu şiddet üzerine kurulmuştur. Sömürgeciliğin klasik biçiminin tasfiyesi tahakkümü sona erdirmemiş; 19. yüzyıldaki "uygarlaştırma misyonu", İkinci Dünya Savaşı sonrasında yerini sömürge halklarını bağımlı tutmaya yarayan yeni bir efsane olan "kalkınma" (*development*) retoriğine bırakmıştır. Günümüzde "küreselleşme" söylemi, emperyalizmin yeni bir aşaması olarak yeryüzünün doğal ve beşerî kaynaklarının Batı merkezli şirketler lehine örgütlenmesini meşrulaştırarak epistemik tahakkümü sürdürmektedir. Sonuç olarak Batı, sadece maddeler

dünyasını değil, ideolojiler dünyasını da biçimlendirerek sömürge halklarının kendi gerçekliklerine yabancılaşmasına ve zihinlerin sömürgeleştirilmesine dayalı bir düzen üretmiştir.

Tüm bu değerlendirmeler bağlamında ifade edildiğinde kolonyalizm, geleneksel anlamıyla ham madde sömürüsünü aşan ve yerli halkın tarihi ile toplumun dışına itildiği travmatik bir karşılaşmayı ifade eder. Ashis Nandy, bu süreci bedenlerin ötesinde zihinlerin de boyunduruk altına alınması olarak tanımlar. Sömürgeci iktidar, yerli halkın kendi benliğini sömürgecinin gözüyle görmesine neden olan bir psikolojik yabancılaşma üretir. Bu süreçte kullanılan "Terra Nullius" kurgusu, işgal edilen topraklardaki yerli varlığını yok saymanın ilk adımıdır. Tasnif ve dil politikalarıyla yerel diller "lehçe" düzeyine indirgenerek değersizleştirilirken, sömürgecinin dili rasyonelliğin tek aracı olarak sunulur. Öyle ki sömürgeleşen toplumlar egemenin ürettiği kavramları içselleştirdiklerinde, kendi gerçekliklerine yabancılaşarak kendi zihinlerini de sömürgeleştirirler. Tam da bu bağlamda moderniteyi de, sömürgeci yağma ve köleleştirme süreçlerinin mümkün kıldığı sistemin saklı ve karanlık yüzü olarak okumak mümkündür.

Kaynakça

Ali Behdad, *Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm*, Çev. Sibel Erduman- Berkay Ersöz, Chiviyazıları, İstanbul 2007.

Alim Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul 2018.

Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

David Chidester, "Colonialism", *Guide to the Study of Religion*, ed. R. McCutcheon ve Willi Braun, Cassell, London 2000.

Emir Kuşcu, *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı Jeneoloji, Yapıbozum ve Post-Kolonyal Eleştiri*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2024.

Eric R. Wolf, *Avrupa ve Tarihsiz Halklar*, Çev. Hamit Çalışkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Fırat Mollaer, *Avrupa-Merkezcilik, Sömürgecilik ve Filistin*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2025.

Fikret Başkaya, *Azgelişmişliğin Sürekliliği*, Öteki Yayınevi, Ankara 2015.

Fikret Başkaya, *Küreselleşmenin Karanlık Bilançosu*, Öteki Yayınevi, Ankara 2015.

Fikret Başkaya, *Sömürgecilik Emperyalizm Küreselleşme*, Öteki Yayınevi, Ankara 2015.

Fikret Başkaya, *Uygarlık Paradigmasını Değiştirmek*, Yordam Kitap, İstanbul 2024.

Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, çev. Özlem İlyas, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.

Michael Freeman, *İnsan Hakları: Yaklaşımlar, Kazanımlar, Sorunlar*, Çev. Kıvanç Koçak, İletişim Yayınları, İstanbul 2025.

S. N. Balagangadhara, *Reconceptualizing India Studies*, Oxford University Press, Oxford 2012.

Tuğçe Kelleci, *(Post)Kolonyalizm: Özne, Arzu ve Siyasal Melezlik*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2023.

Young, Robert J. C., *Postkolonyalizm: Çok Kısa Bir Giriş*, Çev. Turgay Sivrikaya, İletişim Yayınları, İstanbul 2024.

AHMET DAĞ

Epistemik ve Ontolojik Kolonyal Süreklilik: Klasik Kolonyalizmden Algoritmik Tahakküme

Sanayileşme sömürgeciliği, "emek" üzerinden gerçekleşirken algoritmik sömürgecilik ise insanın zihin, duygu ve davranışlarını metalaştıran veriler üzerinden gerçekleşiyor. Adına dijital ve algoritmik kolonyalizm denilen düzende, ekonomik kaynaklar veya kişisel verilerin sömürülmesinin yanında bilginin ve hakikatin üretim koşulları da dönüşüyor. Tarihsel olarak toprakları işgal etmek, madenleri veya insan emeğini sömürmekten öte işlevi olan yeni sömürgecilik, sömürgecilerin dünyayı kendi hâkimiyeti ekseninde yorumlama ve anlamlandırma güdüsünün adıdır. Bu güdü, başta internet ve yapay zekâ teknolojilerinin ortaya çıktığı siber çağda farklı boyutta varlığını devam ettiriyor. Sanayileşme döneminde makine, makineden ibaret görülebilir. Fakat siber çağda, yapay zekâ ve dijital teknolojileri, sadece teknolojik araçlar olarak görmek yanlış olur. Hâkim dünya tasavvurunu görünmez biçimde taşıyan epistemolojik ve ontolojik aygıtlar olarak görmek doğru olur. Hâkim gücün belirlemiş olduğu gerçekliği temsil eden dijital ve yapay zekâ sistemleri, algoritmalar ve veri tabanları; neyin bilgi, gerçek, görünür olduğuna karar vererek muhatabına aktarır. Dünyanın, insanın ve toplumun kendi iç yapısı ve örgüsünün dışına çıkan niceliğe dayalı olan yeni nazar; varlık dünyasını "hesaplanabilir, ölçülebilir ve optimize edilebilir" olarak algılamaya başladı. Teknoloji, bu nazarın ete kemiğe bürünmesidir. Nitekim -Heidegger'in ifadesiyle- teknoloji, varlığı belirli bir tarzda açığa çıkaran bir *çerçeveleme/gestell* mekanizmasına dönüşmüş durumdadır.

Dijital ve algoritmik yapılar, ölçülebilir ve hesaplanabilir nazarın ete kemiğe bürünmesinin neticesidir. Modern dönemin niceliksel dünyası, teknolojik araçların dâhil olduğu siber çağda veriler dünyasına evrildi. Sibernetik ve algoritmik aşama, -modernliğin başlangıcından beri devam eden- araçsal aklın dijital evrede ulaştığı en ileri aşamayı temsil eden bir aşamadır. Bacon'cı doğaya tahakküm arzusu, siber çağda verileri elde ederek insanı ve toplumu kontrol altında tutma güdüsüne dönüştü. Aydınlanmacı düşüncenin, doğa üzerindeki egemenlik ideali dijital ve algoritmik çağda veri üzerinden insan ve toplum üzerinde egemenlik kurma arzusuna evrildi. Bu durum, tesadüf veya rastlantının ötesinde bir sürecin doğurduğu bir sonuçtur. Ortada ne üreten ne de tüketen birey ve toplum gerçekliği var. Artık bırakın emekçi bireyi, tüketen birey bile ortada yok. Siber ve dijital çağın insanları, sürekli veri üreten, dijital iz bırakan

yığınlar hâline geliyor.

Siber ve dijital çağın bireyleri, giderek etten kemikten bir özne olmaktan çıkıyor. Veri kümelerine, davranış modellerine ve öngörülebilir olasılıklara indirgenmiş olan bireyler, algoritmik/belirlenmiş varlığa dönüşüyor. Algoritmik anlamda işlenebilir bir varlık olarak yeniden tanımlanan insanın hem epistemik hem ontolojik statüsü dönüştü. Söz konusu bu dönüşüm, insanın hem siyasal hem de varoluşsal özgürlüğünü tehdit eder hâle geldi. Hissettikleri ve düşündükleri ön görülen insanların davranışlarının belirlenip güdülmek istenmesine tanıklık ediyoruz. 20. yüzyılın başında insanı bildiğini veya tanımladığını iddia eden psikanalitik kuramları destekleyen algoritmik bir düzenle karşı karşıyayız. Psikanalizin can suyu olan algoritmik sistemler, insanı her yönüyle bildiği hatta onu istediği gibi yönlendirdiği iddiası içinde. Verilerle anladığı insanın "belirsizliği, öngörülemezliği ve hesaplanamazlığı" ise algoritmik yönetimsellik tarafından "hata payı" olarak görülüyor. İnsanı tanımlamak, kontrol etmek ve yönetmek konusunda iddialı olan bu algoritmik sistemler, insandaki "bu fazlalığı" ortadan kaldıracağı iddiasını taşıyorlar.

20. yüzyıl toplumundan farklı bir toplum tipinde yaşıyoruz. 20. yüzyıl toplum tipi için Michel Foucault, biyopolitika bağlamında "disiplin toplumu" adını vermişti. 20. yüzyılın kurumları ve toplumları, mekanik yapılarla ifade ediliyordu. Klasik modern dönem, bedenler kurumlar aracılığıyla disiplinize edilen bir dönemdi. Bireylerin veriler aracılığıyla disiplinize edilen adına hiper ya da siber dönem diyebileceğimiz bir döneme şahitlik yapıyoruz. Sanayileşme sürecinde bireylerin emekleri nesneleştirilirken dijitalleşme sürecinde ise sadece emekleri değil arzuları, tercihleri, dikkatleri hatta duyguları veri ekonomisinin nesnesi hâline getirilmiş durumda. İnsanların bedenleri veya emekleri değil, duyguları, sezgileri bilinçleri tespit edilerek ne düşündükleri, ne yiyip içecekleri hatta nasıl davranacakları ön görülüyor. Bilindik hâline getirilen, davranışlarının yönetilmesimenin hiç zor olmadığı bireylerin veya toplumların sömürülmesi kolaylaşmıştır. Çünkü insanların ne düşüneceği, neyi hatırlayacağı, neyi arzulayacağı ve neyi unutacağı artık algoritmik filtreler tarafından belirlenmektedir.

Verilerin ve algoritmik yapıların iş gördüğü düzende öncesinden farklı bir sömürü biçimi ile karşı karşıyayız. Önceki sömürgecilik, hammadde ve emek sömürüsüne dayanan ekonomik temelli bir yapıya sahipken; dijitalleşme ve sibernetikleşme sürecindeki sömürü, öznesinin direkt insan verisi olduğu bilişsel ve duygusal bir biçime bürünmüştür. Sadece verilerin kontrol edilmek istenmediği siber düzende kimlerin görünür olacağına veya dışlanacağına yani "canlı" ya da "ölü" olacağına karar vericiler var. Eğitimden sağlığa, hukuktan askeriyeye, tarımdan hayvancılığa, mimariden uzay mühendisliğine kadar birçok alanda kullanılan algoritmik sistemler, hayatın bütününü etkiliyor. Algoritmik ve dijital sistemler bilgi üretim araçları olmasının ötesinde âdeta "yaşam" ve "ölüm" arasındaki sınırları belirleyen yeni egemenlik mekanizmaları hâline gelmiş durumda. Yaşamın ve toplumsal

yok oluş veya varoluşun algoritmalar aracılığıyla yönetildiği yeni bir iktidar biçimine dönüştüğü dijital kolonyalizm gerçekliği ve yeni egemenlik araçları ile karşı karşıyayız.

Bedenlerden çok bilinçleri işgal eden dijital kolonyalizm, -öncekinden farklı olarak- sadece insanı sömürmüyor bireyi görünür kılarak veya yok sayarak bireyleri ve toplumları kontrol eden yeni bir iktidar biçimidir. Sadece görünürlüğü düzenleyen teknik araçlar olmayan algoritmalar, kimin öne çıkarılacağına veya dışlanacağına karar veriyor. Hangi yaşamların değerli ya da değersiz kabul edileceğine karar veren siyasal mekanizmalara dönüşen dijital sistemler, insanların fırsatlarını, haklarını ve toplumsal varoluşlarını belirler. Sadece görünürlüğü düzenlemeyen algoritmik sistemlerin şehir veya devlet idaresinde kullanılması despotik karaktere bürünmesine neden olabilir. Yine korunacak veya gözden çıkarılacak kişilerin belirlenmesinde etkili olacak bu sistemler, elitizme yol açabilir. Sınır güvenliği sistemlerinde ve kredi puanlamalarında kullanılacak olan algoritmik sistemler, siber disiplin toplumunu meydana getirebilir. Bu tür algoritmik disiplin mekanizmaları yalnızca bireyleri sınıflandırıp denetlemekle kalmaz sömürüyü de farklılaştırmıştır. Boyut değiştiren sömürü sistemi, hususiyetle Küresel Güney'in (Tayland, Vietnam) hem el hem de zihin emeğini sömürmekle kalmıyor, insanlığın çoğulluğunu ve farklı bilgi geleneklerini sistematik biçimde silerek ekonomik bağımlılığın ötesine uzanan epistemik ve ontolojik bir tahakküm de tesis ediyor.

Dijitalleşme ile birlikte -yerli- epistemolojiler, sözlü kültürler, dinî ve metafizik bilgi biçimleri ortadan kalktı. Algoritmik sistemlerde temsil edilmeyen yani modern Batı rasyonalitesinin dışında kalan düşünme tarzları yok sayılan bir düzenle karşı karşıyayız. Zira dijital âlemin insanlığın çoğul hafızasını taşıyan bir mekân olduğunu iddia etmek mümkün değil. Yerel kültürlerin temsil edilmediği hâkim medeniyet perspektifinin dayatıldığı dijital evren, Batılı değerlerin küresel ölçekte yeniden üretildiği bir hegemonya alanına dönüşmüş durumda. Ortada sadece teknolojik araçlar yok aynı zamanda değerlerin dayatılması söz konusu. Söz konusu bu değerler, etnosantrik, eurosantrik, seküler, agnostik ve cinsiyetsiz karakterli değerlerdir. Meselenin teknolojik araçlar ve teknolojiye erişimin ötesinde sorunları var. Hele ki zihin kodlarının aktarıldığı dijital ve algoritmik sistemlerin; toplumların düşünüş, duyuş ve yaşayış biçimleri üzerinde önemli etkileri var. Bu bağlamda asıl meselemiz, hangi bilgi içeriklerinin ve biçimlerinin geleceğe taşınacağı, hangi insanlık tasavvurunun baskın bir norm hâline geleceği meselesidir.

Aşikâr olan şu ki dijital kolonyalizm, klasik kolonyalizmden daha tehlikeli bir sömürgecilik türüdür. Klasik sömürgecilik, zor kullanarak doğaya ve insana boyun eğdirir. Hammadde ve insan emeği sömürüsünün yerini, kendisi veri hâline getirilen insan duyuşu ve düşünüşü aldı. Algoritmik sömürgecilik: kendi normlarını "ilerleme, verimlilik, inovasyon ve sürekli iletişim" söylemlerini doğal ve kaçınılmaz gerçekler ve süreçler gibi sunuyor. Tüm bireyleri ve milletleri kendi sistemine dâhil eden

algoritmik sistem, milletlerin kendine özgü epistemolojisini ve ontolojisini yok ediyor. Görünmez bir tahakkümün egemen olduğu dijital ve algoritmik âlemde sömürgeleşmenin yeni bir boyutu ile karşı karşıyayız. Bu yeni sömürgecilikte hazza dayalı gönüllü kölelik biçimi söz konusu. Sömürgeleştirilen sömürülen özne, "özgürleştiği" yanılsaması içinde olduğu için çoğu zaman sömürgeleştirildiğinin farkına dahi varamıyor.

Klasik sömürgeciliğin siber-dijital düzleme taşınması, sömürgeci güdünün epistemik ve ontolojik olarak varlığının devam ettiğinin bir göstergesidir. Sanayi çağının beden ve emek üzerindeki tahakkümünün yerini insanın "zihin, duygu ve davranışsal" müktesebatını "verileştiren" yeni bir tahakküm biçimi ile karşı karşıyayız. İnsana dair hasletleri "nesneleştiren" algoritmik bir kolonyalizm biçimi ile karşı karışayız. Francis Bacon'cı doğaya tahakküm arzusunun üzerine bina edilen Aydınlanmacı araçsal akıl, -siber çağda- insanı ve toplumu veriler üzerinden kontrol ederek tahakküm altında tutmaya dönüştü. Algoritmik nazar, dünyayı ve insanı yalnızca "hesaplanabilir, ölçülebilir ve optimize edilebilir" bir niceliğe indirgeyen modern nazarın uzantısıdır. Algoritmik, yapay zekâ ve veri sistemleri, neyin "bilgi, gerçek ve görünür" olduğunu tayin eden görünmez epistemolojik aygıtlar olarak işlev görüyor. "Üreten" ve "tüketen" özne kategorilerinin yerini sürekli veri üreten ve algoritmik olarak işlenebilen yığınların olduğu siber çağın insanıyla karşı karşıyayız. Fiziki zincirlerin görünmez kodlarla ikame edildiği algoritmik kolonyalizmde, epistemik ve ontolojik konumu dönüştürülen insanın boyut değiştirdiğine tanıklık ediyoruz.

Kendine özgü insan anlayışı ve tasavvuru olan yeni teknolojiler, insanlığın duyuş, düşünüş ve yaşayış biçimini etkiliyor. Toprakların işgali sürecine değil, verilerin işgali sürecine tanıklık edildiği bir süreçte kolonizasyonla mücadele eden milletler, yalnızca ekonomik bağımsızlığını veya veri güvenliğini sağlamanın ötesinde düşünüşüne, duyuşuna ve yaşayışına sahip olma çabası içinde olan milletlerdir. Yeni süreçte dekolonizasyon; hakikatin, insanın ve toplumun yeniden düşünülmesine yönelik ontolojik ve epistemolojik bir özgürleşme mücadelesidir. Buradaki asıl mesele, dijital veya yapay zekâlı teknolojileri reddetmek olmamalıdır. Bu yeni teknoloji türlerin, -tek- medeniyet, bilgi ve anlayışının tahakküm araçları olmasıyla nasıl mücadele edileceğidir. Yerel ve sahih kültürlerin yaşamasına müsaade edecek dijital, enformatik ve algoritmik sistemlerin inşası için çaba harcamalıyız. Farklı ontolojilerin, epistemolojilerin ve yerel yaşam dünyalarının yaşamasına imkân verecek sistemlerin nasıl olacağı konusunda kafa yormamız gerekir. Yeni teknolojileri, yeni bir sömürgeci düzenin aracı olmaktan çıkarıp insanlığın müşterek geleceğine hizmet eden özgürleştirici araçlara dönüştürmemiz lazım. İnsanın kendi varoluşuna yabancılaştırıldığı bir süreçte dijital kuşatma karşısında öznenin ve milletlerin özerkliğini yeniden nasıl kazandıracağımızın arayışı içinde olmalıyız.

ÜZEYİR İLBAK

Epistemik Tahakküm
Batı Merkezli Bilginin Sömürgeci Şiddeti Meşrulaştırması Üzerine

Amerika kıtasının ve kıtadaki insanların Avrupalılar tarafından işgal edilmesinin keşif ve fetih olarak tanımlanmak suretiyle insanlığa takdim edilmesinden bugüne olup bitenlere yönelik üretilen bilgilerin hiçbiri masum ve tarafsız değildir.

"Kolomb Amerika'yı keşfetti" cümlesi, tarih öğretiminin en güçlü epistemik şiddet örneklerinden birini içinde barındırmaktadır. Keşfedildiği söylenen kıtada, 1492 yılında Aztek, Maya, İnka gibi yüzlerce başka topluma mensup 50-70 milyon kadar insan yaşamaktaydı. Bu insanların inşa ettiği kentler, geliştirdikleri tarım sistemleri, elde ettikleri astronomik bilgilerin yanı sıra sanat gelenekleri ve yönetim biçimleri mevcuttu.

Bu gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda, "keşif" kelimesi insanlığı ciddi anlamda epistemik bir soru ve sorunla karşı karşıya bırakmaktadır: Nasıl olur da var olan bir şey yeniden keşfedilebilir? Amerika yerlilerinin kıtanın yeni yerleşimcileri tarafından soykırıma tabi tutulması sonucu kıtada oluşan iş gücü açığının Afrika'dan zorla getirilen insanların "mal ve eşya" olarak alınıp satılmasıyla kapatılmaya başlandığı yeni zulüm çağı; üretilen yeni kavramlarla masumlaştırılırken insana ve insanlığa ihanet masum ve meşru kılınmaya çalışıldı.

Keşif kavramıyla işgali meşrulaştırmaya girişen Avrupalılar, "sahipsiz topraklar" kavramını da istismar ederek yerlilerin topraklarını yağmaladılar. Bu yetmezmiş gibi, "medeniyet götürme" kavramsallaştırması ile de insanların asırlar boyu biriktirdiği gelenek ve görenekleri, yaşama biçimlerini, inançlarını, değer yargılarını yok etmeyi meşrulaştırdılar. Malik Bin Nebi, sömürgeciliği Avrupa uygarlığının Avrupa sınırlarının ötesine taşınması olarak aktarır.

Sömürgecilik tarihi, toprak ele geçirmenin, bedensel zorlamanın, insanı "pazar malzemesi" hâline getirmenin ve insanlığı inancı, derisinin rengi, etnik aidiyeti, coğrafya ve mekân üzerinden tanımlayarak inşa edilen bilgi/epistemik dayatma hiyerarşisinin sert diliyle yazılmıştır. 15. yüzyılda "keşif" söylemiyle başlayan süreç; keşfedilen (!) ve yerleşilen yerlerdeki yerli nüfusları, yaşama biçimleri ve yerli bilgi sistemlerini epistemik olarak yok sayan emperyalist ve sömürgeci muktedirlerin irade beyanıdır. Bugünden meseleye bakıldığında; Batılı zihnin bilgi üretimi, meseleyi tanımlaması; insanlığa sunuşu, coğrafya, inanç ve ırk temelli hiyerarşiye göre düzenleyen bir anlayışın neticesidir. Bu anlayışla oluşturulmak istenen hiyerarşi, sömürgeci devletlerin sadece nüfus politikaları ve zenginleşme çabalarında değil, misyon eğitiminde ve kültürel asimilasyon programlarında da somut bir veri

olarak karşımıza çıkar. "Keşif" söylemi, Kristof Kolomb'un 1492'deki yolculuğu ile literatüre giren ve Amerika kıtasına ayak basma tarihiyle birlikte yerli nüfusları, kurumları ve bilgi sistemlerini epistemik olarak yok sayan; sonra da "yok sayma" anlayışını Afrika, Avusturalya, Yeni Zelanda ve Güney Asya'da (Hindistan, Malezya, Bangladeş, Filipinler...) yürürlüğe koyan bir anlayıştır.

Sömürge kavramının rahatsız edici olduğunun tespitinden sonra kavramı anlam bozumuna uğratarak ona daha masum anlamlar yükleme çabası, Batı emperyalizminin temel anlayışından sapma anlamına gelmemektedir. Kolonyalizm, tarih boyunca gittiği yerlerde el koyduğu ülkenin maddi ve manevi kaynaklarını vahşice kullanarak sadece ekonomik bir sömürü değil; aynı zamanda sömürgeleştirilen toplumların kültürlerini, fikirlerini ve değer sistemlerini de hedef almıştır. Mülkte, inançta, kültür ve sanatta yürürlüğe koyduğu sistemli saldırılarla insanlığa karşı suç işlemiştir.

"Kolonyal söylem", kolonyalizmi anlatan yeni ve sıradan süslü bir terim değildir; gidilen, işgal edilen, el konulan ülke ve toprakların dinî, kültürel, düşünsel, ekonomik ya da politik tercihlerinin işgalcilerin hedefleri doğrultusunda biçimlendirilmesi, sağlamlaştırılması ve sömürülmeye uygun hâle getirilmesidir. Sömürgeciler gittikleri ülkedeki insanların dilini değiştirmek için eğitim dili olarak kendi dillerini dayatırlar. Geçmişleriyle ilişkilerini kesmek için de alfabelerine müdahale ederler. Afrika kıtasında yaşayan insanların önemli bir kısmının hâlâ Batı dilleriyle konuşmaları, Türkistan/Orta Asya Türklerinin Sovyetler Birliği tarafından Kiril Alfabesi'nin farklı türleriyle eğitilmeleri bunun tipik bir örneğidir. Afrika'da hâlâ resmî dili Fransızca olan ve kullandıkları para Fransa'da basılan ülkelerin olması da ilginç bir veridir.

Sömürge çağı ile başlayan ekonomik büyüme ve zenginleşmenin sağladığı güce yaslanan Batı; vahşetini "uygarlık", "medeniyet götürme", "ilerleme" ve "modernleşme" kavramları üzerinden modelleyerek ve kodlayarak meşrulaştırmıştır. Avrupa merkezli düşünme ve epistemik dayatma, Avrupa'da on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda gerçekleşen Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma düşüncesine dayandırılmaktadır; ancak bu düşünme biçiminin antik Yunan'dan itibaren Batı'nın zihin kodlarını oluşturduğunu Thukydides'in Peloponez Savaşı hakkında söylediklerinde buluruz: "Savaşın gerçek nedeni... Atina'nın büyüyen gücü ve bunun Sparta'da yarattığı endişedir." "Thukydides Tuzağı" olarak yorumlanan siyasal pozisyon, yükselen güç ile yerleşik güç arasındaki gerilimin şiddetli çatışmalara yol açtığı ve güçlünün zayıfa karşı tarihin hiçbir kesitinde ahlaklı davranmadığı gerçekliğidir. Bu durumu Thukydides'in *Melian Diyaloğu*'ndaki "Ahlaki argümanlar yalnızca eşitler arasında geçerlidir; güçlüler yapabileceklerini yapar, zayıflar ise buna katlanmak zorundadır." tespitinde görürüz. Bu kafa maalesef günümüzde de yürürlüktedir ve "olmaması gereken yere giden" Batı, gittiği yerde kriz üretmeye ve insana karşı suç işlemeye devam ediyor.

Batı'nın, Batı merkezli epistemik kodlama ile dayattığı bilgi teorisi; akademik değil, yoruma imkân vermeyecek ölçü ve ölçekte taraflı ve politiktir. Batı

aklının sosyal, beşerî ve fennî bilginin başlangıç noktası olarak Batı'yı merkeze alması ve bunu insanlığa dayatması sonucu, Amerika kıtasından Avustralya'ya kadar uzanan coğrafyada yüzyıllardır yaşayan halklar "tarih öncesine" itilmekte, yok sayılmakta ve bu toplumların maruz kaldığı yok etme pratiklerini yeniden adlandırmayı ve hesabını sormayı güçleştirmektedir.

Sosyal bilimler ve modern düşüncenin, insanlık değerlerini Batı zihninin teklif ve deneyimine, Batı çıkarlarını gözeten anlama ve algı biçimine kurban ederek yaşamak, en hafif ifadeyle "sömürülmeye hazır" hâlde yaşamaya gönüllü olmaktır. Malik Bin Nebi'nin tespitiyle İngiliz ve Fransız sömürgelerinde ortaya çıkan "zihnen sömürülmeye hazır" hâle gelmek, karmaşık bir ruh hâlini ortaya koymaktadır. Sömürülebilirlik potansiyeli olan ve sömürgeciler tarafından tahakküm altına alınan birey ve toplumlar bir süre sonra "celladına âşık" bir rol tercihinde bulunan "maşuk"a evrilmektedir. Bu işbirlikçi insan tipini en başarılı şekilde bize anlatan Fanon "siyah deri beyaz maskeler" metaforuyla meseleyi ortaya koyar.

Oryantalizm ve Epistemik Tahakküm

Edward Said'in oryantalizm analizi, klasik kolonyalizmin yalnızca askerî ve ekonomik değil; kültürel ve ötekileştirici bir proje olduğunu gösterir. Said'e göre Oryantalizm, Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımlara dayalı bir düşünüş biçimidir. Batı, Doğu hakkında öyle sistemli bir disiplin ve bilgi ağı kurmuştur ki, bu ağ sayesinde Doğu'yu tanımlama, sınıflandırma ve yönetme hakkını kendinde görmüş, güç kullanarak yeni bir biçimlendirme tercihine yönelmiştir. Bu süreçte Doğu insanı irrasyonel, barbar, şehvet düşkünü ve durağan bir "öteki" olarak tarif edilmiştir. Afrikalılar, Yerli Amerikalılar ve Avrupalı olmayan halklar bu kolonyal tutumla biçimlendirilmiştir. Avrupa merkezci zihnin coğrafi, dinî ve etnik kategorilere ayırdığı insanlık, eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmadıkça eşit bir zihne ulaşamayacaktır.

Batı'nın Doğu dillerine ve kültürlerine yönelişi masum bir merak değil; eğitim sistemlerini Avrupa merkezci bilgi tasnifi doğrultusunda düzenlemeye mecbur etme ve bu bilgileri kendi dilleriyle öğretme dayatmasıdır. Antropoloji, filoloji, sosyoloji ve tarih gibi disiplinleri kullanarak Batılı olmayan toplumlar "tarih öncesi" karanlığa itilmiş, yönetilebilir nesneler hâline getirilmiştir. Cemil Meriç, sosyolojinin Türkiye'ye girişini "nesillerin uyanmasını önleyen sahte ilim" olarak tanımlar. Hilmi Yavuz ise oryantalizmin gayesini, Avrupa kültürünün dışında kalan kimliklerin hakikatlerinin Avrupalılarca reddedilerek kendi hakikatini dayatmak ve onların kimliklerini silmek olarak özetler. Ona göre iki yüz yıllık Avrupalılaşma serüveni bizi Batılılaştırmamış, sadece garpzedeleştirmiştir.

Said'in tespitine göre bu anlayış Batılıyı daha Batılı, Şarklıyı da daha Şarklı kılarak kutuplaşma üretmiş, sömürgeleştirilen toplumların aydınları arasında çatışmalara zemin hazırlamıştır. Yerli bilgilerin "hurafe" olarak çerçevelenmesi, kuşaklar arası aktarımı melezleştirmiş ve kültürel şizofreni doğurmuştur. Batı vahşiliği bu "bilimsel"

verilerle rasyonalize edilerek sömürge yönetimi "medeniyet götürme" misyonuyla masumlaştırılmıştır.

Fanon ve Sömürgeci Şiddet

Frantz Fanon, sömürgeciliği yalnızca ekonomik mülksüzleştirme olarak değil, sömürgeleştirilen insanın ontolojik varlığını hedef alan bir şiddet biçimi olarak tanımlar. Ona göre sömürgeci iktidar, fiziksel baskının ötesinde yabancılaşma üretir: fert ve toplum kendi kültürünü, dilini ve bedenini ötekinin bakışıyla deneyimlemeye zorlanır. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler* adlı eserinde bu psikolojiyi inceler.

Fanon'a göre sömürgeci dünya Manişeisttir: bir yanda sömürgecinin aydınlık mahallesi, diğer yanda ise yerlinin karanlık bölgesi. Bu ayrım yalnızca fiziksel anlamda değil, ontolojik bir hiyerarşiyi de görünür kılar. Sömürgeci kendisini insan, sömürgeleştirdiğini ise ancak insan olmaya çabalayan bir varlık olarak tanımlar. Bu anlayış nüfus sürgünlerini, zorunlu çalışma kamplarını ve soykırımları normalleştirir.

Epistemik Şiddet ve Madun

Batı, psikolojik ve sosyolojik verilerle yerliyi "kaderci, vahşi ve sevgiden anlamayan" bir kişiliğe indirgerken suçluluk duygusunu da mantık düzlemine oturtmaya çalışır. Edebî metinlerde ve sinemada sömürgeleştirilen insan "kötü ve insani hasletlerden mahrum" bir varlık olarak sunulur. Muhalif Batılı entelektüeller bile "öteki"ni "yetersiz" olarak takdim eder.

Fanon, şiddeti sömürü sisteminin kurucu unsuru olarak öne çıkarır: "Daha dünyaya gözlerimi açar açmaz siyah bir bant geçirdiler gözlerime..." diyerek sömürgeciliğin çıplak şiddet olduğunu vurgular. Batı bu şiddeti epistemik bir perdeyle görünmez kılarak hafızadan silmeye çalışır.

Spivak ve Maduniyet

Gayatri Spivak, "*Madun Konuşabilir mi*?" sorusuyla epistemik şiddetin en vahşi boyutunu, yani sessizleştirmeyi tartışır. Madun yalnızca susturulmamış, suskunluğunu ifade edecek kavramsal dilden de yoksun bırakılmıştır. Sömürge tarihi, sömürgeleştirilenin tarihini yok etmek üzere kurgulanmıştır. Bu nedenle sömürge öncesi tarih ve kültür yeniden tasnif edilmelidir.

Batı merkezli tarih yazımı madunu bir veri nesnesi olarak çerçevelerken onun özneliğini de arşivlerin derinliklerine gömer. Spivak'a göre Batılı hümanist söylemlerin merkezî figürü olan "bilen özne" aslında beyaz ve eril bir kolonyalisttir. Yerli bilgi sistemleri "hurafe" olarak kodlanarak meşru bilgi üretiminden dışlanır. Bu dışlama, zulmü görünmez kılar; madun anlatacak zemine sahip olmadığında zulüm hiç gerçekleşmemiş gibi silinir.

Modernite ve Karanlık Yüz

Walter Mignolo'nun "modernliğin karanlık yüzü" kavramı, Batı düşüncesinin ilerleme vaadinin arkasında kitlesel ölümler ve kültürel yıkımlar ürettiğini gösterir. "Medeniyet" kavramı hiyerarşik bir araç olarak kullanılmış; gelişmiş medeniyetler ise "ilkel" ya da "geri kalmış" medeniyetler olarak yaftalanmıştır.

Bu ihanet sosyal bilimler tarihinde de görülür. Fransız Devrimi ve Aydınlanma'ya dayandırılan Batılı anlatı deneyimi evrensel ilerleme modeli olarak dayatılırken, dünyanın geri kalanını "tarih öncesine" itmiştir. William McNeill, *The Rise of the West* adlı eserinden yıllar sonra bunun Amerikan hegemonyasının rasyonalizasyonu olduğunu itiraf ederek "entelektüel emperyalizm" kavramını kullanmıştır. Tarihin yalnızca zafer kazananların gözünden yazıldığını kabul ederek daha küresel bir tarih anlayışına yönelmiştir.

Sonuç olarak, Said'in oryantalizm eleştirisi, Fanon'un sömürgeci şiddet analizi, Spivak'ın maduniyet tartışması ve Mignolo'nun modernliğin karanlık yüzü kavramı; Batı merkezci bilgi üretiminin epistemik tahakkümünü ve bunun sömürgeleştirilen toplumlarda yarattığı kültürel, ontolojik ve tarihsel yıkımı ortaya koyar. Bu eleştiriler, yeni ve eşit bir zihne ulaşmak için epistemik şiddetin farkına varmayı ve alternatif bilgi sistemlerini yeniden inşa etmeyi zorunlu kılar.

Sonuç

Batı merkezcilik, salt akademik bir önyargı olmayıp kitlesel ölümlere, kültürel hafıza kayıplarına ve insanlık mirasının tahribatına zemin hazırlayan sistemli bir iktidar aparatıdır. Sömürgeci işgallerle başlayan insanı nesneleştirme süreci, Batı'nın ürettiği epistemik verilerle masumlaştırılmış ve bu durum insanlık onuruna karşı işlenmiş bir zihniyet ihaneti olarak tarihe geçmiştir.

Postkolonyal eleştiri, Batı merkezci ve üstenci epistemik dayatma ile yüzleşmek ve Batı'yı "taşralaştırarak" bilgiyi sömürgeci tasallutundan kurtarmak zorundadır. Akademik sosyal bilim ve tarih söylemi/yazımı -üniversitenin kurumsal alanında üretilen bilim/ "tarih"- söz konusu olduğunda, "Avrupa", bütün tarihlerin; bizlerin,- "Hint", "Çin", "Kenya" vb. tarihleri adını verdiklerimiz de dâhil olmak üzere- bütün tarihlerin hükümran, teorik öznesi olmaya devam eder. Üçüncü dünyanın tarihçileri Avrupa tarihi hakkındaki çalışmalara gönderme yapma ihtiyacı duyarken, Avrupa tarihçileri buna bir karşılık vermeye bile gerek duymaz. Hatta Batı'nın itibarlı ve hakemli sosyal bilim dergi editörleri gönderilen metinlere müdahale ederek bazı eserlere atıf yapılmasını ve böylece Batılı söylemlerin meşrulaştırılmasını ister. Batı'nın doğusunda ve güneyinde kalan dünya toplum biliminin paradoksu; Avrupa kaynaklı teorilerin, doğaları gereği "bizi" bilmemelerine rağmen toplumlarımızı anlama ve anlatma konusunda yararlı olduklarını düşünmemizi sağlamış olmalarıdır.

Fanon'un hayal ettiği gerçek kurtuluş, yalnızca siyasi bağımsızlık değil, sömürgeci bilgi yapılarının yıkılıp epistemik çeşitliliğin ve madun seslerin yeniden yükseleceği dekolonyal bir dönüşümü zorunlu kılmaktadır. Bu konuda Byung-Chul Han'a dikkat kesilerek yeni bir çıkış yolu bulma arayışına girmeliyiz. Han'ın felsefi çerçevesi bu dönüşümü kavrayabilmek için teorik bir yöntem sunmaktadır. Şeffaflık toplumu, yorgunluk toplumu ve psikopolitika kavramları; Fanon'un beden ve şiddet merkezli kolonyal özne analizini, Said'in epistemik sömürge çözümlemesini ve sömürge/ kolonyal teorileri dijital çağa taşıyarak

direniş mekanizmaları kurmalı ve sömürgeciliğin, tarih boyunca egemenlerin vaz geçmediği bir olgu olduğunu zihinde tutmalıyız (Venezuela işgali ve İran'ın vahşice bombalanması bu konunun en yeni örnekleridir).

İnsanlığın geleceği noktasında belirleyici olan soru şudur: Psikopolitik denetim mekanizmalarını görünür kılmak, veri egemenliği taleplerini yapısal dönüşüm gündemine taşımak, epistemik çeşitliliği dijital altyapılara yerleştirmek ve dikkat özerkliğini yeniden kazanmak -bunlar yalnızca akademik çabalar değil- siyasi mücadele zeminleridir. Hegemonya hiçbir zaman kaçınılmaz ve kalıcı değildir. Şeffaf kafes kırılabilir; ancak bunun için önce söz konusu kafesin görülmesi gerekmektedir. Avrupa-merkezci tarih yazımı ve epistemik hegemonyaya top yekûn ve köklü bir itiraza ihtiyaç vardır. Batı aklının bir yerlere "medeniyet götürmesi" iddiası ile kurgulanan eğitim, askerî, ticari ve siyasal tahakküme dünyanın bütün mazlumları itiraz etmek zorundadır. Her "medeniyet götürme" söylemi; egemen olma, yeniden yapılandırma ve baskılayarak kendine tabi kılma ile neticeleniyor.

Kadim insanlık geleneğinin başlangıç noktası kabul edilen Afrika ve Asya'yı, Mezopotamya'yı/Bereketli Hilal'in birikimlerini insanlık ve insanlık tarihine yeniden dâhil ederek; "medeniyet götürme" iddiasıyla Avrupa'da "İnsaniyet Müzeleri" açan, insanı hayvanla özdeş bir anlayış içinde teşhir eden zihniyete karşılık vererek insanlık tarihi ile helalleşebiliriz.

Kaynakça

Ayşe Zarakol, *Batıdan Önce: Doğu Dünya Düzenlerinin Yükselişi ve Düşüşü*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ağustos 2024.

Ayşe Zarakol, *Yenilgiden Sonra*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2025.

Azmi Özcan (Prof), *Bütün Yönleriyle Sömürgecilik*, Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2023.

Cemil Meriç, *Bu Ülke*, Ötüken, İstanbul 1979.

Edward Said, *Oryantalizm*, Pınar Yayınları, İstanbul Mart 1982.

Ervıng Goffman, *Damga/Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar,* Heretik Yayıncılık, Ankara 2014.

Frantz Fanon, *Radikal Sömürgeciliğin Mantığı*, Pınar Yayınları, İstanbul 2024.

Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Encore Yayınları, İstanbul 2016.

Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Versus Kitap, İstanbul 2007.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Madun Konuşabilir mi?* Dipnot Yayınları, Ankara 2016.

Raımondo Luraghı, *Sömürgecilik Tarihi*, e yayınları, İstanbul 2022.

Walter D. Mıgnolo/Catherine E. Walsh, *Dekolonyalite Üzerine*, Turkuaz Yayınları, İstanbul 2026.

William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, İmge Yayınları, Ankara 2004.

William H. McNeill,The rise of the West, The University of Chicago Press, USA 1963 (pdf).

Ziauddin Sardar, *Kültürel Sömürgecilik ve Oryantalizm*, Duruş Yayınları, İstanbul 2026.

ÖMER HATUNOĞLU

Sömürgeciliğin Doğası

Sömürgecilik asırlara yayılan bir olgu. Dolayısıyla bu olgunun doğasını analiz ederken bazı kırılma noktalarına ve bakış açılarına değinmek gerekir. Modern sömürgecilik özet bir tarihlendirmeyle Amerika'nın Avrupalılarca fark edildiği 1492 tarihinden sömürgelerin bağımsızlıklarına kavuştuğu 1960'lı yıllara kadar süren beş yüz yıllık bir tarihi kapsar. Bu beş yüz yıl yalanın, talanın, çarpıtmanın, haksızlığın, hukuksuzluğun tüm örneklerinin verildiği acılarla dolu bir dönemdir.

Beş Yüz Yıllık Talan

Tarihçi Raimondo Luraghi'nin kaleme aldığı *Sömürgecilik Tarihi* adlı eser sömürgeciliği genel olarak özetlemektedir. Kimi araştırmacılar modern sömürgecilikte hiçbir yeniliğin bulunmadığını savunur; bunun Roma İmparatorluğu'ndan bile önce Yunanlar ve Fenikeliler çağında uygulandığını söyler.[1] Bazı toplumların başka toplumlar üzerinde tahakküm kurması kuşkusuz çok eski bir olgudur. Bu bağlamda sömürgeciliği beş yüz yılla sınırlamak hatalı olur fakat daha çok Batı-merkezli bir tahakküm ve modernleşmeyle ilişkili olan dünyaya açılma ve Batı-dışı halkları emperyalist amaçlarla baskılama anlamındaki sömürgeciliği bahsettiğimiz beş yüz yılla sınırlamak mümkündür. Bu ayrımı yaptıktan sonra şunu da eklemek gerekir ki sömürgeciliğin fiili olarak sona ermesi bu olgunun tamamen bittiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla karşımıza yeni bir başlık çıkar ki bu da Post-kolonyalizmdir. 1492'den önceki ve 1960'lardan sonraki yaşananlar bu yazının kapsamının dışında olmakla beraber sömürgecilik denen olgunun bizim merkeze aldığımız tarihlerin öncesi ve sonrasından bağımsız olmadığını da ifade etmemiz gerekir. Bu beş yüz yıl içerisinde yaşananlar insanlık adına utanç vericidir. Acının, talanın, baskının her türlüsü vardır bu dönemde. Batı'nın zenginlik hırsı ve tahakküm isteği Batı-dışı toplumlar üzerine bir karabasan gibi çökmüştür.

Dışa Açılma ve Tahakküm

Batı'nın dışa açılması kendi adına bir zorunluluktan kaynaklanır. Akdeniz'deki Müslüman hâkimiyetini kırmak ve alternatif yollar bularak Hindistan'a ulaşmak temel amaç olmuştur. Afrika'yı dolaşmak şüphesiz zor ve zahmetli bir yoldur fakat Akdeniz'i devre dışı bırakmanın da başka bir yolu yoktur. Şunu hemen söyleyelim ki "cesur denizciler" denen kâşifler bu zor, pahalı ve bilinmez yolculuğa kendi kendilerine çıkmamışlar, destekleyici Batılı devletlerin izni ve finansörlüğü ile hareket etmişlerdir. Gittikleri yerleri kral adına ele geçir-

1 Raimondo Luraghi, *Sömürgecilik Tarihi,* çev. Aydın Emeç, 9. baskı (İstanbul: e Yay., 2025), 25.

mek ve yönetmek için ellerinde yazılı belgeleri vardır. Yanlış anlaşılmasın, bu yazılı belgelerin sömürülecek coğrafyaların insanları ve yönetimleri ile bir alakası yoktur. Sömürülenler kimsenin umurunda değildir. Bu belgeler başka sömürgeci devletlere veya aynı ülkedeki başka denizcilere karşı alınmış izinlerdir. Eğer bir sömürülen iseniz bir sabah uyanırsınız ve karşınızda toplarını, tüfeklerini size doğrultmuş gemiler görürsünüz. Bazen savaşır bazen anlaşırsınız. Ticari haklar koparırlar, savaş çıkarırlar, halkınızı afyon başta olmak üzere türlü türlü bağımlılıklara alıştırırlar, itiraz ederseniz yine savaş çıkarırlar, hatta savaş tazminatı alırlar. Gelirken hastalıklarını, alışkanlıklarını, inançlarını ve ihtiraslarını getirirler; dönerken de yer altı ve yer üstü kaynaklarınızı ve köleleştirdikleri insanlarınızı götürürler. Bu tür hastalıklarla daha önce muhatap olmadığınız için bağışıklık sisteminiz çöker. Her bir salgında on binlerce insanınızı kaybedersiniz. İç savaşı körükler, halkları köleleştirirler, bağımlı hâle getirirler, annesini bir ülkeye evladını başka bir ülkeye satarlar. Yaralama, öldürme, uzuvları kesme sıradandır artık. Sadece bir nesnesinizdir. Özne-nesne ilişkisi vardır artık ortada. İnsan yerine koymazlar, kötü davranırlar; fakat sizin bir gaflet anında sömürgeciye verebileceğiniz zararları hesaba katarak özellikle geceleri tedbirleri artırırlar, ayağınıza daha güçlü zincirler vururlar. Duyan, düşünen, plan yapan, intikam duygusu hisseden bir insan olduğunuzu özellikle geceleri hesaba katarak muamele ederler.

Beyaz, Hristiyan ve Anglosakson değilseniz ötekisinizdir. Hatta bir siyahi olarak Hristiyan olsanız da durum değişmez. Üstün insan (!) olabilmek için bu üç şartın bir arada olması gerekir. Sadece beyaz olmanız da yetmez ayrıca Batılı olmanız da beklenir. Yani kendi kendini kolonize eden Garpzedelerin anlamadığı en temel mesele budur. Bu üç şartı bir araya getirmek mümkün değildir. Şartlardan birini ya da ikisini bir araya getirdiğinizde sizden ancak iyi bir köle, işbirlikçi bir tüccar veya komprador bir aydın olur. Ama hiçbir zaman bir Batılı olamazsınız.

Hristiyan Yayılmacılığı ve "Bilinmez"lere Yolculuk

Amerika'nın Batılılarca fark edilmesi Hindistan'a ulaşma arzusunun bir cilvesi olarak anlatılır. Hatta Cristof Colomb'un gittiği yerin Amerika olduğunu fark etmediği de söylenir. Bunlar tartışılabilir ama şunu söyleyelim ki Hristiyan yayılmacılığı işin her kademesinde vardır. Karaya varıldığında yapılan ilk iş çan kulesi inşa etmektir. Sömürgecilik ile Hristiyan yayılmacılığı arasındaki münasebet ayrı bir makalenin konusudur. Yeni yeni Hristiyanlar kadar aranan başka bir şey de çil çil altındır. Avrupa'nın ne kadar kopuğu, maceraperesti varsa onları bu bilinmez yolculuklara sürükleyen Doğu'nun zenginlikleridir. Tabi bilinmezlere derken Arap, Hintli ve Çinli tüccarların sömürgecilik öncesinden beri Hint Denizi'nden Akdeniz'e kadar denizlerde, İpek ve Baharat yollarında ticaret yaptıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Hindistan'a giden kâşiflerin ne kadar kâşif oldukları da şüphelidir. Tarihçiler bu kâşiflerin yerli rehberlerden yardım aldıklarını da söylemektedir.

Aslında Batı-merkezci tarih yazımı nasıl ki Doğu'yu; Yakın Doğu, Orta Doğu ve Uzak Doğu diye kendine göre isimlendirmişse aynı şekilde denizcilerinin başına da cesur sıfatını eklemiştir.

Başka Medeniyetleri Yok Sayma

İçe kapanık Batı'nın dışa açılımı kendi açısından evet bir cesarettir fakat kendilerinin dışında medeniyetler de vardır ve her biri birçok açıdan Batı'dan üstündür. 16. yüzyıla kadar zenginlik Batı'da değildir. Batı dünyası Asya'nın karasal bir devamı olarak kendi iç meseleleriyle boğuşmuştur asırlar boyu. Kendi dışındaki dünyalardan habersizdir. 1291'de Marco Polo Doğu'ya uzanan seyahatinden Avrupa'ya döndüğünde sanki bir bilinmezden haber veriyor gibidir. Dünyayı kendinden ibaret zannetmenin doğal sonucu kendinin dışındaki medeniyetlerin inkârıdır. Hâlbuki Batılıların Amerika diye isimlendirdikleri coğrafyalardaki Astek, İnka ve Kızılderililerin medeniyetleri o dönemin Batılılarından geri değildir. Çin, Hint ve İslam medeniyetlerini söylemeye gerek bile yok. Medeniyet denen olgu zaten Mezopotamya, Kuzey Afrika, Çin ve Hint coğrafyasında serpilmiş ve gelişmiştir. Modernite ile beraber güç kazanan Batılı egosantrizm ve üstencilik kendi dışındaki tüm medeniyetleri barbar, cahil, geri, arkaik, fatalist, mistik ve miskin olarak görmüş ve sömürgeciliği "Tanrısal bir görev" ve "Beyaz adamın yükü" olarak değerlendirmiştir. Kendinden menkul bir "medenileştirme misyonu" edinen sömürgeciler muhataplarının medeniyetlerini hiçe sayarak kendi medeniyetlerini dayatmışlardır. Uygarlığı yaymaktan kasıt aslında Batı uygarlığını dayatmaktan başka bir şey değildir. Mehmet Âkif'in "medeniyet dediğin" vurgusunda bunu görmek mümkündür. Burada adına medeniyet denilen şey sömürgeciliğin ta kendisidir.

Ticaret ve Savaş

Sömürgeciliğin temel parametrelerinden biri ticaretsiz savaşın ve savaşsız ticaretin olmayacağına dair kesin kanaattir.[2] Hindistan'a varan her sömürgeci devlet önce kendi adını taşıyan bir Hindistan Şirketi kurmuş daha sonra da bu şirketin ticari menfaatlerini korumak üzere bölgeye ordular sevk etmiştir. *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi* adıyla bir kitap kaleme alan Taha İ. Özel bütün bu yaşananları ayrıntılı bir şekilde anlatır. Özel'in dikkat çektiği husus dünya ticaretinin denizler üzerinden döndüğüdür. Bugün bile dünya ticaretinin büyük yekûnu denizler üzerinden dönmektedir. Tarihçi Fernand Braudel, Monique O'connel ve Eric R. Dursteler gibi araştırmacıların dile getirdiği Akdeniz medeniyetleri ve çevresi tarihsel olarak dinlerin, bilimin, sanatın, felsefenin ve ticaretin merkezi olsa bile bugün dünya Akdeniz çevresinin çok çok üzerine taşmış durumdadır. Süveyş Kanalı gibi önemli bir projenin yapılması bile durumu tam olarak değiştirmemiştir. Artık dünyaya yön veren limanlar geleneksel Akdeniz limanları değil okyanuslara açılan limanlardır ve dünya ticareti artık bu devasa limanlar üzerinden dönmektedir.

2 Taha İ. Özel, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, (İstanbul: Vadi Yay., 2021), 75.

Stratejik Konumlar

Moritanyalı araştırmacı Muhammed Muhtar Şankıti dünyadaki sekiz büyük boğazın yedisinin İslâm dünyasında olduğunu söyler. Bu boğazlar ticari ulaşım ve askerî hareketlilik için önemli yerlerdir, denetim noktalarıdır. İstanbul Boğazı, Çanakkale Boğazı, Süveyş Kanalı, Babü'l Mendeb, Hürmüz Boğazı, Malakka Boğazı, Cebelitarık Boğazı dünya ticaretinin ve siyasetinin yoğunlaştığı yerlerdir. Sadece Panama Kanalı Amerika kıtasındadır.[3] Tarihsel süreçte emperyalist güçler tüm bu boğazlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. İslâm dünyasının başına ne geldiyse jeopolitik konumunun, hâkim olduğu kanalların ve yeraltı zenginliklerinin Batılı sömürgecilerin iştahlarını kabartması sonucu gelmiştir. Sahip olduklarımıza hakkıyla sahip olamadığımızda bu nimetler külfete de dönüşebilmektedir. "Ver kurtul" mantığı ise hiçbir dönemde bir çözüm olmamıştır ve olmayacaktır.

Bilgiye Sahip Olan Güce Sahip Olur

Bilindiği gibi Edward Said sömürgecilik ile Oryantalizm arasındaki bağı tespit etmekle meseleye derinlik kazandırmıştır. Said'in dikkat çektiği daha çok dil ve edebiyat üzerinden kurulan üstenci dilin nasıl adım adım sömürgeciliğe doğru gittiğiydi. Bilgiyi güç olarak ele alan Batılı araştırmacılar önce Batı-dışı toplumları nesneleştiriyor, sonra araştırıyor ve daha sonra da elde ettiği bilgileri sömürgeciliğin hizmetine sunuyordu. Büyük komutan ve devlet adamları düzenledikleri seferlerde yanlarına ilim adamalarını da alıyor, onlara her tür himayeyi sağlayarak bilgi toplamalarını kolaylaştırıyorlardı. İnsan ötekileştirmediği, dışlamadığı, küçük görmediği ve nihayet şeytanlaştırmadığı başka bir insana kolay kolay zulmedemez. Dolayısıyla sömürgecilik süreçlerinde yaşanan tüm zulümlerin arkasında bu dilsel ve düşünsel ötekileştirmeleri hesaba katmak gerekir. Edward Said'in bu deşifre edici hamlesinden sonra Oryantalizm kavramı bir tür anlam kötüleşmesine uğradı ve bugün bu kelime Batı'da daha az kullanılır oldu. Fakat şunu söyleyelim ki Batılıların Doğu ve Afrika araştırmaları hız kesmeden devam etmektedir. Gerçi son zamanlarda Oksidentalizm bağlamında Doğulu öznelerin Batı araştırmalarında da bir artış var fakat Batı-merkezciliğin henüz son bulduğunu tam olarak söyleyemeyiz.

Doğrudan sömürgecilik karşı hamlelerle karşılaştı ve dünya çapında çok kanlı süreçler yaşandı. "Kafkaslar'da Şeyh Şamil (1798-1871), Cezayir'de Emîr Abdulkâdir (1808-1883), Sudan'da el-Mehdî ailesi, Nijerya'da Osman dan Fodio (1754-1817), Senegal ve Batı Afrika'da el Hac Ömer Tal (1797-1864), Somali'de Şeyh Muhammed Hasan (1856-

3 Muhammed Muhtar Şankıti, *Doğu'nun Doğuşu, Batı'nın Batışı,* (İstanbul: Mana Yay., 2023), 59.

1920), Libya'da Senûsiyye tarikatı ve Ömer Muhtar (1858-1931), Hindistan'da Berelvî ailesi, İslâmî direniş ve ıslâh-tecdîd hareketlerine önderlik ettiler."[4] Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonucu sömürülenler lehine oluşan konjonktür bağımsızlık mücadeleleri için bir fırsat doğurdu. Hindistan'dan Afrika'ya kadar tüm esir halklar hürriyetlerine kavuştular. Çin'den Cezayir'e, Amerika'dan Hindistan'a, Afrika'nın kuzeyinden güneyine kadar birçok bölgede farklı farklı yöntemlerle sömürgecilere karşı mücadele verildi. Sömürgecilik yerini manda ve himayeye bıraktı. Bugün ise manda ve himaye yerini self-kolonyalist yerli işbirlikçilere devretmiş durumdadır. Bugün yaşanan mücadele daha çok self-kolonyalist kadrolara karşı yürütülmektedir. Günümüzde eğer tam bir bağımsızlıktan bahsedilecekse dünyanın her yerinde gerçek anlamda yerli bir temeli olan ve aynı zamanda dünyayı tanıyan kadroların daha fazla öne çıkması gerekmektedir.

Sonuç Yerine...

Kendilik bilgisine eremeyen, yer altı ve yer üstü kaynaklarını yeterince kullanamayan, bilgiye hâkim olamayan ve en önemlisi yetişmiş insan sermayesine sahip çıkamayan toplumlar adı değişse bile sömürgeciliğe yine bir şekilde muhatap olurlar. Dünyada şartlar, dengeler çok hızlı değişiyor. Bugün küreselleşen bir dünyada yaşıyoruz ve son gelişmelerle artık bilgi her yerde. Bu süreçte planlı programlı davranan, değer üreten, bilgi sermayesini teorik ve pratik sahada işlevsel hâle getiren toplumlar öne çıkacaktır. Bireysel ve toplumsal ahlâk, aile, birlik beraberlik gibi değerler her zamankinden daha önemli duruma geldi. Küresel ölçekte iş yapan devlet destekli devasa şirketler gençler için bir çıkış yolu olabilir. Geçmişte afyon üzerinden sağlanan bağımlılık bugün teknoloji bağımlılığı başta olmak üzere çeşitlilik arz etmektedir. Eğitim sistemleri değişen dünya şartlarına duyarlı küresel çapta düşünen, yerli düşünceyi önceleyen kadroları ortaya çıkartabilmeli. Girişimci ve hamleci bir ruha ihtiyacımız var. Aksi durumda sömürgecilik başka ad ve unvanlar altında sürüp gidecektir.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Özel, Taha İ. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi. 6. Baskı. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.

Raimondo, Luraghi. *Sömürgecilik Tarihi.* çev. Aydın Emeç, 9. baskı İstanbul: e Yayınları, 2025.

Said, Edward. Şarkiyatçılık. çev. Berna Yıldırım, 11. baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Şankıti, Muhammed Muhtar. *Doğu'nun Doğuşu, Batı'nın Batışı.* İstanbul: Mana Yayınları, 2023.

4 İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi,* (İstanbul: İnsan Yay., 2021), 385.

KADRİYE DURMUŞOĞLU*

Kolonyalizm: Sömürge Mantığı

Her medeniyet, kendine özgü dünya görüşü, belli niteliklere sahip sosyo-kültürel yapısı ve hayat tarzıyla farklı bir insanlık durumu oluşturur. Her dünya görüşünü; Tanrı, insan ve evrenle ilgili tasavvurunu ve realitesini de bu üçüyle kurulan ilişki belirler. Tanrı tasavvuru, dünyaya ve bu dünyada insana, insanın konumuna ve edimlerine yaklaşım tarzıyla birbirinden son derece farklı neticeler doğurur. Tarihî süreçte yaşanan dönüm noktası, Tanrı tasavvurunda yaşanan sapmadan kaynaklanır. Sapma, etkisini uzun vadede zihniyet değişiminde, dünya görüşünün değişmesinde gösterir. Bu doğrultuda insana, âleme ve insan ilişkilerine bakışta farklılaşır.

Yazımıza kolonyalizm kavramının tanımıyla başlayacak ve kolonyalizm kelimesiyle sıklıkla birbirinin yerine kullanılan emperyalizm kavramıyla farklılığına dikkat çekeceğiz. Bir yabancı gücün bir başka toplumu işgal edip kendine bağımlı hâle getirmesi, tarihte sık rastlanan bir olgudur. Genelde güçlü toplumlar, kendi değerlerini, kültürlerini, davranış kodlarını görece güçsüz toplumlara empoze etmek benimsetmek isterler. Ancak bu durum bizi, "Kolonyalizm insan toplumunun gelişiminde zorunlu bir evredir" tuzağına da düşürmemelidir. Aynı perspektiften hareketle kolonyalizmin moderniteyle ilişkisini analiz edecek, modern kolonyalizmin klasik kolonyalizmden farklılıklarında özgünlüğünü vurgulayarak modernite ile sömürgecilik arasındaki ilişkinin temel bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Antik Çağ'dan itibaren kendi bölgelerinde güçlenen pek çok devlet, hâkimiyet alanları dışındaki yerlere vatandaşlarından oluşturdukları küçük toplulukları gönüllü veya zorunlu olarak yerleştirmiştir. İşte bu yerleştirmelere işaret etmek üzere başlangıçta Latince colunus ve colonia kelimeleri kullanılır. Bunlardan 'bir yere göçüp yerleşme' anlamındaki colonia, Roma İmparatorluğu döneminden itibaren "sömürge" anlamında kullanılır, coloniser (sömürgeleştirmek) ve colonisation (sömürgeleştirme) gibi kelimeler türetilir. Modern dönemde sömürgeleştirmeye ve sömürgeciliğe Arapça'da isti'mâr, sömürgeleştirilen yere müsta'mere, Türkçe'de ise müstemleke denilir ve sömürmek fiilinden sömürge ve sömürgecilik kelimeleri türetilir. Sömürgecilik, bir halkın diğerine boyun eğdirilmesini içeren bir tahakküm pratiğidir. Collins İngilizce Sözlüğü'nde sömürgecilik, "güçlü bir ülkenin daha az güçlü ülkeleri doğrudan kontrol etmesi ve kaynaklarını kendi gücünü ve zenginliğini artırmak için kullanmasıdır." Bir toplumun başka bir toplum üzerindeki kontrolünü tanımlamada çok başvurulur. Ancak sözcük, yakından ilgili terimlerle -emperyalizm, sömürgeleştirme ve neo-sömürgecilik- ilişkili olarak daha iyi anlaşılabilir. Aslında bunların hepsi, tarihsel bir döngünün

* Dr.

ardışık parçaları olarak da görülebilir: Emperyalizm ya sömürgeleştirmeye ya da sömürgeciliğe yol açar ve her biri sırayla neo-sömürgeciliğe yol açabilir.[1]

Sömürgecilik, askerî, siyasi ve kültürel gücü bir araya getirir. Genellikle kaynakların ve insanların sömürülmesiyle sonuçlanan, derin kültürel ve ekonomik değişikliklere yol açan karmaşık bir olgudur. Dünyanın farklı yerlerinde aynı özellikleri sergileyen özdeş bir süreç değildir. Bilakis gerçekleştiği her yerde o yörenin asıl sakinleriyle yeni gelenleri insanlık tarihindeki en karmaşık ve travmatik ilişkilerin içine sokar. Yeni topraklarda bir topluluk oluşturma, orada daha önce yerleşik bulunan toplulukları bozma ya da yeniden oluşturma, ticaret, pazarlık, savaş, soykırım, köleleştirme ve isyanlar dâhil olmak üzere kapsamlı olgular silsilesini içerir. Dolayısıyla koloni, bir anlamda önceki sakinlerin (varsa) öldürüldüğü, kovulduğu, köleleştirildiği, asimile edildiği veya bir şekilde yerleştirildiği, yeni bir bölgeye göç eden bir topluluktur. Öyle ki Aztek-Maya-Karayip ve Tawantinsuyana (veya İnka) bölgeleri arasında, 50 yıldan kısa bir süre içinde yaklaşık 65 milyon insan yok edilir. Bu yok etme, demografik felaketin ötesinde toplumların ve kültürlerin de yok edilmesiyle neticelenir.

Sömürgeleştirme, yabancı yöneticiler tarafından kalıcı bir yerleşim olmasa bile, devletlerin yabancı halklar üzerinde egemenlik kurduğu durumları içerir. Sömürgeciliğin, kabaca emperyalizmle eş anlamlı olan bu anlamı, kalıcı ve kapsamlı göç söz konusu olduğunda 'yerleşimci sömürgeciliği' niteleyicisini gerektirir. Günümüzde emperyalizm ve sömürgecilik, 'zihinsel sömürgeleştirme' ve 'kültürel emperyalizm'de olduğu gibi yabancı hegemonyaya, yani her türlü yabancı egemenliğine atfen kullanılır. Sömürgeleştirilenler, bazen tehdit veya fiili şiddet yoluyla, bazen de ayrımcı emek ve ticaret ilişkilerinin dayatılması yoluyla, işgalciler için çalışmaya zorlanırlar. Sömürgecilerin yasalarını ve siyasi kurumlarını kabul etmeye veya kendi yasalarına ve kurumlarına kısıtlamalar getirilmesine mecbur bırakılırlar. Bazen dilleri ve gelenekleri kaybolana kadar yaşam biçimleri ve kültür kalıpları değiştirilir. Toprakları, sömürgeci devletlerden gelen göçmenler ve sömürgeciler için çalışmak üzere başka yerlerden zorla getirilen insanlar tarafından yerleşime açılır. Neredeyse her zaman, yerleşimciler ve onların torunları, sömürgeleştirilmiş toplumda ayrıcalıklı konumlarını devam ettirir. Zamanla, bütün koloniler, tipik olarak sömürgeci ve sömürgeleştirilmiş kültürlerin bir bileşimi olan farklı uluslar oluştururlar.

Sömürgecilik ve emperyalizm kavramları bazı düşünürlerce ilişkili, bazı düşünürlerce de birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılır. Örneğin E. Said'e göre 'emperyalizm' terimi, uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün, uygulama, kuram ve tavırları anlamına gelir; hemen her zaman emperyalizmin sonucu ortaya çıkan 'sömürgecilik' ise uzak topraklarda yerleşim yerleri kurulmasıyla tanımlanabilir. Sömürgeciliği emperyalizmin sonucu ve yerleşimci pratik bağlamında ele alan E. Said'e göre çağımızda doğrudan sömürgecilik büyük ölçüde sona ermiştir.

Emperyalizm, bir tür genel kültür alanında ve belirli siyasal, ideolojik, iktisadi ve toplumsal uygulamalarda,

1 D. K. Fieldhouse, *Colonialism 1870-1945,* Macmillan, London:1983, 1-11

varlığını sürdürmektedir. Gerek emperyalizm gerekse sömürgecilik, basit bir birikim ve ele geçirme ediminden ibaret değildir. İkisi de ülke ve halkların tahakküm altına alınması ve tahakkümle bağıntılı bilgi biçimlerini gerektirir. Hatta etkileyici ideolojik oluşumlar tarafından desteklenir ve harekete geçirilir.[2] Lenin'e göre emperyalizm, kapitalizmin son aşamasıdır.

Sömürgeciliğin tarihi antik döneme kadar geriye götürülür. Fenike, Yunan ve Romalıların uyguladıkları sömürgecilikte diğer bir topluluğun haklarının gasp edilmesiyle birlikte sömüren ve sömürülenin teknik bakımdan eşit veya çok yakın bazen de sömürülenin daha üstün olmasıyla farklılaştırılır.

Modern Kolonyalizmin Farklılığı

XVII. yüzyılda Avrupa'nın yükselişinin başlamasından önceki uzun yıllarda, Babil, Pers, Yunan, Roma gibi birçok büyük imparatorluk hüküm sürer. V. yüzyılın başlarında Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden itibaren Avrupa, biraz kentleşmiş dünyanın nispeten fakir ve izole bir bölgesidir. Çin İmparatorluğu, Güneydoğu Asya, Hindistan, Orta Doğu ve Doğu Afrika'ya deniz seferlerini finanse eder. Çin filoları daha kalabalık, daha büyük gemileri ve ateşli silahlarıyla dikkat çeker. Çin'de icat edilen ateşli silahlar, Avrasya'daki ordular tarafından giderek daha fazla kullanılır. Çin'de icat edilen mekanik baskının kullanımı yaygındır. Orta Çağ'da, Avrupa'yı dönüştüren yeni teknolojiler -üzengi, barut, ateşli silahlar, yel değirmenleri ve matbaa- çoğunluğu Orta Doğu ve Orta Asya'dan gelir.

Dünya ölçeğinde Müslüman halklar, siyasi güçlerinin zirvesine XVI. yüzyılda ulaşır. Bu dönemde İslâm dünyasının büyük bir kısmı, iyi örgütlenmeleri ve refahlarıyla Batılıların hayranlığını uyandıran üç büyük devletin yönetimi altında yaşar: Anadolu ve Balkanlarda Osmanlı Devleti; Bereketli Hilal ve İran dağlarında Safevi Devleti; Kuzey Hindistan'da Babür Devleti. Osmanlı Devleti, tek başına Hıristiyan Avrupa'nın müttefik güçlerini yenmeyi başarır ve kuzeybatıya doğru ilerlemeyi sürdürür. Müslüman tüccarlar veya Müslüman yönetimindeki devletlerden gelen diğer tüccarlar, dış dünyayla aktif ve sürekli bağlantılarını kurar. Özellikle, yarımküredeki kentleşmiş kültürün kritik tarihî topraklarının büyük bir kısmı, Atina'dan Benares'e, Müslüman yönetimi altındadır. Afro-Avrasya kara kütlesinin ve ona bağlı adaların bütün kentleşmiş bölgelerinde, potansiyel bir Müslüman hâkimiyetine direnen sadece iki kültür bloğu vardı: Çin ve Japon Uzak Doğusu ve Hristiyan uzak Kuzeybatısı. Hodgson'un ifadeleriyle bu yüzyılda "Mars'tan gelen bir ziyaretçi, insan dünyasının Müslümanlaşmanın eşiğinde olduğunu varsayabilirdi. Bu yargısını kısmen Müslümanların stratejik ve siyasi avantajlarına, kısmen de genel kültürlerinin canlılığına dayandırırdı. Sosyal ve siyasi üstünlükleri göze çarpıyordu."[3]

XV. yüzyılın sonlarında yoğunlaşan coğrafî keşifler neticesinde ele geçirilen yerler nedeniyle birbiriyle büyük bir rekabete girişen Portekiz ve İspanya arasında papanın da aracılığıyla imza-

2 Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, Hill Yay., İstanbul :2014, 40.

3 Marshall G.S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, İz Yay., İstanbul:1995.

lanan Tordesillas Antlaşmasıyla (7 Haziran 1494) modern sömürgeciliğin iki öncü ülkesi, aralarındaki rekabete son verip Avrupa dışında yeni topraklar ele geçirmeye girişir. İspanya, Kristof Kolomb kumandasında Yeni Dünya olarak adlandırılan Amerika kıtasını sömürgeleştirmeye girişirken Portekiz, Vasco da Gama öncülüğünde 1498 yılında Afrika'nın batı kıyılarını dolaşıp Ümit Burnu'na ulaşır ve buradan Hindistan'a kadar uzanan bölgede geniş bir hâkimiyet alanı oluşturur. Akdeniz havzasını idaresine almak isteyen İspanya Kralı Karlos (V. Karl), Fas'tan başlayarak 1510 yılına kadar bugünkü Libya'nın başşehri Trablusgarp dâhil, bölgedeki bütün mahallî Müslüman idarelerine son verir veya kendisine tâbi kılar. Yerleşim yerlerini tahrip eder. Benzeri istilâ ve yıkım hareketlerini Portekiz de 1505'te Mozambik'te başlatır. 1517 yılında Cidde önüne kadar ulaşan donanmasıyla Hint Okyanusu sahillerinde ve Kızıldeniz çevresinde Müslümanların hâkimiyetinde bulunan kırk civarındaki şehir devletini yakıp yıkar ve Müslüman ahalinin çoğunu katleder.

XVI. yüzyılda büyük bir sömürge imparatorluğu kuran Portekiz ve İspanya'yı Hollanda ve İngiltere takip eder. Özellikle Kraliçe Elizabeth döneminde İngiltere, dikkatini deniz aşırı ülkelere çevirip yeni sömürgeler elde etmeye başlar. Yaşanan savaşlar Kıta Avrupası'nı parçalanmaya sürüklerken İngiltere, XIX. yüzyılın başında bütün sömürgecileri geride bırakarak dünyayı sömürgeleştirme faaliyetinde öne çıkar. İngiltere'nin bu yüzyılda sömürgeleştirdiği ülkelerin toplam yüzölçümü 35 milyon km^2'yi bulurken, bu ülkeyi 12,5 milyon km^2 ile Fransa izler.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren sömürgeciliği refah kaynağı ve artan nüfusun başka yerlere kaydırılmasında önemli bir fırsat olarak değerlendiren Almanya, Güneybatı Afrika'da bugünkü Namibya'yı, Doğu Afrika'da Zengibar Sultanlığı'nın hâkimiyetindeki Tanzanya ve çevresini, Batı Afrika'da Togo ve Kamerun'u, Okyanusya bölgesinde kısmen de olsa Yeni Gine'yi sömürgeleştirir. Asrın son çeyreğine doğru ekonomik bir değer arz eden başlıca parçaları çoktan paylaşılmış olan dünyada kendilerine pek de yer kalmadığını görerek gözlerini coğrafyalarının uzantısında yer alan Osmanlı Devleti'nin topraklarına diker.

Sömürgecileri, sömürgeciliğe sevk eden çok sayıda unsur mevcuttur. Bunların başında da zenginlik gelir. İmparatorluk ihtişamına duyulan gurur, merak, misyonerlik, yoksulluktan, zulümden, utançtan veya hapisten kaçış ve bilime duyulan sevgi, toplama, sınıflandırma, derleme ve haritalama arzusu diye bir dizi sıralanabilir. Yine de sömürgeleştirmenin neredeyse her zaman, iktidar arzusunu hayret şiiriyle saran bir fantezi gölgesiyle çevrili olduğu düşünülür.

Modern kolonyalizm, sömürgeleştirdiği ülkelerden haraç, mal ve zenginlik toplamakla yetinmez. Fethettiği ülkelerin ekonomilerini yeniden yapılandırır. Kendi ekonomileriyle karmaşık ilişkiler içerisine sokar. Böylelikle kolonileştirilmiş ülkelerle kolonileştirenler arasında iki kanaldan-insan ve doğa- iki yönlü akış başlar. Köleler ve sözleşmeli emeğin yanı sıra ham maddeler de metropolde yapılan ya da metropoldeki talebi karşılamak için başka bölgelerde yapılan mal imalatına aktarılır. Aynı zamanda, koloniler de Avrupa mallarının alıcısı olan birer pazar sunmuş olur.

Köleler, Afrika'dan Amerikalara gönderilir. Bunlar, Avrupa'da tüketilen şekeri Batı Hindistan plantasyonlarında üretir. Hindistan'da üretilen ham pamuk, elbise yapımında kullanılmak üzere İngiltere'ye aktarılır. Bu mamul mallar daha sonra Hindistan'a satılır. İnsanlar ve malzemeler, hangi yöne akarsa aksın, kârlar daima "anayurda" akar. Bu kâr ve insan akışları, Amerikalarda olduğu gibi yerleşim birimlerinin ve plantasyonların kurulmasını, Hindistan'da olduğu gibi "ticaret"e ve yerküre çapında devasa nüfus değişikliğine yol açar. Hem kolonileştirilenler hem de kolonileştirenler yer değiştirir: Birinciler köle olmanın dışında, sözleşmeli işçiler, hizmetçiler, gezginler ve tacirler; ikincilerse yöneticiler, askerler, tacirler, yerleşim yeri arayan göçmenler, gezginler, yazarlar, özel hizmetçiler, misyonerler, öğretmenler ve bilim insanları olarak.

Avrupa devletleri kolonilerini farklı yerlerden, farklı zamanlarda ve çeşitli nedenlerle edindikleri için imparatorlukları heterojen bir mozaiktir. Askerî karakollar, ceza kolonileri, köle plantasyonları, haraç ödeyen veya olumsuz ticaret koşullarını kabul eden devletler ve Avrupalılar tarafından yerleşilen bölgeler mevcuttur. Bazıları atanmış valiler, diğerleri Avrupalıların "tavsiyesiyle" yerli hükümdarlar tarafından yönetilirken, yerleşimci koloniler bazen fiili bağımsızlık elde eder.

Modern sömürgecilik, tek bir merkezden başlatılmış veya kontrol edilmiş de değildir. Avrupa ulusları, Hıristiyanlığı ve Antik Roma'nın kültürel mirasını paylaşır. Uzun bir hanedan ve ticaret geçmişleri vardır. Farklı diller konuştukları gibi farklı siyasi sistemlerle yönetilirler ve XV. yüzyıldan sonra dinî farklılıklarla bölünürler. Sömürgecilik dönemi boyunca hiçbir zaman ne rekabetten ne de düşmanca birbirleriyle savaşmaktan uzak kalırlar.

XVII. yüzyıl, Avrupa toplumlarının yükselişinde dönüm noktasıdır. Yüzyılın başında, Avrasya; Çin, Babür, İran ve Osmanlı'nın egemenliği altındadır. Batı Avrupa'nın sömürge imparatorlukları, anavatanlarından uzak fiziksel ve kültürel mesafede, denizaşırı bölgelerdedir. Bunlar kesinlikle ilk deniz kolonileri değildir: Çok uzun zaman önce Fenikeliler ve Yunanlılar Akdeniz'i, Malaylar Endonezya takımadalarını ve Polinezyalılar Pasifik'in geniş alanlarını kolonileştirmiştir. Batı Avrupa'nın kolonileri hem daha uzak hem de daha büyük ölçeklidir. Daha da önemlisi koloni olarak kaldıkları sürenin uzunluğudur. Portekiz ve İspanyol sömürge imparatorluklarının büyüklüğüne ve Rusya'nın Doğu'da genişlemesine rağmen, Avrupa monarşileri nispeten küçük ve zayıf kalmıştır. Avrupa ile Asya'daki birçok ulus arasındaki ekonomik, kültürel ve askerî işlemler genelde İslâm, Güneydoğu Asya, Sahra altı Afrika ve güneydoğu Avrupa'da cazibesini korur. Ancak bir yüzyıl sonra, Müslüman devletlerin hepsi savunma pozisyonuna geçer. Avrupa tüccarları, hızla büyüyen Atlantik Okyanusu ticaretine ve Hint Okyanusu'ndaki ticaretin büyük bir bölümüne hâkim olur. Deniz gücü rakipsizdir ve orduları giderek artan şekilde savaşlardan galibiyetle çıkar.

Avrupa monarşileri, ulaşılması haftalar veya aylar süren bölgeler üzerinde kontrol kurup sürdürebilen, güçlü disiplinli devlet hâline gelir. Okyanus aşırı yelkenli gemiler, disiplinli ve iyi donanımlı ordular, bilgileri kaydetmek ve dağıtmak için kâğıt, önemli sayıda okuryazar denizci ve memur olmadan denizaşırı kolonileri elde tutmak da çok

zordur. Lojistik ve askerî faktörlerin etkisi çok belirgindir. Avrupa genişlemesinin ilk aşamasında, Avrupalıların yelkenli gemileri, saldırdıkları gemilerden daha hızlı ve koşullara daha elverişlidir. Sömürgeleştirdikleri birçok ülkenin aksine, Avrupalılar ateşli silahlar da üretir. Yine de Sanayi Devrimi'ne kadar, Avrupa ve diğer çok sayıda toplum arasında aşırı güç farkı oluşmaz. Avrupa'nın Amerika'yı işgali ve ele geçirmesi, sömürgeciliğin sonraki gelişiminde çok önemli bir rol oynar. Sanayi Devrimi'yle doğrudan tetiklenen sömürge genişlemesinin ikinci aşamasında, Avrupa, o zamana kadar saldırılarını başarıyla püskürtmüş toplumlara karşı askerî üstünlüğü ele geçirir.

İlk yerleşim yerlerinin çoğu Amerika'dadır. Hem zayıf ve güçsüz hem de yardım alabilmekten uzaktırlar. Angola ve Mozambik'te ve Asya'nın bazı bölgelerinde küçük kalıcı Portekiz yerleşimleri, Ümit Burnu'nda ve Endonezya'da Hollandalı yerleşimciler, Hint Okyanusu'nda Fransız yerleşimciler ve Filipinler'de İspanyol gruplar mevcuttur. Amerika kıtası yerlilerinin yardımına koşacak herhangi bir devlet bulunmadığından ülkeleri kısa zamanda istilâ edilir, toprakları ellerinden alınır, büyük bir çoğunluğu soykırım derecesinde katliama maruz bırakılır ve kültür varlıkları tamamen tahrip edilir. Yeni sömürgelerde büyük ölçüde yok edilen insan gücünün yerine geçmek üzere Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet ve nüfuz alanı dışında kalan Batı ve Güney Afrika sahillerinden XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden dört asırlık zaman içinde başta Portekizliler olmak üzere İspanyollar, Hollandalılar, Fransızlar, İngilizler ve diğer Avrupa devletlerine mensup tüccarlar tarafından 100 milyon civarında insan köleleştirilip götürülür. Tarihte benzerine rastlanmayan bir şekilde yürütülen köle ticaretinde Afrika'nın hür insanları bir ticaret malı hâline getirilir, kıtalar arası kurulan köle pazarlarında satılır.

Modern sömürgecilerin en önemli faaliyetlerinden biri, Hıristiyanlığı sömürülen ülkelerin yerlilerine kabul ettirmektir. Başta Katolik ve Protestan kiliseleri destek verir. Anglikan kiliseleri ve diğerleri de katkılarını esirgemez. Latin Amerika, Güney Asya ve Sahrâaltı Afrikası'nda misyonerler geniş kampanyalar yürütür. XVI. yüzyıl öncesinde topraklarında Hristiyan nüfus bulunmayan Amerika bugün bir milyara yaklaşan nüfusuyla kıtada yaşayanların tamamına yakınının Hıristiyan oluşuyla farklılık gösterir.

Avrupa sömürgeciliğinin XV. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaklaşık beş asır devam etmesinde ilk iki asırdan sonra kurulan ticarî şirketlerin –Fransa'nın Compagniedes Indes, United African Compagny, Royal Niger Compagny, British East African Compagny ve British South Asia Compagny Almanlar'ın Deutsche Kolonial Gesellschaft, Belçikalılar'ın Association International, Congo ve İtalyanlar'ın Filonardi vd. -rolü önemlidir. Bunlar kendi bütçeleri, kanunları, güvenlik güçleri ve diplomatik ilişkileriyle sömürgeci devlet gibi faaliyet gösterir.

Sömürgecilik, dünya üzerinde büyük nüfus hareketlerine yol açar. Anavatanlardan sömürgelere, sömürgelerden diğer sömürgelere taşınır insanlar. Afrika'dan Amerika'ya 100 milyona yakın insan köleleştirilerek taşınır. Avrupa ve özellikle İngiltere'den gelen çok sayıda insana yerli halkların imhasıyla yer açılır.

XVIII. yüzyılda sömürgeleştirmeyi etkileyen faktör bilimdir. Fetih, ticaret veya misyonerlik amacıyla yapılan keşifler, yerini bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren hükümetlerin finanse ettiği bilim tarafından motive edilen keşif gezilerine bırakır. Bu keşif gezilerinde kıyı şeritleri haritalandırılır, coğrafi, biyolojik ve antropolojik veriler toplanır. Bilimin artan gücü, sömürgeleştirmeyi ve yerleşimi teşvik eder.

Sanayileşme, XIX. yüzyılda Avrupa sömürgeciliğinin yenilenmesini kolaylaştırır ve modernite olarak adlandırılan toplumsal ilişkileri dönüştürür. Sömürge imparatorlukları, Avrupa sömürgeciliğinin yerleşik kalıplarını sürdürür ve geliştirir, bunları bütün dünyaya yayar. Bu yüzyılın başlarında, Avrupa'nın geri kalanının toplamından daha fazla donanmasıyla Britanya, denizlere hükmeder. Siyasi gücü, sömürge imparatorluğuyla kendi şehirlerinde gerçekleşen sanayi devrimi arasındaki kârlı etkileşime dayanır ve deniz yollarındaki hâkimiyetiyle korunur. Sanayileşme küresel ölçekte yayılırken, emek yoğun imalatın yerini, daha az zaman, çaba ve masrafla daha fazla ürün üretmek için organizasyon ve makinelere dayanan sermaye yoğun üretim alır. Etkileri, artan işsizlikte yeni geçim kaynakları arayışında belirir. Birçoğu, toprak ve iş imkânının olduğu ve servet kazanma olasılığının bulunduğu denizaşırı kolonilere göç eder. Diğerleri aşırı kalabalık şehirlerde yeni yaşam biçimleri geliştirmeye yönelir.

Sömürgeciliğin teknolojik eşitsizlik üzerine kurulu endüstriyel toprak genişlemesi yoluyla dünyanın büyük ölçekli sömürgeleştirilmesinin en açık örneği Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulmasıdır. 1860'larda demiryolu genişlemesi, Amerikan topraklarının genişlemesini pekiştirir.

Ticaret, yeni toprakların ele geçirilmesini en çok karakterize eden faaliyettir. Hindistan'da sömürgeleştirme, ticaret merkezlerinin kurulması ve çeşitli yerel yöneticilerle ekonomik ortaklıklar kurulması yoluyla gerçekleştirilir. Bu ortaklık önemlidir çünkü kültürel üstünlük, modern bir ulusun, dünyanın bütün ülkeleriyle uyumlu ve organize edilmiş modern bir ekonomik sisteme sahip olması gerektiği fikriyle kurulur. Japonya, bu dönüşümün örneğidir.

XIX. yüzyıl, 'İnanç Çağı'ndan 'Akıl Çağı'na geçişe tanıklık eder. Weber'in ifadesiyle burjuvazinin siyasi kurumları ele geçirme ve ardından ekonomik faaliyetlerini genişletme mücadelesinin dönemidir. Yeni kurumlar, Aydınlanma ilkeleriyle tutarlı, demokrasi, vatandaşlık ve özgürlük fikirlerini iletmek ve böylece insanların sisteme katılımını teşvik etmek üzere tasarlanır. Tarihinde ilk kez insanlığın kendi kaderini üstlenebileceği düşünülür ve bu da ilerleme kavramının doğmasına yol açar. Bu nedenle, ilerleme, temelleri bilim ve demokrasi olan, nihayetinde özgürlük ve doğanın kontrolü yoluyla insanlığın refahını sağlamayı amaçlayan ileriye dönük anlam kazanır. Oysa kapitalizm normları, değerleri, tanrıları ve yasaları birleştiren hegemonik bir sistemdir. İnancının içeriği doğrudan, insanlığın bilim ve demokrasi yoluyla kurtuluşunu kutlayan ilerici hareketten türetilir.

Avrupalı, bütün bir yerküreyi, önceki kolonyalizmlerin yapmadığı bir tarzda dönüştürür. Avrupalıların kendi sahillerinden çok uzaklarda imparatorluklar kurmuş olmaları, daha vahşi ya da daha hunhar olmaları, daha iyi örgütlenmeleri, kendilerini üstün bir ırka mensup addetmeleri, Avrupalı kolonyalizmin küresel iktidar ve ağır sonuçlarını

açıklamada farklılık olarak söylenebilir. Eski kolonyalizmle yeni kolonyalizm arasındaki ayrım kapitalizme bağlanır. Daha önceki kolonyalizmlerin kapitalizm öncesi olmasına karşılık, modern kolonyalizm Batı Avrupa'da kapitalizmin kuruluşuna eşlik etmiştir. Kolonyalizm Avrupa kapitalizminin doğumuna yardım eden ebe gibidir. Avrupa'da kapitalizme geçiş, kolonyal yayılma sayesinde gerçekleşir.[4]

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da emperyalizmin dokunmadığı yaşam parçası kalmamış gibidir. Papa ile krallar, demokratlar ve revizyonist sosyalistler, işçi sınıfı ve patronlar, misyonerlerle dinsiz kapitalistler el ele, çağa damgasını vuran emperyalizmin peşine takılır. E. Said bu durumu şöyle özetler: "Ekonomiler denizaşırı pazar, ham madde, ucuz ekmek ve büyük kâr sağlayacak toprakların açlığı içindeydi; savunma ve dış siyaset ileri gelenleri, gitgide daha çok, uçsuz bucaksız uzak ülkelerin ve boyunduruk altına alınmış kalabalık halkların çekip çevrilmesi görevini üstleniyordu; [yöneticiler] hükümranlık alanlarına giren topraklarda yerleşme, denetleme, inceleme ve kuşkusuz, onları yönetme işlerine dalıyorlardı."[5]

XIX. yüzyıl sonunda yaşanan emperyalizmi, siyasi süreçlerle ilişkilendiren Hannah Arendt, emperyalistlerin gerçek isteklerinin yeni bir siyasi yapı kurmak değil, siyasi iktidarı genişletmek olduğuna dikkat çeker. Uzak ülkelere yapılan ve denetimden kolayca çıkabilecek yatırımların, toplumun geniş kesimlerini birer kumarbaza çevirme, bütün kapitalist ekonomiyi bir üretim sisteminden bir mali spekülasyon sistemine dönüştürme ve üretimden elde edilen kazancın yerine komisyon karlarını geçirmek gibi bir tehlike taşıdığını kaydeder. Emperyalist çağdan hemen öncesinde dolandırıcılıkta, mali skandallarda ve borsa oyunlarında yaşanan benzeri görülmemiş artışa dikkat çeker.[6]

Siyasi bir ekonomi olarak, merkantilizm sonrası, Avrupa ulusları, özellikle İngiliz hegemonyasının Avrupa devlet sisteminde İspanyol egemenliğinin yerini alması ve dünya çapında kapitalizmin ivme kazanmasıyla birlikte, hızla veya kademeli olarak liberal siyasi ekonomilere doğru yönelir. Hatta İspanya ve Portekiz bile denizaşırı sömürge projeleri sırasında liberalizme doğru evrilir.

Modern Avrupa emperyalizminin en önemli farklılığı, emperyalizmin doğmasında ve yayılmasında asli güç Avrupa merkezci kültürdür. Merkezinde Avrupa merkezciliğin yer aldığı bu kültür, "deneyimleri, toprakları, insanları, tarihleri çoğaltıyor, inceliyor, sınıflandırıyor, doğruluyor" ve Avrupalı iş adamına büyük plan yapma imkânı sağlıyor. Boyunduruk altına almada önce kimlikleri kültürden hatta beyaz Hıristiyan Avrupalı kavramından da bütünüyle uzaklaştırmak suretiyle gerçekleştiriyor. Ancak bu kültürel süreç, emperyalizmin merkezindeki iktisadî ve siyasal mekanizmanın, yaşamsal, etkileyici ve güç kazandırıcı karşılığı diye düşünülmemelidir. Zira Avrupa merkezci kültür, Avrupalı olmayan her şeyi durmaksızın kodlar ve gözler. Bu kodlama ve gözlem öyle tepeden tırnağa ve ince titizlikle yapılır ki neredeyse dokunulmamış bir

4 Ania Loomba, *Kolonyalizm/ Postkolonyalizm*, çev: M. Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul:2000, 20-21.

5 Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, Hill Yay., İstanbul :2014, 43.

6 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, İletişim Yay., İstanbul:2014, 30.

şey, incelenmemiş kültür, üstünde iddia da bulunulmamış halk ve toprak parçası bırakmaz.[7] Kolonyal süreç, siyasi, ekonomik ve özellikle de kültürel şekilde gerçekleşir. Bu süreç, Gramsci'nin literatüre kazandırdığı "rıza üretimi" kavramının bir temsilinde kapitalist döngünün sözde modern bir ayağı olarak varlığını sürdürür.

Uygarlık kavramı, Batı'da bilgili insanlar tarafından yürütülen ve vahşi kültürlerin -yerel, geleneklere bağlı yaşam biçimleri ve birlikte yaşama modellerinin- kalıntılarını ortadan kaldırmayı amaçlayan 'bilinçli bir misyonerlik seferberliği'nin adı olarak bilimsel söyleme girer.[8] Medenileştirme projesi, özünde bütün göreliliği, dolayısıyla bütün yaşam biçimlerinin çeşitliliğini ortadan kaldırma çabasıdır. Ortaya çıkan şey, hiçbir muhalefete izin vermeyen, hiçbir uzlaşmayı ve hiçbir öz sınırlamayı öngörmeyen, tutarlı ve birleşik bir 'insan medeniyeti' kavramıdır. İster ulusal bir toplumun arka planında, ister insan türünün tamamında görülsün, açıkça hiyerarşik bir idealdir. Medenileştirme eyleminin sonunda bütün insanlığı etkisi altına alacağını varsayar. Bildirdiği ve kurmayı umduğu yaşam biçimi, bilinen veya hayal edilebilen diğer yaşam biçimlerinden sorunsuz bir şekilde üstün görünür, filozoflar onun muzaffer yürüyüşünün, apaçık çekiciliğiyle garanti altına alınacağını umar.

Modern uygarlık, kendini daha gelişmiş, üstün ve bu nedenle ideolojik olarak Avrupa merkezci olarak görür. Bu üstünlük, ahlaki bir yükümlülükle (beyaz adamın yükü) ilkel ve barbarların eğitimini ve gelişimini üstlenir ve zorlar. Eğitim projesinde genellikle 'barbarlar' tarafından ihmal edilen ve karşı çıkılan Avrupa gelişim yolu izlenmelidir. Medenileştirme projesi uygulamaya girdiğinde, şiddet kullanımı kaçınılmaz bir eylem olarak meşrulaştırılır ve sömürgeleştirme mücadelesi, haklı bir dava görülür: Medenileştirici kahraman, kendi kurbanlarına kurtarıcı bir fedakârlığın kurbanları olma niteliğini yükler (sömürgeleştirilmiş Kızılderili, Afrikalı köle vb.).

Barbar, medenileştirme sürecine karşı çıktığında, 'suçluluk' ortaya çıkar ve modernitenin kendisini kurbanlarını içine alan özgürleştirici bir güç olarak sunmasına olanak tanır. Bu nedenle, medenileştirici modern projenin bir tür eziyet etme veya fedakârlık gerektirmesi, modernliğin yalnızca yan etkisiyle değerlendirilir.

Sömürgeleştirmede Batı kültürü, Doğu kültürünün geriliği, ilkelliği, barbarlığı, cehaleti yönünde bir söylem geliştirir. Modern bilimi ortaya çıkarmanın, onu giderek teknolojiye dönüştürmenin özgüveniyle dünyanın büyük çoğunluğunu yönetme, yönlendirme ve kaynaklarına el koyma hakkını kendisinde görür. Burada "kendisi" ve "kendisi gibi olmayan" arasında ayrım yaparken yalnız bir kültür farklılığına değil, ırkçı bir tutuma başvurur. 1500'lü yıllardan başlayan ve giderek hız kazanan sömürgeleştirme hareketi, açık bir şekilde Avrupalı beyaz ırkın diğerlerinden üstün olduğu varsayımı üzerinden gerçekleşir. Bu karşıtlık, Avrupa'nın kendi kendini kavrayışı açısından hayatidir: Kolonileştirilmiş halklar irrasyoneldir, Avrupalılar rasyonel. Birinciler barbar, şehevi ve

7 Said, *Kültür ve Emperyalizm*, 285

8 Zygmunt Baumann, *Legislators and Interpreters*, Polity Press: Oxford:1987, 92-3.

tembel, Avrupa cinsel iştahların denetim altında tutulduğu ve başat etiği sıkı çalışma etiği olan medeniyetin kendisidir. Şark durağandır, Avrupa gelişir ve ileri yürür. Avrupa'nın erkeksi olabilmesi için Şark'ın kadınsı olması gerekir.[9]

Avrupa, özellikle öteki konumuna yerleştirdiğine uyguladığı politikaları meşrulaştırmak için evrenselcilik kavramına başvurur. I. Wallerstein'a göre kurumsal tarihi üzerinden düşünüldüğünde sosyal bilimler Avrupamerkezcidir. Bu durumun nedeni sosyal bilimlerin modern dünya-sistemlerinin ürünü; Avrupamerkezciliğin ise modern dünya jeokültürünün kurucusu olmasıdır. Wallerstein, sosyal bilimlerin Avrupamerkezci olduğunu söylemeyi sağlayan en az beş farklı yolun olduğunu belirtir: Sosyal bilimlerin tarih yazımı, evrensellik anlayışındaki dar görüşlülük, Batı uygarlığı hakkındaki varsayımları, Şarkiyatçı tutumu ve bir ilerleme teorisi dayatmaya çalışması.[10]

Geleneklerin otoritesini reddinde toplumsal düzenin korunmasını üstlenecek mutlak devlet, yerel geleneklerden geriye kalanı, düzenli topluma giden yolda engel görmeliydi. Devletin iktidar tekelinde, uygulanacak medenileştirme projesi, yerel geleneği aşan değerler ve normlar ortaya koymalıydı. Modern devlete meşruiyet temin eden medenileştirme projesi, yerel hayat tarzlarını da geri kalmış, barbar, batıl inançlara dayalı gösterir.[11] Medenileştirmek, insanı eğitim ve öğretim yoluyla dönüştürmek için yoğun ve sürekli bir çaba sarf etmektir.

Marx, kolonyalizmi toplumların özgürleşmelerinin hunhar bir önkoşulu görür: İngiltere'nin Hindistan'da uyguladığı sömürgeciliği, insani toplumsal gelişimin sömürüye dayalı, zorunlu bir evresi görür. "Devrimin gerçekleşmesi açısından tarihin bilinçsiz bir aracı." XIX. ve XX. yüzyılda çok sayıda araştırmacı ve düşünür, Avrupa kolonyalizminin ilerlemesini, bilim ve aklın hurafeler karşısındaki zaferiyle eşitler. Hintli reformcu Raja Rammohan Roy, Avrupa kökenli teknoloji ve eğitimin ilerici olduğunu düşündüğünden Genel Vali Lord Amherst'e, yönetimin eğitimin Sanskritçe Arapça Farsça yapılmasını destekleme doğrultusundaki politikasının yalnızca "Hindistan'ın karanlıkta kalması"na hizmet edeceğini yazar. Gerçekte toplumlarının modernleşme sürecinde bütün reformistler, aynı duruşu sergiler. Avrupa kökenli teknoloji ve eğitimin ilerici olduğu düşünülür.[12]

Avrupa kaynaklı modern kolonyalizm, öncekilerden farklıdır ve özgündür. Bu özgünlük, insanlık tarihinin sürekli yeniden ortaya çıkan bir özelliği olan farklı türde kolonyal temasların şimdiye kadar görülenler arasında en kapsamlı olanıdır. Aslında sömürgecilik Avrupa modernliğiyle ilişkisinde ona karşıt veya onu tamamlayıcı değil, ancak onun temel bir parçası olarak anlaşılabilir.

9 Edward W. Said, Şarkiyatçılık, Metis Yay., İstanbul:2013, 47-49.

10 Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *Sociological Bulletin*, C. 46, S. 1 (1997), 21-39.

11 Baumann, *Legislators and Interpreters*, 92-3.

12 Loomba, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, 40.

Walter Mignolo (2011) bu bağlamda sömürgeciliği iki anlamda şöyle tanımlar:[13] Batı Avrupa modernliğinin (Hegel'in kavramsallaştırması) jeopolitik ve jeotarihsel oluşumu, modern dünyanın ekonomik ve politik yapılanması ve bu yapılanmayı haklı çıkaran entelektüel alan (felsefeden dine, antik tarihten modern sosyal bilimlere). "Modernite", kökeni Avrupa olan karmaşık bir anlatıdır. Batı uygarlığını başarılarını kutlayarak inşa eden, aynı zamanda karanlık tarafını, "sömürgeciliği" gizleyen bir anlatıdır. Başka bir deyişle, sömürgecilik modernitenin kurucu unsurudur; sömürgecilik olmadan modernite olmaz. Dolayısıyla, günümüzün yaygın ifadesi "küresel moderniteler", tam olarak sömürgeci güç matrisinin birçok rakip tarafından paylaşıldığı ve tartışıldığı anlamında "küresel sömürgecilikleri" ima eder: Eğer sömürgecilik olmadan modernite olamazsa, küresel sömürgecilikler olmadan da küresel moderniteler olamaz. [14]

Modernitenin, rasyonel bir özgürleşme kavramı içerdiğini aynı zamanda, irrasyonel bir mit, soykırımcı şiddetin bir gerekçelendirmesini geliştirdiğini vurgulayan Dussel, gizlediği rasyonel miti nedeniyle eleştirir.[15] Dussel, modernliği iki şekilde tanımlar. Birincisi, özgürleşmenin son adımı, yani olgunlaşmamışlıktan ve geri kalmışlıktan kurtulmak için aklın eleştirel bir şekilde kullanılması. Bu normatif çerçeveye göre, süreç, XVIII. yüzyılda Avrupa'da İtalyan Rönesansı, Reformasyon, Alman Aydınlanması ve Fransız Devrimi'ni kapsayan bir zaman-mekân dizisiyle tamamlanmıştır; ancak Habermas için hâlâ devam eden ve bitmemiş bir projedir. Dussel'in 'modernlik'e dair ikinci tanımı, onu 1492'de İspanyolların 'Amerika'yı keşfi' ve İber Yarımadası'ndaki İslâm devletinin sonu ve dünya sisteminin ortaya çıkışıyla başlayan dünya tarihinin merkezine yerleştirir. Modernliğin doğum tarihi 1492'dir. Bu tarih, bir asırdan fazla süredir İslâm hâkimiyetindeki Gırnata'nın Hıristiyan birliklerince düşürülüşüdür. Bu tarih, İspanyol ve Portekiz İmparatorluklarının Amerika kıtasındaki sömürgecilik girişiminin başlangıcını oluşturur. Aynı zamanda dünya tarihi ve evrenselci söylemin de doğum tarihidir.

Sömürgecilik, modernliğin zıttı veya ötesinde bir durum değil, bilakis onun kurucu bir parçasıdır. Modernlik ve sömürgecilik aynı madalyonun iki yüzü gibidir. Jamerson da "Modernizm ve Emperyalizm" başlıklı makalesinde "emperyalizmin izleri Batı modernizminde görülebilir ve gerçekten de bu modernizmi oluşturan da odur," ifadesiyle emperyalizm ve sömürünün köklerini modernizme dayandırır.[16] Perulu sosyolog Anibal Quijano, Avrupa'nın kendi varlığının bağlamı kabul ettiği modernitenin, Avrupa'nın geri kalanı üzerindeki sömürgeci egemenliğinden kaynaklı yapılarla derin içiçeliğini ve bu nedenle de modernite ve kolonyaliteyi ayırmanın imkânsız olduğunu savunur. Kolonyalite Batı modernitesinin karan-

13 Anibal Quijano, "Coloniality and Modernity", *Globalization and The Decolonial Option*, Routledge: London:2010, 27.

14 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, London: 2011.

15 Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity", *Boundary* 2, Vol. 20, No. 3, (Autumn,1993), 65-76.

16 Fredric Jameson "Modernizm ve Emperyalizm", T. Eagleton, F. Jameson, E.W.Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, , Kabalcı Yay., İst.1993,64.

lık yüzü olup kolonyalite olmadan modernite de olmaz. Modernlik, Hegelin gelişim kavram) terimleriyle insanlığın doğrusal evrimi olarak anlaşılan, dünya tarihinin bir başka aşamasıdır.[17]

Modernliğin "XVI. yüzyılda Atlantik'in ticari döneminin ortaya çıkmasıyla" başladığını düşünen Walter Mignolo, modernliğin -kurtuluş, ilerleme, zafer- söyleminin sömürgeciliğin mantığını gizlediğini düşünür: "İkisine de sahip olmalısınız; sömürgecilik olmadan modernlik olmaz. Yeni teknoloji ve modernliğin söylemi-kâğıttan tasarruf edin, ağaçları koruyun, insanları iletişimde tutun, internetiniz olduğu için arabaya binmenize gerek yok- ama teknolojiyi nasıl üretiyorsunuz? Madencilik! Madenler nerede? Sömürgeciliğin mantığını kullanırken modernliğin söylemini kullanıyorsunuz -işte ilerlemenin sonuçları bunlar! Size modernliğin ardında ne olduğunu söylemeyecekler. Modernliğin söylemi her zaman sömürgecilikle birlikte gider- sorun şu ki bilgi, karar verenler ve inşa edenler tarafından kontrol ediliyor…"[18]

Sömürgeci güçler, daha ziyade ekonomik ve ticari nedenlerle harekete geçer. Sömürgeleştirilmiş halkların sömürülmesi, kaynak arayışı yoluyla olduğu kadar, iki Dünya Savaşı'nda olduğu gibi büyük çatışmalar durumunda askerî güç olarak kullanılmaları, sömürge tarihinin diğer bir ana temasıdır. Ancak sömürgeleştirme, Batılı halkların ve daha sonra neo-sömürgeci güçlerin, cehalet ve boyun eğme içinde yaşayan halklara refah, medeniyet ve teknoloji getirmesi gerektiği fikrinin inşasına ve paylaşılmasına dayanır. Medenileştirme misyonu'nun emperyalizm için temel ilke hâline geldiği yadsınamaz. Bu, sömürgeciliğin bugün hâlâ sürekli bir gerilim kaynağı olmasını da açıklar. Çünkü yüzyıllar boyunca işlenen sayısız vahşet nedeniyle bu miras tartışmalı olsa da Avrupalıların gelişinin yerel toplumlarda muazzam bir ilerlemeye olanak sağlayacağına inanılır. 'Medenileştirme misyonu' 'yerli' halkları karanlıktan ve yoksulluktan kurtarmanın tek çözümü olarak Avrupa fetihlerini dayatır. Robert Gildea'nın belirttiği gibi bu medenileştirme misyonunun kökeni beyaz adamın üstünlüğü teorisine dayanır. Bu nedenle, Fransız kolonilerinde 'Yerli Kanunu' (Code de l'indigénat) oluşturulur. Fransız yönetimleri, destekledikleri kültürel elitlerin yardımıyla sömürgeleştirilmiş halkların düzgün işleyişini sağlar. Bu nüfusun bazı uç kesimlerinin kültürel ve sosyal gelişimi yadsınamasa da siyasi temsile izin verilmez. Ulus aynıdır, ancak haklar benzer olamaz.

Sömürgecilik, modern çağda büyük bir değişim gücüdür. Amerika'dan Asya ve Afrika kıtalarına kadar sömürge genişlemesi, Avrupalıları ve kurumlarını dünyanın dört bir yanına taşır. Milliyetçi duyguları harekete geçirir ve Avrupa'nın merkezindeki rekabeti yoğunlaştırır. Sömürgecilikten, dünya çapında bir devlet ve ticaret sistemi doğar. K. Marx ve F. Engels'in değerlendirmesine göre, "Amerika'nın sömürgeleştirilmesi, kolonilerle ticaret, genel olarak değişim araçlarında ve mallarda artış, ticarete, denizciliğe, sanayiye daha önce hiç görülmemiş bir ivme kazandırdı." Sömürgeciliğe maruz

17 Quijano, "Coloniality and Modernity", 28-9.

18 Walter D. Mignolo, "Delinking, The Rhetoric of Modernity, The logic of Coloniality and The grammar of De-coloniality" , *Globalization and The Decolonial Option*, Routledge: London: 2010,313.

kalan toplumlar travmatik bir şekilde yeniden düzenlenir ve bazen yok edilir. Sömürgecilik sırasında kurulan kurumlar, ister doğrudan kendi süreklilikleri yoluyla isterse de ortaya çıkardıkları aktörler ve süreçler yoluyla dolaylı olarak zaman içinde etkilerini gösterir. Sömürge yetkilileri ve yerleşimciler neredeyse her zaman, daha sonra yeni ulus devletlerin sınırlarının belirlenmesinin temeli hâline gelen idari ve siyasi sınırlar dayatır. Bu sınırlar içinde, sömürgecilik, üretken faaliyeti yapılandıran ve toplumların refah düzeyini etkileyen ekonomik düzenlemeler ve devlet mekanizmaları oluşturur. Sömürgeci güçler ayrıca, daha sonraki sosyal tabakalaşma sistemlerinin ve siyasi rejimlerin üzerine inşa edildiği yeni kültürel ayrımlar ve çıkar temsili biçimleri de hayata geçirir.

Sömürgecilik, her şeyden önce, bir zamanlar toprak sakinleri üzerinde nihai otorite iddiasında bulunabilen (gerekirse zorlayıcı yollarla destekleyebilen) önceki siyasi oluşumları aşağı konuma getirdiği (veya geçersiz kıldığı) için diğer devletlerarası egemenlik türlerinden ayrılır. Sömürge egemenliği o kadar kapsamlıdır ki diğer uluslararası aktörlerden, metropolü işgal altındaki toprakların fiili siyasi temsilcisi olarak ele almaları beklenir. Modern Avrupa sömürgeciliği sekiz farklı ülke tarafından yürütülür ve bir zamanlar 125 farklı ulus devletin topraklarını kapsar. Batı Avrupa'nın çoğu er ya da geç sömürge projelerine dâhil olur ve dünyanın geri kalanındaki çoğu bölge de bu projelerin nesnesi hâline gelir.[19]

Sömürgecilik, modern toplumları oluşturarak XVIII. yüzyıldan itibaren ırksal kapitalizmin yükselişini ve XIX. ve XX. yüzyıllardaki sosyalizm deneylerini destekler. Dolayısıyla hem kapitalizmin hem de sosyalizmin farklı veçheleriyle ilişkilendirilen adaletsiz üretim ve tüketim sistemleri, dünyanın farklı bölgelerinde gerçekleştirilen alternatif sömürgeci moderniteler içinde yer alır. Alternatif modernitelerin gerçekleşmesinde merkezî rol, fikirlerin ve materyallerin sömürgeci dolaşımı ve uyarlanması olur. Bu süreçte farklı ekonomik sınıflardan ve siyasi yönelimlerden sömürgeleştirilmiş olan insanlar, çeşitli roller üstlenir. Sömürgeci sahiplenmeler, fikirlerin ve materyallerin "küresel" dolaşımı, modern bilimsel bilgileri oluştururken Batı bölgelerinde ortaya çıkmış gibi ele alınır.

Batı Avrupa ve Kuzey Amerika güçleri, sömürgeci şiddet, bölgesel egemenlik ve bedenlerin köleleştirilmesi yoluyla, yağmalanmış kaynakların ve zenginliğin akışını yönlendirebildiler ve nihayetinde kendileri için çok sayıda kültürel ve epistemolojik ayrıcalık oluşturdular. Genellikle modern bilimleri ve teknolojileri geliştirme ve kullanma yetenekleriyle ilişkilendirilen beyaz Avrupalı elitlerin kendileri ve onların torunları için varsaydığı 'üstünlük', son beş asırdır modern yaşamın çoğu yönünü koşullandırmaktadır. Quijano'ya (2000) göre, modern hayatta bu varsayılan 'üstünlüğün' göstergeleri, ırkın bir fikir olarak icadıyla başlar. Bir kısmı da Avrupalıların, fethedilen topraklardaki çeşitli halkları yönetme sorunlarını gidermeye yardımcı olmak için 'ırk' kavramını icat eder. Bu argümanları bir araya getirerek, ırk kurgusu kapsamlı bir 'üstünlük' varsayımını yerleştirir ve hayata

19 James Mahoney, *Colonialism and Postcolonial, Development,* Cambridge University Press, New York:2010,2.

geçirir. Avrupalı yöneticiler, Afrika ve Güney Asya'nın bazı bölgelerinde 'yerli' geleneklerin gerçekte neye benzediğini tanımlama meşruiyetini kendilerine vermişlerdir. 'Batı' toplumları, geri kalanından kapsamlı olarak daha gelişmiş kabul edilir. Öncelikle, Amerika kıtasından başlayarak radikal derecede farklı toplulukları ve etnik grupları gruplandırmak için Siyah, Kızılderili, Melez ve Beyaz gibi ırkla ilgili yeni kategoriler oluşturur ve bunlar daha sonra şiddet kullanılarak kültürel olarak 'üstün' ve 'aşağı' şeklinde sınıflandırılır. Bu sınıflandırmaları insanlar arası ilişkilerin önüne koyarak, ırk ayrımcılığı, hiyerarşi, plantasyon tarımı, sömürge yönetimi ve bilgi üretimi de yaşamın birçok alanına yayılır. Rasyonel bilgi, Avrupa modern biliminin ayrıcalıklı bir özelliği olarak sunulur.

Bilimsel bilgi üretiminde, modernite, nesnel, insan dışı varlıklardan oluşan 'doğa' ile insani öznelerden oluşan 'kültürler' arasındaki kurguya dayalı sınırları, genişletir. Bu kurgusal sınırlar, modern bilimi 'doğal' gerçekliğe erişmenin tek nesnel yolu olarak sunmada yardımcı olur. Tek bilgi edinme yolu doğa bilimidir. Diğer bilgi edinme yolları, kültüreldir ve bu nedenle 'aşağıdır'. Sömürge işgaliyle birlikte kullanılan bu nesnellik epistemik sömürgeleştirmenin, modern bilimsel gelişmenin dünya çapında 'evrenselleşmesinin' yolunu açar. Nesnellik algısı, ırki "üstünlük" ve sömürgeci egemenliğin "doğal düzen" olarak kabul edilmesi, emperyalist varsayımları haklı çıkarmak için kullanılır.

Küreselleşme denilen neoliberal emperyalist saldırının amacı, her zaman olduğu gibi şimdilerde kibarca Güney denilen üçüncü dünya ülkelerini, sermayenin sınırsız sömürü, yağma ve talanına açmaktır. Bugün sömürgeci emperyalist devletlerin doğrudan sömürgesi olan üçüncü dünya ülkesi olmasa da doğrudan sömürge oldukları dönemdeki gibi 'dış' sömürüye maruz kaldıkları da göz ardı edilemez. Çünkü tüccar ve elit kesimin sömürgecilerle entegre olması nedeniyle yeraltı ve yerüstü kaynakları, beşerî zenginlikleri (işgücü) ve pazarları emperyalist şirketlerin sınırsız kullanımına açılmış durumdadır. Başkaya'nın ifadesiyle "'ulusal bağımsızlık' bir safsatadır ve ulus devletler de emperyalizmin bir egemenlik aracına dönüşmüş durumdadır... Biçimsel bağımsızlığa sahip uydu devletlerin ekonomik ve sosyal politikaları bütünüyle emperyalist merkezlerin kurumları (IMF, Dünya Bankası, Dünya Ticaret Örgütü, vb.) tarafından dikte ettiriliyor... Ulusal aygıtlar emperyalizmin ayak işlerine koşulmuş durumda... kapitalizm emperyalizmdir... ABD'nin dayattığı barbarlık ve vahşet bir kader değil"dir.[20]

Amerika'daki sömürge plantasyonlarının keşfi ve sömürülmesi, Avrupa'da feodalizmden kapitalizme geçişte ve kapitalizmin modern dünya sisteminin ekonomik modeli olarak küreselleşmesinde çok önemli rol oynadığı konusunda görüş birliği vardır. Köleliğin kapitalist sistemin ortaya çıkışında ve erken dönemde pekişmesinde rolü belirleyicidir. Yeni Dünya'daki sömürge plantasyonlarından elde edilen ve Avrupa'ya götürülen kârların büyüklüğü, sömürge ve imparatorluk arasındaki ilişkinin yapısı açısından, sömürge plantasyonlarının feodalizmden kapitalizme geçişte Avrupa'nın kendi içindeki birikimden

20 Fikret Başkaya, "Emperyalizm', *Kavram Sözlüğü,* Maki Basın Yayın, Ankara:2005,159.

çok daha önemli, çok daha belirleyici bir faktör oluşturur.

Taha Abdurrahman'ın Batı'yla girdiği mücadelesini kendi modernitesini gerçekleştirme çabasıyla sonlandırması gibi modern projeye çoklu moderniteyle çözüm aranır. Yerel koşullar ve farklı kültürel biçimler tarafından değiştirilen benzersiz ve tekil bir modernliğin -yani Avrupa modernliğinin- varlığını ima ederler. Çoklu olarak okunsalar da hâlâ Avrupa merkezinden genişleyen ideal bir küreselleşme türüne dayanırlar. Modernleşme paradigmasının üstesinden gelmeye çalışsalar da Avrupa merkezcilik, hâlâ varlığını korumaktadır. Yapılması gereken modernliği tekli veya çoklu değil, emperyalizmin en güçlü ifadesi ve en etkili yöntemi olan bir proje olarak okumaktır.

Siyasi sömürgeciliğin ortadan kalkmasına rağmen, Avrupa 'Batı' kültürüyle diğerleri arasındaki ilişki, sömürgeci egemenlik ilişkisi olarak devam etmektedir. Bu, sadece diğer kültürlerin Avrupa kültürüne dışsal bir ilişki içinde tabi kılınması meselesi de değildir. Aynı zamanda farklı yoğunluk ve derinliklerde de olsa, diğer kültürlerin sömürgeleştirilmesiyle gerçekleşir. Bu ilişki, her şeyden önce, egemenlik altındakilerin hayal gücünün sömürgeleştirilmesinden oluşur; yani, o hayal gücünün içinde hareket eder, bir anlamda onun bir parçasıdır.

Sömürgeci iktidar yapısında bilgi, iki ucu keskin bir kılıçtır. Modern olmayan bilgiye sahip olanlara ihraç edilmek için kullanılan temel ve güçlü bir araçtır. Servet ve güç biriktirmek, sömürgeciliğin sürekliliği için kaçınılmazdır. Sömürgecilik, bir medeniyetin ötekiyle kurduğu ilişkinin, daha doğru bir ifadeyle evreni, insanı, varoluşu tanımlamasıyla alakalıdır. Aydınlanma'yla gelen insan-insan, insan-Tanrı, insan-tabiat ilişkisini ve bunun üzerine inşa edilen modern medeniyet değerlerini ve sanayi kapitalizmini sorgulamadan sorunlara melez desenlerle çözüm aramak beyhude çabadır.

Kaynakça

Arendt, Hannah *Totalitarizmin Kaynakları*, İletişim Yay., İstanbul:2014.

Başkaya, Fikret "Emperyalizm", *Kavram Sözlüğü,* Maki Basın Yayın, Ankara:2005.

Baumann, Zygmunt *Legislators and Interpreters*, Polity Press: Oxford:1987.

Dussel, Enrique "Eurocentrism and Modernity", *Boundary* 2, Vol. 20, No. 3, (Autumn,1993).

Fieldhouse, D. K. *Colonialism 1870-1945,* Macmillan, London:1983.

Hodgson, Marshall G.S. İslam'ın Serüveni, İz Yay., İstanbul:1995.

Jameson, Fredric "Modernizm ve Emperyalizm", *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Kabalcı Yay., İstanbul:1993.

Loomba, Ania, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, Ayrıntı Yay., İstanbul:2000.

Mahoney, James *Colonialism and Postcolonial, Development,* Cambridge University Press, New York:2010.

Mignolo, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, London: 2011.

Mignolo, Walter D. "Delinking, The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality and The Grammar of De-coloniality", *Globalization and The Decolonial Option*, Routledge: London:2010

Said, Edward W. Şarkiyatçılık, Metis Yay., İstanbul: 2013.

Said, Edward W. *Kültür ve Emperyalizm*, Hill Yay., İstanbul:2014.

Quijano, Anibal "Coloniality and Modernity", Ed.Walter D. vd., *Globalization and The Decolonial Option*, Routledge: London:2010

Wallerstein, Immanuel "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *Sociological Bulletin*, C. 46, S. 1 (1997).

SELÇUK TÜRKYILMAZ

Kolonyal Bir İdeoloji Olarak Siyonizm'in Kısa Tarihi

Kolonyalizm İspanya, Portekiz, Hollanda, İngiltere, Fransa ve Belçika gibi Batı Avrupa ülkelerinin deniz aşırı coğrafyalarda birbirini tamamlayan birçok amaç için kurdukları yeni bir sistemdi. Kolonyalizm, bizde sömürgecilik kavramıyla tanımlandığı için zihinlerde istismar anlamıyla yer tuttu. Bundan dolayı sıraladığımız Avrupa ülkelerinin dünyanın geri kalanı üzerinde yeraltı ve yerüstü kaynaklarının kullanımına dayalı bir sistem inşa ettikleri düşünüldü. Bu yeni sistemle ilgili genel kanı, sömürgecilik kavramının özünde taşıdığı anlama göre şekillendi. Bu çerçevede yakın zamanlara kadar ABD'nin de geçmişte İngiltere'nin sömürgesi olduğuna dair yaygın bir inanç vardı. Hâlbuki Kuzey Amerika'nın doğu sahillerine ulaşan ilk yerleşimcilerden itibaren İngilizler ve Kuzey Avrupalılar bugünkü İsrail'e benzeyen koloniler kurdular. Zamanla 13 koloni yani on üç eyalet ortaya çıktı. Bu 13 koloniyi İngiltere'nin on üç eyaleti olarak gördüğümüzde sömürgecilik kavramının ortaya çıkan duruma işaret etmediği anlaşılır. Aslında 13 yeni Avrupa devleti ortaya çıkmıştı. Bu 13 koloni devlet bir araya gelerek ABD'yi kurdu. Buna göre ABD bir koloni devlet örneğiydi ve hiçbir zaman sömürge olmadı. ABD'nin kurulmasından sonra kolonyal yayılmacılık had safhaya ulaştı ve Avrupa milletleri bütün Kuzey Amerika'yı istila ettiler. Kuşkusuz bu istilacılar Avrupalı yerleşimcilerdi. Avrupalı yerleşimcilerin Kuzey Amerika'yı istila ederken yerli kavimleri sürgün, göç, etnik temizlik, katliam, soykırım, mülküzleştirme gibi yöntemlerle topraklarından kovması tarihin en acı hadiselerindendir. Avustralya ve Yeni Zelanda'nın yerli kavimleri de aynı akıbeti yaşadılar.

Kolonyalist yayılma dönemlerinde Avrupalı yerleşimcilere yol gösteren ideolojiler de vardı. İspanyol ve Portekizlilerin Güney Amerika'yı istila ettiği dönemlerde din çok önemli ideolojik bir araçtı. Kolonyal yayılmacılık için Hıristiyanlaştırma ideali çok önemli bir motivasyon kaynağı idi. Fakat yine de bu döneme dair en önemli yayınlar arasında bir rahibin eleştirileri çok dikkat çekicidir. Aydınlanma Dönemi'yle birlikte Anglosaksonlar, Hıristiyanlaştırma idealinin yerine uygarlaştırma ideolojisini koydular. Bu da Aydınlanma döneminin bir sonucudur. Katoliklerle Protestanlar arasındaki en önemli farklardan biri de herhâlde bu değişim ile ortaya çıkmıştır. Protestan Avrupalıların kolonyal yayılmacılık tarihi, İsrail ve Siyonizm açısından oldukça önemlidir.

Kolonyal yayılmacılık dönemlerinde Kuzey ve Güney Amerika'da yeni Avrupalar ortaya çıkarken Afrika ve Asya'da daha küçük koloniler kuruldu ve bir hâkimiyet sistemi inşa edildi. Hindistan gibi devasa bir ülkeyi Doğu Hindistan Şirketi yönetmiş, Hollanda Java Adaları'nı ele geçirdi.

İngilizler Çin'i de küresel kolonyal sistemin bir parçası hâline getirdi. Avrupalılar aynı dönemde, yani 19. yüzyılda Afrika'nın içlerine kadar sokulmayı başardı, yeni kolonilerle bu devasa kıtanın neredeyse her bir parçasını kolonyal sisteme dâhil etti. Joseph Conrad'ın "*Karanlığın Yüreği*" adlı meşhur romanını Belçikalıların Kongo hâkimiyeti çerçevesinde okumak gerekir. Küreselleşme, kolonilerin kolonyal merkezlere ve diğer kolonilere eklemlenmesinden ibaret bir sistemdir. Küreselleşme teorilerini de bu yalın gerçeklikten hareketle analiz etmek gerekir. Hıristiyanlaştırma, medenileştirme, demokratikleştirme ve Siyonizm aslında aynı sistemin farklı dönemlerdeki ideolojileridir. Avrupalıların ne yapacakları konusunda herhangi bir şüpheye düşmemelerini ve uzun vadeli planlarını da bu ideolojik bağlılıklar çerçevesinde analiz etmek gerekir.

Kuzey ve Güney Amerika, Afrika, Avustralya ve Asya'da birbirine benzer bir kolonileştirme biçiminin uygulanması mümkün değildi. Yerleşimci kolonyalizm ve istismar kolonyalizmi gibi farklı sistemlerin ortaya çıkmasını büyük kıtaların birbirine göre farkıyla sınırlamamak gerekir. Sistemin oluşumunu bölgesel ve yerel direniş hareketleri belirledi. Örneğin Beyaz, Protestan ve Anglosakson Avrupalılar diğer kıtalara göre Amerika'da çok daha farklı bir sistem kurdular. Bu sistemin tam olarak resmedilebilmesi için 13 koloni dönemi üzerinde durmak gerekir. Bu dönemde Kuzey Amerika'nın doğu kıyılarında yüz yıllardır yaşayan yerli halkı etnik temizliğe tabi tuttular. "Sömürgeci" devletlerin birbirlerine göre farkından hareketle, bizde, "İngiliz sömürgeci sisteminin kendine hayran yetiştirmede usta olduğu" yönünde bir düşünce gelişti. Bu düşüncede hem bir karşılaştırma hem de İngilizlere yönelik takdir hissi vardı. İngilizlerin kurduğu sistemin başarısı ve diğerlerinin başarısızlığı yönündeki bir fikrin kendi başına derinlere işlemesini doğal bir durum olarak kabul etmemek gerekir. Ne yazık ki bu düşünce doğrultusunda onlarca kitap ve yüzlerce makale yazıldı. Bu fikri pekiştirmek için Daron Acemoğlu gibi meşhur yazarlar İngiliz kurumlarının kuşatıcılığı üzerine kitaplar yazdı ve Nobel Ödülü ile taltif edildiler. Hâlbuki yerleşimci kolonyalizmin başarısı toprağın yerli unsurlardan temizlenmesi üzerine bina edilmişti. Çok daha çarpıcı bir ifade ile etnik temizliğin başarısı ödüllendirildi, diyebiliriz. Ne yazık ki muhafazakâr çevrelerde etkili olan yazarlar da Daron Acemoğlu gibilerinin fikirlerini geniş kitlelere ulaştırmada aracı rolü oynadılar. Böylelikle söz konusu fikir derinlere işledi.

Yerleşimci kolonyalizm diğer kolonyal sistemlere göre çok daha kalıcı sonuçlar doğurduğu için Avustralya ve Yeni Zelanda'ya da tatbik edildi. Yıkma ve yok etme mantığı üzerine kurulu olan yerleşimci kolonyalizmi, istismar kavramı ile açıklamak imkânsızdır. Bu sistemde yerli halklar bütün üyeleriyle birlikte yok edildi ve onların yerine uzak coğrafyalardan başka insanlar aldı. Yerleşimci kolonyalizm hakkında yazılmış ve hâlâ aşılamayan makale Avustralyalı akademisyen Patrick Wolfe'a aittir. Onun "**Yerleşimci Kolonyalizm ve Yerlilerin**

Ortadan Kaldırılması[1]" adlı makalesinde yerleşimci kolonyalizm özellikle yerleşimcilik üzerinden tahlil edilir. Bu makalede yıkma ve yok etmenin mantığının dayandığı temeller ortaya çıkarılmıştır. İsrail'in kolonyal yayılmacılığında da yerleşimciler en temel unsurdur.

Makaleyi dikkatli bir şekilde okuduğumuzda Patrick Wolfe'un İsrail'in yayılmacı saldırganlığını çok isabetli bir şekilde analiz ettiği anlaşılır. Fakat şunu da itiraf etmek zorundayız ki bu analiz entelektüel dünyamızda da ciddi bir karşılığı olmayan kavramlarla yapılmış. İsrail'le ilgili yapılan Türkçe yayınlarda Yahudi ilahiyatının ve Yahudi tarihinin temel kavramları öne çıktı. Bu yayınların titiz bir eleştirisine değer atfetmekle beraber Türkiye'de geçerli olan ve daha çok Yahudilerin dünyayı esir ettiği yönündeki yaklaşımları şimdilik bir kenara bırakmak zorundayız. Fakat bizde yaygın olan yaklaşımlarla Filistin konusunu anlamanın ve bir çıkış yolu bulmanın zorluğunu kayıtlara geçirelim. Patrick Wolfe'un ufuk açıcı makalesinden çok önce, Arap-Amerikalı bir diplomat olan Fayez Abdullah Sayegh *Filistin'de Siyonist Kolonyalizm*[2]" adlı kitabını yayımlamış. Fayez A. Sayegh, tespit edebildiğim kadarıyla, Siyonist ve yerleşimci kolonyalizm hakkında kitap yayımlayan ilk kişidir ve bu çalışma Filistinlilerin bakış açısının oluşması yönünden oldukça önemlidir. 1965 gibi erken bir tarihte yayımlanan bu kitabın geniş bir okur kitlesine ulaşması faydalı olacaktır. Bu kitapta Filistin meselesi kolonyalizm bağlamında ve Siyonizm ideolojisi de yerleşimci kolonyalizm bağlamında tahlil edilmiş. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupalı kolonyalist ve emperyalist devletlere karşı kurtuluş mücadeleleri başladı ve kolonyalist sistemlere yönelik eleştiriler Avrupa'da da karşılık buldu. Siyonistler İsrail'in bir Avrupa kolonisi olduğu gerçeğini gözlerden uzaklaştırmak istiyordu.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslam coğrafyasında güçlenen ve yaygınlaşan kolonyalizm karşıtı mücadeleler bütün dünyayı etkilemeye başladı. Bu açıdan Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nı bambaşka çerçevelerde yeniden tartışmak gerekiyor. Cezayir Müslümanları bu savaşla farklı yaklaşım biçimlerini dünyaya kazandırdı. Frantz Fanon gibi devrimci fikir insanlarının eserleri kolonyalizm karşıtı mücadele bağlamında çok değerlidir. Kuşkusuz Cezayir Müslümanları bu yeni fikirlere zemin hazırlamak bakımından öncü bir role sahiptirler. Söz konusu öncü fikirleri Malik bin Nebi'nin "*Çağa Tanıklığım*" gibi kitaplarında da bulabiliriz. Aslında "68 Paris"ini de Cezayir Bağımsızlık Savaşı'na eklemlemekte hiçbir sakınca yoktur. Cezayir mücadelesinde doğan yeni fikirler Avrupa'nın yeni bir kolonyal projesi olan İsrail'in algılanma biçimini de değiştirdi. Bilindiği gibi Roger Garaudy, Fransa'nın Cezayir'de işlediği kolonyal suçları çok erken bir tarihten itibaren eleştirmişti. Bu açıdan Garaudy'nın 1980'li yıllarda İsrail'i Holokost bağlamından çıkartıp, kolonyal bir çerçeveye yerleştirerek eleştirmesi çok büyük bir yankı uyandırdı. Siyonistler Garaudy'nin fikirlerine cevap

1 "Settler Colonialism and the Elimination of the Native, 2006.
2 "Zionist Colonialism in Palestine, 1965.

vermek yerine onu susturmayı ve kitaplarını yasaklamayı tercih ettiler.

II. Dünya Savaşı'na kadar İsrail'in bir kolonyal proje olduğu zaten biliniyordu. 1890'larda Siyonist ideoloji siyasallaşmış ve Filistin'in kolonileştirilmesiyle ilgili dernekler kurulmuştu. Theodor Herzl'in kitaplarında Filistin'de yeni bir Avrupa kolonisi bir ütopya olarak işlenmişti. Herzl'in "*Eski Yeni Vatan*[3]" adlı ütopik romanında Avrupa kolonisi hayali açıkça ifade edilmişti. Herzl'i takip ederek Yahudi kolonizasyonunda çok önemli roller oynayan dernekler de koloni adını taşımaktan çekinmemişlerdir. "Filistin Yahudi Kolonizasyon Birliği" ve "Yahudi Kolonizasyon Birliği" buna bir örnektir. Çünkü o dönemde Avrupalılar uzak toprakları kolonileştirmeyi bir medenileştirme projesi olarak sunuyor ve tarihsiz halkları tarih sahnesine çıkardıklarına inanıyorlardı. Rudyard Kipling'in "Beyaz Adamın Yükü[4]" adlı şiiri uygarlaştırma misyonunun ideolojik bir çerçevesi olması bakımından en anlamlı örneklerdendir. Uygarlaştırma ideolojisinin bir sonucu olarak Kuzey Afrika ülkelerinde kolonyalizmi karşılayan bir kavram olarak müstamere kullanıldı. Bu kavram "yerleşimcilerle bayındır duruma getirilen yer" anlamını verir. Bu kavram uygarlaştırma ideolojisini yansıtması bakımından önemlidir. Bu sebeple Kipling'e göre kolonize edilen toplumlar tarih sahnesine çıktıkları için Beyaz Adam'a borçludur. "Tembelden ve budala kâfirden gözünü ayırma / Düşürür senin bütün umutlarını suya" mısralarında yerli ile "Beyaz adam" arasındaki zıtlık çok barizdir. Beyaz adam için "tembel ve budala olan kâfir"i uygarlaştırmak bir misyondur. Siyonist yerleşimci Yahudiler de Filistin'i yerli unsurlardan temizleyerek uygarlaştırmak istediler.

İngilizler Filistin'e hâkim oldukları zaman "manda" sistemini tesis ettiler. Anti-kolonyal fikirler Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da belirmeye başladı. Bütün dünyada kolonyalizme karşı bir tepki oluşuyordu. Bu sebeple İngilizler "zorunlu yönetim" anlamına gelen manda kavramını kullanmaya başladılar. Yetki devri gibi bir anlam taşıyan bu kavram kolonyalist yönetimi görünmez kılıyordu. "Onlar yönetmeyi bilmez, yönetilmeleri gerekir" anlayışını yansıtan bu yeni kavram, yerleşimci kolonyal yapılanmayı da görünmez kıldı. İngilizler ABD, Batı ve Doğu Avrupa'da yaşayan Yahudilerin yerleşimci sistem içinde Filistin'e taşınmalarına imkân tanıdı. İngilizler Kuzey Amerika'nın kolonileştirilmesi tecrübesini Doğu Akdeniz'e de tatbik etmek istediler. Avrupa'da ve ABD'de yaşayan Yahudilere Filistin'de yeni koloniler vaat edildi. Bu elbette Tanrı'nın değil, İngilizlerin vaadiydi. Böylelikle Protestan Avrupalılar ve Yahudiler İslam'ın merkez coğrafyasına yerleşti. Bu, dinî bir yeniden ele geçirme değil, kolonyal bir yayılma örneğiydi.

Maxime Rodinson'ın *İsrail Kolonyal Yerleşimci Bir Devlet mi?*[5]" adlı kitabı da Türkçeye zamanında kazandırılamadı. Rodinson, Yahudi kökenli çok meşhur bir oryantalistti. Onun görüşleri İsrail'in

3 "Old New Land, 1902.
4 The White Man's Burden, 1899.
5 "Israel A Colonial-Setteler State?, 1973.

"yerleşimci kolonyal bir yapı" olarak inşa edildiği gerçeğinin çok daha önceden anlaşılmasına hizmet edebilirdi. Böylelikle Filistin meselesi Holokost literatürünün dar sınırlarına hapsedilmezdi. Rodinson da İsrail meselesini yerleşimci kolonyalizm bağlamında inceledi.

Bu makalede bir kitaptan daha bahsetmek istiyorum. O da "*Bizim Amerikalı İsrail'imiz*[6]" adlı kitaptır. Bu kitapta da Siyonizm'e dair çok önemli tespitlere yer verilmiştir. Bunların en önemlisi Siyonizm'in bir Protestan icadı olduğu yönündeki fikirdir. Kitabın yazarı Amy Kaplan da Siyonizm'i Protestanların icat ettiğini söylüyor. Bu kitapta da İsrail'in yerleşimci kolonyalizmi izah edilirken Kuzey Amerika'nın kolonileştirilme sürecine odaklanılıyor. Aslında Regina Sharif'in "*Batı Tarihinde Yahudi Olmayan Siyonistlerin Kökleri*[7]"adlı kitabında Hıristiyan Siyonizm'inin temsilcileri ve bu ideolojinin nitelikleri oldukça belirgin çizgilerle ortaya konulmuş. Fakat ifade etmeye çalıştığım gibi bu yayınlar fikir dünyamızda çok yaygın bir karşılık bulmadı. Böylelikle Siyonizm, çoğu zaman Yahudi ilahiyatı ve Yahudi tarihi içinde değerlendirildi.

Siyonizm, aslında, başarılı olmuş bir ideolojiydi. Kolonyal bir proje olarak İsrail, hedeflerine büyük oranda ulaşmıştı. Filistinliler yapayalnız kaldılar. Kuşkusuz bunda en önemli faktör bu ideolojiyi ortaya çıkaran İngiltere, ABD ve Almanya gibi devletlerin İsrail'i her şartta desteklemesidir. İslam'ın merkez coğrafyası üzerinde oluşturulan büyük baskı Filistin'i ihmal edilebilir bir soruna dönüştürdü. Siyonizm kolonyal bir ideoloji olmaktan çıkarıldı ve Yahudi yaşamının korunmasıyla ilişkilendirildi. Yahudiler ve Müslümanlar gibi din merkezli bir değerlendirmede taraflar eşitlendi. Artık çok kimse yerleşimci kolonicileri hakiki bağlamında görmek istemiyordu. 7 Ekim 2023'te ise her şey tersine döndü. Topraklarını satmakla suçlanan Filistinliler, yeni bir kuva-yı milliye hareketinin temsilcisi olarak en üst düzeyde selamlandı. Filistin mücadelesine bakışlar hızla değişmeye başladı. Artık bütün dünya Filistinlilerin haklı mücadelesini ihmal edilebilir bir sorun olarak görmüyor. İsrail'in kolonyal bir proje olarak İngiltere, ABD ve Almanya gibi ülkelerin İslam'ın merkez coğrafyasındaki vilayeti olarak görülmesi zihniyet dünyamızda meydana gelen en büyük değişimlerden biridir. Bundan sonra hiç kimse İsrail'i Holokost ile zirveye çıkan mazlum Yahudi imgesi ile değerlendiremez. En azından bizim coğrafyamız üç yıla varan bir zamanda yaşananları unutmayacaktır. Haçlı Saldırıları bin yıl boyunca unutulmadı. Üstelik bugün artık elimizde hukukî metinler de var. BM Özel Raportörü Francesca Albanese'nin raporlarında İsrail'in yayılmacı saldırganlığı sırasında işlenen soykırım ve savaş suçları yerleşimci kolonyalizm bağlamında değerlendirilmiştir. Bütün bunlar Siyonizm'in kolonyal bir ideoloji olduğu yönündeki hakikati bir kez daha ortaya koyuyor. Uluslararası mahkemeler de hem İsrail'in soykırım suçunu yargıladı hem de Siyonist temsilcileri savaş suçlarından dolayı suçlu buldu. Bunlar, tarihin çok önemli bir değişim anında olduğumuzun göstergeleridir.

6 "Our American İsrael, 2018.

7 "Non-Jewish Zionist Its Roots in Western History, 1983.

KADİR CANATAN*

Kolonyalizmin Felsefesi: Meşrulaştırma Biçimleri ve Süreklilik

Kolonyalizm yalnızca askerî işgal, ekonomik sömürü veya siyasal tahakküm sistemi değildir; aynı zamanda kendisini haklı göstermeye çalışan bir düşünce düzenidir. Her tahakküm biçimi gibi kolonyalizm de salt kaba kuvvetle uzun süre ayakta kalamaz. Kılıç, tüfek, gemi, şirket ve ordu ilk aşamada fetih ve işgalin araçları olabilir; fakat kalıcı hâkimiyet için daha derin bir şeye ihtiyaç vardır: meşruiyet. Bu nedenle kolonyalizmin bir felsefesi vardır. Bu felsefe, sömürgeci öznenin kendisini üstün, sömürülen toplumu geri, müdahaleyi zorunlu, işgali ise "medenileştirici" bir görev olarak sunmasına dayanır. Böylece kolonyalizm kendi şiddetini çıplak şiddet olarak değil, tarihsel ilerlemenin, aklın, bilimin, dinin, düzenin veya uygarlığın hizmetinde bir eylem olarak takdim eder.

Kolonyalizmin ilk ve en temel meşrulaştırma biçimi, insanlık tarihini hiyerarşik bir gelişme çizgisi olarak tasarlamasıdır. Bu anlayışa göre bazı toplumlar ilerlemiş, bazıları ise geri kalmıştır. Avrupa kendisini tarihin ileri aşamasında, diğer toplumları ise çocukluk, ilkellik veya durağanlık evresinde görmüştür. Bu bakış, sömürgeciliği basit bir çıkar ilişkisi olmaktan çıkarır ve ona sözde pedagojik bir anlam yükler. Sömürgeci güç, artık yalnızca işgal eden değil, "öğreten", "terbiye eden", "yol gösteren" ve "medenileştiren" bir aktör olarak görünür. Böylece sömürülen halkların kendi tarihleri, kurumları, bilgileri ve değerleri eksik, kusurlu veya ilkel sayılır; sömürgeci müdahale ise onları tarihe dâhil etmenin aracı olarak sunulur.

Bu noktada "medenileştirme misyonu" kolonyalizmin en güçlü ideolojik silahlarından biri hâline gelir. Avrupa sömürgeciliği, Afrika, Asya ve Amerika'daki toplumları çoğu zaman "medeniyetten yoksun" olarak tasvir etmiş; kendi varlığını bu toplumlara hukuk, düzen, eğitim, bilim, teknik ve ahlak götürme iddiasıyla gerekçelendirmiştir. Oysa bu söylemin ardında çoğu kez ham madde arayışı, pazar genişletme, emek

* Sosyolog/Kültürel Antropolog.

gücünü denetleme ve stratejik bölgeleri kontrol etme arzusu bulunuyordu. Kolonyalizmin felsefi hilesi tam da burada ortaya çıkar: maddi çıkarı ahlaki görev gibi sunmak. İşgal "düzen kurma", yağma "ticaret", kültürel yıkım "eğitim", yerli kurumların tasfiyesi ise "modernleşme" olarak adlandırılır.

Kolonyalizmin ikinci meşrulaştırma biçimi, bilgi üretimi üzerinden kurulur. Sömürgeci güç yalnızca toprakları değil, o topraklar hakkında konuşma hakkını da ele geçirir. Haritalar çizer, halkları sınıflandırır, dilleri kodlar, gelenekleri tasnif eder, dinleri yorumlar ve toplumları kendi kavramlarıyla açıklar. Böylece sömürgeleştirilen toplum, kendi kendisini tanımlayan bir özne olmaktan çıkar; başkası tarafından tanımlanan bir nesneye dönüşür. Oryantalizm, antropoloji, etnografi, seyahat yazıları ve sömürge arşivleri bu anlamda masum bilgi faaliyetleri değildir. Elbette bu alanlarda bilimsel değeri olan çalışmalar da üretilmiştir; fakat kolonyal bağlamda bilgi çoğu zaman yönetmenin, denetlemenin ve dönüştürmenin aracıdır. Bir toplumu tanımak, onu yönetilebilir kılmanın ilk adımıdır.

Kolonyal bilgi, sömürülen halkı iki biçimde temsil eder: Ya onu romantik, egzotik ve zamansız bir varlık olarak gösterir ya da akıldışı, tembel, şiddete yatkın, çocuk ruhlu ve kendi kendini yönetemeyen bir topluluk olarak betimler. Birinci temsil biçimi, sömürge coğrafyasını estetik bir nesneye dönüştürür; ikinci temsil biçimi ise siyasal tahakkümü meşrulaştırır. "Bunlar kendilerini yönetemezler" cümlesi, kolonyalizmin en temel siyasal önermelerinden biridir. Bu önerme sayesinde yerli halkların egemenlik hakkı askıya alınır; sömürge yönetimi ise geçici ve zorunlu bir vesayet gibi sunulur. Oysa bu vesayet çoğu zaman geçici değil kalıcı, iyileştirici değil yıkıcı, ahlaki değil çıkarcıdır.

Kolonyalizmin üçüncü meşrulaştırma biçimi dinî ve ahlaki söylemler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Özellikle erken modern dönemde misyonerlik faaliyetleri, sömürgeciliğin önemli taşıyıcılarından biri olmuştur. Hristiyanlaştırma iddiası, birçok bölgede işgal ve kültürel dönüştürme süreçleriyle iç içe geçmiştir. Din burada iki yönlü kullanılmıştır: Bir yandan yerli halkların inançları "putperestlik", "hurafe" veya "sapma" olarak damgalanmış; diğer yandan sömürgeci müdahale onların ruhlarını kurtarma faaliyeti olarak gösterilmiştir. Böylece maddi tahakküm manevî kurtuluş diliyle örtülmüştür. Bu durum kolonyalizmin en derin çelişkilerinden biridir: Bir eliyle toprağı, emeği ve kaynakları gasp ederken, diğer eliyle merhamet, kurtuluş ve ahlak vaaz etmiştir.

Dördüncü meşrulaştırma biçimi, 19. yüzyılda bilimsel görünümlü ırkçılık üzerinden ortaya çıkmıştır. Sosyal Darwinizm, biyolojik ırk teorileri ve evrimci toplum tasnifleri, Avrupa merkezli üstünlük fikrine sözde bilimsel bir temel sağlamıştır. İnsanlık, "ileri" ve

"geri" ırklar ya da toplumlar şeklinde sıralanmış; beyaz Avrupalı insan aklın, disiplinin, üretkenliğin ve yönetme yeteneğinin temsilcisi olarak konumlandırılmıştır. Diğer halklar ise çocukluk, ilkellik veya tabiat hâliyle ilişkilendirilmiştir. Bu söylem, sömürgeciliğin şiddetini doğal bir ayıklanma veya tarihin kaçınılmaz yasası gibi göstermiştir. Böylece ahlaki bir suç olan tahakküm, doğa yasası kılığına sokulmuştur.

Kolonyalizmin ayakta kalmak için kullandığı stratejiler de en az meşrulaştırma biçimleri kadar önemlidir. Bunların başında "böl ve yönet" stratejisi gelir. Sömürgeci iktidar, yerel toplumları etnik, mezhepsel, kabilesel, sınıfsal veya bölgesel farklılıklar üzerinden ayrıştırır. Var olan farklılıkları derinleştirir, yeni kimlik sınırları üretir, bir grubu diğerine karşı destekler ve böylece ortak direniş imkânını zayıflatır. Kolonyal yönetimler çoğu zaman azınlıkları çoğunluklara karşı, şehirli seçkinleri kırsal halklara karşı, geleneksel otoriteleri modern eğitimli sınıflara karşı veya tam tersine yeni bürokratik elitleri eski yapılar karşısında kullanmıştır. Böylece sömürge toplumunda güven duygusu aşınır; halk, asıl tahakküm kaynağına değil, birbirine yönelir.

İkinci strateji, yerli işbirlikçi elitlerin üretilmesidir. Kolonyalizm doğrudan yönetimin maliyetli olduğunu fark ettiğinde, yerel aracılar üzerinden yönetmeyi tercih eder. Bu aracılar tercümanlar, bürokratlar, askerî kadrolar, eğitimli aydınlar, ticari komprador sınıflar veya geleneksel otoriteler olabilir. Sömürgeci güç, bu kesimlere sınırlı imtiyazlar vererek onları kendi düzeninin taşıyıcısı hâline getirir. Böylece tahakküm dışarıdan dayatılan bir sistem olmaktan çıkar, içeriden yeniden üretilen bir düzene dönüşür. Yerli elit, çoğu zaman kendi toplumuna tepeden bakmayı, kendi halkını geri görmeyi ve sömürgeci merkezin değerlerini ilerleme ölçütü saymayı öğrenir. Bu, kolonyalizmin en kalıcı başarısıdır: Sömürgecinin gözünü sömürülenin zihnine yerleştirmek.

Üçüncü strateji, eğitim sisteminin dönüştürülmesidir. Eğitim, kolonyal düzende yalnızca okuma yazma öğretmez; bir dünya görüşü üretir. Sömürge okulları, yerli halkın tarihini, dilini, kültürünü ve hafızasını ikincil hâle getirirken, sömürgeci merkezin tarihini evrensel tarih gibi sunar. Öğrenci kendi toplumunu problem, Batı'yı çözüm olarak öğrenir. Kendi medeniyetini geçmişe, sömürgeci medeniyeti geleceğe yerleştirir. Bu eğitim biçimi, siyasal bağımsızlıktan sonra bile etkisini sürdürebilir. Çünkü artık dışarıdaki asker gitmiş olsa bile, içeride onun kavramlarıyla düşünen kuşaklar yetişmiştir. Malik bin Nebî'nin "sömürgeleşmeye elverişlilik" kavramı tam da bu zihinsel bağımlılık durumunu anlamak bakımından önemlidir.

Dördüncü strateji, ekonomik bağımlılığın kurumsallaştırılmasıdır. Ko-

lonyalizm, sömürge toplumlarını çoğu zaman tek ürün üretimine, ham madde ihracına ve dış pazarlara bağımlı hâle getirir. Yerli üretim biçimleri tahrip edilir; geleneksel zanaatlar zayıflatılır; tarım, yerel ihtiyaçlara göre değil metropolün taleplerine göre düzenlenir. Demiryolları, limanlar ve yollar çoğu zaman sömürge toplumunun iç bütünlüğünü sağlamak için değil, kaynakların merkez ülkeye aktarılması için inşa edilir. Böylece ekonomik altyapı bile sömürünün coğrafyasına göre şekillenir. Sömürge sonrası dönemde birçok ülkenin bağımsız görünmesine rağmen ekonomik olarak bağımlı kalmasının nedeni budur.

Beşinci strateji, hukuki ve idari düzenlemeler yoluyla denetim kurmaktır. Kolonyal yönetim kendi hukukunu üstün hukuk olarak sunar; yerli hukuk sistemlerini ya bütünüyle tasfiye eder ya da folklorik ve sınırlı alanlara hapseder. Bu yolla sadece suç ve ceza düzeni değil, mülkiyet ilişkileri, aile yapısı, toprak kullanımı, ticaret rejimi ve siyasal temsil biçimleri de yeniden kurulur. Hukuk, adaletin değil, tahakkümün dili hâline gelir. Sömürge idaresi, kendi şiddetini yasa, yerli direnişi ise isyan ve suç olarak adlandırır. Böylece kavramlar tersine çevrilir: İşgal düzen, direniş anarşi; sömürü kalkınma, özgürlük talebi tehdit olarak sunulur.

Altıncı strateji, kültürel yabancılaşmanın derinleştirilmesidir. Kolonyalizm yerli halkı sadece yönetmek istemez; onun kendisini değersiz görmesini de ister. Dilin aşağılanması, yerli kıyafetlerin küçümsenmesi, geleneksel bilginin hurafe sayılması, yerli dinî kurumların geri kalmışlıkla özdeşleştirilmesi bu sürecin parçalarıdır. Bunun sonucunda sömürge insanı ikiye bölünmüş bir benlik yaşar. Bir yanıyla kendi halkına, toprağına ve hafızasına bağlıdır; diğer yanıyla sömürgeci merkezin onayını arar. Kendi olmaktan utanır, başkası olmaya çalışır; fakat hiçbir zaman tam olarak o başkası da olamaz. Bu, kolonyalizmin psikolojik şiddetidir.

Sonuç olarak kolonyalizmin felsefesi, tahakkümü ahlaki bir görev, sömürüyü medenileştirme, bilgi üretimini nesnel bilim, kültürel yıkımı ilerleme, ekonomik bağımlılığı kalkınma ve siyasal denetimi düzen olarak sunma sanatıdır. Onun ayakta kalma stratejileri ise askerî güçten çok daha geniştir: Böl ve yönet, yerli elit üretimi, eğitim yoluyla zihniyet inşası, ekonomik bağımlılık, hukuki denetim ve kültürel yabancılaştırma. Bu nedenle kolonyalizm yalnızca geçmişte kalmış bir işgal biçimi olarak değil, günümüzde farklı adlar ve araçlarla sürebilen bir tahakküm mantığı olarak anlaşılmalıdır. Asıl mesele, sömürgecinin gitmesi değil, sömürgeci bakışın zihinlerden çıkmasıdır. Gerçek özgürlük, ancak bir toplum kendi tarihini, bilgisini, değerlerini ve geleceğini yeniden özne olarak kurabildiğinde mümkün olur.

İLHAN YALIM*

Kolonyalizm: Geçmişten Günümüze Devam Eden Bir Düzen

Kolonyalizm denildiğinde çoğu zaman akla Avrupa devletlerinin Afrika ve Asya'da kurduğu sömürge imparatorlukları gelir. Oysa sömürgecilik bundan çok daha geniş bir tarihsel olgudur. Batı'nın küresel ölçekte yayılma süreci, birçok araştırmacının da işaret ettiği üzere yalnızca XV. yüzyıldaki Coğrafi Keşiflerle başlamamış; Haçlı Seferleri'nden itibaren farklı biçimlerde kendisini göstermiştir. XV. yüzyılın sonlarından itibaren denizaşırı keşiflerin hız kazanmasıyla birlikte bu süreç daha sistematik bir nitelik kazanmış, Avrupa devletleri askerî üstünlüklerini ekonomik çıkarlarla ve kültürel söylemlerle birleştirerek geniş coğrafyalar üzerinde hâkimiyet kurmuştur.

Bu nedenle sömürgeciliği yalnızca toprak kazanma veya ekonomik çıkar elde etme girişimi olarak görmek eksik kalacaktır. Sömürgecilik, Batı'nın küresel yayılmacılığının temel araçlarından biri olarak, Batı dışındaki toplumların siyasal yapılarında olduğu kadar kültürel, sosyal ve tarihsel hafızalarında da derin izler bırakmıştır. Bugün Afrika, Asya ve Latin Amerika'da karşılaşılan birçok siyasal ve toplumsal meselenin arka planında bu tarihsel mirasın etkilerini görmek mümkündür.

Aslında kullanılan kavramlar bile sömürgeciliğe bakışın farklılığını göstermektedir. İngilizcedeki *colonialism* sözcüğü etimolojik olarak "yerleşme" anlamına gelirken Türkçede tercih edilen "sömürgecilik" kavramı doğrudan sömürü ilişkisini öne çıkarır. Bu farklılık yalnızca dilsel bir tercih değildir; aynı zamanda tarihsel tecrübenin farklı biçimlerde hatırlandığını da gösterir. Avrupa merkezli anlatılar uzun yıllar boyunca sömürgeciliği "medeniyet götürme" veya "uygarlaştırma" misyonu olarak sunarken, sömürgeleştirilen toplumların hafızasında bu süreç büyük ölçüde işgal, tahakküm ve kaynakların sistematik biçimde aktarılması olarak yer etmiştir.

Kolonyalizmin Dönüşen Yüzü

Modern kolonyalizmin kurumsallaşması, Portekiz ve İspanya'nın denizaşırı keşifleriyle başlamış; daha sonra İngiltere, Fransa, Hollanda ve Belçika gibi Avrupa devletlerinin geniş sömürge imparatorlukları kurmasıyla yeni bir aşamaya ulaşmıştır. Sanayi Devrimi'nin ardından artan hammadde ihtiyacı ve yeni pazar arayışı, sömürgeciliği Avrupa ekonomisinin vazgeçilmez unsurlarından biri hâline getirmiştir. Ancak bu süreç yalnızca ekonomik bir yayılmadan ibaret değildi. İşgal edilen toplumların yönetim biçimleri, eğitim sistemleri, hu-

* Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Doktora Programı Öğrencisi.

kuk anlayışları ve hatta gündelik yaşam pratikleri dahi yeniden şekillendirildi.

Bununla birlikte sömürgeci eğitim politikalarının her coğrafyada aynı ölçüde başarılı olduğu söylenemez. Moritanya'da ziyaret ettiğim mahdaralarda (geleneksel medreseler), yüzyıllardır devam eden klasik İslam eğitim geleneğinin hâlen canlı biçimde sürdüğünü gözlemledim. Kur'an hıfzı, fıkıh, nahiv, sarf, mantık ve diğer İslami ilimlerin geleneksel usullerle okutulduğu bu kurumlar, sömürge yönetimlerinin eğitim alanındaki dönüştürücü etkilerine rağmen yerel ilmî geleneklerin tamamen ortadan kaldırılamadığını göstermektedir. Bununla birlikte mahdaralar yalnızca dinî eğitim kurumları değil; aynı zamanda yerel hukuk anlayışının, sosyal otoritenin ve kültürel hafızanın aktarımında da önemli işlevler üstlenmektedir.

Sömürge düzeninin uzun süre devam edebilmesinde askerî üstünlük kadar kültürel meşruiyet üretimi de etkili olmuştur. "Uygarlaştırma misyonu", "beyaz adamın yükü" ve benzeri söylemler, Avrupa'nın kendi tarihsel tecrübesini insanlığın ortak gelişim çizgisi olarak sunmasına imkân vermiştir. Antik Yunan'dan Roma'ya, oradan Rönesans'a, Reform'a, Coğrafi Keşifler'e ve Sanayi Devrimi'ne uzanan tarih anlatısı çoğu zaman insanlık tarihinin tek doğrusal gelişim modeli gibi kurgulanmış; Batı dışındaki toplumlar ise bu çizginin gerisinde kalmış veya henüz gelişimini tamamlayamamış toplumlar olarak tasvir edilmiştir.

İşte bu noktada sömürgeciliğin fiziksel boyutunun ötesine geçen daha derin bir meseleyle karşılaşılır. Günümüzde "epistemik tahakküm" olarak ifade edilen bu durum, sömürgeleştirilen toplumların yalnızca siyasi ve ekonomik bakımdan değil, bilgi üretimi, tarih yazımı ve kendilerini tanımlama biçimleri açısından da dışarıdan belirlenen bir çerçeveye mahkûm edilmesini ifade eder. Hangi bilginin bilimsel kabul edileceği, hangi kültürün gelişmiş sayılacağı ve hangi tarih anlatısının "evrensel" olarak sunulacağı büyük ölçüde Avrupa merkezli ölçütlerle belirlenmiştir. Bu nedenle kolonyalizm, yalnızca toprakların değil, düşüncenin ve bilginin de denetim altına alınması anlamına gelmektedir.

Bu durum, yalnızca teorik bir tartışma değildir. Senegal ve Moritanya'da yaptığım gözlemler sömürgeciliğin bilgi üretimi üzerindeki etkisinin günümüzde de farklı biçimlerde sürdüğünü göstermektedir. Özellikle resmî kurumlarda, eğitim sisteminde ve bürokraside Fransızcanın hâlen belirleyici konumunu koruması, buna karşılık yerel dillerin ve yerel bilgi birikiminin ikinci planda kalması, sömürge döneminde kurulan epistemik hiyerarşilerin tamamen ortadan kalkmadığını göstermektedir. Hukuken bağımsız olan bu ülkelerde, bilginin hangi dilde üretileceği ve hangi bilginin daha "meşru" kabul edileceği konusunda sömürge mirasının etkileri açık biçimde hissedilmektedir.

Bu yaklaşım, farklı düşünürler tarafından farklı kavramlarla açıklanmıştır. Edward Said, *Orientalism* adlı eserinde Batı'nın Doğu hakkında ürettiği bilginin tarafsız olmadığını; aksine siyasal iktidarla iç içe geçmiş bir söylem oluşturduğunu ortaya koymuştur. Doğu, uzun yıllar boyunca kendi gerçekliğiyle değil, Batı'nın onu tanımladığı biçimiyle anlaşılmıştır. Bilgi ile iktidar arasındaki bu ilişki, sömürge yönetimlerinin yalnızca askerî güçle değil, düşünsel araçlarla da sürdürüldüğünü göstermektedir.

Benzer bir durum Batı Afrika'da da gözlemlenmektedir. Moritanya, uluslararası literatürde çoğu zaman güvenlik sorunları, çöl coğrafyası ve ekonomik kırılganlık bağlamında ele alınırken, ülkedeki mahdara geleneği, ilmî birikim, kabileler arası uzlaşma kültürü ve güçlü dinî eğitim ağı uluslararası literatürde çoğu zaman geri planda kalmaktadır. Bu durum, Said'in işaret ettiği temsil sorununun günümüzde de farklı coğrafyalarda sürdüğünü göstermektedir.

Frantz Fanon ise meseleyi sömürgeleştirilen insanın psikolojisi üzerinden ele alır. Fanon'a göre sömürgecilik yalnızca doğal kaynakları denetim altına almaz; bireyin kendisini algılama biçimini de dönüştürür. Sömürge düzeni zamanla sömürülen toplumlarda aşağılık duygusunu yeniden üretirken, sömürgeciyi üstün ve doğal yönetici konumuna yerleştirir. Bu nedenle gerçek bağımsızlık, yalnızca siyasal egemenliğin kazanılmasıyla değil, sömürgeleştirilmiş bilincin yeniden inşa edilmesiyle mümkün olabilir.

Aimé Césaire ise sömürgeciliğin yalnızca sömürülen toplumları değil, sömürgeci toplumları da ahlaki açıdan tahrip ettiğini savunur. Ona göre "medeniyet götürme" iddiasıyla meşrulaştırılan sömürgecilik, gerçekte sistematik şiddeti, ayrımcılığı ve insanlık dışı uygulamaları sıradanlaştırmıştır.

Bağımsızlık hareketlerinin hız kazandığı II. Dünya Savaşı sonrasında ise tartışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. Kwame Nkrumah, eski sömürgelerin hukuken bağımsız olmalarına rağmen ekonomik bağımlılık ilişkilerinin devam ettiğini belirterek bunu "neo-kolonyalizm" kavramıyla açıklamıştır. Aníbal Quijano ise bu tartışmayı daha da ileri taşıyarak modern dünyanın hâlâ sömürge döneminde kurulan bilgi ve iktidar hiyerarşileri üzerinden işleyişini sürdürdüğünü ileri sürmüş ve bunu "iktidarın sömürgeselliği" kavramıyla açıklamıştır. Achille Mbembe de özellikle Afrika örneğinden hareketle bağımsızlık sonrasında kurulan birçok devlet yapısının sömürge döneminin kurumsal mirasını taşımaya devam ettiğini göstermiştir.

Bütün bu yaklaşımlar farklı kavramlar kullanılsa da ortak bir noktada buluşmaktadır: Kolonyalizm yalnızca geçmişte yaşanmış bir işgal süreci değildir. Günümüz dünyasında da bilgi üretiminden uluslararası ekonomiye, eğitim sistemlerinden kültürel ilişkilere kadar uzanan birçok yapının anlaşılabilmesi için sömürgecilik mirasının dikkate alınması gerekmektedir.

Günümüzde Kolonyalizmin Yeni Araçları

Sömürge imparatorluklarının büyük ölçüde sona ermesi, kolonyal ilişkilerin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Günümüzde doğrudan askerî işgallerin yerini daha çok ekonomik bağımlılık, bilgi üretimi, uluslararası finans mekanizmaları, kültürel etki ve teknolojik üstünlük gibi araçlar almıştır. Bu nedenle birçok araştırmacı, çağdaş uluslararası sistemi klasik sömürgecilikten farklı olmakla birlikte onun farklı biçimlerde devam ettiği bir düzen olarak değerlendirmektedir.

Ekonomik alanda uluslararası finans kuruluşlarının kredi politikaları, borçlanma mekanizmaları ve yapısal uyum programları, özellikle gelişmekte

olan ülkelerin ekonomik karar alma süreçleri üzerinde önemli etkiler oluşturabilmektedir. Bunun yanında çok uluslu şirketlerin doğal kaynaklar üzerindeki faaliyetleri, hammadde ihracatına dayalı ekonomik yapıların sürmesine katkı sağlayabilmektedir. Bu durum, Kwame Nkrumah'ın neo-kolonyalizm yaklaşımının güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

Söz konusu durum yalnızca teorik çalışmalarda dile getirilen bir tespit değildir. Senegal ve Moritanya'da uluslararası kalkınma projelerinden eğitim politikalarına kadar birçok alanda dış finansman ve uluslararası kuruluşların etkisinin kamu politikalarında belirgin bir yer tuttuğu gözlemlenmektedir. Özellikle eğitim, altyapı ve kalkınma projelerinde dış aktörlerin yönlendirici rolü, bağımsızlık sonrasında da dış bağımlılık ilişkilerinin farklı araçlarla devam edebildiğini göstermektedir.

Kültürel alanda ise kolonyalizmin etkileri apaçık görülmemekle birlikte daha kalıcı biçimlerde devam etmektedir. Küresel medya, eğitim sistemleri, uluslararası yayıncılık faaliyetleri ve akademik bilgi üretimi büyük ölçüde Batı merkezli kurumlar tarafından şekillendirilmektedir. Hangi bilginin bilimsel kabul edileceği, hangi teorilerin evrensel sayılacağı ve hangi toplumların araştırma nesnesi olarak ele alınacağı çoğu zaman bu merkezî yapılar tarafından belirlenmektedir. Bu durum, Quijano'nun ifade ettiği "iktidarın sömürgeselliği" kavramının günümüzde de geçerliliğini koruduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde Batı Afrika'da gündelik yaşam içerisinde de sömürge döneminin kültürel izlerini görmek mümkündür. Senegal ve Moritanya'da resmî yazışmaların, yükseköğretimin ve diplomatik iletişimin önemli ölçüde Fransızca üzerinden yürütülmesi; buna karşılık yerel dillerin ve yerel bilgi geleneklerinin daha sınırlı kurumsal görünürlüğe sahip olması, kültürel etkinin yalnızca geçmişe ait bir olgu olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, kolonyalizmin fiziksel hâkimiyet sona erdikten sonra da dil ve eğitim aracılığıyla etkisini sürdürebildiğini göstermektedir.

Dijitalleşme süreci de kolonyal ilişkilerin yeni boyutlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Veri üretimi, yapay zekâ teknolojileri, dijital platformlar ve küresel iletişim ağlarının büyük bir bölümünün belirli ülkeler ve şirketler tarafından kontrol edilmesi, bilgi üzerindeki küresel güç ilişkilerini farklı bir zemine taşımıştır. Günümüzde yalnızca doğal kaynakların değil, verinin, bilginin ve dijital altyapının da stratejik güç unsuru hâline gelmesi, kolonyalizmin değişen araçlarla devam ettiğine yönelik tartışmaları güçlendirmektedir.

Bu nedenle kolonyalizmi yalnızca geçmişte yaşanmış tarihsel bir olgu olarak değerlendirmek yeterli değildir. Günümüz uluslararası sisteminde ekonomik bağımlılık, kültürel hegemonya, bilgi üretimi ve dijital teknolojiler üzerinden kurulan yeni güç ilişkileri dikkate alındığında, kolonyalizmin biçim değiştirerek varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Bu nedenle günümüzde kolonyalizm, yalnızca geçmişte yaşanmış bir işgal düzeni olarak değil; ekonomik bağımlılık, bilgi üretimi, eğitim politikaları, kültürel temsil ve dijital teknolojiler üzerinden yeniden üretilen çok katmanlı bir küresel güç ilişkisi olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Kolonyalizm, modern dünyanın şekillenmesinde belirleyici rol oynayan tarihsel süreçlerden biridir. Bugün uluslararası siyasette, küresel ekonomide ve kültürel ilişkilerde görülen pek çok eşitsizlik, sömürge döneminde kurulan yapıların farklı biçimlerde varlığını sürdürmesiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle kolonyalizmi yalnızca tarih kitaplarında kalmış bir dönem olarak değerlendirmek yerine, günümüzü anlamaya yardımcı olan temel kavramlardan biri olarak ele almak daha isabetli görünmektedir.

Said'in bilgi ve iktidar ilişkisine yönelik eleştirileri, Fanon'un sömürgeleştirilmiş bilinç üzerine yaptığı çözümlemeler, Césaire'in ahlaki sorgulamaları, Nkrumah'ın neo-kolonyalizm yaklaşımı, Quijano'nun sömürgesellik kavramsallaştırması ve Mbembe'nin postkolonyal devlet analizleri birlikte değerlendirildiğinde ortak bir tablo ortaya çıkmaktadır. Sömürge imparatorlukları büyük ölçüde tarihe karışmış olsa da onların kurduğu ekonomik, kültürel ve düşünsel ilişkiler bütünü farklı biçimlerde yaşamaya devam etmektedir.

Saha gözlemleri de bu yaklaşımı desteklemektedir. Senegal ve Moritanya'da bağımsızlığın üzerinden uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen, yükseköğretimden diplomasiye, ticaretten kamu yönetimine kadar birçok alanda Fransa ile kurulan tarihsel ilişkilerin izleri günümüzde de çeşitli kurumsal alanlarda gözlemlenebilmektedir. Bu durum sömürgeciliğin yalnızca siyasi egemenlikten ibaret olmadığını, bağımsızlık sonrasında da farklı araçlarla sürdürülebildiğini göstermektedir.

Bu çalışma, kolonyalizm literatürünü tüketme iddiası taşımamaktadır. Amaç, kavramın tarihsel gelişimini ve günümüzde neden hâlâ tartışıldığını temel yaklaşımlar üzerinden ortaya koymaktır. Özellikle sömürgeciliğin yalnızca siyasi ve ekonomik sonuçlarına değil, bilgi, kimlik ve düşünce dünyası üzerindeki etkilerine de dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Kolonyalizmi bu çok katmanlı yapısı içerisinde değerlendirmek hem geçmişi daha doğru anlamaya hem de günümüz dünyasındaki eşitsizlikleri daha sağlıklı okumaya katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Césaire, A. (1955). *Discourse on Colonialism.* New York: Monthly Review Press.

Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

Memmi, A. (1957). *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.

Nkrumah, K. (1965). *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson.

Quijano, A. (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." Nepantla: Views from South, 1(3), 533–580.

Rodney, W. (1972). *How Europe Underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism*: An Historical Introduction. Oxford: Blackwell.

EJDER OKUMUŞ

Kolonyalizm, Medeniyet Söylemi ve Kimlik İnşaası

Giriş

Kolonyalizm, en çok medeniyet söylemi ve kimlik inşasıyla anlam kazanan, daha doğrusu anlamsızlaşan, insandışılaşan, insanlık karşıtı bir olgudur. Kolonyalizm, tabiatı gereği sömürgecilikle muvazzaftır. Sömürgecilik, kolonyalizmin temel vasfıdır. Kolonyalizm sömürgeciliği, bir toplumu, kültürü, medeniyeti, kimliği, bir ülkenin maddi ve manevi birikimlerini sömürmeyi medeniyet götürme söylemiyle meşrulaştırır ve buna bağlı olarak yeni bir kimlik dayatmasına girişir. Medeniyet götürme iddiası ve söylemiyle sömürdüğü toplumda kolonyalist güç, emperyalist emellerle toplumu madden, manen, zihnen, ilmen, aklen ve fikren, teorik ve pratik olarak sömürgeleştirirken istediği şekle girmesi için yeni bir kimlik kazandırma politikası güder ve kimlik inşasına yönelir.

Batı'nın, örneğin İngilizlerin, Fransızların, Almanların Afrika'da ABD'nin ve Rusya'nın Asya'da, Afrika'da, Orta Doğu'da yaptıkları kolonyalist faaliyetler, durumu açıklayıcı niteliktedir. Bu kolonyalist devletler, kolonyalizmin söz konusu medeniyet söylemiyle yaptığı meşrulaştırma işlemini ve kimlik inşasını açıkça göstermektedir. İspanya, Portekiz, Hollanda, İtalya ve Belçika'nın dünyanın farklı coğrafyalarında ortaya koydukları kolonyalist tutumla bu yöndeki politikaları için de benzer şey söylenebilir.

Kolonyalizmin Medeniyet Söylemi ve Yeni Kimlik İnşası

Kolonyalizmin fiziksel, somut, maddi ve bedensel işgal, ele geçirme, yağmalama ve sömürmede başarıya erişmesi için meşrulaştırma ameliyesini devreye sokması gerekir. Bu meşrulaştırma ameliyesi ve mekanizmasıyla sömürmeyi, sömürge toplumu katında haklı ve geçerli, makul ve makbul hâle getirmeye çalışır. Meşrulaştırma mekanizmasının kolonyal güçlerin istediği şekilde işlemesi, zihinsel, soyut, manevî ve ruhsal bir işgal, ele geçirme, yağmalama ve sömürmeyle mümkün olur.

Kolonyalizm, sömürme etkinliğini, sahiplenme açgözlülüğünü, ele geçirme saldırganlığı ve barbarlığını meşrulaştırmada çeşitli araçlar kullanır. Bu araçlardan belki de en etkilisi, diğer araçları da içine alan veya onlarla da doğrudan bağlantılı olan medeniyet söylemidir. Kolonyalizm, kolonyalist hedeflerini gerçekleştirme sürecinde yapıp ettiklerini medeniyet götürme söylemi ve ona bağlı olarak ilerleme, ilericilik, gelişme gibi söylemlerle meşrulaştırma çabasına girer. Medeniyet götürme söylemiyle sömürülen bir toplum, kolonyalist aktörler

tarafından yeni bir kimlik dayatmasına maruz kalır.

Kolonyalist aktörler, kolonyalizmle, emperyalist politikasını gütmeyi, bir yeri, ülkeyi, toprağı, vatanı, devleti, egemenliği, bir toplumun maddi ve manevi sermayesini, bir kültür ve medeniyeti sömürmeyi, saldırıp benim diyerek ele geçirdiği ülkede ekini ve nesli yok etmeyi (el-Bakara 2/205), oraya medeniyeti hâkim kılma söylemi geliştirerek meşrulaştırıp geçerli kılmaya çalışır. Kolonyalist güç, sömürgeleştirdiği toplumu, medeniyet esaslarını, kent hayatını, aydınlığı, bilimi, barışı, sulhu, ıslahı, iyiliği götürdüğü iddiasıyla sömürgeleşmeye ikna etme yoluna gider. Kolonyalizmin bu yaklaşımına yeni kolonyalist zihniyet ve güçlerin istedikleri doğrultuda yeni kültür ve kimlik inşası eşlik eder. Kolonyalizmde, medeniyet söylemi ve yeni kimlik inşası girişimiyle dünyada, gittikleri yerde, işgal ettikleri, ele geçirdikleri ve sömürdükleri ülkelerde iyilik ve medeniyet söylemlerinin tam zıddına kötülük yapmak esastır. Kolonyalist aktörlerin yapıp etmeleriyle söylemlerinin çelişkili olması, fesatçı münafıkların, ikiyüzlü bozguncuların fesat çıkarıp kötülüğü yaydıkları hâlde ıslah edici olduklarını, iyilik için geldiklerini söylemeleriyle (el-Bakara 2/11-12) aynı anlama gelmektedir.

Kolonyalizmin medeniyet söylemiyle insanlık katında ve sömürdüğü ülkede sömürgeciliğini meşrulaştırıp haklılaştırma çabası, insanların düşünme biçimlerinde, bilgi ve bilim anlayışlarında, zihniyet dünyalarında, dünya görüşlerinde, kişilik yapılarında değişim gerçekleştirmeyi hedefler. Bu hedefle kolonyalist güçler, kimlikleştirme faaliyetleriyle sömürgeleştirdikleri toplumun asıl kimliği yerine yeni bir kimlik edinmesini amaçlarlar. Bu kimlikleştirmede çoğu zaman ortaya çıkan durum, sömürge toplumunda, özellikle sömürge toplumdaki yönetici elitler, aydınlar ve patronların kolonyal kimlik edinmeleridir.

Kolonyal kimlik, kolonyal güçlerin işgal altında tuttukları ve istedikleri yönde bir değişim planıyla hareket ettikleri toplum üzerinde çeşitli baskılar kurarak asıl medeniyet, kültür, fikir, inanç ve davranış kodlarını, değerlerini, hayat tarzını, dine bağlılık anlayış ve düzeylerini değiştirme girişimleri sonucu kendini gösteren bir kimlik türüdür. Bu kimlik türü, yabancı ve yabancılaştırıcı bir kimliktir. Bahsi geçen baskılar, küçük tehditlerden, sözlü uyarılardan, eğitimde müfredat değiştirmeye, dil değiştirmeye, çeşitli işkencelere, zulümlere, hapsetmelere, yer değiştirmelere, göçe zorlamalara kadar çok farklı şekillerde tezahür edebilmektedir.

Esasen kolonyal kimlik, iki arada bir derede kalma türünden bir kimliktir. Bu kimlikte toplumun pek çok aktörü, kendi asıl kimliğiyle yeni kimlik arasında gelgitler yaşar, bocalar. Ne asıl kimliğine tam olarak tutunur ne de yeni kimliği tam anlamıyla sahiplenir. Kolonyalizmin kimlik inşası sürecinde sömürge toplumda önemli kimlik krizleri, kişilik sorunları, zamanda ve mekânda bulunma patolojileri, yabancılaşma, kolektif hafıza kaybı, düşmanlaşma gibi durumlar ortaya çıkar. Bütün bu durumların oluşmasında sömürge toplumunda sömürge zihniyetini edinmiş kolonize olmuş yeni medeniyet ve kimlik simsar-

larının rolü büyüktür. Kimlik simsarlarının, örneğin fanatik Batıcı aydınların, akademisyenlerin, siyasilerin sömürgeci güçlerin medeniyet, zevk ve kültürleriyle ilgili güzellemeleri, kolonyalist devlet ve güçlerin propagandasını yapmaları, kendi halklarına çeşitli yollarla baskı yapmaları, kolonyal kimlik inşasında gerçekten de etkili olur. Kolonyal kimliklenme, simsarlar başta olmak üzere toplumda aşağılık kompleksinin, özgüven kaybının artmasına yol açar. Toplum, tarihsiz, askıda, mekânsız, zamansız, sömürgeci güçlerin mekân ve zamanına bağlı olmaya çalışan ama onu da tam başaramayan bir toplumdur.

Gerçekte kolonyalizmin medeniyet söylemiyle meşrulaştırma çabası, onun doğasıyla doğrudan ilgilidir. Kolonyalizmin doğası ise sömürme ve yeni kimlik inşasıdır. Kolonyalizm, yalnızca toprakların işgal ve ele geçirmeyle, işgal edip ele geçirdiği toprakları siyasi, maddi, ekonomik olarak sömürmeyle yetinmez, ayrıca ve bundan daha önemlisi, epistemolojik, bilimsel, entelektüel ve kültürel boyutlarıyla toplumun düşünce ve zihniyet dünyasını, hayat tarzını, medeniyetini ve kimliğini değiştirmeye, dayatmayla, çeşitli propaganda yöntemleriyle yeni bir medeniyet ve kimlik inşasına girişmeye yönelir. Bu tarihte ve günümüzde dünyanın farklı coğrafyalarında, hatta bugün mekân ve coğrafyaları da aşan, dijital kolonyal medeniyet ve kimlik dayatmalarında bulunan dijital dünyada açıkça görülebilir. Bu bağlamda günümüzde dijital kolonyalizm ve yeni medya kolonyalizminden bahsedilebilir.

Anlaşılmaktadır ki kolonyalizm, yalnızca fiziksel, somut, maddi ve bedensel bir işgal, ele geçirme, yağmalama ve sömürme değil, ayrıca zihinsel, soyut, manevî ve ruhsal bir işgal, ele geçirme, yağmalama ve sömürmedir. Birincisi, ikincisine muhtaçtır. Maddi veya fiziksel kolonyalizmin başarıya ulaşması, zihinsel veya manevi kolonyalizme bağlıdır. O hâlde kolonyalizmde zihinsel, soyut, manevî ve ruhsal sömürgecilik; fiziksel, somut, maddi ve bedensel sömürgeciliğe daima eşlik eder. Kolonyalizmin doğasında her iki sömürme biçimi mündemiçtir.

Kolonyalizmin Araçları

Kolonyalizmin kendini, kendi sömürücü konumunu ve bu konumun gereği olarak ortaya koyduğu tutum ve davranışları meşrulaştırıp geçerli kılma stratejileri çerçevesinde etkili araçlar kullanır. Kolonyalizm ve emperyalizmin meşrulaştırma araçları içinde en etkililerinden biri, belki de en etkilisi, bilgi, bilim ve düşünceyle meşrulaştırmayı içine alan oryantalizmdir. Oryantalizm ideolojik, akademik, bilimsel, edebî, fikrî, politik, medeni ve kültürel söylemsel içeriklerle dolu metinleriyle, edebî, akademik ve ideolojik makale ve kitaplarıyla Batı'nın Doğu'ya savaş açmasını, saldırmasını, Doğu'yu işgal etmesini, ele geçirmesini, Doğu'nun neredeyse bütün varlıklarını istismar etmesini, sömürmesini, kolonileştirmesini, Doğu'da yayılmasını meşrulaştırmada oldukça etkili işlevler görmüştür. Oryantalizm, emperyalizmin ve kolonyalizmin keşif kolu olarak Batı'nın emperyalist ve kolonyalist zihniyet ve pratiklerini meşrulaştırıcı bir aygıttır. Bu meşrulaştırma Batı Avrupa'nın ve ABD'nin, örneğin Afrika'yı, İslam top-

raklarını sömürgeleştirmesi, İslam coğrafyasının maddi ve manevi birikimlerini kendi menfaatlerine göre istihdam etmesi ve çeşitli gerekçeler ileri sürerek Orta Doğu'ya, bu bağlamda Lübnan'a, Irak'a, Suriye'ye, Afganistan'a savaş açması ve oraları hegemonyası altına alması, madden ve manen sömürmesi gibi durumlarda açıkça görülmektedir.

Kolonyalizmin en etkili araçlarından biri de medyadır. Medya, geleneksel ve yeni türleriyle, gelişmiş teknolojik imkânlarıyla kolonyalist aktörlerin mütemadiyen devreye soktuğu araçlar içinde oldukça etkili bir konumdadır. Çeşitli propagandalarla, filmlerle, haber, eğlence ve yemek programlarıyla televizyon kanalları, sinema, dergiler, gazeteler, sosyal medya mecraları vd. kolonyalizm için vazgeçilmez medya araçlarıdır.

Her türlü şiddet, kolonyalizmin diğer bir kendini kabul ettirme aracıdır. Kolonyalistler, sömürgeciliği, sömürgeci politikasını sürdürmek, yeni kimlik inşa etmek için şiddeti sistematikleştirir. Medeniyet götürme söylemiyle ve kimlik inşası adına ortaya koyduğu emperyalizmi kökleştirmek için sistematik olarak uyguladığı şiddeti meşrulaştırır. Halka, itiraz edenlere, muhalif aydınlara çeşitli baskılar yapar. Şiddet ve baskı, kolonyalizmin sıklıkla başvurduğu yollardandır. Toplumda kargaşa ve huzursuzluk çıkarmak, fitne ve bozgunculuk (fesat) yapmak, halka çeşitli şekillerde eziyette bulunmak ve zulmetmek, kolonyalist aktörlerin yapmaktan çekinmediği şiddet türlerindendir. Bunları yapmak için kolonyalizm, katletmeye, katliamda bulunmaya, soykırım yapmaya, köleleştirmeye dahi yönelebilmektedir.

Kolonyalizmin sömürgeleştirmeye, madden ve manen sömürmeye yöneldiği toplumda kök salmak, insanları ikna etmek ve kendilerine yabancılaştırmak için kültürü de araçsallaştırdıklarını unutmamak gerekir. Kültür, kolonyalizmin sömürmek için başvurduğu en etkili araçlardandır. Kolonyalizm, işgal ettiği ülkede sömürgeleştirmeyi güçlü ve kalıcı hâle getirmek için toplumun kültürünü dejenere ve asimile etmek için stratejiler geliştirir. Yerel halkın kültür kodlarını, inancını, dilini, ilişki ve iletişim biçimlerini, zevklerini, kıyafetlerini, kısaca hayat tarzını kimlikleştirme politikaları doğrultusunda dönüştürmeye çalışır. Bu manada kolonyalizm kültür emperyalizmidir. Kültür emperyalizmiyle kolonyalizm, emperyalist değerlerin, kültür kod ve kalıplarının, medeniyet ilkelerinin, tüketim alışkanlıklarının vd. eğitim, edebiyat, sanat ve medya aracılığıyla sömürge topluma kabul ettirme, sömürge toplum katında meşrulaştırma ve mevcut kültürü yozlaştırma sürecidir.

Kolonyalizmin önemli araçlarından olan yasal düzenleme de medeniyet götürme söylemiyle sömürmede ve yeni kimlik inşasında etkilidir. Kolonyalistler, ihtiyaç duydukları noktalarda yasal düzenlemeler yaparak işgal ettikleri ülkede insanları istedikleri yönde hareket etmeye zorlarlar. Hatta bunu hukuk kılıfıyla yaparlar. Yasal düzenlemeler, kolonyalistlerin işgal ettiği toprakların gerçek sahibi olan halk katında sömürgeciliği meşrulaştırmak, kalıcı hâle getirmek, kurumsallaştırmak ve yaygınlaştırmak için başvurup kullandığı en etkili baskı araçlarındandır. Sömürgeciler, sömürgeleştirdikleri ülkede hukuku, yasaları, toplumsal düzen, huzur ve nihayet ada-

let için değil sömürmeleri için araçsallaştırır, istimal ve istismar ederler. Sömürmek için gerekli kontrol sistemini, baskı ve şiddet sistematiğini en yüksek düzeyde tahkim etmek amacıyla devreye sokarlar.

Sonuç Yerine

Kolonyalizm neticede işgal ettiği yeri, ülkeyi, toplumu işgal edip kontrol altında tutmayı, yönetmeyi, sömürüp sömürgeleştirmeyi amaçlayan ve bu amacına erişme doğrultusunda farklı yollara başvuran sömürgeci aktörlerin sömürme kapsamında yapıp ettikleridir. Kolonyalizm doğası gereği sömürgeciliktir. Kolonyalist güçler tabiatıyla sömürgecidirler. Sömürme işini istedikleri gibi yapabilmek için de yine tabiatı icabı işgal ettikleri toplumda yeni kimlik inşasına girişirler.

Kolonyalizm, sömürgeciliğini ve yeni kimlik inşasını gerçekleştirme sürecinde yapıp ettiklerini, izlediği politikayı, geliştirdiği stratejileri; oryantalizm, medya, şiddet, kültür ve yasal düzenleme gibi araçlarla ortaya koyduğu etkinlikleri, sömürge yaptığı toplum katında geçerli kılmak için meşrulaştırmaya başvurur. Kolonyalistler, işgal ettikleri toplumda fesat çıkardıkları, ekini ve nesli yok ettikleri, kültürü yozlaştırdıkları, maddi ve manevi birikimleri ele geçirdikleri, zulmettikleri, her türlü şiddete başvurdukları hâlde tersine iyilik yaptıklarını, düzeltici ve barışçı olduklarını vurgulayarak, özetle medeniyet götürme söylemiyle kendilerini, yapıp ettiklerini meşrulaştırıp geçerli, makul ve makbul kılmaya çalışırlar. Kolonyalizmin bu meşrulaştırma çabasına yeni kültür ve kimlik inşası eşlik eder. Esasen kolonyalizmde, medeniyet söylemi ve yeni kimlik inşası girişimiyle işgal ettikleri, ele geçirip sömürdükleri, sömürgeleştirdikleri ülkelerde medeniyet söyleminin tam zıddına kötülük yapmak, fesat çıkarmak, insanları kendilerine, tarihlerine, toplumlarına, kültürlerine, medeniyetlerine, değerlerine yabancılaştıran kolonyal kimliğe yol açan bozgunculuk, erdemsizlik, kısaca medeniyet karşıtlığı esastır.

Kaynaklar

Canny, Nicholas, and Anthony Pagden. Colonial Identity in the Atlantic World, 1500–1800. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Fanon, F. The Wretched of the Earth (Foreword by Homi K. Bhabha; trans. Richard Philcox). New York, NY: Grove Press. 2005.

Fanon, F. (2016). *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. C. Koytak (Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.

Gandhi, Leela. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Naheed, Misbah. "Colonialism and Its Impact on Modern Social Identity: A Cross-Cultural Study." International Bulletin of History and Social Science 2, no. 1 (2025): 26–38.

Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, E. W. (2016). *Kültür ve Emperyalizm*. 4. bs. İstanbul: Hil Yayınları.

MÜŞERREF YARDIM*

Kolonyalizm: Tamam mı? Devam mı?

Tarihi eskilere dayanan kolonyalizm antik dönemden itibaren büyük imparatorlukların yerleşme ve yayılma pratiklerinde ortaya çıkmaktadır. Fenikelilerin Akdeniz ticaret kolonileri, Yunan şehir devletlerinin kolonizasyon faaliyetleri ya da Roma İmparatorluğu'nun işgale dayalı iskân politikaları bu sürecin tarihsel arka planını oluşturmaktadır. Ancak modern kolonyalizmi önceki örneklerden ayıran temel farklılık, bu pratiklerin sistematik bir dünya görüşü ve ideolojik çerçeve içinde yeniden üretilmiş olmasıdır. Ekonomik çıkar, ham madde gaspı ve emek sömürüsünü içeren kolonyalizm aynı zamanda yayılma, iskân, kültürel dönüşüm, kimlik inşası ve kalıcı tahakküm ilişkileri kurmayı hedefleyen bütüncül bir ideoloji olarak okunmalıdır. Bu yönüyle kolonyalizm yalnızca maddi kaynakların denetimini ve sömürüsünü değil, aynı zamanda zihnin, bilginin ve hakikatin kontrolünü de amaçlamaktadır. Bir kolonyal düzenin temel niteliği, egemenliğin yalnızca askerî ya da idari araçlarla tesis edilmemesidir. Kolonyal güç, işgal ettiği coğrafyada yaşayan toplumların değer dünyasını, tarih algısını ve kendilik bilincini dönüştürmeye yönelmektedir. Bu nedenle kolonyalizm, sadece ekonomik bir sömürü biçimi değil, ontolojik ve epistemolojik bir müdahale pratiğidir. Kolonize edilen toplum, yalnızca toprağını değil, zamanla hikâyesini, dilini ve kendini anlamlandırma biçimini de kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Coğrafi keşiflerle birlikte Avrupa merkezli güçler, Afrika'dan Asya'ya ve Amerika kıtasına uzanan geniş bir yayılma sürecine girmiştir. Modern kolonyalizm, bilimsel bilgi, haritacılık, sosyal bilimler, antropoloji, filoloji ve tarih yazımı gibi alanların desteğiyle kendini meşrulaştırmıştır. Böylece kolonyalizm sadece fiili bir işgal hareketi değil, aynı zamanda entelektüel bir projeye dönüşmüştür.

Oryantalizm: Bilginin Tahakkümü

Oryantalizm, kolonyalizmin yalnızca entelektüel bir yan ürünü değil, bizzat onun en stratejik ve kurucu bileşenlerinden biridir. Edward Said'in *Orientalism* adlı kurucu eserinde, Batı'nın Doğu hakkında ürettiği bilginin tarafsız, nesnel ve masum olmadığına dikkat çekmektedir. Batı'nın siyasi, askerî ve ekonomik çıkarlarıyla derin biçimde iç içe geçmiş, iktidar ilişkileri tarafından şekillendiri-

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

len sistematik bir söylem rejimi olduğunu vurgulamaktadır. Bu rejim, Doğu'yu tanımlamakla kalmaz, onu hiyerarşik bir dünya düzeni içinde belirli bir konuma sabitleyerek Batı'yı doğal özne, Doğu'yu ise pasif ve sorunlu nesne hâline getirmektedir. Batılı akademik ve kültürel üretimlerde Doğu toplumları sıklıkla irrasyonel, duygularının esiri, bilimsel düşünceden uzak, durağan ve modernleşme kapasitesinden yoksun yapılar olarak temsil edilmiştir. Bu temsiller, tekil bir metnin ya da yazarın ürünü olmaktan ziyade, yüzyıllar boyunca tekrar edilerek kurumsallaşmış kolektif bir bakış açısını yansıtmaktadır. Haçlı Seferleri edebiyatıyla başlayan daha sonra romanlardan seyahatnamelere, resim sanatından filoloji çalışmalarına kadar geniş bir alanda üretilen bu imgeler, Doğu'yu kendi başına konuşamayan, kendini yönetemeyen ve dolayısıyla Batı'nın rehberliğine muhtaç bir varlık olarak kurgulamıştır. Böylece kolonyal müdahale, bir işgal ya da saldırı olarak değil, "akıl verme ve rehberlik etme", "düzen ve barış getirme", "medenileştirme", "demokratikleştirme" ve "özgürleştirme" misyonu olarak sunulmuştur.

Bu söylemin üretiminde yalnızca siyasetçiler veya askerler değil, akademisyenler ve entelektüeller de merkezî bir rol oynamıştır. Dilbilimciler Doğu dillerini durağan ve gelişime kapalı olarak betimlemiş, tarihçiler Doğu toplumlarını tarihin öznesi olmaktan çıkararak geçmişe hapsedilmiş yapılar şeklinde sunmuş, antropologlar Doğulu insanı egzotik ve ilkel kategoriler içinde ele almıştır. Seyyahların kişisel gözlemleri bilimsel veri gibi dolaşıma sokulmuş, ressamların ve sanatçıların ürettiği imgeler Doğu'yu erotize ederek irrasyonelleştiren ve şiddetle özdeşleştiren görsel bir arşiv oluşturmuştur. Bu üretimlerin tümü, kolonyal tahakkümün entelektüel altyapısını inşa etmiştir. Özellikle İslam, Hz. Kur'an ve Hz. Peygamber'e dair oryantalist çalışmalarda bu ideolojik yönelim daha da belirginleşmiştir. İslam, çoğu zaman tarihsel ve dinî bağlamından koparılarak şiddetle, dogmatizmle ve akıl karşıtlığıyla özdeşleştirilmiştir. Hz. Kur'an vahiy boyutundan arındırılarak yalnızca filolojik ve indirgemeci okumalara tabi tutulmuştur. Hz. Peygamber ise modern Batı normlarıyla ölçülerek kişiliği ve peygamberliği çarpıtılmış, karikatürize edilmiş ya da bilinçli biçimde değersizleştirilmiştir. Bu yaklaşım, bir dini ve medeniyetini denetlenebilir ve müdahale edilebilir bir "Öteki" nesneye dönüştürme amacını yansıtmaktadır.

Üretilen bu bilgi yalnızca akademik raflarda kalmamış, doğrudan kolonyal yönetimlerin askerî, idari ve hukuki planlamalarını beslemiştir. Haritalar, etnografik raporlar ve nüfus sınıflandırmaları, sömürgelerdeki yönetim stratejilerinin temel araçları hâline gelmiştir. Dolaylı düzeyde ise bu bilgi, kolonize edilen toplumlarda derin ve kalıcı psikolojik etkiler yaratmıştır. Yerli halk, kendi değerlerini ve bilgi sistemlerini değersiz görmeye başlayarak Batı'yı ilerlemenin

tek ölçütü olarak içselleştirmiştir. Aşağılık duygusu, özgüven kaybı ve kültürel yabancılaşma, oryantalist söylemin en kalıcı mirasları arasında yer almıştır. Bu bağlamda oryantalizm, yalnızca Doğu hakkında söylenenlerin toplamı değil, Doğu'nun kendini nasıl görmesi gerektiğini de belirleyen ve dikte eden güçlü bir epistemolojik çerçevedir.

İçselleştirilmiş Şiddet ve Rıza

Kolonyalizmin yalnızca askerî müdahaleler, ekonomik sömürü ağları ya da siyasal denetim mekanizmalarıyla sınırlı bir tahakküm biçimi olmadığı, aksine bireyin benliğini, toplumun kolektif hafızasını ve bilgi üretim süreçlerini hedef alan çok katmanlı bir şiddet rejimi olduğu, modern düşünce tarihinde en berrak biçimde başta Edward Said olmak üzere Frantz Fanon ve Malik b. Nebî gibi düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Bu düşünürler, farklı tarihsel deneyimlerden ve entelektüel geleneklerden beslenmelerine rağmen, kolonyal egemenliğin sürekliliğini sağlayan yapısal dinamiklere odaklanmaları bakımından ortak bir teorik zeminde buluşurlar. Özellikle şiddetin yalnızca fiziksel zorbalıkla sınırlı olmadığı, rızanın sistematik olarak üretildiği ve bu düzenin zamanla kolonize edilen öznenin zihninde içselleştirildiği tespiti, onların düşünsel kesişim noktasını oluşturmaktadır.

Bu çerçevede kolonyalizm, tek yönlü bir dış baskı mekanizması olmaktan ziyade, çok boyutlu ve ilişkiseldir. Şiddet, rıza ve içselleştirme, birbirinden bağımsız süreçler değil, aksine kolonyal düzenin farklı düzeylerde eşzamanlı olarak işleyen bileşenleridir. Askerî güç ve açık baskı, tahakkümün ilk aşamasını tesis ederken; kültür, eğitim ve bilgi üretimi alanları bu tahakkümün meşrulaştırılmasını ve sürekliliğini sağlamaktadır. Fanon bu sürecin bireysel ve psikolojik boyutunu çözümleyerek kolonyal şiddetin insanın varoluşunu hedef aldığını ortaya koyarken, Gramsci'nin hegemonya ve rıza üretimi kavramları kolonyal düzenin neden yalnızca zor yoluyla değil, gönüllü kabullenişlerle de ayakta kaldığına ışık tutmaktadır. Malik b. Nebî ise bu sürecin etkili olabilmesini mümkün kılan içsel zafiyetlere dikkat çekerek, kolonyalizmi sadece dışsal bir saldırı olarak görmenin yetersizliğini vurgulamıştır. b. Nebî bu içselleştirme yöntemi ile sömürülmeye müsait olma durumunu "kolonize edilebilirlik (colonisabilité)" kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre bir toplum, zihinsel, ahlaki ve üretimsel dinamizmini kaybettiğinde dış müdahalelere açık hâle gelir. Bu düşünürlerin ortak katkısı, kolonyalizmi geçici bir tarihsel dönem ya da belirli coğrafyalara özgü bir yönetim modeli olmaktan çıkararak, zihniyet, bilgi ve değerler dünyasında yeniden üretilen bir iktidar ilişkisi olarak kavramlaştırmalarıdır. Kolonyal egemenlik, bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, askerî çekilmeler veya siyasal bağımsızlık ilanlarıyla sona ermez, aksine, zihinlerdeki hiyerarşiler ve epistemik bağımlılıklar varlığını sürdürdüğü sürece

farklı biçimler altında devam eder. Said, Fanon, Gramsci ve Malik b. Nebî'nin teorik yaklaşımları ve kolonyalizm eleştirileri salt tarihsel bir muhasebenin ötesine geçerek, modern dünyada tahakküm ilişkilerinin nasıl kurulduğunu ve yeniden üretildiğini anlamak için vazgeçilmez bir kavramsal çerçeve sunmaktadır.

Günümüz Kolonyalizm(ler)i

Kolonyalizm, çoğu zaman tarih kitaplarında belirli bir döneme ait, askerî işgaller ve sömürge yönetimlerinin hukuken sona ermesiyle tamamlanmış bir süreç olarak sunulsa da, bu yaklaşım kolonyal mantığın sürekliliğini kavramakta yetersiz kalmaktadır. Kolonyalizm, yalnızca bayrakların indirilmesi ya da idari yapıların değişmesiyle ortadan kalkan bir olgu değildir, aksine kendini dönüştürerek, araçlarını yenileyerek ve daha inceltilmiş biçimler altında varlığını sürdüren küresel bir tahakküm ilişkisidir. Bu yönüyle kolonyalizm, geçmişe ait donuk bir miras olmaktan ziyade, bugünün siyasal, ekonomik ve kültürel düzenlerini şekillendiren canlı bir iktidar yapısı olarak ifade edilebilir. Bir başka ifade ile klasik kolonyal yönetim biçimlerinin sona ermiş olması, kolonyal aklın ve onun ürettiği hiyerarşik dünya tasavvurunun ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Günümüz dünyasında kolonyalizm, doğrudan askerî işgal ve açık idari kontrol yerine, ekonomi politikaları, bilgi üretimi, kültürel hegemonya, dil ve söylem pratikleri üzerinden işlemektedir. Bu yeni biçimler daha az görünür olmakla birlikte, etkileri çok daha derin ve kalıcıdır. Çünkü bu aşamada hedef yalnızca toprak ya da kaynaklar değil, anlam dünyaları, değer sistemleri ve düşünme biçimleridir. Dolayısıyla kolonyalizm, günümüzde silahlı bir işgalden ziyade zihinlere nüfuz eden ve kendini "doğal" gösteren bir düzen olarak karşımıza çıkmaktadır. Kolonyal düzen, yalnızca baskı yoluyla değil, iş birlikler, ayrıcalık ilişkileri ve içselleştirme mekanizmaları sayesinde süreklilik kazanmaktadır. Yerel iktidar yapılarının Batı ile kurduğu asimetrik fakat karşılıklı çıkar temelli ilişkiler, kolonyal sistemin kendini yeniden üretmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu noktada zihinsel kolonyalizm öne çıkmaktadır.

Zihinsel kolonyalizmin en somut göstergelerinden biri, çağdaş dünyada Batı'da üretilen teorik çerçevelerin eleştirel süzgeçten geçirilmeden evrensel hakikatler olarak kabul edilmesidir. Akademik ve entelektüel alanlarda Batı menşeli kuramlara duyulan aşırı bağımlılık, bilginin tarihsel, siyasal ve ideolojik bağlamlardan bağımsız olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa bilgi, daima belirli güç ilişkileri içinde üretilir ve bu ilişkilerden bağımsız değildir. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi, epistemik düzeyde yeni bir bağımlılık ilişkisini doğurarak yerel düşünce geleneklerini, kavramsal üretimi ve özgün teorik çabaları zayıflatmaktadır. Böylece kolonyalizm, fiili siyasal varlığını yitirmiş olsa bile, anlam ve bilgi üretimi üzerinden

etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Kolonyal tahakkümün meşrulaştırılmasında dil ve kavramlar merkezî bir rol oynamaktadır. Kavramların bilinçli biçimde yeniden tanımlanması, güç ilişkilerini görünmez kılmanın ve şiddeti normalleştirmenin en etkili yollarından biridir. Bu doğrultuda işgal "barış operasyonu", sömürü "kalkınma yardımı", askerî müdahale "istikrar ve barış sağlama", baskı ve zor ise "güvenlik" söylemiyle yeniden adlandırılmaktadır. Bu dilsel strateji, yalnızca retorik bir tercihten ibaret değildir. Hangi eylemlerin meşru olduğu sorusuna verilen politik bir yanıttır. Şiddet bu sayede teknik, nötr ve kaçınılmaz bir süreç olarak sunulmaktadır. Fail ise görünmez kılınırken mağdurun sesi bastırılmaktadır. Gazze'de yaşananlar bu duruma örnek olarak verilebilir. Yaşanan katliamın uluslararası alanda sistematik biçimde "soykırım" olarak adlandırılmasından kaçınılması, bu hegemonik dil rejiminin ne denli güçlü olduğunu açık biçimde göstermektedir. On binlerce sivilin hayatını kaybetmesine rağmen kullanılan muğlak ve bürokratik ifadeler, kolonyal söylemin güncel işleyişini gözler önüne sermektedir. Burada mesele yalnızca kelime seçimi değildir, hangi ölümlerin istatistiğe indirgeneceği, hangi acıların ise küresel vicdanda karşılık bulacağına dair hiyerarşik bir insanlık anlayışı söz konusudur. Bu anlayış, kolonyal tahakkümün günümüzde nasıl meşruiyet kazandığını somutlaştırmaktadır.

Kolonyalizmin çağdaş uzantıları arasında dijital kolonyalizm ve enerji kolonyalizmi de özel bir yerde durmaktadır. Dijital dönüşümle birlikte büyük teknoloji şirketleri, veri, altyapı ve algoritmalar üzerinden küresel ölçekte yeni bir tahakküm alanı oluşturmuştur. Kullanıcı verilerinin tek taraflı biçimde toplanması, yerel dijital altyapıların bastırılması ve yapay zekâ sistemlerinde yer alan önyargılar bu yeni kolonyal formun temel göstergeleridir. Batı merkezli veri setleriyle eğitilen algoritmalar, ırkçı ve İslamofobik kalıpları yeniden üretmektedir. Böylece zihinsel kolonyalizm dijital düzlemde derinleşmektedir. Enerji alanında ise Afrika ve Orta Doğu, kolonyal ilişkilerin en güncel sahnesi olmaya devam etmektedir. Nijer'de çıkarılan uranyum ya da Orta Doğu'daki petrol ve doğalgaz kaynakları, yerli halklar derin yoksulluk içinde yaşarken Batı ekonomilerine aktarılmaktadır. Demokrasi, istikrar ve insan hakları söylemleri bu müdahalelerin meşrulaştırıcı dili olarak kullanılırken, çıkarlar söz konusu olduğunda bu ilkeler hızla askıya alınmaktadır. Irak'ın işgal sürecinden günümüzde ABD ve İsrail'in Lübnan ve İran bağlamında yürüttüğü askerî ve siyasi hamlelere kadar uzanan gelişmeler, kolonyalizmin askerî, ekonomik ve ideolojik boyutlarıyla hâlen yürürlükte olduğunu göstermektedir. Kolonyalizmin günümüz dünyasında aldığı biçimleri anlamak, küresel güç ilişkileri ile bu ilişkilerin yerel düzeyde nasıl yeniden üretildiğini birlikte düşünmeyi gerektirmektedir.

ERCAN YILDIRIM

Entelektüel ve Akademik Oto-Kolonyalizm

Emperyalizm genellikle herhangi bir toprak parçasının yer altı ve yer üstü kaynaklarının sömürülmesi, çoğunlukla cebren ya da şirketler vasıtasıyla haraç mezat taşınması manasına gelir.

Kapitalist dünya sistemi, Avrupa'nın Amerika kıtasını keşfinden sonra buradaki değerli madenlerin ele geçirilmesiyle kurulmuştu. Kolonyalizm sonraki dönemlerde diğer kıtalara da sıçradı, sadece altın, gümüş gibi kıymetli kaynaklar değil tarımdan ticaret metaına her tür ürün, üretim aracı, işletme de kolonyalizmin konusu ve kapsamına girdi. Sanayi kapitalizminden finans kapitalizmine geçiş, bankacılık eksenli kapitalist ilişki biçimleri çevre yani sömürülen ülkeleri iyiden iyiye ele geçirdi.

20. yüzyılın ortasından yani paylaşım savaşlarından itibaren artık postkolonyal evreyle beraber sömürü asker, sömürge valisiyle değil küreselleşme, neoliberalizm ve çok uluslu şirketler eliyle gerçekleştiriliyordu. Bu kapsamda eko-politik kolonyalizm 20. asrın başında diğer sektörlere de sirayet etmişti, küreselleşmeyle, Küresel Medeniyet ile kültürel, akademi ve entelektüel sahada da kendini göstermeye başladı. Batılılaşma, modernleşme adı altında Batı medeniyeti değerleri cebren ya da rızaya dayalı pazarlandığı 19 ve uzun 20. yüzyılda, özellikle ABD'nin dünya sisteminin başına geçişiyle yeni bir boyuta evrilerek tüketim kültürü, popüler kültür etrafında Amerikanlaşma, 1980'lerden sonraysa "küresel kültür ideolojisiyle" akademik ve entelektüel kolonyalizmin kapsamına girdi, "küresel köy"de her milleti etkisine aldı.

Artık Asyalı, Afrikalı bir prekaryayla standart bir Amerikalı, Avrupalı birey eylül aylarında iphone'larının yeni sürümünü heyecanla ve sabırla güncellemeyi bekliyordu!

Entelektüel Oto-Kolonyalizmin Kökleri

Kömürden bakıra, altına, baharattan hizmet sektörüne kolonyalizm iktisadi planda katliamlara varacak şekilde zora, şiddete başvursa da entelektüel, kültürel sahada "gönüllü kölelik" üzerinden varlığını dayatmıştır.

Toplumlar "medenileşmek", "modernleşmek" için çoğunlukla kendileri talipli olmuştur. Hatta Türk modernleşmesinde, Kemalist, Batıcıların iddialarına göre "kültürü edinmek medeniyeti ele geçirme"nin ön koşuludur. Fraklı, danslı balolar devletin sanayileşmesi kadar mühimdi zira sanayii, ticareti yani zenginliği taşıyacak olan da bu çağdaşlık gösterileriydi.

Japon modernleşmesinden Rus modernleşmesine sanayi, teknoloji, yeni bilim sahasındaki gelişmeler Batı medeniyetinin kültürel değerlerini bir biçimde

yaşamaya bağlıydı. Buradaki ince ayrımı genellikle Türk modernleşmesinin muhafazakâr kanadı ihmal eder; folklor ile Batı medeniyeti kültürü, entelektüel etkinliği ve zemini aynı değildir. Kimonosuyla Japon, votkasıyla Rus kapitalist Batı medeniyeti değerlerinden ayrı bir modernleşme ekolü ortaya çıkarmış sayılmıyordu. Folklor da üretim artışına dâhildi!

Kültürel, entelektüel, akademik plandaki kolonyalizme, özellikle Tanzimat ve Cumhuriyet dönemleri için "otokolonyalizm" demek mümkün ve aslına bakılırsa mecburidir.

Tanzimat keskin bir dikotomi ortaya çıkarmıştı; devlet 1839'a kadar İslam ile bu İmparatorluğu kurmuş bugünlere getirmişti ama bu din ile ilerlemesi, bekasını kurtarması zordu. Bu düşüncedeki Cumhuriyet döneminde de kamusal alanı tekeline alan Batıcı-laik elitistlerin karşısında, devlet İslam ile bu İmparatorluğu kurdu bundan sonra da var olacaksak, bekamızı sağlayacaksak bunu ancak İslam ile yapabiliriz, diyenler konumlandı.

İkinci kesim Batı'nın "kültürünü reddedelim tekniğini alalım" derken, Batıcı laikler tekniğin zorunlu koşulu olarak kültürü hem de en şablonik, en basit, en formel unsurları gördü ve gösterdi. Özellikle Cumhuriyet ile beraber yapılanların hemen tamamı otokolonyalizm örneğidir...

Türkiye dünyada sömürge olmamış iki buçuk ülkeden biridir fakat kültürel-entelektüel otokolonyalizmi uygulayan prototiplerin başında gelir. Sadece kılık kıyafet gibi unsurların modernleştirilmesi değil yazıdan 1933 üniversite tasfiyesine, çok sevilmesine rağmen alaturkanın yasaklanmasından Batı klasiklerinin çevrilmesine kadar kapsamlı bir kültür savaşı yürüten Cumhuriyet idaresi epey başarılı sonuçlar da almıştır. Entelektüel ve kültürel plandaki otokolonyalizme iyiden iyiye kanıksanmıştı, DP idaresinden sonra da devlet elitine ihtiyaç duymadan akademik, kültürel karar vericiler "kendiliğinden" otokolonyalist kararlar almaya, faaliyetler yürütmeye başladı.

Sadece iktisadi ve hukuki değil başta eğitim akademi hemen tüm alanlarda Batı medeniyetinden aktarmalar etkinleşti. Yasalar doğrudan Avrupa ülkelerinden birebir çevrilerek alınıyordu. Avrupa ülkelerinin müfredatlarını, Türk toplumuna uyar mı uymaz mı diye düşünmeden doğrudan taşıma yönelimi hâlâ devam ediyor. Başta tüketim ve pop kültürü, onların radyo, televizyon, internet, dijital tekno-kültür araçları sinema-tiyatro-müzik-konser-fuar etkinlikleri entelektüel alanı şekillendirdi. Tanzimat ve Cumhuriyet, Batı medeniyetini "hayranlık ve öykünme" üzerinden ülkeye taşımaya çalışırken artık sosyal medyadan yapay zekâya, spotify ve youtube'dan instagram'a tiktok'a kadar her araç, her bireysel ve grup etkinliği otokolonyalizmin, gönüllü modernleşmenin unsurları hâline geldi.

Yukarıdan, zorla modernleştirme, Batılılaştırma ameliyeleri yerini küresel kültürü sahiplenmeye bıraktı.

Batı Medeniyeti ve Küresel Kültürün Distribütörleri

Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerinde aydınların çoğunluğu bir filozofun,

bilim adamının, bir ekolün Türkiye'deki temsilcisi hatta distribütörüdür.

Avrupa'da eğitim görmeye gidenler dönüşlerinde kendilerini bu ekolün, filozofun fikirleri çerçevesinde Türkiye'yi, dünyayı anlamaya çalışırken bulurlar. Bu bakımdan özellikle Demokrat Parti sonrasında iyiden iyiye artan üniversitelerdeki bölümler bu ekollerle anılır. Tanzimat ile başlayan otokolonyalist etkilerde daha çok Fransız, İngiliz ve Alman tesirleri gözlenirken artık dünya savaşları akabinde ABD etkisi güçlendi. Bu dönem aydınları Galatasaray Lisesi'nde görüldüğü gibi frankofondur. Avrupa tesiri İmparatorluğu bariz belirler. Ziya Gökalp'in Darülfünun'daki sosyoloji çığırı Durkheim'cı temellere dayanırken bunun karşısındaki Anadolucular, Dergâh dergisi çevresi Bergson'u benimsemişti. Türkiye'nin kökenlerine ilişkin iki farklı yorum iki Batılı yazarı kendine mihver alan kesimler tarafından tam bir otokolonyalizm örneği olarak savunuluyordu! İki farklı milliyetçi kesim, anlayış birbiriyle mücadelesini, milliyetçilik kavgasını yabancı düşünürler üzerinden vermişti.

Yerlilik, millîlik arayışı bile bu memlekette Batı düşüncesindeki dikotomilere dayanır. Mesela Behice Boran, Niyazi Berkes ABD'deki eğitimlerini tamamladıktan sonra geldikleri Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesine Amerikan sosyoloji anlayışını taşımışlar, bir gelenek oluşturmuşlardır. Türkiye'de milliyetçiliğin Almanlar üzerinden Harbiye'den başladığı düşünülürse etkiler, otokolonyalist zihniyetin köklerinin derinliği daha net anlaşılabilir. Nurullah Ataç öztürkçeciliği bir frankofona yakışabilir ama mesela yine milliyetçi bir kökene dayalı Ethem Nejat'ın, sosyalizmi Spartakistler üzerinden İmparatorluğa taşıması otokolonyalizmin bizim modernleşme dönemi genetiğimize yerleştiğinin göstergesi.

Mehmet Ali Aybar'in yerli sosyalizmine karşı Stalinist ortodoks Marksizmiyle mücadele eden Behice Boran'ın Amerikan sosyolojisini Türkiye'ye taşıması bir yana mesela Mihri Belli de sosyalizm ile ABD'de tanışır. Türk'ün ruh kökünü arayan iki isim Necip Fazıl ve Nurettin Topçu Sorbonne çıkışlıyken Topçu'da Blondel belirleyicidir. Halil İnalcık'ın Annales Okulu usulüne göre şekillendirdiği tarih çalışmaları bir tarafa Rockfeller bursuyla eğitim gören Zeki Velidi Togan, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ömer Lütfi Barkan, Tarık Zafer Tunaya, Berna Moran, İhsan Doğramacı gibi isimler Türk entelektüel ve akademi dünyasında belirleyici olmuşlardır.

Otokolonyalizm modernleşme dönemi aydınının ana vasıflarındandır. Dünyayı İslam-Türkiye merkezli, İmparatorluk eksenli görmek, okumak ve düşünce hayatını, tarih yazımını bu perspektiften kurmak yerine Batı medeniyetinin aydınlarının distribütörlüğünü yapmak daha kolay, pratik belki de siyasi zorunluluk idi. Mesele sadece Halide Edip'in mandacılığı, Peyami Safa'nın Hitler'in sesi ve hitabeti karşısında vecdle bayılması, 1980 sonrası düşünce hayatını bariz biçimde yönlendiren, neoliberalizmi taşıyan hatta soldaki liberal ideolojiyi besleyen Karl Popper ve kitabı *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın sosyalist Mete Tunçay yapılması, Şahin Alpay'ın şahitliğiyle Tunçay'ın çeviriyi ABD'den aldığı kaynakla gerçekleştirmesinin ötesindedir.

Otokolonyalizm Olarak Eğitimde Kültür Savaşı

Otokolonyalizm, bir İmparatorluk düşüncesinin kendi aydınları eliyle teşekkül ettirilmesidir.

Fransız, İngiliz, Alman, İtalyan okullarının, belki bunlardan daha çok Anadolu'da yaygın Amerikan kolejlerinin Türkiye'nin entelektüel, akademik, kültürel, siyasal alanın elitlerini yetiştirerek belirlemesi kolonyalizmin gönüllü uygulayıcılığı demektir aslında.

Fichte, bir millet ancak eğitimle yeniden doğabilir, derken bu yeniden doğuş, bizde otokolonyalist alt yapıda Batı medeniyetine açık bir elit, hâliyle devlet teşekkülü şeklinde tezahür etmiştir.

Kemalist Cumhuriyet bu nedenle eğitimde ciddi bir kültür savaşı yürütmüş, zihinleri bütünüyle Batı medeniyeti etrafında şekillendirme çabasına girmiştir. Eğitim Batı medeniyeti değerleri ekseninde 6 Ok'un yeni nesillerde ontolojik kılınmasına yönelmiştir. Yeni okullar, yeni eğitim kadrosuyla beraber eğitim yeni insan yetiştirme misyonu üstlenmiştir. Sonraki yıllarda Köy Enstitüleri üzerinden bu eğilim sadece belli okullarda yoğunlaşmış gösterilse de aslında resmî ideoloji aktarımı ilkokullardan başlatılmıştır.

1936 sonrasında tıp kadar güzel sanatlar, konservatuvar, tiyatro, bale, opera okulları açılmıştır. Tabi eğitimi şekillendiren fikrî alt yapı İmparatorluk etkisini örtecek boyuttadır. Kolonyalistlere gerek kalmadan otokolonyalizmle milletin ve devletin kodları yeniden yazılmaya çalışılmıştır. Mesela bu kapsamda Türklerin kökeni, Anadolu'nun Türk ve İslam biricikliğinden ziyade farklı din ve kültürlere açıklığı, Roma-Helen baskınlığı, Arap-Ümmet düşmanlığı, enternasyonalist ufuk yerine ulusalcı bakış, laikliğin mutlaklığı, muasır medeniyetin dünya cenneti gibi gösterilmesi, ana hedefin Avrupalılaşmak olması, Batı hukuk-eğitim-iktisat politikalarının dışına çıkılmaması ideolojiyi besler... Bunların karşısında en fazla senteze gidilebilecek bir uzlaştırıcı yaklaşıma müsaade ediliyordu. "Alaturka frenk olabiliriz ama alafranga Türk olamayız" gibi çıkarımlar, iki medeniyetin, Doğu ile Batı'nın uzlaştırılabileceği yaklaşımları da bu otokolonyalizmin kapsamındaydı.

Tercümelerin Etkisi

Otokolonyalizmin unsurlarından biri de tercümelerdir.

Kur'an alfabesinin kamusal, entelektüel alandan tard edilmesiyle ülkede entelektüel kaynak açığı da belirdi. Hasan Ali Yücel döneminde yerleşik ideolojiye bağlı olarak da Batı medeniyetinin temellerini atan klasikler, Helen ve Roma kaynakları tercüme edildi. Zaten yeni alfabeyle kaynak sıkıntısı vardı, devlet eliyle üretilen bu kitaplar bir zihniyetin yerleştirilmesini sağladığı için de otokolonyalist anlam içeriyordu. 1950'lerden itibaren İslam ülkelerinden, Batı'dan çeviriler devam etti. Bunlar da

yine Türkiye'yi entelektüel manada sömürgeleştiren bir arka plan içeriyordu.

Aslında özellikle 1980 sonrasında sol liberalleri olduğu kadar milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcıları da 20. yüzyıl Avrupa düşünürlerinin eserlerinin çevrilmesi ciddi manada etkiledi. Frankfurt okulundan Annales'e, varoluşçulardan post yapısalcılara gerçekleştirilen çeviriler bariz bir neoliberal-postmodern literatürün ve düşüncenin tüm ideolojilere yerleşmesini de sağladı. Bernard Lewis, Feroz Ahmad, Eric Jan Zürcher gibi tarih üzerine yazanlar da post Kemalist tezler için ciddi referans teşkil etti, bir bakıma yerlileri cesaretlendirdi.

Harici düşünce ve kaynaklar entelektüel planda çok önemlidir fakat kendi ülke ve zihniyetini dışarıdan öğrenme-öğretme-yönlendirme aslına bakılırsa tam bir otokolonyalizm örneğidir. Rusya havzasından gelen aydınların İmparatorluk fikriyatını daraltan tavırlarına mukabil bu sol liberal kaynakça küresel kültüre Türk entelektüel ve akademik sahasını entegre etmeye dayanıyordu. Büyük oranda başarılı da oldu. 1990'lardan sonra hem entelektüel hem akademik platformlar bu çeviriler ışığında, perspektifinde çıkarımlar yapıyordu. 90'ların başında *Yeşilçam Günlüğü* yazan Ayşe Şasa yerli bir estetik kurulamamasını "gavur tahakkümüne, sol liberal kültür aktarmacılığına, yerlilerin dirayetsizliğine, nostalji ve tarih merakı"na bağlıyordu... bildiğin otokolonyalist bir atmosferi resmetmişti aslında merhume Şasa.

Akademiyle Birlikte Güçlenen Cehalet

1990'lardan günümüze entelijansiya, matbuat, fikriyat gerilerken akademizm, dijital tekno-cehalet yükseldi.

Akademi anti entelektüalizmle beraber güçlendi. Akademi matbuatı tekeline aldıkça düşünce, nitelikli edebiyat geriledi.

Akademik kadrolar şişkinleştikçe, akademisyen kamusal ve entelektüel alana yayıldıkça birbirinin aynı, aktarmacı, bol atıflı, alıntılı fikirsiz tezler, kitaplar arttı, düşünce geriledi, estetik düştü, entelektüel çölleşme yükseldi.

Akademi bugün otokolonyalizm bayrağını devraldı.

Üniversite fikrin, hayatı ve geleceği anlamlandıracak zihniyetin, felsefenin, ilke ve değerlerin, ilmin rahmi olmaktan çıkıp bonus gibi puan toplamanın, kadro üzerinden şebekeleşmenin, kamusal kaynakları, projeleri öğütmenin, küresel kültürün popüler, tüketim dilinin, tezsiz alıntı ve aktarmacılığın, kendi toplumunu iğdiş etmenin, dümdüz otokolonyalizmin yeni merkezi oldu.

Akademi koridorları kesmediği için harici yeni güya "alternatif okul"lar, akademiler, dernek ve güya düşünce kuruluşları ihdas ettirilip çölleştirmeye, kaynakları tüketmeye burada da devam edildi. İlahiyattan psikolojiye, felsefeden sosyolojiye sosyal medya dili, sınırlılığı, yüzeyselliği, ayaltı âlem, tahta masanın metafiziği, gönül dili, kendini tanı, İslam düşüncesinde usul gibi yüzyıllardır tekrarlanan konuları, ders notlarını hâlâ üzerine hiçbir yeni eklemeden aktarmak entelektüel-akademik otokolonyalizmin günümüzdeki versiyonudur.

ALPASLAN DURMUŞ

Kolonyalizm ve Avrupamerkezcilik: Bir Kuruluş Anlatısının Anatomisi

1513'ü takip eden yıllarda bir İspanyol kaptan yeni bir sahile ayak bastığında yanında bir metin taşımaktadır artık. Metin, karşısındakilere papalık otoritesini ve Kastilya kralının egemenliğini tanımalarını buyurur. Kaptan onu yüksek sesle okur; çoğu zaman muhataplarının bilmediği bir dilde, bazen gemiden kıyıya doğru, bazen de boş bir araziye karşı. Okuma bittiğinde çağrı tebliğ edilmiş sayılır: "Uymayanlara" karşı girişilecek şiddet peşinen hukuka bağlanmıştır. Belgenin adı *Requerimiento'dur*.

Sahneyi çarpıcı kılan, zulmün bir *usul*e bağlanmış olmasıdır. Kolonyalizm ile Avrupamerkezcilik arasındaki ilişkiyi anlamak da meseleyi siyasi tahakküm ve ekonomik sömürü perspektifinin ötesinde ele almayı, modernitenin nasıl inşa edildiğine odaklanmayı gerektirir. Zira söz konusu olan bir zihniyettir; zihniyet ise tekrarlana tekrarlana bir kalıbın yerleşmesi, bir melekenin gelişmesi anlamına gelir.

Bu sebepledir ki Avrupamerkezciliği tek bir tarihe (1492), tek bir sefere (Vasco da Gama'nın 1498 yolculuğu), tek bir antlaşmaya (Tordesillas) raptedivermek meseleyi kolaylıkla ihata edilebilir kılsa da nedensellik bağlarını fazla düz kurmak, haritayı eksik bırakmak anlamına gelir. Yine de başlangıç sorusu büsbütün askıya alınamaz. Latin Amerika kökenli dekolonyal düşünürler kuruluşu 1492'ye bağlarken Mısırlı iktisatçı Samir Amin onu XIX. yüzyılın -kapitalizmin bir dünya sistemi hâline geldiği çağın- ürünü sayar. Bu yazı erken tarihlendirmeyi bir doğum ânı saymıyor, malzemenin ilk döküldüğü kalıp olarak benimsiyor: İber tecrübesinde kurulan hukuki dil, XVIII ve XIX. yüzyıllarda epistemik ve yapısal bir mimariye kavuşmadan Avrupamerkezcilik hâline gelmiş sayılmaz. İddia bir nedensellik zincirinden çok birikimli bir inşadır.

Zira Avrupamerkezcilik, yerel bir tecrübeyi evrensel bir ölçü birimine çevirme, kendi tarihini "tarih"in aslı ilan etme anlamında bir *inşa alışkanlığı*dır. Kendi merkezini âlemin merkezi sayma dürtüsü pek çok medeniyette görülür; Avrupamerkezciliği ayırt eden şey, o dürtüyü küresel ölçekte altyapılaştırma kapasitesidir. Bu kapasitenin köşe taşları dört başlıkta toplanabilir: Hukuki, epistemik, şiddete dair ve yapısal.

Kimin Sözü Söz Sayılır?

Bu kapasitenin harcı XV ve XVI. yüzyıl İber keşifleriyle karılmıştır. Dias'ın, Vasco da Gama'nın ve Cabral'ın açtığı yoldan yürüyen Portekizli denizciler, Brezilya'dan Makao'ya, Malay Takımadaları'ndan Japonya'ya uzanan geniş bir yerleşim ve ticaret ağı kuracaktı. Ne var ki İber ilerlemesinin asıl mirası gemiler yahut Batı'ya akan hadsiz

hesapsız emtiadan öte bir şeydir: Bir *hukuki dil icat edilerek kimin toprak üzerinde hak iddia edebileceği, kimin yalnızca "keşfedilebilir" bir nesne olduğu belirlenmiştir.*

Bu dilin ilk taslağı çoğunlukla Tordesillas'a bağlanır; oysa taslak papalık fermanlarıyla çizilmiştir. XV. yüzyılın ortasında peş peşe yayımlanan fermanlar Portekiz tacına "pagan" sayılan halkları tabi kılma yetkisi tanır; 1493 tarihli bir başkası, yeni toprakların iki taç arasında bölüştürülmesine zemin hazırlar. 1494 Tordesillas Antlaşması işte bu devralınmış yetkiyle Atlantik'te bir meridyen çizer; 1529 Zaragoza Antlaşması bölüşümü Pasifik'e taşıyarak dünyanın öteki yarısını da kapsar. Yazının başındaki sahne, bu silsilenin en çıplak ânıdır.

Kurucu teorik metin ise 1539'da Salamanca'da verilen derslerden derlenen Francisco de Vitoria'nın *De Indis*'idir. Dominiken ilahiyatçı, yerlilerin de hukuki özne olduğunu savunduğu bu kitapta "serbest dolaşım ve ticaret hakkı"nın ihlalini yahut Hristiyanlığın yayılmasının engellenmesini *haklı savaş* nedeni sayar. Modern uluslararası hukuk, bir okumaya göre, tam da burada doğar: Öteki'ne hak tanıma jesti ile o hakkı askıya alma mekanizması aynı metinden, aynı elden çıkar.

Bu okuma da itirazsız değildir. Kimi tarihçiler Vitoria'yı, tam tersine, fethi sınırlandırmaya çalışan bir vicdan olarak okur; kimileri XVI. yüzyıl ilahiyatçısına XX. yüzyıl kategorileriyle bakmayı anakronizm sayar. Yine de metnin yapısı -hak tanımakla istisna üretmenin iç içeliği- ayakta kalır: Tartışmalı olan Vitoria'nın niyeti, tartışmasız olansa bıraktığı boşluğun nasıl doldurulduğudur.

Kimin Bilgisi Bilgi Sayılır?

Hukuki dil kimin toprağa sahip olabileceğini, epistemik hiyerarşi -kimin sözünün bilgi sayılacağına dair sıradüzen- ise kimin *bilebileceğini* belirler. Doğu'nun yahut yerlinin düşüncesi "mitsel, yerel, duygusal"; Avrupalınınki "rasyonel, evrensel, nesnel" ilan edilir. Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ta gösterdiği gibi bu, tek tek yanlış hükümlerin toplamından fazlasıdır: Şark'ı bilinebilir bir nesne, Batı'yı onu bilen özne kılan bütün bir disiplinler ağıdır.

Köprüyü kuran metinlerden biri de John Locke'un 1689 tarihli *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sidir. Mülkiyeti toprağa katılan emekten türeten kuram, "işlenmemiş" sayılan toprağı sahipsiz kılar. Vitoria'nın teolojik dille söylediği şey böylece laik, iktisadi ve nihayet "rasyonel" bir dile tercüme edilir; aynı önerme XIX. yüzyılda yerleşimci sömürgeciliğin hukuki mesnedi olacaktır.

İlerlemeci tarih anlayışı bu zeminde yükselir. Tarihin akışı "Barbarlık > Doğu Medeniyetleri > Antik Yunan > Roma > Hristiyan Avrupa > Modern Batı" şeklinde kurgulanır; Avrupa dışındaki toplumlar "geç kalmış" veya "tarihsiz" addedilir. Şemanın en açık ifadesi Hegel'in Afrika'yı dünya tarihinin dışına yerleştirmesidir. Aynı istisna mantığı, hürriyetin en cesur savunucularından John Stuart Mill'de de çalışır: Özgürlük ilkesi, "barbar" sayılan halklar için askıya alınabilir. Medeni/vahşi, rasyonel/mistik, merkez/çevre karşıtlıklarının tamamında ilk kavram *norm*, ikincisi *sapma*dır.

Hiyerarşinin ölçülebilir bir bilim diline kavuşması ise Aydınlanma'nın kendi aygıtlarıyla olmuştur. Alman doğa

bilimci Johann Friedrich Blumenbach 1795'te insan türünü beş "ırka" ayıran tasnifini yayımlar. Asıl dikkat çekici olan, Blumenbach'ın insanlığın tek tür olduğunu savunması ve ırklar arasında doğuştan bir üstünlük sıralaması bulunduğunu açıkça reddetmesidir. Yani hiyerarşinin altyapısını kuran tasnif, hiyerarşiye karşı çıkan bir elden çıkmıştır. Avrupamerkezciliği "kötü niyetli birkaç adamın eseri" saymanın neden yetersiz kaldığını en iyi gösteren örneklerden biridir bu. Zira mesele niyet değil aygıttır. Aydınlanma'yı ırksal hiyerarşinin *sebebi* ilan etmek de aynı ölçüde düz bir okuma olur; hiyerarşi, Aydınlanma'nın ölçme ve tasnif etme aygıtlarının ta içinden çıkmıştır.

Kimin Şiddetinin Mahzuru Yoktur?

Portekiz ve İspanyol sömürgeciliği İngiliz veya Fransız modellerine kıyasla daha çok ticaret ve garnizon eksenli görünse de şiddeti kurumsallaştıran en erken örneklerdir. Portekizlilerin Hint Okyanusu'nda *cartaz* denilen geçiş belgesiyle Avrupalı olmayan gemileri haraca bağlamaları, Karayipler'de eşzamanlı kurumsallaşan *encomienda* -yerli emeğini bir İspanyol yerleşimciye tahsis eden sistem- ve Fransız sömürgelerindeki kölelik rejimini düzenleyen 1685 tarihli *Code Noir*, Avrupamerkezci "mülkiyet ve serbest dolaşım" kurgusunun çifte standartlı kökenleridir.

XIX. yüzyılda bu pratikler bir doktrine terfi eder. "Medeniyet standardı" kavramı, uluslararası hukukun tam öznesi olmayı Avrupa ölçütlerini karşılamaya bağlar; 1884-85 Berlin Konferansı Afrika'yı bu ölçüt adına masada bölüştürür. Tordesillas'ın papalık yetkisiyle yaptığını Berlin "medeniyet" adına yapar: Meşrulaştırıcı merci değişmiş, işlem aynı kalmıştır.

Şiddetin ahlaki bir itiraz konusu olmaktan çıkıp tabii bir sürece dönüşmesi ise Blumenbach'ın tasnifini bambaşka bir yöne çeviren Francis Galton'la olur. "Öjeni" kelimesini 1883'te icat eden Galton'ın kalemi altında şiddet tavsiye edilmez ama itiraz edilebilir bir şey olmaktan çıkarılır. Aynı yıl yayımlanan kitabında, "Aşağı bir ırkın kademeli olarak yok oluşuna karşı, çoğunlukla hiç de makul olmayan bir his mevcuttur," diye başlar ve bu hissin "ırk ile fert arasındaki bir karışıklığa" dayandığını söyler: "Sanki bir ırkın imhası, çok sayıda insanın imhasıyla aynı şeymiş gibi". Ardından yok oluşu faili olmayan bir sürece çevirir -erken evlilik, geçimde şans, karma evliliklerde baskınlık- ve bu ikamenin "hiçbir mutsuzluğa yol açmadan" gerçekleşebileceğini savunur. Ortada ne bir ân, ne bir kan, ne de bir fail vardır; yalnızca istatistik vardır.

Ancak Galton'ı "büyük şeytan" ilan edip tarihin dışına atmak kolaycılık olur. Asıl rahatsız edici olan, bu düşüncenin marjinal bir sapkınlık sayılamaması; döneminin en saygın bilim kurumunun içinde, orada üç kez başkan yardımcılığı yapmış bir figür tarafından üretilmiş olmasıdır. Şeytanı dışarıda yahut tek kişinin şahsında aramak, meselenin kurumsal ve sıradan yapısını gözden kaçırmanın en rahat yoludur. Nitekim Galton'ın adını koyduğu öjeni marjinalleşmek şöyle dursun XX. yüzyılın ilk yarısında devlet politikasına dönüşecek; ABD'de kısırlaştırma yasalarına, Almanya'da bir imha programına zemin hazırlayacaktır.

Kimin Çıkarı Ortak Çıkar Sayılır?

Fiziki şiddetin geri çekildiği yerde Avrupamerkezciliği ayakta tutan şey yapısal düzenektir. Norveçli sosyolog Johan Galtung'a göre hem *merkez* hem *çevre* kendi içinde bir elit-halk ayrımı barındırır; emperyalizm bu iki elitin köprüleşmesiyle işler. Portekizliler yerel krallarla anlaşıp köle toplar; bugün Küresel Güney'in komprador, yani kökü dışarıda burjuvazisi Batı kurumlarıyla entegre çalışır. Ayaklar ikmal edildikten sonra fiziki şiddete gerek kalmaz. Portekiz'in top atışlarıyla kurduğu doğrudan şiddet, yerini eşit olmayan küresel ticarete, Dünya Bankası ve IMF politikalarına -Galtung'un *yapısal şiddet* dediği şeye- ve bunu meşrulaştıran eğitim, medya ve akademideki bilgi hiyerarşisine -*kültürel şiddet*e- bırakır. Galton'ın faili olmayan, sessiz, istatistiğe havale edilmiş yok oluş tarifi, seksen yıl kadar sonra tam da bu adla anılacaktır.

Düzeneğin bir de tarih yazımı ayağı vardır. Avrupa'nın iktisadi yükselişini içsel bir üstünlüğe bağlayan "Avrupa mucizesi" anlatısı uzunca bir süre karşılaştırmalı iktisat tarihinin varsayılan çerçevesiydi; son otuz yılın çalışmaları, Çin ile Kuzeybatı Avrupa arasındaki ayrışmanın ne kadar geç olduğunu göstererek bu çerçeveyi tartışmaya açtı. İtiraz, Avrupa'nın başarısını inkâr etmekten çok onu bir kaderin eseri olmaktan çıkarıp bir konjonktürün eseri hâline getirir.

Nihayet merkezin kendisi de yer değiştirdi. 1945 sonrasında hiyerarşinin ağırlığı Atlantik'in öte yakasına kayınca kavram genişledi; bugün "Avrupamerkezcilik" ile "Batımerkezcilik" çoğu zaman aynı yapının adı oluyor. Değişen, merkezin adresi ve kurumsal repertuvarıdır: Misyoner yerine kalkınma ajansı, sömürge valisi yerine yapısal uyum programı. Değişmeyen ise ölçü birimini kimin tayin ettiğidir.

Aynayı Tersinden Kurmak

Aynı şüpheyi kendi cephemize de çevirmek gerekir. Sömürgecilik eleştirisinin bir kolu yıllardır şu itirazla karşılaşıyor: "Batı = evrensel akıl" ile "Doğu/Güney = indirgenemez özgüllük" ikiliğini tersinden yeniden üretiyor; aynayı kırmak yerine çeviriyor. İtirazın kendisi de tartışmalıdır; ama şunu hatırlatır: Bir açıklama karşıtını sindiremiyorsa kendi eleştirdiği dogmatizmi başka bir kılıkta tekrar ediyor demektir.

Köşe Taşları Ne İşe Yarar?

Avrupamerkezciliğin köşe taşlarını doğru yerleştirmek -Tordesillas'ı abartmamak ve onu önceleyen fermanları atlamamak, Vitoria'yı unutmamak, Blumenbach ile Galton'ın sırasını ve farklılıklarını karıştırmamak, yapısal benzerlikle nedensel iddiayı birbirine geçirmemek- yalnızca akademik bir titizlik meselesi sayılamaz. Çünkü kuruluş anlatısını basitleştirmek, eleştirdiğimiz şeyin ta kendisini taklit etmek anlamına gelir: Tek bir olayı, tek bir kahramanı yahut şeytanı, tek bir doğrusal hikâyeyi yegâne açıklama ilan etmek. Antikolonyal veya dekolonyal eleştiri de kuruluşu tek bir şeytana indirgerse aynı tuzağa düşer; geriye yalnızca hâkim yöntemin adının değiştiği, yapısının aynı kaldığı bir kısırdöngü kalır. Ondan kaçınmak için eleştirel aklın köşe taşlarını çok yönlü bir şüphecilikle örmek gerekir.

ERDEM SELMAN DEVELİ*

Avrupa Sömürgeciliği ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi

1. Giriş

Avrupa sömürgeciliğini başlatan en temel faktör olan Merkantilizm, aslında bu yönüyle yüzyıllardır süren iktisadi kötülüklerin de kaynağıdır. Çünkü bir ülkenin zenginliğini sahip olduğu altın ve gümüş gibi değerli madenlerle ölçen Merkantilizm, sömürgecilik zihniyetiyle kuşatılan bir Avrupa inşa etmiştir. Bu süreçte Avrupa ülkeleri; Yeni Dünya, Afrika ve Asya'daki altın, gümüş, pamuk, baharat, çay, fildişi ve kauçuk gibi stratejik hammaddeleri merkeze taşıyarak küresel bir ticaret ağı ve sermaye birikimi oluşturmuşlardır. Bu sömürü ağının genişlemesiyle birlikte her Avrupalı güç farklı bölgelerde öne çıkarken, bu küresel çaptaki ticari rekabetten en büyük payı alan ve süreci sanayileşmesine entegre etmeyi başaran güç İngiltere olmuştur. Bu doğrultuda 31 Aralık 1600 tarihinde kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi yalnızca ticari bir aktör olarak kalmamış, aynı zamanda idari ve askerî yetkilerle donatılmıştır. Şirketin yaklaşık olarak 250 yıllık faaliyet dönemi boyunca özelikle Hindistan'dan Çin'e kadar olan bölgedeki ticareti kontrol eden İngiltere, bu sayede hem Sanayi Devrimi için gerekli hammaddeleri sağlamış hem de sanayi ürünleri için yeni pazarlar oluşturmuştur. Bu açıklamalar doğrultusunda bu çalışmada, Avrupa merkezli sömürgecilik hareketinin gelişimi ve bu hareketin en önemli temsilcisi olan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin faaliyetleri kısaca ele alınmıştır.

2. Avrupa Merkezli Sömürgecilik Hareketi

Avrupa merkezli sömürgecilik hareketi, Avrupa ülkelerinin dünya üzerindeki hâkimiyetini tesis etme süreci olarak ifade edilebilir. Bu hareketin başlamasındaki en temel faktör ise Merkantilizmdir. Çünkü Merkantilist politikalar, sınırlarına sığmayan Avrupa'yı inşa etmiştir. Bu inşa sürecinde farklı dönemlerde farklı aktörler ön plana çıkmıştır. Bu doğrultuda 15. yüzyılın sonlarına doğru Portekiz ve İspanya'nın öncülüğünde başlayan sömürgecilik hareketleri, Yeni Dünya ve Batı Afrika kıyılarının kuşatılmasına neden olmuştur. Bu sayede İspanya tarafından Potosi'de keşfedilen gümüş rezervleri, sömürge sistemi aracılığıyla Avrupa'ya taşınmış ve bu gümüşler Asya ile yapılan ticaretin finansmanında kul-

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Finans ve Bankacılık Bölümü. *erdemsdeveli@nevsehir.edu.tr*

lanılmıştır. Batı Afrika kıyıları boyunca güneye doğru hareket eden Portekiz ise hem gemilerin ihtiyaçlarını karşılamak hem de bölge ticaretini kontrol altına almak amacıyla ticaret karakolları ve kaleler inşa etmiştir. Portekiz ve İspanya'nın bu sömürgecilik faaliyetlerine ilerleyen yıllarda İngiltere, Hollanda, Belçika, Fransa, Danimarka, İsveç, Almanya ve İtalya da dâhil olmuştur. Bu ülkeler arasında Hollanda, 20 Mart 1602 tarihinde kurulan Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla Asya baharat ticaretinde önemli bir güç elde etmiş ve ayrıca kendi ordusu ve donanmasıyla bazı bölgelerde askerî hakimiyet sağlamıştır. Bir diğer ülke olan Fransa, Berlin Batı Afrika Konferansı *(15 Kasım 1884-26 Şubat 1885)* sonrasında, 1895 yılında Fransız Batı Afrikası'nı ve 1910 yılında Fransız Ekvatoral Afrikası'nı kurmuştur. Ayrıca İngiltere ve Hollanda'nın Asya'daki ticari üstünlüğünü kırmak amacıyla 1664 yılında Fransız Doğu Hindistan Şirketi kurulmuştur. Belçika'da ise Berlin Batı Afrika Konferansı sonrasında kurulan Bağımsız Kongo Devleti, Belçika Kralı II. Leopold'e özel mülk olarak tahsis edilmiştir. Bu ülkeler kadar etkili olmamakla birlikte Asya ile doğrudan ticaret yapmak amacıyla kurulan diğer şirketler ise Danimarka Doğu Hindistan Şirketi ve İsveç Doğu Hindistan Şirketi'dir. Sömürgeciliğin bu genel tablosu içinde kurduğu ticari organizasyonlar ve kontrol ettiği stratejik rotalarla süreci en kârlı şekilde yöneten ülke şüphesiz İngiltere'dir. 31 Aralık 1600 tarihinde kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla *(The East India Company veya The British East India Company)* özellikle Hindistan ile Çin arasındaki geniş coğrafyada ticari faaliyetlerde bulunan İngiltere; baharat, pamuk, çay ve afyon ticaretini kontrol etmiştir. Bu ürünler arasında yer alan pamuk, İngiltere'nin sanayileşme sürecinde önemli bir yere sahiptir.

Bununla birlikte sömürgecilik, yalnızca bu ülkelerin ticari faaliyetleriyle sınırlı kalmamış, genel anlamda Avrupa güçlerinin farklı coğrafyalardan elde ettiği hammadde ve köle gücüne dayalı daha geniş bir sisteme dönüşmüştür. Bu hammaddeler arasında Yeni Dünya'dan gümüş, Afrika'dan altın, baharat, pamuk, fildişi, palmiye yağı ve kauçuk, Asya'dan baharat, pamuk ve çay, Avrupa'ya taşınmıştır. Bunun yanı sıra köle ticareti, dünya ekonomisi açısından tüm bu ürünlerin ticaretinden çok daha önemli bir yere sahiptir. *Özellikle Batı Afrika kıyılarından Yeni Dünya'ya götürüle*rek plantasyonlarda çalıştırılan milyonlarca köle sayesinde üretim hacminin artması, Avrupalıların zenginleşmesini sağlamıştır. *Böylece ithal ettikleri Çin porseleninde ithal çaylarını içen Avrupalılar, kendi ülkelerinden çok uzak bölgelerde köle iş gücüyle üretilen pamuktan elde edilen tekstil ürünlerini giyerek refah içerisinde yaşamışlardır.*

3. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Faaliyetleri

Asya ile Avrupa arasındaki baharat ticaretine hâkim olan Portekiz ve İspanya'nın tekelini kırmak isteyen İngiliz tüccarlar, Kraliçe I. Elizabeth'in verdiği kraliyet fermanı ile 31 Aralık 1600 tarihinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ni kur-

muşlardır. Resmî adı "Doğu Hint Adaları'nda Ticaret Yapan Londra Tüccarları Valisi ve Şirketi (*Governor and Company of Merchants of London Trading into the East Indies)*" olan bu şirkete, Ümit Burnu'ndan Macellan Boğazı'na kadar olan geniş coğrafyada tüm İngiliz ticaretini yürütmek üzere 15 yıllık ve yenilenebilir tekel hakkı tanınmıştır (Bogart, 2015: 4). Ayrıca yapmış olduğu ihracat ile transit ihracatı 4 yıl boyunca gümrük vergisinden muaf tutulan şirketin, ithalatta kullanılmak üzere 30.000 sterline kadar olan gümüş stokunu İngiltere dışına çıkarmasına izin verilmiştir (Özel, 2021: 99).

Böylelikle kraliyet fermanı ile kurulan ve birçok ayrıcalıkla donatılan bu şirket için yapılacak tek bir şey kalmıştı; kârlı Hindistan ve Güneydoğu Asya ticaretine başlamak. Bunun üzerine şirkete ait gemiler *(Dragon, Hector, Ascension ve Susan)* 13 Şubat 1601 tarihinde Sumatra ve Java'ya gitmek üzere yola çıkmıştır. Yüklerinin önemli bir kısmı biberden oluşan bu gemiler, 1603 yılının eylül ayında İngiltere'ye geri dönmüştür. Ancak bir sonraki sefer için yeterli fon toplanmasında zorluk yaşanmaması için bu ilk sefere yönelik herhangi bir kâr payı dağıtılmamıştır. 25 Mart 1604 tarihinde Bantam'a doğru yola çıkan aynı dört gemi ise Malakka'daki değerli baharat kaynaklarına ulaşan ilk filo olma özelliğine sahiptir. Susan gemisinin kaybolması nedeniyle diğer üç gemi 6 Mayıs 1606 tarihinde İngiltere'ye geri dönmüştür. Bu iki seferin hesaplarının birleştirilerek 1609 yılında kapatılmasıyla yatırımcılar %95 kâr elde etmişlerdir. Elde edilen kârın tatmin edici düzeyde olması, şirketin yeni seferler düzenleme isteğini artırmıştır. Bu doğrultuda 1607-1613 yılları arasında Bantam, Surat, Sumatra, Aden, Mokha, Masulipatam, Malakka ve Japonya'ya toplam on sefer düzenlenmiştir. Şirket tarafından düzenlenen bu seferlerden elde edilen kârlar; üçüncü, dördüncü ve beşinci seferlerin hesaplarının birleştirilmesiyle %234, altıncı seferde %121, yedinci seferde %218, sekizinci seferde %211, dokuzuncu seferde %160, onuncu seferde %148, on birinci seferde %220 ve on ikinci seferde %133,5'tir (Farrington, 2001: 142-160).

Hindistan ticaretinin yüksek oranlarda kâr getirmesi, şirketin bölgede daha uzun vadeli planlar yapmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda şirket tarafından atılan en önemli adım, Hindistan kıyılarında "fabrika" adı verilen ticaret karakollarının kurulmasıdır. Surlarla çevrili bir ticaret karakolunu tanımlamak için kullanılan bu fabrikalar üretim yerleri değil, yabancı tüccarların faaliyet göstermelerine izin verilen ticaret depolarıdır (Finn & Smith, 2018). Bu fabrikalar sayesinde şirket İngiltere, Hindistan ve Çin arasında üçgen ticaret sistemini kurmuştur. Bu sistemin İngiltere-Hindistan bağlantısında sanayi ürünleri bulunmaktadır. İngiltere'de üretimin atölyelerden fabrikalara doğru taşınmasıyla artan miktarlarda üretilen sanayi malları için Hindistan, önemli bir pazar rolü üstlenmiştir. Sistemin Hindistan-Çin bağlantısında ise, ilerleyen yıllarda savaşlara *(1. Afyon Savaşı ve 2. Afyon Savaşı)* neden olan afyon ve gümüş takası dikkat çekmektedir. Çin'in İngiltere'ye ihraç ettiği çay karşılığında gümüş talep

etmesi, İngiltere'den ciddi miktarlarda gümüş çıkışına neden olmuştur. Bunun önüne geçmek isteyen şirket, çay ithalatından dolayı kaybettikleri gümüşü Hindistan afyonu aracılığıyla geri almak istemiştir. Çin'in tüm yasaklama çabalarına rağmen afyon ticaretinin kaçak yollarla gerçekleştirilmesi, Çinli tüccarların afyon karşılığında şirkete gümüşle ödeme yapmasına neden olmuştur. Sistemin Çin-İngiltere bağlantısında ise başta çay olmak üzere ipek ve porselen ön plana çıkmıştır. Bu temel ürünlerin dışında baharat, kahve, şeker ve köle gibi farklı ürünlerin de ticareti yapılmıştır. Aslında şirket köle ticaretine ağırlık vermemekle birlikte, farklı bölgelerdeki plantasyonlarında ve tesislerinde yoğun bir şekilde köle emeği kullanmıştır.

17. yüzyıl boyunca ticari faaliyetlerini hızlandıran şirket, ilerleyen yıllarda bölge üzerinde askerî gücünü de oluşturmaya başlamıştır. Ancak Bengal Valisi Siraj-ud-Daulah'ın şirketin ticari ve askerî faaliyetlerinden rahatsızlık duyması nedeniyle, 23 Haziran 1757 tarihinde Plassey Muharebesi başlamıştır. Robert Clive komutasındaki şirket ordusunun savaşı kazanması (Islam, 2020), şirketin geleceğinde ve Hindistan'dan Çin'e kadar uzanan bölgenin sömürgecilik tarihinde önemli değişikliklere neden olmuştur. 22-23 Ekim 1764 tarihinde yaşanan Buksar Savaşı ise şirketin finansal ve askerî açıdan güçlenmesini sağlamıştır. Buksar Savaşı'ndan sonra imzalanan Allahabad Antlaşması (1765) ile Babür İmparatoru, şirkete Bengal, Bihar ve Orissa'nın gelirlerini tahsil etme (divan) hakkını vererek bölgedeki İngiliz hâkimiyetini resmen tanımıştır. Yıllık £2 milyon ile £4 milyon arasında olduğu tahmin edilen Bengal gelirleri, şirketin askerî büyümesini sürdürmesini ve kontrolü altındaki topraklardaki hakimiyetini güçlendirmesini sağlamıştır (Bowen, 2005: 3-4).

Şirketin toprak gelirlerini tahsil etme yetkisine sahip olması kısa vadede önemli bir ticari ve askerî kazanç gibi görünmekle birlikte, aslında uzun vadede güç kaybetmesinin en önemli nedenleri arasında yer almaktadır. 1768 ve 1769 yıllarında yağışların yetersiz olması nedeniyle tarımsal üretimin azalmasına rağmen şirketin vergileri artırması, bu vergileri zorla tahsil etmesi ve köylülerin gıda ürünlerini ellerinde tutamaması, 1770 yılında Büyük Bengal Kıtlığı'nın yaşanmasına neden olmuştur. Bu kıtlık nedeniyle Bengal nüfusunun üçte biri ölmüş, bu durum iş gücü kaybına neden olmuş, ekilebilir araziler azalmış ve Bengal'in tarımı, sanayisi ve ticareti zarar görmüştür (Al Mahmud & Gulshan, 2022). Yaşanan bu krizin ardından 1793 yılında toprak sistemini değiştiren "Kalıcı Yerleşim (Permanent Settlement)" yasasının çıkarılması, köylülerin toprak hakkını kaybetmelerine neden olmuştur. Böylece 1790 krizi ve 1793 yasası hem yerel halkın tepkisini çekmiş hem de İngiliz Parlamentosu'nun şirkete müdahale etmesinin yolunu açmıştır. Ancak aynı yıl, yani 1793 yılında şirketin ticaret tekeli yirmi yıl daha uzatılmış ve özel ticarete daha fazla izin verilmiştir. 1813 tarihli imtiyaz belgesi ise şirketin Hindistan ticaretindeki tekelini kaldırmış ve İngiltere ile Hindistan arasında-

ki ticareti serbest bırakmıştır. Sonuçta şirket, özel tüccarlarla rekabet hâlinde Hindistan ticaretine devam etmiştir. İngiltere'nin, Çin ve Asya'nın geri kalanıyla olan ticareti ise 1833 yılında çıkarılan başka bir imtiyaz kanunuyla tamamen serbest hale getirilmiştir (Bogart, 2015: 28; Nogues-Marco, 2021: 159-160).

İngiliz Parlamentosu tarafından 1833 yılında ticari operasyonları sonlandırılan şirketin, Hindistan'da sadece bölgesel yönetimden sorumlu olmasına karar verilmiştir. Aslında tüm bu gelişmeler şirketin faaliyetlerini sadece birkaç alanla sınırlamıştı; Hindistan ve Bengal'in gelir vergisini toplamak, güvenliğini sağlamak ve bu bölgeden Çin'e yapılan afyon kaçakçılığının organizasyonunu yapmak. Afyonun düzgün bir şekilde Kalküta Limanı'na getirilmesi ile birlikte, şirketin görevi de son buluyordu. Ancak şirketin faaliyet alanlarının sınırlandırılması, halkın tepkisini tamamen ortadan kaldırmamış ve yeni bir gelişme, şirketin kapatılmasına neden olmuştur. Askerlerin 1853 yapımı yeni tüfeklerin barutlarını değiştirirken domuz ve sığır yağı kullanmaları hem Müslüman hem de Hindu askerlerin dinî hassasiyetlerini tetiklemiştir. Bunun sonucu olarak 11 Mayıs 1857 tarihinde patlak veren isyan, İngilizler tarafından "Ayaklanma" olarak adlandırılırken, Hintli milliyetçiler tarafından "Birinci Hindistan Bağımsızlık Savaşı" olarak nitelendirilmiştir. 1858 yılında çıkartılan bir yasayla şirketin siyasi, askerî ve idari yetkileri tamamen feshedilmiş ve Hindistan doğrudan İngiltere Kraliçesi'ne bağlanmıştır (Özel, 2021). Varlığı hukuki olarak bir süre daha devam eden şirket, 1873 tarihli Doğu Hindistan Hisse Senedi Temettü İtfa Kanunu *(East India Stock Dividend Redemption Act)* ile 1874 yılında feshedilmiştir (Nogues-Marco, 2021: 161).

Kaynakça

Al Mahmud, A. & Gulshan, F. J. (2022). Impact of English East India Company's Revenue and Trade Policy in Bengal: In the Context of the Great Famine. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 10, Sayı: 135*, 476-488.

Bogart, D. (2015). The East Indian Monopoly and the Transition from Limited Access in England, 1600-1813. *NBER Working Paper, No. 21536.*

Bowen, H. V. (2005). *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833.* Cambridge University Press.

Farrington, J. (2001). The First Twelve Voyages of the English East India Company, 1601-13: A Guide to Sources. *Indonesia and the Malay World, Vol. 29, No. 85*, 141-160.

Finn, M. & Smith, K. (2018). *The East India Company at Home, 1757-1857.* UCL Press.

Islam, R. (2020). The Battle of Plassey: The Beginning of Political Hegemony. *International Journal of Advances in Engineering and Management. Vol. 2, Issue 11*, 513-517.

Nogues-Marco, P. (2021). Measuring Colonial Extraction: The East India Company's Rule and the Drain of Wealth (1757-1858). *Capitalism: A Journal of History and Economics, Vol. 2, No. 1*, 154-195.

Özel, T. İ. (2021). *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi.* İstanbul: Vadi Yayınları.

MEVLÜT TATLIYER*

Sömürgecilik ve Avrupa-Merkezci Tarih Anlatımı

Klasik ifadeyle, tarihi kaybedenler değil kazananlar yazar. Bunun en belirgin yansımalarından birini "coğrafi keşifler" tabirinde ve anlatısında görüyoruz. Bu hikâyeye göre on beşinci yüzyılın hemen sonundan itibaren Avrupalılar dünyada birçok yeri keşfettiler. Avrupalı kâşifler maceracı bir ruhla "yeni dünyaya" birçok sefer düzenlediler ve insanoğlunun ufkunu genişlettiler. Kristof Kolomb Amerika'yı keşfederken Vasco da Gama Ümit Burnu'ndan dolanarak Hindistan'a "kısayol" buldu. Bütün bu keşiflerin sonucunda dünya ticareti ciddi biçimde genişledi.

Gerçekte yaşananları keşif olarak nitelendirmenin aslında çok zor olduğunu söyleyebiliriz. Yaşananların özünü yağma ve katliamlar oluşturuyordu. Son 20-30 yıllık süreçte ciddi şekilde eleştirilen Avrupa-merkezci tarihsel okumanın iddialarının aksine, iktisat tarihçisi Andre Gunder Frank'ın da savunduğu üzere on dokuzuncu yüzyıla kadar dünya ekonomisinin merkezini Asya'nın oluşturduğunu söyleyebiliriz ki burada da Çin, Hindistan ve İslam medeniyeti olmak üzere üç büyük medeniyet vardı. Avrupa ise bu küresel ekonomik sistemin tali bir oyuncusu hükmündeydi.

Avrupalıların söz konusu tali konumları nedeniyle on beşinci yüzyılda bir arayış içinde olduğu ifade edilebilir. Doğu'nun ve İslam dünyasının zenginlikleri Avrupalıların zihnini meşgul ediyordu. Avrupalılar Doğu'dan ve İslam dünyasından arzu ettikleri ölçüde mal ihraç edemiyorlardı. Zira Doğu ile aralarında ciddi bir ticaret açığı vardı ve satın almak istedikleri mallar karşısında sunacakları çok fazla bir şey yoktu. Avrupalıların arayış içinde olması tek başına yeterli değildi elbette. Amerika kıtasına görece yakın olmak gibi bir coğrafi avantaj ve sermaye toplama biçimlerindeki yenilikler de bu yağma ve katliamları mümkün kılan diğer etmenlerdi. Nitekim aynı dönemde gemi yapımı ve denizcilik teknolojisinde Çin, Avrupa'nın gerisinde değil, önündeydi. Osmanlı da Akdeniz'de deniz gücü bakımından Avrupa'dan muhtemelen daha üstündü.

Kristof Kolomb'un ve diğer Avrupalıların deniz seferlerine çıkma amaçları yeni zenginlikler "keşfetmekti" denilebilir. Amerika kıtasının Avrupalılar tarafından öğrenilmesiyle birlikte on altıncı yüzyılın başlarında bu amaçla Amerika'ya birçok sefer düzenlendi. Bugünkü Meksika'ya Cortez ve adamları çıkarken Peru'ya da Pizarro ve adamları çıktı.

Amerikalıların elinde ise ne at ne de metal silah vardı. Atın anavatanı Amerika olmakla birlikte kıtadaki at popü-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Bölümü Öğretim Üyesi.

lasyonu binlerce yıl önce yok olmuştu. Belirtmek gerekir ki atların dünya tarihinde muazzam bir yeri vardır. Atlar temelde insanoğlu için uzun mesafeleri kısaltmış ve insanoğlunun geniş bölgelerde hâkimiyet kurmasına olanak tanımıştır. Bu açıdan geleneksel dönemde ata sahip olanlar olmayanlara oranla müthiş bir avantaja sahip olmuştur. Günümüzde savaş uçaklarına sahip olan ülkelerin olmayanlara oranla sahip olduğu avantaj mesabesinde bir avantajdır bu.

Cortez de Pizarro da çok az adamla "yeni kıtaya" ayak basmışlardı. Ellerinde sadece birkaç yüz adam bulunmaktaydı. Amerika'da ise milyonlarca insan yaşamaktaydı. Meksika'da Aztekler büyük bir medeniyet kurmuşlardı, Peru'da ise İnkaların gelişmiş bir medeniyeti vardı. Bununla birlikte, Amerika'da demir ve çelik üretimini sağlayacak metalürji teknolojisi bulunmadığından bu medeniyetlerin sahip olduğu orduların silahları çoğunlukla taş ve odundandı.

İşte Avrupalılar böylesine bir kıtaya ayak bastılar. Fakat genelde varsayıldığı gibi, birkaç yüz Avrupalının sadece yanlarındaki atlar ve metal silahlarla Amerikalılara askerî üstünlük sağlaması olası değildi. Tarihçi Matthew Restall'ın da vurguladığı üzere Avrupalılar, Amerikalılar arasındaki ayrışmalardan istifade ederek kendi pozisyonlarını güçlendirmeye çalıştılar ve Amerika'ya temelde çatışma ve *kargaşa* ihraç ederek zamanla bu kıtadaki etkinliklerini artırdılar. Bunların yanı sıra, Avrupalılar Amerika'ya aynı zamanda Amerikalıların bağışıklığı bulunmayan mikropları getirdi. Yaşanan ölümlerin büyük bölümü de çiçek ve kızamık gibi bulaşıcı hastalıklar nedeniyle meydana geldi.

Bir yüzyıllık süreçte Amerika'da dinî bir kisve altında büyük katliamlar ve yağmalar yaşandı. Kiliseye göre, Avrupalılar Amerika'da "Tanrının iradesini" gerçekleştiriyordu, hatta "Tanrının eliydi". Bu dinî kisve, üç yüzyıl sonra "medeniyet götürme misyonu" söylemine dönüşerek aynı işlevi görmeye devam edecekti. Avrupalılar büyük bir ihtirasla Amerika'yı talan ettiler. Her yerde altın ve gümüş aradılar. Amerika'da altın ve özellikle gümüş madenleri bulmalarıyla da istediklerine kavuştular. Avrupalıların bütün bunları yaparken birçok vahşete de imza attığı görülmektedir. Bunların bir kısmının da "zevkle" yapıldığına dair elimizde çeşitli iddialar mevcut. İspanyol keşiş Bartolomé de las Casas'ın döneminde kaleme aldığı tanıklıklara göre, Avrupalılar kılıçlarının keskinliğini test etmek için yoldan geçen rastgele bir Amerikalının bağırsaklarını yere dökme, bebekleri annelerinin sırtından çekip alma ve köpeklere yem etme gibi vahşetler yaşanmıştır.

Güney Amerika'da Avrupalılar gelmeden önce en az iki büyük medeniyet vardı ve burada on milyonlarca insan yaşıyordu. Bazı tahminlere göre bu insanların %95'i bir yüzyıl içinde ortadan kalktı. Bir sonraki yüzyıl Güney Amerika'nın bu kaderinin bir benzerini Kuzey Amerika da yaşayacaktı. Sonuçta Amerika'da neredeyse Amerikalı kalmadı. Tarihin en büyük ve en yaygın yok oluş hikâyelerinden birisi yaşandı.

Avrupalılar Amerika'da zengin altın ve özellikle de gümüş maden yatakları bulmuşlardı. Bu madenlerde de Amerikalıları köle olarak çalıştırıyorlardı. Bu şekilde zorla çalıştırılan Amerikalılara yeterince yiyecek ve içecek de verilmiyor-

du; bazı yerlerde Amerikalılar gerçek anlamda "ölene dek" çalıştırıyorlardı. Bazı örneklerde Amerikalıların öldükten sonra oldukları yerde bırakıldığı ve sonunda madenlerin çevresi ve bağlantı yollarının cesetlerden geçilmez bir hâl aldığı yönünde iddialar da bulunmaktadır.

Avrupalılar, ilerleyen zamanlarda Afrika'yı da bir tür köle pazarı hâline getirdiler. On altıncı yüzyıldan sonraki üç yüzyıllık süreçte yaklaşık 11 milyon Afrikalı köleleştirilerek madenlerde ve tarlalarda çalıştırılmak üzere Amerika'ya getirildi. Afrika'daki medeniyetler de bu "insan yağmasından" dolayı büyük zarar gördüler. Bunların yanı sıra, Avustralya ve Polinezya gibi birçok farklı coğrafyada da Avrupalıların insan topluluklarını ve medeniyetleri neredeyse yok ettiğini görüyoruz. Bahsi geçen bütün bu yağma ve katliamların üzerini örtecek olan şey ise yüzyıllar sonra kurgulanacak bir tarih anlatısıydı.

Daha önce ifade ettiğim gibi Avrupa, 1800'lü yıllara kadar dünya ekonomisinde tali bir role sahipti. Söz konusu dönemde dünyanın ekonomik ve ticarî merkezinin Asya olduğunu söyleyebiliriz. Peki, bize neden başka bir hikâye "anlatılıyor?" 1800'lü yıllarda Avrupalılar ciddi şekilde öne çıkmaya başladılar. Tarihçi Jack Goody'nin de işaret ettiği üzere, Avrupalı tarihçiler de Avrupa'nın yeni kazandığı bu gücü geriye doğru "yürüterek" kendilerini eksene alan bir tarihsel anlatı türettiler. İşte bugün de bize bu "türetilmiş" tarih hikâyesi anlatılmaya devam etmektedir. Fakat, Avrupa-merkezci tarih anlatımı bugün çok ciddi eleştirilere uğramaktadır ve bu eleştirilerin büyük bir kısmı da Batılı akademisyenler tarafından yapılmaktadır.

Avrupa-merkezci tarihsel anlatıya göre, Avrupa on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başına kadar süren Aydınlanma Çağı'yla Batı dünyası entelektüel zirvesini gördü ve "evrensel değerlerin" taşıyıcısı olmak suretiyle dünyaya "örnek" oldu. Avrupalıların "üstünlüklerini" yansıtan bilimsel ve teknolojik buluşlar da Sanayi Devrimi'nin taşlarını döşedi. Böylece Batı dünyası on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında yaşadıkları ekonomik kalkınmayı manivela olarak kullanarak eskiden beri "her alanda" üstün oldukları iddiasını insanlığa kabul ettirme çabasına girdi. Doğrusu, bu bilimsel ve teknolojik atılım gerçekti. Tartışmalı olan, bunun eskiden beri var olan bir üstünlüğün kanıtı olarak sunulmasıydı.

O döneme değin dünya ekonomisinde tali bir role sahip olan Avrupa'nın bu yeni ortaya çıkan "üstünlüğe" kendisini kaptırarak Avrupa-merkezci bir tarih üretimine soyunması temelde haklı olmasa bile anlaşılabilir bir tutumdu. Yine, Osmanlı medeniyetinin Avrupa'ya karşı sahip olduğu ekonomik ve askerî üstünlüğünü yitirmesi de Osmanlı'nın ciddi bir travma yaşamasını beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu durumun da Avrupa-merkezci tarihsel anlatının birçokları tarafından benimsenmesine zemin hazırladığı ifade edilebilir.

Bugün artık Sanayi Devrimi sonrası ortaya çıkan küresel ekonomik sistemin çatırdadığını ve dünyada ekonomik merkezin yeniden güçlü bir şekilde Asya'ya doğru kaymakta olduğunu müşahede ediyoruz. Türkiye olarak bize düşen şey ise tarihi doğru bir şekilde okuyup kendimizi doğru bir şekilde konumlandırmak ve ortaya çıkmakta olan yeni dünya düzeninde oynamamız gereken rolü oynamaya çalışmaktır.

ŞEFİK MEMİŞ

Sömürgecilik, Doğu Hindistan Kumpanyası ve Uyanan Afrika'nın Yerli Sesi Fethi Gemuhluoğlu

Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethiyle çıkmaza giren Avrupa'nın "Doğu'ya ulaşmak için yeni bir çıkış bulma" düşüncesinin dışa vurumu olan coğrafi keşifler, yeni bir düzenin tesis edilmekte olduğunun işaretiydi. Bu işaret her ne kadar kolonyalizm ismini taşısa da bir keşiften ziyade bir kemirişin adıydı. Farklı kıtaların zenginliklerini kapitalist üretim merkezlerine götüren kolonyalizm, barındırdığı tüm vahşeti ancak ismini Türkçeleştirince fark ettiriyordu: Sömürgecilik.

Güneş batmayan Büyük Britanya İmparatorluğu, sömürgeciliği "gücünü" sürdürüp artırmak için zorunlu hâle getirmeye mecburdu. Sömürgelerini kendine ne kadar fazla bağlarsa, hatta ne kadar yeni müstemleke oluştururursa, "büyüklüğünü" de o kadar uzun vakit sürdürebilecekti. "Dünyanın zengini" olmaya devam etmesi, "dünyanın zenginliğini" İngiltere'de toplamasıyla mümkündü. Bunun öncüleri ise sermaye sahipleri, günümüzdeki ifadesiyle büyük şirketlerdi. İslam coğrafyasının da dahil olduğu Avrupa'nın geri kalanının doğal bir sömürü alanı olarak görülmesinin simgesi de buralarda kurulan İngiliz şirketleriydi. Yeni sömürü düzeninin öncü şirketi ise Doğu Hindistan Kumpanyası oldu.

Doğu Hindistan Kumpanyası'nın temeli, 1600 yılının Eylül ayında "Londra merkezli bir grup tüccarın bir kraliyet tekeli elde etme kaydıyla Doğu Hint Adaları'na, civardaki öbür adalara ve ülkelere bir seyahate çıkmak" üzere 30 bin sterlin sermaye koymalarıyla atıldı. Bu adım, Kraliçe I. Elizabeth tarafından kendilerine Doğu Hint ticareti için 15 yıllık bir tekel vermesiyle resmîleşti ve ilk ticari filolar Doğu'ya doğru yola çıktı.

Silahlı Gücü Bulunan Tek Şirket

Doğu Hindistan Şirketi, "yabancı diyarlarda" kapitalist düzeni tesis etmek için ihtiyaç duyduğu silahlı gücü de oluşturan ve bunu kullanma yetkisine sahip yegâne şirketti. Çünkü silahlı güç Asya pazarına girmenin temel şartıydı. Doğu Hindistan Kumpanya'sının gelişmiş filosuna İngiliz Kraliyet Donanması bile sahip değildi. Tüccarların yönettiği bu filo için "Leadenhall Caddesi'nden [Kumpanyanın genel merkezinden] yönetilenden daha güzel bir filo bugüne kadar denizlere inmemişti" denirdi.

Kumpanya daha 17. yüzyılda ispatlamıştı ki, ancak "elinde kılıçla ticaret yapmak" mümkündü. Yıllar sonra Thomas Friedman bu gerçeği, "piyasanın gizli eli, gizli bir yumruk olmadan işleyemez" diyerek güncelleyecekti. Hindistan'ı ve çevre coğrafyayı iliklerine kadar

İngiltere lehine sömüren şirket, "yarı-devlet" unvanıyla Hindistan ve Pakistan bağımsızlığına kavuşuncaya kadar iktisadi aktör olmanın yanı sıra İngiltere adına diplomatik ve askerî misyon olma görevini de yerine getirmişti.

Doğu Zenginliklerini İkram Ediyor!

Doğu Hindistan Kumpanyası'nın görevini açık şekilde özetleyen, Doğu'yu yani kendi yaşam ve üretim tarzına uymayanı tarumar etmesini en iyi açıklayan, şirketin genel merkezine asılan "devasa" bir tablodur. "Doğu Zenginliklerini Britanya'ya İkram Ediyor" ismi verilen bu resim, "Kumpanya'nın Asya'da en sonunda gerçekleştirmeyi başarabildiği ticari hakimiyetini dışarıya" açık bir şekilde yansıtıyordu.

Sömürü odaklı Yeni Çağ'ın sembolü Kumpanya'nın en kudretli zamanındaki etki alanı "Britanya'dan Atlantik'e, Cape'den Körfez'e ve oradan da Hindistan'a", hatta Güney Doğu Asya'ya, Çin ve Japonya'nın ötesine kadar uzanıyordu. Sömürgelerdeki mallara hiçbir katma değer eklemeyen Kumpanya'nın ürettiği tek katma değer, "malların seçimi ve bunların dağıtımındaki verimliliği" idi. Bunun doğal sonucu olarak şirket, dünyanın öbür ucundaki arz ve talebi kurgulayabilme becerisine sahipti.

Çayın İngilizleştirilmesi ve Sömürü Aracına Dönüştürülmesi

Doğu Hindistan Kumpanyası ile Çin çayının "İngilizleştirilmesi" arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zira Çin menşeli bitki olan çay, ilk kez Kumpanya'nın İngiltere'yi tanıştırmasıyla bu ülkenin millî içeceğine dönüşmüştü. Çok geçmeden 1658'de yayınlanacak reklamlarla birlikte Çinlilerin "Tça" adını verdiği çay, "Ti"ye dönüşecekti. *Robinson Cruso*'nun yazarı Danile Defoe bu nevzuhur içeceğin yol açtığı değişimi, "Hanımların çay sofraları ve beylerin kahvehaneleri yeni icat edilmiş mekanlar gibi görünüyor" diye tasvir edecekti.

Kumpanyanın İngiltere'nin koruyuculuğunda Avrupa kıtası dışındaki gelirini artıracak imtiyazlar elde etme girişimi, sadece Asya ile sınırlı değildi. 18. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Amerika kıtasında "kırmızı ceketliler" hâkim iken, Doğu Hindistan Kumpanyası kıtada çay satışını teşvik eden Çay Yasası'nın kabulünü sağlayacaktı [1773]. Ne var ki sömürüde ifrata giden şirket, Hindistan'da olduğu gibi Amerikan kıtasında da isyanlara yol açtı. Trajik olan şuydu ki, Avrupa'dan gelip Amerikan yerlilerini katlederek yerini alan "Amerikalılar", zorba şirket ve kırmızı ceketlilere karşı "Kızılderili gibi giyinerek" karşı koyacak ve Doğu Hindistan Kumpanyası'nın çaylarını Boston Limanı'nda denize dökeceklerdi.

Kültürel Üstünlük Kurarak Sömürmek...

İlginç bir şekilde Batı kendini "özgürlük ve rasyonellik öyküsü", Doğu'yu ise "despotizm ve kültürel durgunluk hikayesi" olarak takdim eder. Despotik anlayışı özgürlükle, kültürel durgunluğu da rasyonellikle değiştireceğini ifade

eden üstenci yaklaşımını, tanımlamaları kendi yaparak ortaya koyar. Dünyanın sahip olduğu ve bugünkü medeniyet anlayışının gerçekleşmesine katkı sunan 5 büyük medeniyetin dördünün Asya'ya ait olmasına karşın Doğu "geri kalmış, medeni olmayan, despotik idare ile yönetilen, özgürleşmemiş toplumların bulunduğu" coğrafyadır. Bu nedenle de Doğu'yu, günümüzde Irak ve diğer İslam coğrafyasında şahit olduğumuz şekilde özgürleştirmek, sömürmek gerekir.

Bu önyargı anlaşıldığında Yeni Çağ'ın ünlü filozoflarından Gottfried Wilhelm Leibniz'in Fransa Kralı XIV. Louis'den Mısır'ı işgal etmesi talebinin boşuna olmadığı fark edilecektir. Osmanlı'nın Mısır'da devre dışı bırakılmasını öneren Leibniz, Doğu ticaretinin zenginliklerinden Fransa'nın da faydalanmasını istiyordu. Bunun adı, Doğu'yu sömürenleri çeşitlendirmekti. Doğulu genç zihinlerin tereddütsüz kutup yıldızı olarak kabul ettikleri Batılı aydınlar, sömürünün entelektüel meşrulaştırıcısı olmuşlardı. Dün de, bugün de.

Doğu Hindistan Kumpanyası, kültürel fethi ve sömürüyü görev kabul etti. İngiliz hükümeti, sömürünün daha incelikli gerçekleşmesi için "beyin gücüne sahip, zeki ve ufak tefek bir adam" olan Warren Hastings'i özel bir kanunla şirket adına genel vali atadı. Bölgenin geçerli dilleri olan Farsça ve Hintçeyi akıcı biçimde konuşan Hastings, "[Hintlilerin) gerçek karakterini gözlemleyerek anlamayı sağlayan her vesileyi" değerlendirdi. *Bhagavad-gita*'yı İngilizceye çevirtti. Müslümanların *Fetava-yi Alemgiri* ve *Hidayet* başlıklı metinlerini de. Kalküta'daki Müslüman öğrenciler için yeni bir medrese yaparken, Hugli Nehri kıyısında da yeni bir Budist tapınağı inşa ettirdi. Böylece Genel Vali, yerel kültürel kodları tanıyarak sömürüyü daha nitelikli ve gönüllü hâle getirdi. Onun himayesinde İngiliz bilim adamları Hint yasalarını ve Hint edebiyatını çevirirken, kumpanya çalışanları da Hintli kadınlarla evlenip Hint âdetlerini benimsedi.

"Korkunç Yaratık" Tasfiye Edildi, Geleneği Kaldı Yadigâr

Bir kısmı Doğu Hindistan Kumpanyası'na tanıklık etmiş olan iktisatçı ve filozofların şirket hakkındaki sözleri, "sömürünün öncü iktisadi gücü"nün ne büyük vahşetler işlediğini ortaya koyacak niteliktedir: Adam Smith, Kumpanya'yı serbest piyasanın en büyük düşmanı ve "her açıdan tam bir baş belası"; Edmund Burke "hem Britanya'da hem de Hindistan'daki kurulu düzene yönelik devrimci bir tehdit" ve Karl Marks da "bizi ürküten bir ilahi canavardan daha korkunç bir yaratık" olarak tasvir eder.

Bu "baş belası", 1 Haziran 1874'te tasfiye edildi ama oluşturduğu gelenek sürdü. Sömürüyü kurumsallaştırması ve geliştirdiği farklı yöntemlerle günümüz büyük şirketlerinin de ilham kaynağı oldu. Doğu Hindistan Kumpanyası'nın 300 yıllık tarihini özetleyen cümle şudur: "Ticaret yapmaya geldi, yönetmek için kaldı."

Bu hâliyle Hindistan ve bölge ülkelerinin, daha zayıf şekilde de olsa Çin'in Batı ile entegrasyonunda önemli bir rol oynadı. Bu entegrasyon sadece iktisadi yapıyı değil, kültürel ve sosyal yapıyı da içeriyordu. Mahiyetleri değişik olmakla birlikte Doğu Hindistan Kumpanyası da,

Osmanlı İmparatorluğu'nun Duyûn-ı Umûmiye İdaresi gibi kalıcı bir entegrasyon görevini başarıyla yerine getirmişti.

Afrika'nın Kara Talihi ve Türkiye'de Sömürgeciliğe Karşı Yükselen Bir Ses

Avrupa'nın sömürüsünde Afrika kara talihe sahiptir. Zira sadece köle ticareti sebebiyle değil yeraltı zenginliklerinin gaspıyla da büyük zarara uğramıştı. Eğer Afrika kıtasının "köle ticareti sırasında maruz kaldığı can kaybının yanı sıra sömürgeci yönetim süresince kıtadan elde edilen altın, elmas ve öbür minerallerine el konulması" yüzünden uğranan ziyan telafi edilebilseydi, bir hesaplamaya göre en az 777 trilyon dolar gerekecekti. Bir katrilyon dolara yaklaşan bu sömürü, Afrika kıtası ölçeğinde sömürgecilerin verdiği zararın boyutlarını göz önüne sermesi bakımından yeterlidir.

Türkiye'de Batılılaşma Avrupa ülkelerinin her eylemini desteklemek, insanlık dışı olanları ise görmezlikten gelmenin tarihidir. Türk aydını bu noktada tarihî sorumluluğunu en terbiyeli sözcük ile "ıskalamıştır". Iskalamayan ise 1950'li yıllarda kaleme aldığı yazılarla konuyu Afrika merkezli bir yaklaşımla gündeme taşıyan Fethi Gemuhluoğlu'dur.

Gemuhluoğlu yazılarında İslam şairi Muhammed İkbal'den alıntıladığı "Çölden çıkıp Roma İmparatorluğu'nu altüst eden Arslanın, tekrar uyanacağını meleklerden öğrendim" cümlesinden ilhamla, Roma'nın sömürgeci anlayışının devam olan zihniyetinin mutlaka mağlup edileceğine olan inancını yansıtır. Ona göre çağdaş sömürgecileri yenilgiye uğratacak, üstünlüklerini sona erdirecek tek güç, "vecitli ve îmanlı bir mücâhedeyi, uzun ve sabırlı bir mücadeleyi" hârlayacak olan umuttur. Yazılarını kaleme aldığı 1950'liler itibarıyla bu umudun adı, Afrika kıtasında bağımsızlığını kazanan İslam ülkeleridir. Bundan dolayıdır ki, Tunus'tan Gana'ya uzanan her bağımsızlık haberini sömürgeciliğe karşı kazanılmış bir zafer olarak görür.

"Elleri Kara ve Vicdanları Kanlı Sömürücüler"

Trablusgarp'ta, Tunus'ta ve Cezayir'de "Türk milletine karşı hissedilen derin ve hacimli sevgiyi, Osmanlı Devleti'nin "devlet-i ebed-müddet" anlayışında bütün vuzuhu ile tezahür eden ezelli ebedli, İslâmî bir ihvan (kardeşlik) idraki" olarak niteler. Bu ezelli ve ebetli kardeşliği de İslam coğrafyasındaki sömürgeciliğin yok edilmesinin ilacı olarak görür. O yüzden Türkiye'nin Cumhuriyet devrinde Tunus'ta büyükelçilik açmasını "[Fransız işgalinin başladığı] 1881 yılından beri her sabah namazını müteakip, halâs ve necâtlarının tek dayanağı saydıkları Osmanlı Donanması'nın kendilerini kurtarmaya gelip gelmediğini elleri alınlarında, aydınlık ufukları melûl-mahzun fakat ümit ve sabır içinde gözetlemekle geçiren mücahit Tunuslu kardeşlerine" verilen geciken bir cevap olduğunu hissettirir.

Gemuhluoğlu, Cezayir'de Müslümanlara karşı Fransızların giriştiği mezalimin hesabının bir gün görüleceğini de haykırır. Gazetelerde yayın-

lanan Cezayirli mücahitlerin hunharca katledilmiş bedenlerinin "bir sabah, bir akşam, zamanlardan bir zaman veya vakitlerden bir vakit bir an içinde dirileceğini" ve bunu yapanlara kan kusturup dünyalarını dar edeceğini vurgular. Bu katliamın aktörü Fransızları "elleri kara ve vicdanları kanlı sömürücüler" olarak niteleyen Gemuhluoğlu, onların "mektepleri, hocaları, hürriyet şarkıları, züppelikleri ve sabahtan akşama değişen modaları ile, modelleri ile geldiklerini" özellikle belirterek, İslam dünyasını ölülerine kadar soyan bu sömürücüleri "mermiye karşı sıkılan yumruğun" bitireceğine inanır.

Gemuhluoğlu'na göre İslam coğrafyasını "inleten" Garp emperyalizmi ile Sovyetler Birliği öncülüğündeki "kızıl emperyalizmin hiç farkı yoktur. "Cezayir vatanseverlerini her gün garp emperyalizminin modern silâhları inletmektedir. Macaristan'da kahraman bir halk kızıl emperyalizmin kanlı yumruğu altında ezilmektedir" diyen Gemuhluoğlu, Keşmir'i de ihmal etmez. Sömürünün İrlanda'dan Vietnam'a, oradan Kore ve Endonezya'ya kadar uzanan boyutlarını gözler önüne serer. Bu kasvet içinde onun imdadına Afrika'da Altın Sahilleri bölgesinde Gana adlı Müslüman bir devletin kuruluş haberi yetişir. "Uzun yıllar İngilizlerin kolonisi olarak sömürülen bu insanların", siyasî istiklâllerinin iktisadî istiklâlle teminat altına alınmasını diler. Ona göre artık "uyanan bir Afrika" vardır. 1957'deki yazısında Gana'ya liderlik eden Başbakan Dr. Kvame Nkrumah'ın "Gana devleti bazı müstemlekelerde ve diğer medenî memleketlerde cari olan ırk tefriki yüzünden ızdırap çekmekte olan zencileri mülteci sıfatı ile sinesine basmağa hazırdır" demesini çok önemli bulur. Gemuhluoğlu'nu heyecanlandıran bu davete ABD dâhil dünyanın diğer ülkelerinden icabet gerçekleşseydi, sömürgeci devletler ciddi bir krizle karşı karşıya gelecekti.

Sömürgeci İngiltere ve Fransa'nın müstemleke laboratuvarı olarak gördükleri Afrika için Gemuhluoğlu, açık bir yol işareti verir: "Afrika Afrikalılarındır." Gemuhluoğlu'nun ortaya koyduğu içtenlikli bakış açısı, sömürgeciliğin kolunu kanadını kırıp bu topraklardan defedecek yalın bir gerçeği içerir. O gerçek bugün de etkisinden hiçbir şey kaybetmeden, sömürgecilerin ve sömürgeciliğin geçirdiği değişime aldanmayacak sağlamlıktadır:

"Ezelli ebedli, İslamî bir ihvan idrâki..."

Kaynaklar:

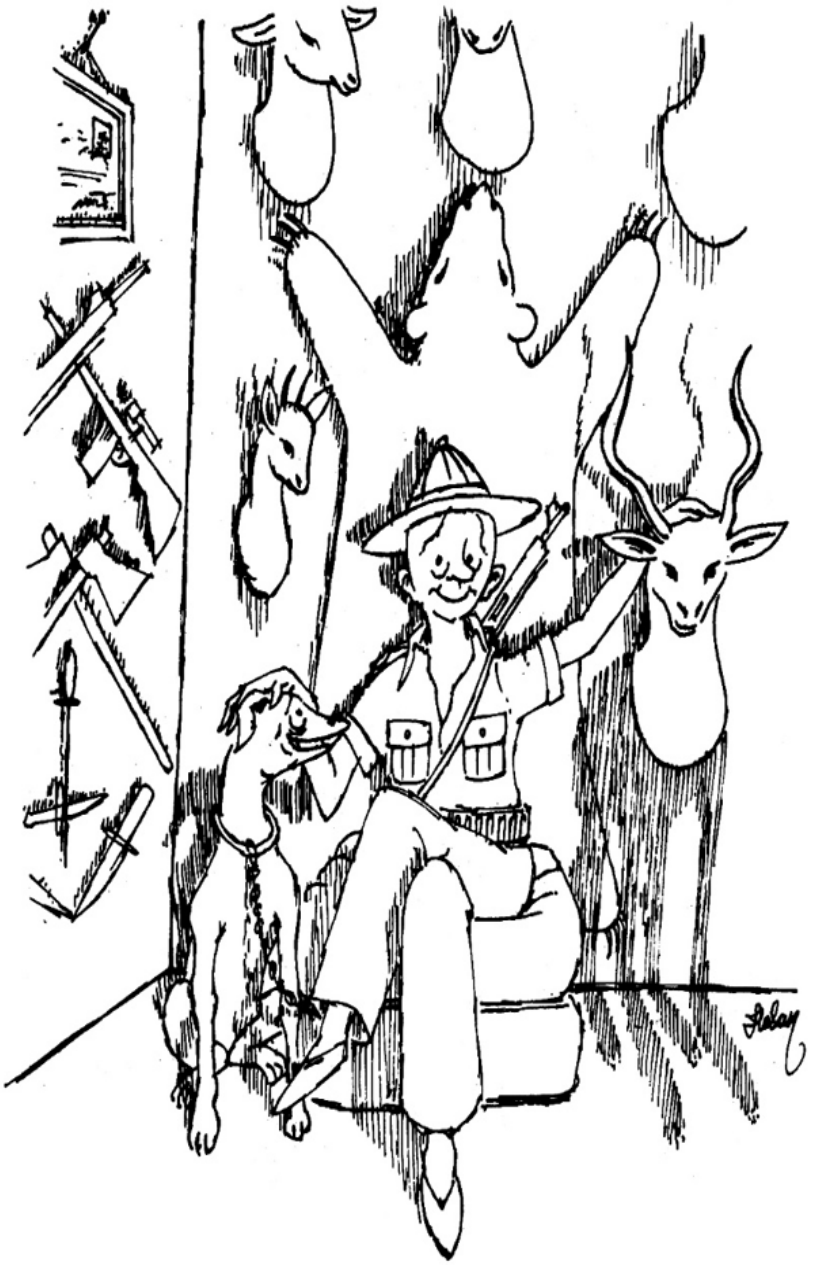
Ferguson, N. (2017). *İmparatorluk / Britanya'nın Modem Dünyayı Biçimlendirişi*, Yapı Kredi Yayınları.

Gemuhluoğlu, F. (2001) *Dostluk Üzerine*. İstanbul Yayınları.

Güripek, M.C. (2025). İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Mısır'da ticari hegemonya mücadelesi. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24(54),1047.

Marshall G. S., H. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. Yöneliş Yayınları.

Robins, N. (2016). *Dünyayı Değiştiren Şirket*. H2O Kitap.



E. LÂLE DEMİRTÜRK*

Batılı/Beyaz İktidarın Kolonyalliği Üzerine Eleştirel Bir Bakış

21. yüzyılda Batılı/beyaz efendilerin inşa ettiği plantasyon zihniyeti ve pratiklerine dayalı olarak yeniden üretilen bir sömürge düzeni belirginleşmektedir. Tekno-kolonyal düzen olarak nitelendirilebilen bu tablo, Avrupa'da hızla yükselen aşırı sağ ve sömürgeci siyasetin Donald Trump 2.0 dönemi ile yeniden canlandırıldığı bir süreçte, oryantalist bakış farklı bir maskeyle sunulmaktadır. Batılı devletlerin Ukrayna-Rusya savaşında Ukrayna'nın yanında yer alırken, Filistin'de yapılan soykırım karşısında İsrail'i desteklemesi ve İran'a karşı savaş açılırken ABD-İsrail ortaklığının birkaç söz ile geçiştirilmesi, kolonyal dönemden itibaren mevcut alışılageldik bir yaklaşımı özetlemektedir. Batı'nın tekno-kolonyal dünya düzenine Batı-dışı toplumları tabi kılmak suretiyle, savaşları bile teknoloji kullanarak cep telefonları üzerinden suikastler gerçekleştiren İsrail'in desteklenmesi oryantalist bakışı açığa vurmaktadır. Kolonyal dönemden kalan ırkçı hiyerarşileri yeniden üreten güvenlik ve tehdit kaygıları, göçmen/mülteci krizinden İslamofobi'ye kadar anti-demokratik usullerle yapılan belli bir yaşama tarzı ya da kıyafet dayatması, aslında kolonyalliğin bu beyaz üstünlükçü düşünce biçimi ile sürdüğünü göstermektedir. Batılı devletler ve özellikle ABD küresel hegemonik güçleri, sömürge imparatorluklarından devralınan kolonyal bilinci emperyal politikalar aracılığıyla meşrulaştırmaya devam etmektedir. Bu da gösteriyor ki, günümüzde Batı'da ve ABD'de sürmekte olan Batılı/beyaz iktidarın sömürgeci ırkçı mantığını anlamak için kolonyal tarih ile bağlantılarının sürekliliğini kavramak gerekmektedir.

Merve Suna Özel Özcan'ın belirttiği gibi, "İmparatorluklar XX. yüzyıl başlarında uluslararası sistemden ayrılmış olsalar da bugün uluslararası alanda büyük güç formlarıyla varlıklarını devam ettirmektedirler." Ulus-devletlerin kuruluşu ve sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanmaları ile birlikte kolonyal değerler, Batı'nın sürdürdüğü yeni kolonyal ilişkiler çerçevesinde Küresel Kuzey ve Küresel Güney şeklinde tanımlanan devlet yapılarının ardına gizlenmiştir. Eski imparatorlukların yerini alan Batı devletleri dünyayı kendi çıkarları doğrultusunda dizayn etme sürecinde, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde, ABD "sınır dışı müdahale ve operasyon gerçekleştirebilme meşruiyeti" içinde hareket imkânı elde etmişse de, "yeni imparatorluk gücünü" resmen ortaya koyması, esas itibarıyla "11 Eylül terör saldırıları sonrasında görülmektedir." Bu tablo oldukça düşündürücü mahiyette olup "günümüzde uluslararası sistemde küresel güç olarak

* Prof. Dr., Bilkent Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü Emekli Öğretim Üyesi, lale.demirturk@outlook.com.

tanımlanan ya da görülen devletlerin bu gücü korumasında [kolonyal] geçmişin canlandırılması çabası ortaya çıkmıştır."[1]

Daniel Immerwahr'a göre, Amerika'nın Keşfi diye nitelendirilen işgal ve soykırım dönemiyle başlayan süreçte, yerli halkların soykırıma uğratılması ve topraklarının gaspedilmesinden itibaren, ABD yerleşimci, sömürgeci, işgalci karakteriyle aslında bir "imparatorluk" olarak kabul edilmektedir. Bugün gelinen noktada, ABD'nin 11 Eylül saldırılarından itibaren hâlen devam eden Terörle Küresel Savaşı neticesinde, işgal ettiği topraklar, kurduğu yüzlerce askerî üs ve dünyanın en büyük askerî gücü olması dolayısıyla, ABD'nin "bir imparatorluk olduğu ve bu durumun halen günümüzde devam ettiği gerçeğinin" bir kez daha vurgulanması gerekmektedir.[2] Alper İplikçi, kolonyalizmin sona ermesinden itibaren, kapitalizmin artık emperyalizme geçişi temin ettiği ve kolonyal dönemin aksine "tahakkümün görünürlüğünü" azaltma yoluyla "emperyalizm için meşru bir zemin" oluşturduğu tespitinde bulunmaktadır. Emperyalizm döneminde asimetrik güç tablosunda kolonyalizmin uzantısı olan imparatorluklar ulus-devlet yapısına dönüşse de, devlet politikalarında kolonyal anlamda siyasi hâkimiyet kurma politikaları benimsemişlerdir. "Kolonyalizm ve emperyalizmle ilgili önemli olan kavramlardan biri de oryantalizmdir. Edward W. Said tarafından ortaya atılmış ve sömürgecilikle sıkı bir ilişki içerisinde olan oryantalizm, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Doğu üzerinde hâkimiyet kurma, bu toprakları tekrar oluşturma ve tahakkümü sürdürmeyi ifade etmektedir." Batılı söylem ve eylem üzerinden kullanılan Oryantalizm'den beslenen çatışmacı siyasetin temelinde sömürgecilik yatmaktadır; "tarih boyunca görünen bir tahakkümün nasıl görünmez bir güç haline geldiği ve giderek farklı boyutlarla dünyanın belli bir kesimi üzerinde nasıl dallanıp budaklandığı iyi analiz edilmelidir."[3]

Bazı akademisyenlere göre, "kolonyalizm, imparatorluk ve kölelik yapılarının, Rönesans, Amerikan ve Fransız devrimleri ile Sanayi devriminde temel rol oynayan tarihsel süreçler" olmalarına rağmen, bu süreçler Batı-merkezli modern dünya tarih yazımında arka plana itilmektedir. Oysa ki, modernitenin tüm açıklığıyla bütünlüklü bir tablo içerisine yerleştirilerek anlaşılması için Batı-dışı toplumların tarih tecrübelerinin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Batı'da kolonyal tarih bağlamında oluşan modernite sürecinde 16. yüzyıl Avrupa'sının Amerika kıtasına yönelik olarak gerçekleştirdiği işgaller ile birlikte yeni bir dünya düzeni kurulmuştur. Peru'lu sosyolog Aníbal Quijano'ya göre (1930-2018), "Avrupa'nın kolonyal tahakküm yapıları modernite ile o denli iç içe geç-

1 Merve Suna Özel Özcan, *İmparatorluklar*, Ankara: Orion Yayınları, 2024, 5, 220, 305, 340.

2 Daniel Immerwahr, "The United States is an Empire", içinde Ed. Kevin M. Kruse and Julian E. Zelizer, *Myth America: Historians Take On The Biggest Legends and Lies About Our Past*, New York: Basic Books, 2022, 91, 97.

3 Alper İplikçi, "Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 21, Sayı 4, (Aralık 2017), 1530, 1535, 1538. Çevrimiçi. Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2026. https://dergipark.org.tr/en/pub/ataunisosbil/article/380952.

miştir ki, onları ayırmak artık imkansızdır."[4] Deni Alfaro Rubbo'nun belirttiği gibi Quijano, Latin Amerika'yı merkeze alan analizlerinde "Amerika, modernite, kapitalizm diye nitelendirdiği ve günümüzde de kriz dönemlerinden geçmekte olan üç tarihsel kategoriyi değerlendirmiştir." Bu değerlendirme, kendisinin ortaya attığı "iktidarın kolonyalliği" (coloniality of power) kavramının süreçlerine ışık tutmaktadır ki "bu süreçler, halen derinleşerek devam ederken uluslararası ilişkilerde tartışılmaktadır." Quijano "iktidarın kolonyalliği" kavramını, dünya ve özellikle Latin Amerika tarihinde 1492 yılında Kolomb'un sözde Amerika keşfi ile birlikte başlayan sömürge yönetimi sonrasında yerli halkların bağımsızlığını kazanmasıyla bile devam eden kolonyal pratiklerin iktidar yapısını incelemek için kullanmıştır."[5]

Pablo Quintero'nun belirttiği üzere Quijano, kolonyal dönem sonrasında, kolonyal hâkimiyetin ve pratiklerin modern devletlerin yönetim biçimlerinde devam ettirildiğini savunmaktadır. Quijano, "güç/iktidarı, insanın sosyal tecrübesinin her alanını kontrol etme amacına yönelik tahakküm (domination), sömürü (exploitation) ve çatışma (conflict) içeren sosyal bir ilişki" olarak tanımlamaktadır. Bu üç katmanlı "iktidarın kolonyalliği" aslında günümüzde hüküm süren "modern dünya sistemine içkin kapitalist güç," 15. yüzyıl sonu ile (1492) 16. yüzyıl başları arasında Amerika kıtasının ve giderek Latin Amerika'nın kolonize edilmesi ile birlikte kolonyallik ve modernite ekseninde kendine özgü iktidar ilişkilerini yapılandırmıştır.[6] Rebeca M. Gaytán Zamudio ve Victor Hugo Pacheco Chávez'e göre, Quijano'nun "iktidarın kolonyalliği" kavramı "gücün nasıl iktidar biçimine dönüştüğünü" ve modern devlet yapısının içinde gücün "karmaşık biçimlerde kullanılmasını" ve çeşitli kurumlar ile pratikleri oluşturan "kolonyal anlam çerçevesini" anlamak açısından önemlidir.[7] Sonuç itibarıyla, kolonyal dönem sonrasında kolonyallik, güç kullanımında ve oryantalist bakış açısını içselleştiren Batı-dışı toplumlarda kurumsal yapılara içkinliğini muhafaza etmektedir.

Kolonyal tarihin tahakküm sürecini göz ardı eden Batı-merkezli akademik bakışa karşı çıkan Paul Robert Gilbert'e göre, geçmişteki "kolonyal mülksüzleştirme ve sanayisizleşme süreçlerinin" günümüzdeki "küresel eşitsizliklerin" şekillenmesinde nasıl temel rol oynadığını kavramak son derece

4 Gurminder K. Bhambra, İpek Demir, Paul Robert Gilbert, Su-ming Khoo and Lucy Mayblin, "Introduction: The Making of the Modern World—Colonialism and Empire", içinde Ed. G. K. Bhambra, İ. Demir, P. R. Gilbert, S. Khoo and L. Mayblin, *The Modern World After Colonialism: Remaking the Social Sciences*, UK, Bristol: Bristol University Press, 2026, 5.

5 Deni Alfaro Rubbo, "Introduction: Aníbal Quijano—The Dissident Trajectory of a Nomadic Intellectual", Trans. Philip Badiz, içinde Ed. Deni Alfaro Rubbo, *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory*, New York: Routledge, 2023, 5-6.

6 Pablo Quintero, "An Introduction on Power and Coloniality of Power in Aníbal Quijano's Work", içinde Ed. Deni Alfaro Rubbo, *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory*, New York: Routledge, 2023, 123, 127.

7 Rebeca M. Gaytán Zamudio and Victor Hugo Pacheco Chávez, "Colonial Power: A Reading by Santiago Castro-Gómez on Aníbal Quijano", içinde Ed. Deni Alfaro Rubbo, *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory*, New York: Routledge, 2023, 176.

önemlidir. Gurminder K. Bhambra'nın eserlerinde gösterdiği gibi, bugünkü ekonominin sömürgecilik dönemi ile bağlantılarını ortaya koymak suretiyle, "nasıl olup ta [Karl Marx'ın ifadesiyle] yedek işgücü ordusunun Küresel Güney'de toplanan bir yığın halinde kümelendiğini" anlamak gereği doğmuştur. Hintli Marksist iktisatçılar Utsa Patnaik ile Prabhat Patnaik'e göre, "Küresel Güney'de bulunan işçiler arasında [yardıma muhtaç duruma düşürülen] geniş bir işsizler havzası bulunması, tıpkı sömürgelerde yapıldığı gibi işçilerin kazandıkları ücretleri sömürgeci devletin bankalarına transfer ederek elindeki kazancı yok etmeye ve sanayisizleşmeye hizmet eden türden kolonyal süreçlere bağlı olarak işverenlerin ücretleri aşağı çekmesine imkan hazırlamaktadır." Kolonyalizmin tarihe gömüldüğü iddia edilse de, bugünü yakından etkileyen sonuçlar doğurmuştur. Nitekim, Gilbert'a göre, "Küresel Güney'de bulunan yedek işgücü ordusuna ödenen düşük ücretler, Küresel Kuzey'de yaşayanların tüketimleri için mali destek sağlamaktadır."[8] Trinidad'lı tarihçi ve Trinidad ile Tobago'nun ilk başbakanı Eric Williams, 1944'te yayımlandığı tarihten itibaren dünya literatüründeki önemini koruyan- *Kapitalizm ve Kölelik* kitabında, 17. yüzyıldan itibaren İngiltere'de beyaz elitlerin "servetini ve statüsünü sahip olduğu kölelere ve şeker plantasyonlarına borçlu olan" ailelerden oluşmakla kalmadığı, Batı devletlerinin, kölelik ve sömürgecilik sayesinde gelişen ekonomik güçler haline geldiğini belirtmiştir.[9]

Deanndre Chen ve Meera Sabaratnam'a göre, kapitalizmi ekonomik sistem olarak benimseyen eski sömürgeci Avrupa devletleri, hâlen daha yeni bir kolonyal proje yürütmek suretiyle, "yerleşimci sömürgeci işgalci karakterine bağlı kalmakta olup, işgücünde zorla [düşük ücretle Küresel Güney'den gelen göçmen ve mülteciler gibi] çalıştırmak ve [adı konulmadan uygulanan] ırksal hiyerarşileri kullanmak yoluyla" emek sömürüsü üzerinden ekonomik kazanç temin etmektedirler. Bugün gelinen noktada, "günümüz dünya düzeni halen 'kolonyal' ve buna bağlı olarak 'adil olmayan' bir düzenin hiyerarşik ilişkilerini sürdürmektedir." Dolayısıyla, Küresel Kuzey ve Küresel Güney arasındaki adaletsizlik işgücü dinamiklerini şekillendirirken, Batı'nın beyaz üstünlüğünün muhafazasında ırksal ve etnik ayrımcılık önemli bir sömürü aracı haline dönüşmektedir.[10] Batı'da yükselen beyaz üstünlükçü şiddetin de bu çerçevede anlaşılması gerektiğine inanan Lübnan asıllı Avustralyalı antropolog ve akademisyen Ghassan Hage, İsrail'in Gazze'de 7 Ekim 2023 tarihinden beri sürdürdüğü soykırım örneği üzerinden İsrail ile kolonyal Batı zihniyeti arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Sömürgeleştirmek

8 Paul Robert Gilbert, "Understanding the Colonial Global Economy", içinde Ed. G. K. Bhambra, İ. Demir, P. R. Gilbert, S. Khoo and L. Mayblin, *The Modern World After Colonialism: Remaking the Social Sciences*, UK, Bristol: Bristol University Press, 2026, 30, 33-35, 38.

9 Eric Williams, *Kapitalizm ve Kölelik*, Çev. Anıl Tarar, Ankara: Dipnot Yayınları, 2020, 52, 272.

10 Deanndre Chen and Meera Sabaratnam, "Decolonization in the Making of the Modern World", içinde Ed. G. K. Bhambra, İ. Demir, P. R. Gilbert, S. Khoo and L. Mayblin, *The Modern World After Colonialism: Remaking the Social Sciences*, UK, Bristol: Bristol University Press, 2026, 85, 94, 153, 161.

istediği Filistin halkına yönelik olarak Gazze'de soykırım yapan İsrail, aslında Hage'in ifadesiyle, "soykırıma dayanarak kurulan kolonyal düzenin" ve bu yapıyı sürdüren modern Batı toplumlarının ayrımcı politikalarına bağlı olarak düşünülmesi gereken dehşet verici bir "kötülüğün meşrulaştırıldığı" sömürgecilik döneminin henüz sona ermediğini somut biçimde ortaya koymaktadır.[11] Britt Halvorson ve Joshua Reno'ya göre, "sömürgeciliğin sonlandırılması ile birlikte başlayan postkolonyal dönemde beyaz üstünlüğünün farklı görünüm ve uygulamalara yönelmesine" bağlı olarak "beyaz üstünlükçü ekonomik ve siyasi kontrol" mekanizmalarının bilincine varılması gerekmektedir.[12]

Rebecca Solnit'in belirttiği gibi, Amerika kıtasında Kızılderili yerlilerin ya da İsrail işgalindeki topraklarda Filistinlilerin olmadığı, sadece boş topraklara yerleşilerek Avrupa-merkezli medeniyet kurulduğu iddialarını tarih kurgusu hâline getiren Batı ve özellikle ABD, yerleşimci işgalci sömürgeci devletlerin benimsediği bir Batı medeniyetinin kurgudan ibaret kalan meşruiyet hikâyesini anlatmaktadır. Ancak Donald Trump'ın ikinci Başkanlık döneminde "Amerika'yı Yeniden Büyük Yapmak" sloganında ortaya koyduğu "kaybolan (beyaz üstünlükçü) hiyerarşilerin" bulunduğu dönemi özlemle canlandırmak amacı güderken, bir yandan da "faşizmin geçmişi cennet fantazisine dayanan ve toplumsal düzenin ancak baskı ve eşitsizliklerin yeniden devreye sokulması ile kurulacağı" inancını çağrıştırmaktadır. Tarihten gelen Avrupa-merkezli kolonyal Hristiyan toplum tasavvurunda olduğu gibi "işgal ve tahakkümün ilerleme ve gelişme anlamına geldiği" bir perspektif gelecek vizyonuna yansımaktadır.[13]

Batı'nın ve özellikle ABD toplumunun eşitlikçi ve adil demokratik bir topluma dönüşmesi, benim "beyaz iktidarın kolonyalliği" diye nitelendirdiğim meselenin mercek altına alınması ile mümkündür. Batı'da kolonyal dönemden devralınan beyaz üstünlüğüne dayalı toplumsal ve kurumsal yapının temelindeki ırkçı düşünce biçimi ve bakış açısı, hâlen göçmen krizinden İslamofobi'ye kadar her konuda demokrasi ve barış kisvesi altında servis edilmektedir. Batı/ABD'nin hâlen devam eden Trump 2.0 döneminde kamusal görünürlük kazanan "beyaz iktidarın kolonyalliği" gerçeği ile yüzleşmesi ve hesaplaşmasıyla mümkün kılınacaktır. Ancak bu demokratik değerlerin uluslararası ilişkilere de yansıması neticesinde Küresel Kuzey ve Küresel Güney ülke insanları arasındaki haysiyet eşitliğinin sağlanmasına yönelik bir gelecek inşası gerekmektedir.

11 Ghassan Hage, "The Antisemitism to Come? Gaza and the Colonial Management of Necropolitical Pollution", *Australian Journal of Anthropology*, Vol. 36, No. 2, (August 2025), 408. Çevrimiçi. Erişim Tarihi: 7 Eylül 2025. https://doi.org/10.1111/taja.70019.

12 Britt Halvorson and Joshua Reno, "Epistemic Stitching of Race, Power, and Modernity in Recent Work on White Supremacy", *Anthropological Theory*, Vol. 24, No. 4 (December 2024), 348. Çevrimiçi. Erişim Tarihi: 1 Ocak 2025.
https://doi.org/10.1177/14634996241228672.

13 Rebecca Solnit, The Beginning Comes After the End: Notes on a World of Change, Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2026, 16, 17.

FATİH ERTUGAY

Efendi'nin Dili'nde Şahsiyet Aramak ya da Efendi'nin Taşralı Gardiyanları

"*Diyelim ki hasımlar farklı kültürlerden. Hangi tarafın iletişim araçlarını kullanacak ve birbirlerini anlamayı nasıl başaracaklar? Sömürge görevlileri peşinen yerlilerin ya Efendinin Dilini öğreneceklerini ya da yine Efendinin Dili esas alınarak mütercimler vasıtasıyla bilgilendirileceklerini kabul etmişti. Efendiler tarafından çizilmiş durumlar içinde işletilen Efendinin Dili sorunların formüle edilmesi, ortaya konması ve çözülmesinde tek resmi araçtı.*"

(Paul K. Feyerabend, *Akla Veda*)

Çoktandır dünya ters yüz olmuş durumda. Aşağı yukarı on yedinci yüzyıldan itibaren Batı, bir *büyük anlatı* inşa etmeyi başardı. Öyle ki bu anlatının yaklaşık on bin yıllık insanlık serüveninin bir devamı ve nihai durağı olduğuna da önce kendisini inandırdı sonra da dünyanın geri kalanını buna ikna etti. Anlatı tam olarak işte böyle bir şeydir. Bu anlatının pek çok boyutu, ögesi, bileşeni, içeride kalanı ve dışarı atılanı, kahramanı, iyisi, kötüsü, güzeli, çirkini, doğrusu, yanlışı hâsılı birçok şeyi var. Dil de bu parçalardan birisi. Ancak burada benim esas değinmek istediğim husus doğrudan bir unsur olarak dilin kendisi değil, bu anlatının kendisinin doğrudan bir *dil* olarak tezahür etmesi. Dolayısıyla burada üzerine parmak basmak istediğim dil, ilk olarak söz konusu anlatının içerisindeki Fransızca ya da İngilizce gibi emperyalizmin aracı dillerinden ziyade, doğrudan doğruya bu diller aracılığıyla işleyen *bir Batılı bilgi hiyerarşisi* ve dünyanın bu bilgi hiyerarşisi üzerinden algılanması; ikincisi de bundan çok daha geniş bir çerçevede söz konusu anlatı-dilin ahlak, estetik ve hukuk başta olmak üzere yaşamın tüm alanlarını kuran ve tanzim eden bir değerler/ölçüler manzumesi olarak dünyanın geri kalanına ihraç edilmesi ve tüm diğer ötekileri biçimlendirmesi olgusudur.

Bu iki ana noktanın çerçevelenmesine ve şerh edilmesine bağlı olarak ya-

zının asıl üzerinde durmaya niyet ettiği husus ise Efendi'nin Dili'ni kullanarak bir şahsiyet[1] var edilip edilemeyeceği meselesidir. Dolayısı bu bağlamda evvela şahsiyet ile neyin kastedildiğini ortaya koymak gerekir. Esasında şahsiyet kavramı Türk sosyoloji literatüründe ve politik dilinde sıkça karşılaşılan ve analizlerde sıkça kullanılan bir kavramdır. Bu makro-analitik mercekten bakıldığında, şahsiyet kavramını burada aslında *kolektif bir inşa*, *yapısal bir direnç noktası* ve kurumsal bir öznellik alanı olarak ele aldığımı söyleyebilirim. Şahsiyet kolektif boyutta ele alındığında bir topluluğun, devlet düzeyinde ya da küresel zeminde verili yapısal dayatmalara karşı kendi varoluşsal ve politik sınırlarını çizme, koruma ve tahkim etme kapasitesidir. Kolektif şahsiyetin varlığı ise her şeyden önce ahlaki/normatif bütünlük anlamında bir iç tutarlılığı gerektirir. Bu da tek tek aktörlerin pragmatik çıkarların ötesinde, ortak bir *doğru/yanlış* cetveline sahip olmayı, bir değerler ortaklığının varlığını gerektirir. Şahsiyet, aynı zamanda zamanın akışına ve dışsal şoklara karşı yönünü kaybetmeme kapasitesidir. Siyasal veya toplumsal altüst oluşlar karşısında, kendi kök kurucu metinlerine, anlatılarına veya kurucu mitlerine yaslanarak hafızayı taze tutabilmektir. Son olarak da şahsiyet, bir sınır çizme kapasitesi ya da pratiği olarak ele alınmak durumundadır. Zira bir kolektif şahsiyet, *kendisi*nin nerede bitip ö*teki*nin nerede başladığını net olarak tayin edebildiği ölçüde güçlüdür. Bu sınır hem sosyolojiktir hem de dost/düşman veya biz/onlar ayrımı anlamında politiktir.

Şahsiyet bahsini bu noktada arkada bırakmadan önce bir hususa daha işaret etmek yerinde olacaktır. Şahsiyet kavramının kimi durumlarda modernite, küreselleşme ve evrensel piyasa dalgası karşısında tutunamayan, ekonomik ve kültürel olarak çeperde kalan toplumsallıkların işlevselleştirdiği bir kavram olduğunu/olabileceğini de akılda tutmak gerekir. Bu hâliyle şahsiyet, bir söylem olarak çoğu zaman nesnel bir gerçekliğe değil, bir savunma mekanizmasına dayanır ve olgusal olarak bakıldığında da bu durum birtakım patolojiler üretir. Bu patolojilerin en müşahhas olanı ise söz konusu toplumsallıkların içeriksel bir üretim yapamadıklarında şahsiyeti biçimsel bir *koruyucu/telafi edici zırh* olarak kullanmalarıdır. Ortada entelektüel, kurumsal veya bilimsel bir şahsiyet olmamasına karşın, "bizim kendimize has, üstün meziyetlerimiz ve bir şahsiyetimiz var" repliğiyle dönen bir retorik ya da bir tür şovenizm kendisini

1 Şahsiyet kelimesini burada bir kavram olarak kullanıyorum. Bu kavramın, kimlik, tarihsel hafıza, tarihsel süreklilik, kültür vb. ile çok yakın bir ilişkisi var. Öte yandan eleştirel olarak bakıldığında kavramın, *Türkiye metafiziği* ve *kültüralizm* kavramlarıyla da temas noktaları bir hayli fazla. Ancak buradaki yazının doğrudan konusu olmaması ve yazının sınırlarının izin vermemesi yönüyle bu ilişki başka bir yazının konusu olacak şekilde burada irdelenmemiştir.

açık eder. Öte yandan bugün *evrensel olma iddiasında olan*la[2] rekabet edemeyen sosyolojik yapıların, şahsiyeti, birbirini onaylayarak teselli buldukları ve dış dünyaya fırlattıkları bir taş olarak kullanmaları durumu da gözden kaçırılmamalıdır. Bir diğer patoloji olarak da geçmişin kurucu metinlerine veya tarihsel mirasa referans veren şahsiyet iddialarının, bugünün olgusal gerçekliğiyle bağ kuramadığında aslında bir nevi bir simülasyon evreni inşa ediyor olduğu gerçeğidir. Başka bir anlatımla böylesi bir şahsiyet iddiası ve anlatısı, bunun sahiplerini var olan gerçeklikten uzaklaştırabilmektedir.

Ancak tüm bu risklere ve patolojilere rağmen kolektif şahsiyet kavramının olgusal olarak hâlâ çok somut bir geçerliliği ve değeri vardır. Bir kere yukarıda da kısmen ifade edildiği üzere evrensellik iddialarının tek tipleştirici standardizasyonuna direnme imkânları sunması açısından şahsiyet kavramı dikkat çekicidir. Şahsiyet gerek böylesi dayatma dönemlerinde gerekse de kriz anlarında toplumsal yapıyı ve sistemi ayakta tutan tutarlı, öngörülebilir kurumlar, ekoller, toplumsal mutabakat damarları gibi direnç odak noktalarını ifade etmektedir. Son olarak uluslararası ilişkilerde ve siyasette, şahsiyeti olmayan içtimai varlıkların ve yapıların nesneleşmesi, sadece başkalarının yazdığı senaryolarda figüran olması gibi bir durum cari olabilmektedir. Dolayısıyla *zamanın ruhu olarak öne çıkan*la ilişki kurarken kendi özgün tezini, estetiğini, hukuk yorumunu veya felsefi çabasını ortaya koyabilen sosyal varlıklar birer özne niteliği kazanabilmektedir. Bu anlamda şahsiyet, zamanın ruhu veya evrensellik iddiaları karşında bunları bütünüyle yadsımaktan ziyade, söz konusu kolektifliklerin kendilik tarzlarıyla ve imzalarıyla buralara dâhil olabilme geçerliliğidir.

Tekrar Feyerabend'in Batılı rasyonalizmin ve epistemolojinin kendini tek geçerli ölçü birimi olarak dayatması ve çevrenin kendi derdini anlatmak için bile bu Efendi'nin Dili'ne mahkûm edilmesi meselesine geri dönersek, Feyerabend'ın aynı zamanda söz konusu bu durumu bir kültürel emperyalizm aracı olarak gördüğünü dile getirerek ilerlemek yerinde olacaktır. Efendi'nin Dili, oyunun kurallarını, neyin *makbul*, neyin *barbar*, neyin rasyonel olduğunu daha en başından belirlemiştir. Bu hegemonya karşısında çeperde kalan aktörlerin ürettiği reaksiyon, ekseriyetle Efendi'nin çizdiği sınırların içerisinde hareket etmekten ibarettir. Bu sınırlar içerisinde dünya Batılı bir bilgi hiyerarşisiyle algılanır ve *kendi sesi*ni duyurmak için Efendi'nin kavramlarına muhtaç kalmanın yarattığı varoluşsal kriz de buna eşlik

2 "Evrensel" kavramı, sosyolojik anlamda Efendi'nin kendi taşralılığını gizlemek için kullandığı bir pelerindir. Neden bir İngiliz köyündeki gelenek "antropolojik bir veri" iken, Anadolu'daki bir gelenek "çağdışı bir hurafe" olarak görülür? Çünkü evrenselliği tanımlama yetkisi, yani *meşruiyet dağıtma lisansı* Efendi'nin elindedir.

eder. Dahası Efendi'nin *taşralı gardiyanları* aracılığıyla bilimsel nesnellik[3] adı altında yerel kültürün, tarihin veya inanç dünyasının aşağı bir basamak olarak görülmesi veya resmedilmesi, tam da bilimin ve rasyonalizmin daha iyiye yönelik bir çaba olmaktan ziyade, yerel hakikatleri ezen büyük anlatının işlemesinden başka bir şey değildir. Taşralı gardiyan yerel olanı anlamaya çalışmaz, onu Efendi'nin laboratuvarında bir numune misali inceler, kusurlu olarak bulur ve derhâl reçete yazmaya girişir.

Shakespeare'in *Fırtına* oyununda, ıssız bir adanın *vahşi* yerlisi Caliban ile adaya dışarıdan gelen, elinde büyü kitabı ve asasıyla her şeye nizam veren *uygar* Efendi Prospero arasındaki o meşhur diyalog, aslında anlatmak istediğimiz meselenin edebî, somut ve güzel ama aynı zamanda en acı özetidir. Prospero, adaya geldiğinde elinde kitapları, asası[4] ve *üstün* bilgisi vardır. Adayı ve adanın yerlisi olan Caliban'ı kendi rasyonalitesine göre hizaya sokmaya çalışır. Prospero, Caliban'ı "adam etmek" için ona kendi dilini öğretir, onu *hayvanlıktan* kurtarıp *insan* mertebesine çıkardığını iddia eder. Caliban'ın bu lütfa cevabı ise "*Bana dil öğrettin ve bu dilden tek kazancım, sana küfretmesini öğrenmek oldu.*" cümlesiyle bir tokat biçimini alarak kendini gösterir. Fakat Caliban, Prospero'ya isyan ederken bile onun gramerini kullanmak zorundadır. İşte Efendi'nin Dili'ndeki şahsiyet arayışının çıkmazı buradadır. Kendi kavramlarımızı terk edip Prospero'nun vaaz ettiği seküler-rasyonel dili kuşandığımızda, isyanımız bile Efendi'nin çizdiği sınırlar içinde kalır. Caliban'ın içinde bulunduğu durum, bugün Türkiye'de Efendi'nin Dili'yle konuşmayı bir üstünlük nişanesi sayan taşra gardiyanlarının trajedisinden farksızdır. Efendi, bir dil öğretirken size sadece kelimeleri vermez; o kelimelerin içine saklanmış bir dünya görüşünü, bir estetik rejimi ve bir hiyerarşiyi de ruhunuza zerk eder. Artık kendinizi anlatmak, isyan etmek, hatta acı çekmek için bile Efendi'nin lügatine, onun gramerine ve onun onayına muhtaçsınızdır. Bugün ekranlarda smokinleriyle arz-ı endam eden, Batı klasik müziği dışındaki her tınıyı *gürültü*[5], geleneksel olan her şeyi çöp ilan edenler, aslında Efendi'sine âşık olmuş, onun asasını kapmış ve adanın diğer sakinlerine karşı o asayı bir kırbaç

3 Pek çok durumda objektif/nesnel ve tarafsız olunduğu iddiası bir safsatadır, zira hiç kimse boşlukta konuşmaz. Burada *evrensel akıl* adına konuştuklarını iddia etmeleri, aslında kendi kültürel bagajlarını ve sınıfsal elitizmlerini gizleme çabasıdır.

4 Prospero'nun asası pozitivist bilimdir. Bu asayı sadece dünyayı anlamak için değil, vahşi gördüğü yerel kültürü, din ve gelenek gibi unsurları terbiye etmek için kullanır. Onun için bilgi, bir bilme aracı ve bir paylaşımdan ziyade bir tahakküm enstrümanıdır.

5 Prospero, hava ruhu Ariel'i kullanarak adada armonik, rasyonel ve büyüleyici müzikler çaldırır. Bu müzik, hizaya sokan, onları büyüleyen, düzen kurucu bir sanattır. Öte yandan Prospero ve kızı Miranda için Caliban'ın kendi dilindeki seslenişleri, doğayla kurduğu bağ ve haykırışları başlangıçta anlamdan yoksun birer böğürtü ya da gürültü olarak görülür. Miranda, Caliban'a "Sana konuşmayı öğretmeden önce, kendi vahşi anlamını bilmediğin seslerle bir vahşi gibi cırlardın" der. Oysa Caliban oyunun en şiirsel, en müzikal tiradını atarak aslında adanın sesini en iyi onun duyduğunu itiraf eder: "Korkma, ada seslerle doludur; sesler, şarkılar ve tatlı nağmeler insana keyif verir, asla incitmez..."

gibi kullanan bir taşralı gardiyandır.[6]. Gözümüz önünde bize kendisini gösteren bu taşralılık coğrafi değil, zihinseldir, zira taşralılık, merkeze olan uzaklık değil, merkeze duyulan o hastalıklı ve taklitçi hayranlıktır. Peki, Caliban'ın çıkmazından kurtulmak mümkün müdür? Efendi'nin lügatini reddedip, kendi sessizliğimizden yeni bir *biz* inşa edebilir miyiz? Yoksa şahsiyetimizi, bize giydirilen o dar ama parıltılı smokinlerin ceplerinde mi aramaya devam edeceğiz? Ancak şu ki bugünün Türk aydını, kendi medeniyetine ait kavramları Efendi'nin dilindeki kelimelerle tercüme etmeye ya da onlara tahvil etmeye zorlanmaktadır. İnsanın kendi varoluşsal sancısını başkasının lügatiyle çözemeyeceği gerçeği Cemil Meriç'in "kamus namustur" sözüyle çok net bir şekilde açığa vurulmuştur aslında. Bu çarpıcı olgu Ataç ve benzerlerinin aslında modern birer *mütercim* olduğunu, *müellif* olamadıklarını vurgulamak açısından da bir mihenk taşıdı niteliğindedir.

Bu mütercimliğin önemli yansımalarından birisi de taşralı gardiyanın Efendi'nin estetik rejimini hem kendi toplumuna ihraçta bir kaldıraç yahut araç olarak kullanılması hem de doğrudan taşralı gardiyanın kendisinin bunu bir kırbaç gibi kullanmasıdır. Bu bağlamda giyim kuşam, sofra adabı, eğlence üslubu[7] vb. birer sınıf içi üstünlük kurma aracına dönüşerek, bunun üzerinden steril ve özenilen bir habitus inşa edilir. Nihayetinde de inşa edilen bu habitus bir tahakküm aracı olarak toplumun üzerinde ve içinde işlem görmeye başlar. Örneğin bu durumda sanat da Efendi'nin dilinde "sanat nedir?" sorusu çerçevesinde anlaşılmaya ve cevaplanmaya çalışılır ki burada da yerli ve millî olan, *folklor* kategorisine hapsedilerek entelektüel değeri elinden alınmaya çalışılır. Kendi dışındaki

6 Taşralı gardiyanın Türkiye'deki en tipik örneklerinden birisi Nurullah Ataç'tır. İronik bir şekilde Ataç, Shakespeare'in Fırtına oyununun ana karakterleri olan Prospero ve Caliban'ı merkeze koyduğu ve ölümünden sonra aynı adla kitap olarak basılan bir dizi deneme kaleme almıştır. Bu denemelerinde eğitilmemiş, cahil, kaba saba, geleneklere bağlı ve değişime karşı dirençli köylü çoğunluğun (Caliban) karşısına, Batılı değerleri, sanatı, Batı müziğini vb.'ni içselleştirmiş ilerici ve eğitimli aydını (Prospero) yerleştirerek, tepeden inmeci bir eğitim modelinin gerekliliğini ortaya koymaya çalışır. Türkçe'nin yabancı (!) kelimelerden arındırılarak Yunanca ve Latince kelimelerle zenginleştirilmesini (!) savunan Ataç'a göre bu hem Prospero'nun Caliban'a yeni bir dil öğretmesinde olduğu gibi ilerici bir hamledir hem de değişimi tetikleyecektir. Sonuç olarak Ataç medeniyetin, icap ederse topluma/kara kamuya (kara budun) zorla benimsetilmesi gerektiğini iddia ederken, bir anlamda edebiyat literatüründe zalim sömürgeci olarak değerlendirilen Prospero'yu meşrulaştırmakta ve onu haklı görmektedir. Buradaki ilginç bir şeyi daha kayda geçirmek isterim. Konuyla ilgili webteki bir değerlendirmede özetle Türkiye'nin politik seyrinin Ataç'ın önerdiği ve öngördüğü şekilde akmadığı, aksine ülkenin bir Caliban Cumhuriyeti'ne dönüştüğü hayıflanarak dile getirilmektedir. Hiç şüphesiz ki bu ifadelerin bidon kafalı, göbeğini kaşıyan adam ve çobanın oyu söylemleri ile doğrudan bir akrabalığının bulunduğunun altını çizmek gerekir.

7 Bir insan, kendi halkının müziğine keyif almadığı için değil de o müziği evrensel sanat kriterlerine uymadığı için (!) reddettiğinde, aslında kişisel zevkini bilimsel bir zorunluluk gibi pazarlıyordur. İşte *taşralı gardiyanlık* tam olarak budur: Efendi'nin sopasını, doğa yasası diye halka göstermek. Bu *dil*de kendi ruhunu Efendi'nin aynasında görmeyen her çehre *yamuk*, her ses *gürültü* ve her duruş *taşralı* sayılır.

kendilikleri aşağı gören, onları biteviye başkalaşmaya zorlayan bu tahakkümcü anlatı karşısında elbette ki bir şahsiyet inşa edilmek isteniyorsa, başka bir anlatımla bir özgün cümle kurulmak isteniyorsa, bunun Efendi'nin çizdiği sınırlar içinde aranmayacağı, ancak o sınırların dışında, kendi tarihsel ve kültürel koordinatlarımızda bulunabileceği gerçeği aşikârdır. Son tahlilde unutulmaması gereken şeyin, buradaki asıl mücadelenin bir toprak ya da güç mücadelesi olmadığı, temelde bir epistemolojik ve estetik hiyerarşi mücadelesi olduğu gerçeğidir. Efendi coğrafyayı olduğu kadar, neyin makbul, neyin güzel ve neyin insani olduğunu belirleme imtiyazını da gasp eder.

Bu noktadan sonra meseleyi biraz da içe dönük bir eleştirel zemine çekmek gerekir. İlk olarak modern bilimin geldiği aşamada yadsınamayacak ortak kabullerin olduğunu ve olması gerektiğinin teslimi icap eder. Bizim asıl itiraz noktamız sosyo-politik olana ilişkindir. Fen ya da doğa bilimlerini referans alarak sosyo-politik olana yönelik tahakkümcü bir dilin zafiyeti izahtan varestedir. Dolayısıyla burada "Efendi'nin diliyle konuşma" sorunsallaştırılırken, deprem araştırmaları, yer bilimi, anatomi veya genetik bilimi vb.'nin "Batı'nın bir anlatısı" diyerek reddedilemeyeceğini; bilginin üretildiği yer ile doğruluğu arasındaki farkın göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmek gerekir. İkinci olarak burada bir "saf yerellik" arayışının çok da gerçekçi olamayacağını ifade sadedinde, şahsiyetle yalıtılmışlığın birbirine karıştırılmaması gereken şeyler olduğu bilinmelidir. Bu saf yerellik söyleminin bir başka sorunlu yönü de çok konforlu bir *mağduriyet ve haklılık alanı* sunuyor olmasında yatmaktadır. "Biz aslında çok derin ve şahsiyetliyiz ama Batı'nın gardiyanları bizi baskılıyor" demek, hâlihazırda kendi entelektüel üretimimizdeki zafiyetleri örtmek için bir bahaneye dönüşebilmektedir. Bu nedenle Efendi'nin dilini reddetmekle beraber, "ortaya koyduğumuz sözlük/kamus ve ufuk gerçekten dünyayı açıklayabiliyor mu, yoksa sadece eskiyi olduğu gibi mi kutsuyor" sorularını da sıhhatli bir şekilde cevaplamak gerekir. Öte yandan buradaki, "cümlemizi kendimize bakarak kurmalıyız" ifadesinin de *saf yerellik* arayışında olduğu gibi bizi sorunlu bir yere doğru çekmesine karşı duyarlı olmak gerekir. Kültür hem statik bir nitelik taşır hem de bir o kadar dinamiktir. Bu açıdan "*bizin*, saf bir ruhu, bozulmamış bir özü vardır ve bu öz, Batılılaşmanın getirdiği yabancılaşmaya karşı sığınılacak güvenli bir liman, ahlaki bir üstünlük alanıdır" demek, bir anlamda gerçeklikten de kısmen kopmak anlamına gelecektir. Bir son söz olarak şunları dile getirerek bitirmek yerinde olacaktır. Gerçek ve geçerli bir şahsiyet, ancak Efendi'nin Dili'ni bir özne olarak taklit etmekten vazgeçip, onu bir *nesne* olarak analiz edebilmekle başlar. Şahsiyet, Efendi'nin metinlerinin iyi bir mütercimi olmaktan çok, o büyük anlatının zaaflarını, krizlerini ve insanlığı sürüklediği anomiyi görebilen bir müellif olabilmekte düğümlenmektedir.

Yitiksöz
Söyleşileri

KONUŞAN: MANOLYA GÜROCAK

Hashim Cabrera ile Sömürelemeyen Hafıza, Hatırlamanın ve İnancın Estetiği Üzerine Bir Söyleşi*

Endülüs düştükten sonra Müslümanlar dinlerini, dillerini ve kültürel kimliklerini terk etmeye zorlandı; direnenler Engizisyon baskısıyla karşı karşıya kaldı. Sonunda, 1609 ve 1614 yılları arasında yüz binlerce Morisko[1] sürgün edildi ve böylelikle Müslümanların sekiz asırlık Endülüs hâkimiyeti sona erdi.

Tarihî aktörler bu gelişmeleri; Reconquista (Yeniden Fetih)[2], devletin merkezîleştirilmesi ve dinî homojenleştirme politikaları çerçevesinde adlandırsa da, günümüzde pek çok sosyal bilimci ve tarihçi denizaşırı, klasik bir örnek olmadığı hâlde bu süreçleri sömürgecilik kuramlarıyla ilişkilendirir. Çünkü yalnızca siyasi egemenlik değişmemiştir; toprak mülkiyeti de yeniden belirlenmiş, yerli nüfusun dini, dili ve kültürü sistematik biçimde dönüştürülmüş, sonunda da önemli bir kısmı sürgün edilmiştir. Bu nedenle süreç, bugün özellikle "iç sömürgeleştirme" ve "yerleşimci sömürgecilik" olarak tartışılıyor. İç sömürgeleştirmenin bir aracı olarak kullanılan etnik temizliğin üzerinden 500 seneden fazla bir zaman geçti. Bu tarihsel arka plandan hareketle sormak isterim:

- Müslüman bir sanatçı ve entelektüel olarak etnik değerlerinizi ve hayasiyetinizi koruyarak bu süreçten sağ çıkmayı başardınız. Sanatın bu başarıdaki işlevi nedir? Sadece hayatta kalmadınız;

* İspanyolcadan Türkçeye Çeviren: Züleyha Yılmaz.

1 Moriskolar, 1492'de Gırnata'nın düşüşünden sonra Hristiyanlığa geçmeye zorlanan ya da resmen Hristiyan kabul edilen Endülüs Müslümanları ve onların soyundan gelen topluluklar için kullanılan addır. 1609–1614 yılları arasında büyük ölçüde İspanya'dan sürgün edilmişlerdir. (ç.n.)

2 Reconquista, İber Yarımadası'nda Müslüman yönetimindeki bölgelerin Hristiyan krallıklar tarafından yüzyıllar içinde ele geçirilmesini ifade eden tarih yazımı terimidir. Kelime "yeniden fetih" anlamına gelse de, günümüzde özellikle sömürgecilik, dinî homojenleştirme ve tarih yazımı bağlamlarında eleştirel biçimde tartışılmaktadır. (ç.n.)

enkazdan insanların kurtulmasına da aracı oldunuz. Hayat maceranız Türkiye'deki okurlar için çok kıymetli ve ilgi çekici. Bize bu yolculuğun maksalarından ve temel duraklarından biraz bahsedebilir misiniz?

- Bismillahirrahmanirrahim. Öncelikle söylemeliyim ki, İslam'ı ve kendi kültürel geleneğimi keşfetme sürecim, uzun bir varoluş arayışıdır.1954 yılında, geleneksel, Katolik ve muhafazakâr bir Endülüs ailesinde dünyaya geldim. Hristiyan adım Rafael María de Constantinopla idi; bu isim, geriye dönüp baktığımda son derece anlamlı bir tevafuk gibi görünüyor bana.

Ben çok dindar ve derslerinde başarılı bir çocuktum. Ancak ergenlik döneminde ailemde yaşanan derin bir krizden sonra, o zamana kadar benim için mutlak kabul edilen her şeyden uzaklaşmaya başladım. Dine, burjuva değerlerine ve dönemin yerleşik anlayışına karşı bir kopuş süreci yaşadım. Daha sonra üniversiteye girdim; üç yıl boyunca felsefe ve edebiyat okudum. Bu dönem, açık bir agnostisizme yöneldiğim ve Franco diktatörlüğünün son yıllarında güçlü bir siyasi ve toplumsal mücadeleye katıldığım yıllardı. Böylece hayatımın ilk dönemini şekillendiren inanç ve değerlerin tam karşısında duran bir dünya görüşünü benimsedim.

Üniversiteyi bıraktıktan sonra kendimi sanata ve yazıya verdim. Son derece zor yıllardı. Alkol, uyuşturucu, yerli halkların kutsal otları, cinsellik ve siyasal aktivizm içinde geçen bir dönemdi. Doğrusu ne aradığımı da tam bilmiyordum; ancak sezebildiğim bir şey vardı, uzun zamandır etkisi altında olduğum katı Marksist materyalizmin ötesinde başka bir hakikat mutlaka olmalıydı. Bu yüzden başka kültürel ve irfani öğretilere yöneldim; yoga, Vedanta, Budizm, yerli halkların hayat görüşleri, psikanaliz ve daha birçok düşünceyle ilgilendim.

İtalya'ya gittim ve Floransa'da portre ressamlığı öğrendim. İspanya'ya döndükten sonra Endülüs kıyılarına yerleştim ve ilk evliliğimi yaptım. Bu evlilikten iki çocuğum oldu. Portre ve manzara resimleri yaparak oldukça iyi para kazandım; fakat bağımlılıklarım yüzünden hayatım tam anlamıyla bir felaketti. Agnostisizm ise artık varoluşsal hiçbir cevap sunamıyordu bana. Bu süreç, 84'te bedenim artık "yeter" deyince son buldu. Boşandım ve Kurtuba'ya, daha doğrusu Almodovar del Rio kasabasına döndüm. O günden beri de burada yaşıyorum.

Üç yıl boyunca elektriği ve akan suyu olmayan eski bir garajda yaşadım. Resimlerimle birlikte oraya sığındım ve bugün hâlâ devam eden yolculuğum işte orada başladı. Kendimle baş başa kalmayı öğrendim. İçmek ve temizlenmek için gerekli suyu taşımayı, eski bir odun sobasında yemek pişirmeyi öğrendim. Büyük çocuklarım Noel tatillerinde ve yaz aylarında yanıma geliyorlardı.

Nihayet alkolü ve bütün bağımlılıklarımı bıraktım. Sanatsal araştırmalarım sırasında çocukluğuma ait, beni derinden etkilemiş eski hatıraları yeniden keşfettim. Tam o an, boşa geçen on beş yılın ardından annemin banyo aynasında kendime bakarken ölüm meleğinin nefesini ensemde hissettim ve bütün kalbimle Allah'a yalvardım: "Eğer varsan, bana biraz daha zaman ver." O an, bir daha asla içmeyeceğimi kesin olarak anladım ve hayatım kökten değişmeye başladı.

Resimde Büyülü Gerçekçilikten Dışavurumculuğa (Ekspresyonizme) yöneldim. Sanat, kendimi biraz daha yakından tanımama çok yardımcı oldu. Benim için yalnızca bir terapi değil, aynı zamanda kendimi gözetlemeye, tanımaya da aracı oldu. Bugün tüm berraklığıyla idrak ediyorum ki, o gün bana yardım eden Allah Teâlâ idi. Et-Tevvâb, tövbeme güçlü bir şekilde karşılık vermişti. Bir yıl sonra, Granada kıyılarında yaşayan, on yıl önce Müslüman olmuş eski dostlarım ve birlikte siyasi mücadele verdiğim arkadaşlarımın evinde şehadet getirdim ve 1987 yılında İslam yolculuğum başladı. Böylece Rafael, Hâşim oldu.

1991 yılında, artık Müslüman olduktan sonra ikinci evliliğimi yaptım. Şimdiki eşim **Leyla** ile dört çocuğumuz daha dünyaya geldi. Çocuklar büyüdüler, kendi hayatlarını kurdular. Sadece en küçük oğlumuz hâlâ bizimle birlikte yaşıyor. İslam'la tanışmam, benim için manevî hayata yeniden dönüş anlamına geliyordu; gerçek bir varoluşsal ve insani anlam taşıyan bir yaşama, tutarlı bir dünya görüşüne kavuşmaktı. Böylece hem sanatımda hem de kendi iç dünyamda büyük bir bereket ve keşif dönemi başladı.

Kurtuba'da Kongre ve Sergi Sarayında İslam ve Çağdaş Sanat seminerini düzenledim. Şehirde çok yankı uyandırdı ve Kurtuba toplumu ve Müslümanlar arasında gerçek bir yakınlaşmaya vesile oldu. O bereketli buluşmanın bir meyvesi de oradaki pek çok kardeşimin yakınımda yaşamak için ailelerini alıp gelmesi oldu; doksanlı yılların başında, o zamanlar İspanya İslam Komisyonu'na başkanlık eden doktor Mansur Escudero'nun liderlik ettiği Junta Islámica adlı İslami topluluğu oluşturduk. Mansur'un, eşi Sabora Uribe'nin, Abdennur Coca'nın -Allah Teâlâ hepsini rahmetiyle kuşatsın- ve benim kurucuları arasında yer aldığım İslami Dokümantasyon ve Yayın Merkezi (CDPI) bünyesinde, yeni dijital iletişim araçlarını kullanarak yoğun bir davet faaliyeti yürüttük.

Analiz ve düşünce dergisi olan Verde Islam ile Webislam adlı internet portalını kurduk; Webislam, dünya çapında İspanyolca yayımlanan İslam hakkında ilk elektronik yayın oldu. Her iki platformun da yöneticiliğini üstlendim. Bir yandan resim ve edebiyat çalışmalarımı sürdürürken, diğer yandan analiz ve bilgilendirme alanında yoğun bir faaliyet yürüttüm.

O yıllarda ***Párrafos de moro nuevo*** (*Yeni Bir Mağripli Müslümanın Paragrafları*) adlı kitabımı yazdım. Bu kitapta hem içinde bulunduğumuz topluluğun içsel gelişimini hem de kendi kişisel tecrübemi anlatmaya çalıştım. Aynı zamanda kendi kültürel köklerimi araştırırken Endülüs'teki çoğu ailenin, artık farkında olunmayan kadim bir melezleşmenin meyvesi olduğunu keşfettim: Araplar, Mağribliler, Yahudiler, Germenler... Kitabımı yayınladığımda neredeyse herkes kızdı.

İnsanlar tek bir kimliğe sahip olmak istiyorlardı: Ya Arap ya da Yahudi; Katolik veya Kastilyalı... Homojen bir soyağacına sahip olduklarına inanmayı tercih ediyorlardı; melez bir geçmişi kabul etmek istemiyorlardı.

Özellikle Yahudilerden söz etmiş olmam, kendi ailem de dâhil olmak üzere birçok kişinin sert tepkisine yol açtı. Oysa gerçek şuydu ki; Katolik Hükümdarlar döneminden beri Engizisyon'un uyguladığı baskılar yüzünden Yahudi-

lerin ve Moriskoların büyük çoğunluğu sürgünden kaçınmak için zorla Katolikliğe geçmişti. Sonraki yüzyıllar boyunca da geçmişlerini gizlemek zorunda kaldılar ve zamanla bütünüyle unuttular. Kitabı okuduklarında kendilerini, işte o halkların ve kültürlerin torunları olarak gördüler. Bu, onlar için son derece sarsıcı ve duygusal bir deneyim oldu.

O dönemde dinin temel esaslarını ve Şeriat'ın dayandığı ilkeleri öğrenmeye büyük önem veriyordum. İslam yolunda dosdoğru yürüyebilmek için sağlam bir zemine ihtiyacım vardı. Oldukça verimli geçen bu yıllarda elektronik yayınlar için binlerce sayfa yazdım; yaşadığım tecrübeler doğrultusunda birçok kitap kaleme aldım. Suudi Arabistan'a giderek çeşitli projeler sundum; daha sonra bunlar reddedildi, yeniden şekillendirildi. Libya'ya, Fas'a ve başka ülkelere seyahat ettim.

1991 yılında hac ibadetimi yerine getirmeden önce, Mekke'de Şeyh Muhammed Al Alavi Al Maliki rahimahullah'ı tanıma şerefine eriştim; Allah ona rahmet etsin. Kendisi Şazeliye tarikatının kemale ermiş büyük velilerindendi. Bana vird verdi, İslam'ın ve kendi hayatımın derinliklerine dair pek çok sır açtı. 1996 yılında ise Sahra'nın eteklerinde yine Şâzelî yolunun büyüklerinden **Sidi Muhammed bin Kürsî** (rahimehullah) bana bereket (baraka) icazeti verdi. Bu iki büyük mürşid, hakikate ulaşmış gerçek rehberlerdi. Onlarla karşılaşmalarım manevî hayatı kavrayışımı derinden etkiledi ve vahyin bâtını boyutlarını keşfetmeye başladım. Bugün, para ve toplumsal itibar peşinde koşan nice sahte sûfî şeyhin kol gezdiği bir dönemde, böylesine hakiki Allah dostlarını tanıyabilmiş ve onlarla birlikte vakit geçirebilmiş olmayı, karşılığı ödenemeyecek büyük bir ilahî lütuf olarak görüyorum.

90'lı yıllarda ve yeni binyılın ilk dönemlerinde Almodóvar'da yaklaşık on dört kadın ve erkek kardeşten oluşan küçük bir topluluğumuz vardı. Tebliğ (davet) faaliyetleri için büyük bir özveriyle çalışıyorduk. Ancak, yalnızca Allah Teâlâ'nın bildiği sebeplerle, zamanla bu kardeşlerin hepsi birer birer aramızdan ayrıldı. Sabora'yı 1998 yılında evinde katlettiler, Mansur 2010'da vefat etti, ardından Ebû Bekir, Abdülkerim, Mehdi, iki Ömer, Abdennur, Abdünnâsır, Abdülhâdî ve Hatice... Hepsi nispeten genç yaşlarda bu dünyadan göçüp gittiler. Bütün o topluluktan geriye yalnızca ben kaldım. Muhakkak en doğrusunu Allah bilir. Mansur'un vefatından sonra, iki oğlu ve ben, dört beş yıl daha **Webislam** sitesini devam ettirdik. Daha sonra ise maddî yetersizlikler nedeniyle site kapanmak zorunda kaldı.

O günden bugüne kırsalda, gözlerden uzak bir hayat sürüyorum. Kendimi resme ve yazıya adadım. Bu, anlamlarla dolu yaratıcı bir yalnızlık oldu. Hayatım, namaza ve zikre dikkat ederek; **murâkabe** (kendini ve kalbini Allah'ın huzurunda gözetme), **müşâhede** (hakikati temaşa etme) ve zaman zaman da kalbimi dolduran **üns** (Allah'a yakınlığın doğurduğu samimiyet ve iç huzuru) hâli içinde geçiyor. Rabbimden dileğim, bu yakınlık hâlinin kalıcı olmasıdır. Şimdilerdeyse mütevazı bir emekli maaşıyla ve zaman zaman satabildiğim tabloların geliriyle geçimimi sağlıyorum. Hayatım bunlardan ibaret işte: Ailemle vakit geçirmek...Tefekkür... Allah'ı anmak... Vefat eden kardeşlerimin çocuklarıyla ara sıra bir araya gelmek... Resim yapmak...

Tabiatla iç içe olmak... Zikir... Vird... Ve bahçedeki kuşlarla sohbet etmek...

Bu arada, birkaç yıl önce bahçemize bir grup **kumru** geldi. Ağaçlarımızın arasına yuva yaptılar ve o günden beri huzur içinde bizimle birlikte yaşıyorlar. Onların uysallığı ve bize yakınlık göstermeleri, yabani **üveyikler** ve normalde insanlara yaklaşmayan başka kuş türlerini de bahçemize çekti. Öğleden sonraları kumrular ve güvercinler, içimize işleyen hüzünlü ezgilerini birlikte söyler. Sık ağaçlıkların arasında yankılanan o nağmeler, kalplerimizi derin bir sükûnetle doldurur. Bu ezgiler bana, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin **Mesnevî**'sinde yankılanan **neyin hasret dolu sesini** hatırlatır. Aynı zamanda Hz. Ali'den (radıyallahu anh) rivayet edilen şu sözü de hatırlarım:

"Güvercinlerin yuva yaptığı evde sevgi yeşerir."

Torunlarım onların ötüşlerini taklit ediyor, kumruların hiç korkmadan yanlarına gelmesini hayranlıkla izliyorlar. Bu, Cennet'ten bir armağandır.

- Sanatın başınıza gelen fenalıklarla başa çıkarken rolü nasıldı?

- Sanat benim için hem bir terapi hem de tefekkür ve kendimi tanıma aracı oldu. Zor zamanlarda bana destek olan, kelimelerin ifade edemediği şeyleri paylaşabilmemi sağlayan bir vasıta hâline geldi. Aynı zamanda bir direniş ve hayatta kalma biçimiydi.

İlginçtir ki birçok insan, Müslüman olduğum için alkol kullanmadığımı ve soyut resimler yaptığımı sanıyor. Oysa gerçekte bu iki süreç birbirine paralel gelişti. Ben şehadet getirmeden önce içmeyi bırakmıştım ve soyut resme yönelişim de yine bundan önceydi. Kur'an ve ümmetle buluşmam teslim olmaya tamamen hazır olduğum bir dönemde gerçekleştiği için belki de benim için böylesine verimli ve bereketli oldu.

Şehadetimden önce resimle kurduğum ilişki, ekspresyonizm aracılığıyla Freud ve Lacan'ın psikanalizinden büyük ölçüde etkilenmişti. Bu süreç, çocukluğuma ait unutulmuş yönleri açığa çıkarırken bilinçsizlik ve aile içi çatışmalar yüzünden parçalanmış hayatımı yeniden inşa etmeye son derece yardımcı oldu. Sonraları, bir Müslüman olarak, atölyemdeki yalnızlık deneyimi beni her seferinde manevi boyutuma daha çok yaklaştırdı. Bu anlamda soyut resim yapmak, tefekkürün ta kendisi, insanın kendi özüyle irtibata geçmesiydi.

Tefekkür, nefsi dışarıdaki bir varlıkmış gibi temaşa etmeye yardımcı olur; insanı, kendisinin ne akıl ne de beden olduğunu idrak eden bir şahit konumuna yerleştirir. Şüphesiz bu, murâkabe (kendini Allah'ın huzurunda gözetme) ile kurulan; saf bilinç ve müşâhede (hakikati temaşa) anlarıyla yoğurulan manevî bir disiplindir. Tefekkür esnasında, tuvalde beliren biçimleri seyrederken insanın özüne yönelen bakışı, harabeye dönmüş bir mabedin görüntüsünü ortaya çıkarır; orada ruhlar, acziyet ve manevî yoksulluk içinde hayat sarmalında yıllarca yol katederek edinilen alışkanlıkların ve itaat kalıplarının arasında ayakta durmaya çalışmaktadır.

Endülüs'te neredeyse her cenazede dile getirilen bir söz var, çok manidardır. Ölüm karşısında insanın faniliği bütün ağırlığıyla hissedildiğinde biri mutlaka

şöyle der: "No somos nadie." yani "Hiç kimse değiliz". Bu, her insanın hayatının bir noktasında tecrübe edeceği bir hakikatin dile gelişidir. Tabutta yatan kişi, bir yakınımız değil de biz olsaydık yine değişen hiçbir şey olmazdı. Eğer hâlâ bu dünyadaysam ve kendimi "hiç kimse" olarak hissedebiliyorsam, muhtemelen ölmeden önce ölmüşümdür. Hatıralar, düşünceler, duygular ve algılar var olmaya devam eder ama artık bana ait değillerdir, çünkü onların faniliğini idrak ettim. Peki, ya bunlar biz değilsek, hayatlarımız artık onlar tarafından belirlenmiyor ve koşullanmıyorsa gerçekte biz kimiz? Belki de bunları bize ait olmayan bir filmi seyreder gibi seyreden şahitleriz sadece. Belki de saf bilinçten ibaretiz...

Sûfî mürşitler şöyle der; kendimiz sandığımız benlik öldükten sonra Hakikatte bekā (kalıcılık) buluruz, Hakikatin dostu oluruz. Hakk da dünya işlerinin içinde yaşamaya devam etsek bile bizi uyanık ve yalnız tutar.

Bugün ise dünyayı kasıp kavuran muhafazakârlık dalgası nedeniyle, benim ve sanata gerçekten bağlı kimi meslektaşımın sanatsal üretimi çoğunlukla ideolojik gerekçelerle kurumlar tarafından dışlanıyor. *Gerçekçiliğe ve figüratif sanata dönüşü savunan kuvvetli bir gerici hareket yükseliyor. Bu yaklaşım, avangardı ve sanatsal araştırmayı "yozlaşmış sanat" (Entartete Kunst) olarak damgalayan Nazi ideolojisini hatırlatıyor.* Bugün içinde bulunduğumuz dönem, birçok bakımdan o döneme benziyor. Böyle zamanlarda yalnızca sanatçının değil, her insanın kendi içine çekilmesi; kalbinin derinliklerine yönelmesi ve çalışmalarını o ayrıcalıklı iç mekândan hareketle sürdürmesi gerektiğine inanıyorum.

- Renkler üzerine hem kafa yoruyor hem de renklerle çalışıyorsunuz. Moriskoların çektiği acının rengi sizce nedir?

- Moriskoların çektiği acıya bir renk atfedilebileceğini düşünmüyorum. Bununla birlikte, onların bütün tarihinin karanlık ve gizlenmişlik duygusuyla boyandığını söyleyebilirim. Rengin kültürel boyutunu daha önce ***İşrâk: Ruhun Renkleri*** (*Ishraq, los colores del alma*) adlı denememde ele almıştım. Bu eser 2019 yılında Türkçeye çevrilerek Ankara'da yayımlandı. Bir halka ya da kültüre tek bir renk atfetmenin çok isabetli olduğunu düşünmüyorum. Bu daha çok bayrakların işidir. Goethe'nin söylediği gibi, renkler **"ışığın sevinçleri ve acılarıdır."** Bu bakımdan her renk geçicidir; doğar, değişir ve sonunda kaybolur. Hiç kuşkusuz rengin asıl kaynağı ışıktır. Bu açıdan bakıldığında, Morisko halkının tarihî serüveni, giderek kararan bir sürece benzetilebilir. Hayatlarını renklendiren bütün tonlar zamanla güçlerini yitirdi; soldu, grileşti ve sonunda bütünüyle karanlığa gömüldü. Aslında aynı durum, birçok medeniyet ve kültürün tarihi için de söylenebilir. Buna karşılık, İslam'ın Endülüs'e yeniden dönüşüyle birlikte, kararmış ve unutulmuş Morisko mirasının yeniden **yeşermesinden** söz edebiliriz. Bu anlamda, İslam'ın dönüşü yalnızca dinî bir yeniden doğuş değil; aynı zamanda hafızanın, kültürün ve tarihî mirasın yeniden canlanmasıdır. Endülüs'ün unutulmuş Morisko kökleri, yeniden yeşeren bir bahar gibi görünür hâle gelmiştir.

- Endülüs'ü ziyaret eden dostlarımın aktardıklarına göre; dedeleri Müslüman olan yeni nesil Hıristiyanlar arasında Fatiha, bir dua olduğu bilinmeksizin, eski bir halk şarkısı olarak söylenegelmiş. Ezgiye dönüşerek sonraki nesillere parçalar hâlinde aktarılmış; bazı dinî pratikler ise bir kesimde gelenek olarak yaşamaya devam etmiş. 70'li yılların sonunda Franco diktatörlüğü sona erip de sistem biraz daha yumuşamaya başladığında İslam'la yeniden tanışan gençler abdesti öğrenirken, "Babam da tarladan geldiğinde böyle temizlenirdi. Ağzına burnuna su verirdi. Başına su değdirirdi, kollarını ayaklarını yıkardı." şeklinde şaşkınlıklar yaşamışlar. Sizin şahit olduğunuz bu tarz anılarınız var mı? Baskılara, yasaklara direnen hafızanın doğası hakkında bize neler söylemek istersiniz? Şuur eşlik etmese de hafıza hâlâ önemli midir?

- Evet, Endülüs izlerinin hâlâ hissedilebildiği bir kırsalda çocukluğumu geçirme ayrıcalığım oldu. Tarlada çalışan gündelik işçiler kendi atalarından gördükleri için ne olduğunu bilmeden abdest alıyordu. Gözlerimle defalarca şahit oldum. 84 yılında Almodovar'a döndüğümde ilginç bir adama tesadüf ettim. İç savaştan sonra Fransa'ya göç edip yıllar sonra köyüne geri dönmüştü. Köydeki eski hayatından sahneler resmeden çok saf, naif bir ressamdı. Dedesinin eskiden Almodovar'da bulunan kabilelerden bahsettiğini söylemişti. Fakat adam kabile kelimesinin anlamını bile bilmiyordu.

Kısa bir süre sonra belediyede kasabanın havadan çekilmiş eski bir fotoğrafını gördüm ve ellili yıllarda bile bu kabilelerin gökyüzünden bakıldığında seçilebildiğini fark ettim; bunun üzerine köyün o kısımlarını dolaşmaya, fotoğraflarını çekmeye başladım ve hakikaten de belli mahallelerin geçmişte orada yaşayan kültürlerle örtüştüğünü gördüm. Bir tarafta hâlâ aynı adla anılan Morería (Morisko Mahallesi) bulunuyordu. Buradaki halk mimarisi, kapı ve pencere oranlarından evlerin planına kadar Endülüs İslam mimarisinin özelliklerini koruyordu. Özellikle de Kurtuba Oranı[3] açıkça görülebiliyordu. Başka bir mahalle olan Molino de Viento, yüksek ve uzun kapılarıyla, bazı cephelerde görülen Davud Yıldızı süslemeleriyle ve genel mimari yapısıyla Sefarad Yahudilerinin izlerini taşıyordu. Son olarak El Santo mahallesi ise, bölgeye sonradan gelen Kastilyalı yerleşimcilere özgü halk mimarisinin örneklerini sunuyordu. Bugün bu farklı bölgelerin sınırları büyük ölçüde ortadan kalkmış; tek bir şehir dokusu içinde birleşmiş durumdalar. Yine de kökenlerini açıkça ele veren birkaç halk mimarisi örneği hâlâ ayakta duruyor. Almodovar ismi de "Yuvarlak" anlamına gelen Arapça *Al Mudavvar* adından türemiştir ve kasabanın üzerine kurulduğu ve tepesinde büyük bir ribat bulunan yuvarlak biçimli yüksek tepeden gelir.

O yıllarda kasaba halkıyla çok yakın ilişkiler kurdum. Dostlarımla evlerinde

3 Kurtuba Oranı, Endülüs İslam mimarisinde kapı, pencere ve mekân düzenlerinde görülen estetik oran anlayışını ifade eder. (ç.n.)

sık sık buluşur, birlikte yemek yerdik. Endülüs mutfağı bugün de her yerde yaşamakta; ancak buna domuz etinin aşırı tüketimi eşlik etmektedir. Unutmamak gerekir ki, tarih boyunca domuz eti yemek Hristiyan olduğunun bir göstergesi, kendini korumanın bir yolu olarak görülüyordu. Yahudi kökenli ailelerde pestinos adı verilen, Sefarad mutfağına ait geleneksel tatlılar yapılırdı. İslam mirasının daha güçlü biçimde korunduğu evlerde ise kuzu eti günlük beslenmenin önemli unsurlarından biriydi. Fakat çoğu zaman bütün bu gelenekler birbirine karışmış, birbirini taklit etmiş, iç içe geçmiş ve en önemlisi de unutulmuştur. İnsanlar aile düzenlerinin, yemek tariflerinin, giyim tarzlarının nereden geldiğini artık bilmiyorlardı. Bütün bunlar Hristiyanlığın sembollerinin gölgesinde unutulup gitmişti. İşin aslı Endülüs halkı, herkes Hristiyan olduklarını görsün diye ikonlara tapınmaya çıktıkları Paskalya zamanı dışında pek dindar sayılmaz. Hakiki anlamda dindar Katoliklerin sayısı oldukça azdır. Pazar günleri de hafta boyunca da kiliseler büyük ölçüde boştur. Bunu Katolik Kilisesi'nin kendisi de çok iyi bilmektedir.

Yakın dostum, Almodovarlı yazar, hukukçu ve kültür araştırmacısı Antonio Manuel Rodríguez, bu konular üzerine birçok eser kaleme aldı. Bunların arasında özellikle *Morisko Mirasının İzi* ve *Jondo'nun Arkeolojisi* öne çıkar. Bu eserlerde, unutulmuş hafızanın kayıp halkalarını



büyük bir titizlikle ortaya koymaktadır. Halk türküleri, dinî kutlamalar ve özellikle flamenko, Endülüs mirasının yaşamaya devam ettiği alanlardır. Bu eserler, Endülüs mirasının sürekliliğini gösteren çok sayıda somut örnek içerir. Flamenko[4] ezgilerinde yer alan Kur'an'dan izler, Fâtiha'ya yapılan göndermeler ve daha pek çok unsur bu örnekler arasındadır. Bu bağlamda hafıza ve bilinç arasındaki ilişkiye dair soru son derece önemlidir. Bu topraklarda ikisi de kaybolmuştur. İlerici hükümetlerin savunduğu "tarihî hafıza", en fazla seksen yıl öncesine, yani İspanya İç Savaşı'na kadar uzanıyor. Fakat daha geriye gitmiyorlar; İspanyol toplumunun en derin köklerini araştırmıyorlar. Üniversitelerde de bu meseleleri ele alan önemli düşünürler okutulmuyor.

Bu sorulara yanıt bulmaya çalışan, oldukça ikna edici kanıtlar eşliğinde, Endülüs'ün İslamlaşmasını, yükselişini, gerileyişini ve ortadan kalkışını büyük

4 Flamenko, "cante jondo" olarak da adlandırılır; bu ifade "cante hondo", yani "derin şarkı" anlamına gelir. Endülüs'te Kastilya İspanyolcasında H ile yazılan birçok kelime, Arapçadaki hâ sesine yakın biçimde J gibi telaffuz edilir. Kastilya İspanyolcasında H okunmaz, sessizdir; ancak Endülüs'te çoğunlukla hâ'ya yakın bir sesle telaffuz edilir. Bu nedenle jondo, "derin" anlamına gelen hondo kelimesiyle ilişkilidir. (ç.n.)

bir ustalıkla açıklayan, ayrıca İspanya'nın özgün kimliğinin, taklit, gizlenme ve unutma süreçleri üzerinden nasıl şekillendiğini de ortaya koyan bu yazarları, söz gelimi Ignacio Olagüe'yi veya Américo Castro'yu üniversitelerde okutmazlar.

- Sömürgeciliğin dünya genelinde kurduğu estetik hiyerarşi ve kültürel hegemonyaya dair görüşleriniz nelerdir?

- Yaklaşık kırk yıldır bu meseleler üzerine ciddi tartışmalar yürütülüyor. **Dekolonyal Düşünce** (Sömürgesizleştirme Düşüncesi) olarak adlandırılan yaklaşımın önde gelen isimleri arasında **Enrique Dussel**, **Ramón Grosfoguel** ve **Katya Colmenares** gibi düşünürler yer alıyor. Özellikle Latin Amerika bağlamında sömürgeciliğin kültür, ekonomi ve toplum üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemişlerdir. Bu düşünürlerin ortak kanaatine göre modern sömürgecilik, Hristiyanların **Endülüs'ü fethetmesiyle** başlamış; ardından **Granada Nasrî Emirliği'nin yıkılmasından** sonra yeni keşfedilen topraklara, yani "Batı Hint Adaları" olarak adlandırılan Amerika kıtasına hızla yayılmıştır. Başlangıçta din temelinde yürütülen ayrımcılık, zamanla **ırksallaştırmaya** dönüşmüş; bu süreç köleliği ve sömürgeleştirmeyi meşrulaştırmış, hatta teşvik etmiştir. Avrupa imparatorlukları bunu yirminci yüzyıla kadar sürdürmüştür. 18. yüzyıldan itibaren, yani Aydınlanma Çağı'yla birlikte ortaya çıkan tam anlamıyla modern sömürgecilik özünde **Avrupa-merkezcidir (Eurocentrik)**.

Bu anlayış, Aydınlanma'nın dünya görüşünü ve bilgi anlayışını evrensel ölçüt olarak dayatmıştır. Buna göre beyaz Avrupalılar üstün insanlardır; geri kalan halklar ise barbar, aşağı ve eğitilmeye muhtaç topluluklar olarak görülmüştür. Elbette bunun kültür ve sanat üzerinde çok güçlü etkileri olmuştur. Bununla birlikte, 20. yüzyılda dekolonyal ve postkolonyal dönem tartışmaları başladığında, özellikle Latin Amerika'daki birçok sanatçı ve düşünür dikkatini yeniden sömürgecilik öncesi yerli geleneklere çevirdi. Bir bakıma Batı epistemolojisinin dayatmasından kurtuldular ve çağdaş sanatı anlamanın başka yollarını önerdiler.



Meksikalı büyük duvar ressamları **Diego Rivera**, **José Clemente Orozco** ve **David Alfaro Siqueiros** bunun en bilinen örnekleridir. Eserlerinde yerli halkların yaşamını canlı renklerle betimlemiş, Batı kompozisyon kurallarından belirli ölçüde özgürleşmiş bir estetik ortaya koymuşlardır. Bu özgürleştirici yaklaşımlar, günümüze kadar Avrupa merkezli, klasik ve gerçekçi geleneğe bağlı yerel sanat üretimleriyle yan yana varlığını sürdürmüştür. İslam dünyasında da benzer iki eğilim varlığını bir arada sürdürmektedir. Kimi sanatçılar, Avrupa

avangardlarının tezlerini benimsemiş, bunlara yalnızca kendi kültürlerine özgü temaları eklemişlerdir. Ancak bunu yine Avrupa merkezli bir epistemoloji çerçevesinde yapmışlardır. 1990'lı yıllarda birlikte çalıştığım ve **Avrupa Parlamentosu** tarafından desteklenen Akdenizli sanatçılar topluluğu **Ras el Hanut** buna örnek gösterilebilir. Buna karşılık başka sanatçılar ise farklı bir yol izlemiştir. Örneğin büyük Mısırlı hattat **Ahmed Mustafa**, İslam hat sanatını bugüne kadar ulaşılmamış bir düzeye taşımıştır. Modern avangardların birçok estetik önerisini ve görsel sanatlara ilişkin teorik katkılarını özümsemiş; fakat bunu **geleneksel İslam sanatının** sınırlarını terk etmeden gerçekleştirmiştir. Böylece gerçekten verimli bir sentez ortaya koymuştur.

Benzer biçimde Cezayirli sanatçı **Raşid Koraçi**, eserlerini bütünüyle tasavvufî bir ruh üzerine inşa ederken modernliği de doğal biçimde içine almıştır. Tıpkı İslam medeniyetlerinin altın çağında sanatçıların farklı kültürlerden gelen bilgileri İslamî bir sentez içinde yeniden üretmeleri gibi... **Koraçi**, kutsal yazı, Arap dili ve şiiri etrafında şekillenen estetik anlayışa bağlı kalarak çok çeşitli malzeme ve tekniklerden yararlanmaktadır.

Filistinli sanatçı **Mona Hatoum**, göç, yerinden edilme, ırksallaştırma, soykırım ve siyaset üzerine heykeller ve enstalasyonlar üretmektedir.

Azerbaycanlı sanatçı **Faik Ahmed** ise geleneksel halıları dijital olarak bozulmuş ya da pikselleştirilmiş gerçek sanat eserlerine dönüştürerek, zanaatı, elektronik kompozisyonla buluşturmaktadır. İranlı fotoğrafçı **Shadi Ghadirian**, çağdaş İran toplumunda kadının konumunu hiciv dolu bir üslupla ele almaktadır. Bugün kendi sanatımı da bu ikinci gruba, yani İslamî geleneği çağdaş ifade biçimleriyle yeniden yorumlayan sanatçılar arasında görüyorum.

Suudi Arabistan'ın Cidde şehrindeki Açık Hava Heykel Müzesi, dünyanın en büyük açık hava heykel müzesidir. Bu müze, 20. yüzyıl boyunca Avrupa avangardlarının önerileriyle Müslüman sanatçıların estetik duyarlılığının soyut sanat anlayışı içinde nasıl birlikte var olabildiğini gösteren önemli bir örnektir. 1997 yılında, Faslı mimar Abdellatif Hayami (rahimehullah) ile birlikte bu müzenin yeniden düzenlenmesi çalışmalarına katılma ayrıcalığını yaşadım. Bu meseleler üzerine ***İslam ve Çağdaş Sanat*** adlı denememde ayrıntılı olarak düşündüm. Eser Türkçeye çevrilmiş ve 2017 yılında Ankara'da yayımlanmıştır.

Bütün bunlar bize şunu gösteriyor: 20. yüzyıl Avrupa avangardlarının görsel sanatlara kazandırdığı kavramsal ilerlemelerden ve yeni teknolojilerden vazgeçmeden de **çağdaş bir İslam sanatı** üretmek mümkündür.

Öte yandan, bugün postmodern ve neoliberal olarak adlandırılan dönemde Batı görsel sanatlarının genel manzarası bana göre oldukça iç karartıcı ve umut kırıcıdır.

Tarihî avangartlar dijitalleşme ve yapay zekâ karşısında tükenmiş görünmektedir. Avrupa ve Amerika'da üretilen birçok eser artık **Pazar'ın ikonografisini** yeniden üretmektedir. Tablolarda, hey-

kellerde ve enstalasyonlarda çizgi film karakterleri; tüketim nesneleri; gazoz kutuları; ünlü kişilerin yüzleri birbirine rastgele ekleniyor. Bütün bunlar kavramsal bir birlik ya da sentez oluşturmaktan uzak; yalnızca dağınık bir yığından ibaret. Hâlâ acınası bir şekilde modern olmaya çalışan bu üretimin yanı sıra, her geçen gün daha da muhafazakârlaşan kamu kurumları, tıpkı geçen yüzyılın otuzlu yıllarda Nazi Almanyası'nın yükselişi sırasında olduğu gibi, gerçekçi ve figüratif akımları desteklemektedir. Bugün çağdaş Batı kültüründe, bütünlüklü ve tutarlı sanat eserleri üretebilmeyi mümkün kılan sağlam referanslar büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Buna karşılık biz Müslümanlar olarak, son derece güçlü kavramsal araçlara ve üretimlerimize birlik kazandıran kapsamlı bir **dünya görüşüne (akîdeye)** sahibiz. Bu sayede elimizdeki bütün ifade araçlarını ve teknolojileri kullanabilir; bunları, kendi hakikat anlayışımızdan kopmadan, başka herhangi bir sınırlamaya ihtiyaç duymaksızın anlamlı ve tutarlı sanat eserlerine dönüştürebiliriz.

- İslam öğretisi "Hak geldi, batıl zail oldu. Zaten batıl yıkılmaya mahkûmdur." der. Bu hikmetli perspektifin ışığında, insanlığın ve gerçek sanatın geleceğine dair öngörülerinizi paylaşabilir misiniz?

- Bu, hakikaten de ilginç bir konu, zira şu anda, belki de bilinen tarihin en köklü dönüşümünün doruk noktasında duruyoruz. 80'li yıllardan itibaren, özellikle Berlin Duvarı'nın yıkılmasının ardından, Sovyetler Birliği'ndeki komünizm Batı için artık "düşman" olmaktan çıktı; çünkü kendi başarısızlığını kabul etmişti. İşte bu dönem, kapitalizmin son evresinin başlangıcı oldu. Ronald Reagan ve Margaret Thatcher'ın öncülüğünü yaptığı neoliberalizm, Anglo-Amerikan İmparatorluğu'nun doruk noktasıydı. Aynı zamanda merhametten yoksun, adaletsiz ve vahşi kapitalizmin temelleri atıldı; bugün hâlâ içinde yaşadığımız düzen de budur. Komünizm düşman olmaktan çıkınca, bu kez İmparatorluk kendisine yeni bir düşman inşa etti: İslam. Bunun için çeşitli köktenci hareketlerin güçlenmesine zemin hazırlandı ve Müslümanlar hakkında çarpık bir imaj yaygınlaştırıldı. Böylece dinî ve kültürel temelli yeni bir ırksallaştırma



süreci oluşturuldu. ABD'li CIA, El Kaide'yi kurdu ve Bin Ladin'i eğitti. İsrail'in Mossad'ı, 11 Eylül saldırısını teşvik etti ve planladı. İslam'ı eşit bir muhatap olarak dışlamak ve onu yapısal bir düşman olarak kabul etmek için mükemmel bir bahane oldu bu saldırı; Siyonizm, "Büyük İsrail" projesi, Gazze'deki soykırım, Lübnan ve İran'da süren savaşlar ile Müslümanları ırksallaştırma sürecinde temel bir rol oynamıştır.

Bugün İran'la yaşanan gerilimler sürerken, son büyük imparatorluğun çözülüşüne tanıklık ettiğimizi düşünü-

yorum. Tarih boyunca tekrar eden bir durum yaşanıyor: Çöküş sürecine giren her imparatorluk ayakta kalabilmek için daha fazla savaşa girişiyor; yaralı bir aslan gibi pençelerini her yöne sallıyor ve varlığını sürdürebilmek için yeni düşmanlar üretmeye çalışıyor. Artık diğer ülkelerden biri olmayı kabul etmek istemiyor. Oysa yeni iletişim teknolojileri ve ulaşım imkânları, dünyanın farklı kültürel ve ekonomik bölgelerini birbirine her zamankinden daha fazla yaklaştırıyor. Bu nedenle çok kutuplu (multilateral) bir dünya kaçınılmaz görünüyor.

Gerçekten de tek kutupluluktan çok kutupluluğa; dayatmadan iş birliğine; hegemonik ve tek merkezli siyasetten kültürler arası diyaloğa doğru bir geçiş yaşıyoruz. Aynı şekilde Avrupa-merkezci bilgi anlayışının yerini, farklı halkların ve medeniyetlerin dünya tasavvurlarına uygun yeni bilgi anlayışları almaya başlıyor. Elbette bu kolay bir süreç değil.

ABD'nin gerilemesi ve BRICS ülkelerinin durdurulamaz yükselişi; iş birliği ve diyaloğun giderek daha gerekli hâle geldiği yeni bir dünya şekillendiriyor.

Ancak bu çöküş, geçmişte olduğu gibi bir imparatorluğun yerini başka bir imparatorluğun aldığı sıradan bir değişim değildir. Bana göre bu, dünya kurma biçimi olarak emperyalizmin sona yaklaşmasının işaretidir.

Böylece, artık efendilerin ve kölelerin değil, yüzyıllar boyunca yaralanmış ve hırpalanmış bir gezegende birlikte yaşamayı öğrenmek zorunda olan oluşturacağı yeni ve henüz bilinmeyen bir dünyanın gelişi yavaş yavaş belirginleşmektedir. Adına teknokapitalizm denen içinde bulunduğumuz bu son aşamada, özgürlük, ilerleme gibi moderniteyi ayakta tutan sosyopolitik idealler çökmüştür. Teknoloji oligarkları siyaseti belirliyor; Aydınlanma'dan beri toplumsal sözleşmenin temelini oluşturan demokrasiyi değersizleştiriyorlar. Yapay zekâ ve robotlaşmanın insanı seküler köleliklerinden kurtaracağını iddia ediyorlar. Oysa gerçekte bunlar daha büyük eşitsizliklere, emekçi sınıfların yoksullaşmasına ve toplumsal kırılmalara yol açıyor. Bugün transhümanizmden, insan ile makinenin birleşmesinden söz ediliyor. Bu gerçek bir canavarlıktır.

Bu ortamda gençler dijital bir evrenin içine hapsolmuş durumdalar. Bu dünya onları gerçek meselelerden uzaklaştırıyor. İlgileri daha çok para, tüketim, moda ve sosyal medyanın sürekli önlerine koyduğu şeyler üzerinde yoğunlaşıyor. Oysa sosyal medya, insanlık tarihinin ürettiği en etkili propaganda araçlarından biri hâline gelmiş durumda. Fakat hiçbir düzen sonsuza kadar sürmez. Bugün bu modelin artık can çekiştiğini açıkça görüyoruz.

Güney Koreli filozof Byung-Chul Han, Yorgunluk Toplumu adlı eserinde bu dönemin bitkinliğini, ilgisizliğini, tükenmişliğini ve gözetim altındaki mahremiyetini büyük bir açıklıkla analiz etmektedir. Avrupa'da bugün siyaset neredeyse yolsuzlukla özdeşleşmiş durumda; düşünce hayatındaki sağduyulu sesler ise birer birer aramızdan ayrıldı.

Bu küresel dönüşümün ne kadar süreceğini bilemeyiz. Ancak insanlık kendisini topyekûn yok edecek bir felakete sürüklemezse, sonunda daha az maddeci

bir çağın geleceğine inanıyorum. Belki o zaman insanlar yeniden en yüce değerleri geliştirme; maneviyatı, büyük hikmet geleneklerinin taşıdığı derin bilgiyi yeniden keşfetme imkânına kavuşacaklardır. Bu, teknolojiye karşı olmak anlamına gelmez. Aksine teknoloji insanın hizmetinde olmalıdır. Teknoloji, insanlığı köleleştirme vasıtası olamaz, aksine, daha onurlu ve adil bir yaşam sürmemize yardımcı olacak bir araç olmalıdır.

Sanat dünyası da geri dönüşü yok gibi görünen bu dönüşümü büyük bir şaşkınlıkla yaşıyor. Tıpkı 19. yüzyıldan itibaren sanayileşmenin geleneksel nesne üretimini el sanatları düzeyine indirgemesi gibi, bugün de resim, heykel ve diğer güzel sanatlar dijital teknolojiler ve yapay zekâ tarafından giderek geri plana itiliyor. Geçici nesneler, meyveler, ipler, sentetik malzemelerle oluşturulmuş enstalasyonlarla dolu sanat sergilerine tanık oluyoruz... Resim ve heykelin yerini, bilgisayar destekli grafik tasarım ve 3D yazıcılar almaktadır.

Yapay zekâ artık, tek bir sanatçının eserlerinden hareketle varyasyonlar üreterek tam teşekküllü bir resim sergisi hazırlayabiliyor. Üstelik bu eserler, fırça darbelerinin kabartısını bile taklit eden sentetik malzemeler üzerine basılabiliyor; bazen bunları özgün eserlerden ayırt etmek bile zorlaşıyor. Aynı durum heykel ve hacimsel baskı için de geçerlidir. Sinema, edebiyat ve mimari de bu dijital güç dalgasının etkisinde kalıyor. Önümüzde gerçekten çok büyük bir meydan okuma var.

Her hâlükârda, soruda geçen Kur'an ayetine güvenmeliyiz: "Şüphesiz, batıl yok olmaya mahkûmdur." Belki de bu çılgın dünyadan kendimizi koparmalı ve biraz daha iyimser olmalıyız. İçimize dönüp kendimizi daha iyi tanımaya çalışmalıyız. Sessizliğe, içe dönük düşünmeye ihtiyacımız var; makinelerin durmak bilmeyen gürültüsünden, manasız sohbetlerden, tüketim ve para kaygısından kurtulmalıyız. Kısacası, bugün en çok ihtiyacımız olan şey, her insanın kalbinde sakladığı aşkın (müteal) boyutu yeniden kazanmaktır.

Bu noktada biz Müslümanlar büyük bir imkâna sahibiz. Bize çok değerli bir rehberlik sunmakta olan Vahiy ve Sünnet, kimi zaman iktidarların hizmetinde olan mezheplerin ve onların çıkarcı yorumlarının ötesinde yer alan temel kaynaklardır, açık referanslar barındırır. Yapılması gereken, yeniden asıl kaynaklara dönmektir. Kur'an'ın, Efendimiz Muhammed'e, Allah'ın selamı ve bereketi daima onun üzerine olsun, indirildiğinden beri değişmeden kalması boşuna değildir.

Ben artık 72 yaşına girmek üzereyim, hayatımın son dönemindeyim ancak çocuklarımın ve torunlarımın daha insancıl, birkaç çılgın ve hırslı nefsin ekonomik çıkarı etrafında şekillenmeyen bir dünyada yaşamalarını istiyorum. Savaşların sona erdiği... Diyaloğun, barışın ve iş birliğinin hâkim olduğu bir çağın gelmesini umut ediyorum.

Maşallah! Ama Allah en iyisini bilir.

MEHMET HAKAN TÜRKÇAPAR*

Egemenlerin Gölgesinde Bilim: Antropoloji ve Kolonyalizm

Bilim, insanın, kendisini ve doğayı anlama çabasının en sistematik ve yansız biçimi olma iddiasındadır: "Nesneldir, evrenseldir, sınır tanımaz". En azından böyle söylenir. Oysa, bilim "nesnel" olsa bile, bilimle uğraşan ve bilimsel etkinlikleri yürütenler insanlardır ve insanlar nesnel değildir. Bilim insanlarının, uygulayıcıların hangi soruları sorduğuna, kimi/neyi incelediğine ve elde ettiği bilgiyi kimin/neyin yararına kullandığına bakıldığında, çoğu kere bu evrensellik iddiasının geçerli olmadığı görülür. Bilim tarihinin yansız, nesnel, deneysel bilim ütopyası gerçeklikle tam örtüşmemektedir. Bu yazı, bilimin bu anlatısını, kısaca uygulamalı bilimlere değindikten sonra asıl Antropolojiyi odağa alarak eleştirel şekilde anlamaya ve anlatmaya çalışacak.

Bilim Nerede Doğar, Neye Hizmet Eder?

Her öğreti, doğduğu topraktan iz taşır. Felsefe ve antik bilim Yunan şehir devletlerinde, Orta Çağ bilimi İslam halifelerinin saraylarında, çağdaş bilim ise 17. ve 18. yüzyılda Rönesans ve keşiflerle dönüşen Avrupa'da şekillenmiştir. Bu durum bilimi yerel kılmaz; ama bilimin tarihsel ve toplumsal bağlamı olan bir etkinlik olduğunu anımsatır.

Batı Avrupa'da doğan çağdaş bilim, başından itibaren yalnızca bir bilgi üretme biçimi değil, aynı zamanda dünyayı düzenleme projesidir. Sanayi Devrimi'nin yarattığı toplumsal karmaşa, sömürge imparatorluklarının yönetimle ilgili gereksinimleri ve ulus-devletlerin kurumsal yapılanması; tıp, psikoloji, sosyoloji, eğitim bilimleri ve siyaset biliminin biçimlenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bu disiplinlerin her biri, yalnızca laboratuvarlarda ya da kütüphanelerde değil, hastanelerde, hapishanelerde, okullarda, sömürge valiliği binalarında da şekillenmiştir.

Özellikle temel bilimlere bakıldığında toplumsal bağlamla bilim arasındaki bu ilişki kolay bertaraf edilebilecek bir tür istenilmeyen etki olarak görülebilir. Oysa arkeoloji ve antropoloji söz konusu olduğunda bu ilişki bu bilimlerin ilk ortaya çıkışından itibaren çok daha doğrudan ve yapısaldır; çünkü bu bilimlerin, nesnesi doğrudan "öteki"dir zaten: Arkeoloji, büyük ölçüde Avrupalı güçlerin diğer coğrafyalara yönelik yayılma döneminde şekillenmiştir. Arkeoloji bilimi bazı toplumları Taş Devri'nde, bazıları Demir Çağı'nda, bazıları ise medeniyetin zirvesinde konumlandırarak "ilerleme" anlatısını dönemin kolonyal hi-

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Psikoloji Bölümü öğretim üyesi.
hakan.turkcapar@asbu.edu.tr

yerarşisiyle uyumlu biçimde bugünden tarih öncesine taşımıştır.

19. yüzyılda Mısır, Mezopotamya, Hindistan ve Mesoamerika'da (Maya ve Aztek uygarlıklarının kurulduğu Orta Amerika) gerçekleştirilen kazılar yalnızca akademik merakla değil, kolonyal bir hedefle de yürütülmüştür. Bulunan eserler çoğunlukla Londra, Paris ya da Berlin müzelerine taşınmış; yerel toplulukların bu nesnelerle kurdukları anlam bağı görmezden gelinmiştir. Bugün hâlâ süren Elgin Mermerleri (İngiltere'nin 19. yüzyıl başında Atina'daki Parthenon'dan söküp British Museum'a taşıdığı buluntular) ya da Benin Bronzları (İngilizlerin 1897'de bugünkü Nijerya'da Benin Krallığı'nı yağmalayarak ele geçirdiği ve hâlen büyük ölçüde Avrupa müzelerinde tutulan bronz ve fildişi eserler) tartışması, bu mirası gündeme taşımaktadır. Her iki örnekte de eserlerin alındığı ülkeler iade talep etmekte, müzeler ise bu eserleri sahiplenmeyi ve sergilemeyi sürdürmektedir.

Antropoloji ise Batılı olmayan insanları doğrudan nesne olarak alan bir disiplin olarak doğduğundan, bu ilişki daha da yapısaldır.

Antropoloji ve Kolonyalizm: Bir Bilimin Doğuşu

Antropoloji, 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da kurumsal bir disiplin hâline geldiğinde, dünyanın büyük bölümü Avrupalı güçlerin siyasi ve ekonomik denetimi altındaydı. İngiltere, Fransa, Belçika, Hollanda ve diğerleri; Afrika, Asya ve Pasifik'te geniş sömürge imparatorlukları kurmuşlardı. Bu bağlam, antropolojinin doğuşunda yalnızca bir arka plan değil, aynı zamanda "ötekini" keşfetme hedefi nedeniyle ortaya çıkmasının kurucu koşuluydu.

"Öteki'ni Anlamak mı, Kullanmak mı?

İlk antropologlar sahanın insanlarını "ilkel," "vahşi" ya da "gelişmemiş" olarak tanımladılar. Bu kavramlar, toplumsal evrimci bir çerçeve içinde anlam kazanıyordu: İnsan toplulukları tek bir çizgi üzerinde, ilkellikten uygarlığa doğru ilerlemekte; Batı Avrupalı toplumlar ise bu çizginin en "ileri" noktasında yer almaktaydı. Lewis Henry Morgan'ın "vahşilik-barbarlık-uygarlık" üçlemesi ya da Herbert Spencer'in toplumsal evrimciliği bu paradigmanın önemli örnekleriydi. Bu çerçeve ideolojik bir işlev de görüyordu: Sömürge yönetimini, kültürel asimilasyon politikalarını ve kaynak sömürüsünü "uygarlık götürme misyonu" olarak meşrulaştırıyordu. Sömürgeciler yalnızca toprak ya da ham madde almıyor, aynı zamanda "ilkel" toplulukları tarih sahnesine taşımak gibi "asil" bir görevi üstlendiklerini iddia ediyorlardı. Antropoloji de bu anlatıyı bilimsel bir dille meşrulaştırıyordu.

Sosyal Darwinizm ve Bilimsel Irkçılık: Hiyerarşinin Laboratuvarı

Antropolojinin kolonyal bağlamını anlamak için, onu besleyen entelektüel iklime de bakmamız gerekir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'lı entelektüel ve bilim insanlarını en çok etkileyen kuram Darwin'in evrim kuramıydı. Bu kuram, psikolojiden toplum bilimine, siyasete dek pek çok alana uyarlanarak bambaşka bir anlamlara büründürüldü.

Darwin, türlerin doğal seçilim yoluyla değiştiğini göstermişti. Ama "sosyal Darwinizm" adı verilen akım, bu fikri ırklar ülkeler insanlar arasındaki bireysel ve toplumsal hiyerarşileri meşrulaştırmak için kullandı. "En uygun olanın hayatta kalması" ifadesini Darwin değil, Herbert Spencer türetti; ama asıl önemlisi bu ifadenin nasıl kullanıldığıydı. Spencer ve onun izinden gidenler, yoksulluğu, sömürgeciliği ve ırk hiyerarşilerini birer doğa yasasıymış gibi sundular. Güçlü ulusların zayıfları yönetmesi, "uygarlık merdiveninin" üstündekilerin alttakileri yönlendirmesi; doğal, hatta yararlı ve zorunlu bir düzen olarak çerçevelendi.

Buradan bilimsel ırkçılığa giden yol ise oldukça kestirme ve kısaydı. Fiziksel-Biyolojik Antropoloji, 19. yüzyılda büyük ölçüde ırk sınıflandırması üzerine kuruldu. Kafatası ölçümü anlamına gelen kraniometri, dönemin en itibarlı araştırma alanlarından biriydi. Amerikalı Doktor Samuel Morton, 1839'da yayımladığı "Crania Americana" adlı çalışmasında yüzlerce kafatası ölçerek ırklar arasında zekâ farklılıkları olduğunu "kanıtladığını" öne sürdü. Siyahlara ait kafataslarını en küçük, Avrupalılara ait olanları en büyük gösterdi (bunu yaparken kullandığı yöntem ve ölçümlerde bilinçli ya da bilinçsiz biçimde hata yaptığını Stephen Jay Gould, çok sonra ortaya koyacaktı).

Fransız nörolog Paul Broca ise beyin anatomisinden bir ırk kuramı üretti. Farklı "ırklara" ait beyinleri karşılaştırarak Avrupalıların üstünlüğünü sayılarla göstermeye çalıştı; kadınların ve "aşağı ırkların" beyin kapasitesinin düşük olduğunu ileri sürdü.

Bu geleneğin en uzak ve en tehlikeli uzantısı, Francis Galton tarafından kuramsallaştırılan öjeniydi. Darwin'in kuzeni olan Galton, 1883'te "eugenics" kavramını icat etti: İnsan ırkını biyolojik seçilimle iyileştirme projesi. Zayıf, hasta ya da "yetersiz" sayılan bireylerin çoğalmasını engellemek, üstün özelliklere sahip olanların ise çoğalmasını teşvik etmek. Bu fikir, yalnızca akademide kalmadı. Doğal seçilim baskısı artık yeterince güçlü olmadığından bu seçilim insan eliyle yapılmalıydı. 20. yüzyılın başında ABD, İngiltere, İskandinav ülkeleri ve başka pek çok ülke zorunlu kısırlaştırma yasaları çıkardı. Nazi Almanya'sındaki ırk yasaları ise bu "bilimin" varabileceği son ve en kanlı noktayı gösterdi.

1930'lara gelindiğinde öjeni ve sosyal Darwinizm, marjinal birer akım olmaktan çıkıp dünya çapında saygın bilimsel görüş konumundaydı. ABD'de göçmenlik kotaları ve seçilim ölçütleri, on binlerce kişinin zorla kısırlaştırılması, İskandinav ülkelerindeki benzer programlar; hepsi "ulusal kalıtımı koruma" gerekçesine yaslanıyordu. Bu eğilimin en uç noktası Nazi Almanya'sı oldu: 1933 tarihli kısırlaştırma yasası, 1935 Nürnberg Irk Yasaları ve ardından engelli ile hastaları sistematik biçimde öldüren "T4" programı; öjeniyi bir devlet politikasına, hatta bir "imha" mekanizmasına dönüştürdü. Berlin'deki Kaiser Wilhelm Antropoloji, İnsan Kalıtımı ve Öjeni Enstitüsü, dönemin dünyaca tanınan araştırma merkezlerinden biriydi ve pek çok ülkeden araştırmacı orada eğitim görüyordu. Yani bu görüşler o dönemde sadece Almanya'ya özgü bir sapma değil, uluslararası bilim camiasında geniş bir meşruiyet bulmuş bir paradigmaydı.

1930'lara gelindiğinde ise siyasi olarak ırkçılık, artık uç bir görüş değil, neredeyse genel geçer bir kabul hâline gelmişti. Bu ırkçılık açıkça dile getirilsin ya da getirilmesin özünde basamaklı bir insanlık hiyerarşisi yatıyordu: Tam anlamıyla "insan" sayılan yalnızca beyaz Avrupalıydı; onun bir basamak altında "sarı ırk", daha altında siyahi halklar ve nihayet insan ile hayvan arasında bir yere konumlandırılan "ilkel" topluluklar ile maymunlar geliyordu. Bu ölçek, kraniometri ve antropometri gibi yöntemlerle "kanıtlanmış" bilimsel bir gerçek gibi sunuluyor; sömürgeciliği, ayrımcılığı ve giderek imha politikalarını doğal bir düzenmiş gibi gösteriyordu.

Batı Avrupa'da doğan Antropoloji (insan bilimi) ise bu sürecin bizzat merkezindeydi. Dünya fuarlarında yaşayan "insansılar" sergilendi; 1904 St. Louis Fuarı'nda Filipinli, Afrikalı ve Kızılderili topluluklar "ilkel insan örnekleri" olarak vitrinlere konuldu. Kongo'dan getirilen Ota Benga adlı Pigme bir adam, 1906'da New York'taki Bronx Hayvanat Bahçesi'nde orangutanların yanındaki kafeste teşhir edildi; dönemin gazeteleri bunu meşru bir bilimsel sergi olarak haberleştirdi. Siyahi din adamlarının tepkisi üzerine serbest bırakılan Ota Benga, yurduna dönemeyeceğini anladıktan sonra 1916'da, otuzlu yaşlarında intihar etti. Bilim ve vahşet, o günlerde ortak bir dil konuşuyordu.

Saha Araştırması ve Lojistik Desteği

Erken dönem antropologlarının büyük çoğunluğu, araştırma sahalarına ancak sömürge yönetiminin sağladığı altyapı aracılığıyla ulaşabiliyordu. Gemiler, karakollar, tercümanlar, yerleşim izinleri; bunların hepsi kolonyal devlet aygıtının denetimindeydi. Bu durum, araştırmacıyı yapısal olarak kolonyal sistemin bir parçasına dönüştürüyordu. Daha da ötesi, sömürge idareleri antropologları kendi yönetim sorunlarını çözmek için birer uzman olarak kullandı. Özellikle İngiliz sömürge yönetimi, "dolaylı yönetim" politikasını hayata geçirmek için yerel toplulukların örf, âdet ve iktidar yapılarını anlamaya ihtiyaç duyuyordu. Antropologlar da gerekli bilgiyi üretiyordu. Afrika'daki kabilelerin liderlik yapıları, akrabalık sistemleri, toprak kullanım pratikleri; kolonyal yönetimin daha etkin işlemesi için derlenen bilgiler arasındaydı.

Bronisław Malinowski, 20. yüzyıl antropolojisinin kurucu figürlerinden biridir. "Katılımcı gözlem" yöntemini geliştirmiş, Trobriand Adaları'nda uzun soluklu saha çalışması yapmıştır. Ama Malinowski'nin alan notlarının ölümünden sonra yayımlanması, ortaya ilginç bir tablo koydu: Notlarda yerel insanlara yönelik aşağılayıcı ifadeler yer alıyor, araştırmacı ile araştırılan arasındaki derin asimetri gün yüzüne çıkıyordu. Malinowski yaşamı boyunca bunu tam anlamıyla kabul etmese de sömürge yönetiminin değerleri ve lojistiğiyle iç içe geçmiş bir araştırmacıydı.

Bilgi Üretiminin Tek Taraflılığı

Klasik antropolojinin en temel sorunlarından biri, bilgi üretiminin yapısal asimetrisidir. Avrupalı araştırmacı gözlemler, yazar ve yayımlar; yerel top-

luluk ise gözlemlenen, kataloglanan ve sınıflandırılan nesne konumuna yerleştirilir. Bu ilişkide sorular Batı'dan gelir; cevaplar ise Batı için üretilir. Çalışılan toplulukların üretilen bilgi üzerinde hiçbir denetimi, katkısı ya da itiraz hakkı yoktur.

Bu durum yalnızca etik bir sorun değil, epistemolojik bir sorun da taşır. Zira araştırmacının neyi önemli bulduğu, hangi soruları sorduğu, hangi anlatıları merkeze aldığı; büyük ölçüde kendi kültürel bagajıyla belirlenir. Afrikalı bir toplumun ritüellerini "büyü" ya da "inanç" olarak sınıflandırmak, o toplumun bu pratiği nasıl anlamlandırdığından farklı bir bakış açısı getirir. Sınıflamalar ise hiçbir zaman yansız olamadı.

Sömürge Söyleminin İzleri: Bazı Örnekler

Kolonyalizm ile antropoloji arasındaki bu yakın ilişkiyi somutlaştıran pek çok olgu mevcuttur. Saartjie Baartman davası, bu ilişkinin en sert yüzünü gösterir. Güney Afrikalı Khoikhoi (Khoi) toplumundan olan Sarah (Saartjie) Baartman, 1810 dolaylarında bir İngiliz hekim aracılığıyla Avrupa'ya getirildi. Bedenindeki belirgin kalça yağlanması (steatopygia) ve genital özellikleri, dönemin Avrupalı izleyicisi için hem "egzotik" bir merak hem de sözde bilimsel bir kanıt nesnesi hâline geldi. Londra ve Paris'te "Hottentot Venüsü" adıyla, yarı çıplak biçimde panayır ve salon gösterilerinde teşhir edildi; seyirciler onu izlemek için para ödüyordu. Aynı beden, başta ünlü doğa bilimci Georges Cuvier olmak üzere bilim insanlarının da incelemesine açıldı; Baartman, Afrikalıların Avrupalılardan "ırksal" olarak farklı ve aşağı olduğu iddiasını "kanıtlamak" için kullanılan canlı bir örnek muamelesi gördü. Böylece hem halkın merakı hem de bilimin nesnesi olarak çifte bir sömürüye maruz kaldı. Ölümünün ardından iskelet ve organları, Fransız doğa tarihi müzesinde 1974 yılına kadar sergilenmeye devam etmiştir. Kalıntıları, uzun yıllar süren mücadelenin ardından ancak 2002'de Güney Afrika'ya iade edilmiştir.

Afrika'daki soy araştırmaları da benzer bir örüntüyü sergiler. Belçika sömürge yönetimi Ruanda'da kabileleri sınıflayarak Tutsi ve Hutu kategorilerini resmî kimlik belgelerine işlemiş; bu sınıflandırmada antropolojik ölçümlerden yararlanılmıştır. "Hamitik hipotez" olarak bilinen görüşe göre Tutsiler, kuzeyden (Habeşistan/Nil havzası yönünden) göç etmiş, Avrupalılara daha "yakın" kabul edilen, boylu ve ince hatlı "üstün" bir ırktan geliyordu; yerli çiftçiler olan Hutular ise "gerçek" ama daha "geri" Afrikalılar sayılıyordu. Sömürge yönetimi bu hiyerarşiyi burun genişliği, boy ve kafatası gibi antropometrik ölçümlerle "kanıtlamaya" çalışmış, Tutsileri yönetimde ve eğitimde kayırmıştı. Bilim kılığına bürünmüş bu ırkçılık, onlarca yıl sonra çoğunluğu Tutsi olan sekiz yüz bini aşkın insanın öldürüldüğü 1994'teki korkunç soykırımın fitilini ateşlediğinde, başta sözde bilime dayalı birer adlandırma olan bu kategoriler öldürücü bir etikete dönüşmüştü.

Avustralya yerlileri üzerindeki antropolojik çalışmalar da sorunlu bir mirasla yüklüdür. Hem kültürel hem de biyolojik olarak "en ilkel insanlar" olarak çerçevelenen Avustralya Aborijinleri, 20. yüzyılın başlarına kadar Avrupalı araştırmacılar tarafından titizlikle incelen-

di; ama bu çalışmalar, yerli çocukların ailelerinden koparılarak beyaz ailelerin yanına yerleştirildiği "Çalınan Nesiller" politikasıyla eş zamanlı yürüdü.

Bütün bu örneklerin arkasında, yerleşimci sömürgeciliğin (settler colonialism) temel bir çelişkisi yatar: Kuzey ve Güney Amerika'da, Avustralya'da ve Güney Afrika'da Avrupalılar bu topraklara dışarıdan gelen işgalciler oldukları hâlde, zamanla kendilerini o toprakların asıl ve meşru sahibi gibi konumlandırdılar; toprağın gerçek sahibi olan yerli halklar ise kendi ülkelerinde azınlığa, kimi yerde yok olma tehdidi altındaki bir "kalıntıya" dönüştürüldü. Antropoloji bu rol değişimine sık sık bilimsel bir kılıf sağladı. Avustralya'nın sömürgeleştirilmesini hukuken kolaylaştıran "terra nullius" (sahipsiz toprak) doktrini, yerlilerin toprakla kurduğu ilişkiyi "mülkiyet" saymayan bir uygarlık ölçeğine dayanıyordu. "Kurtarıcı antropoloji" (salvage anthropology) ise yerli kültürleri "kaçınılmaz olarak yok olacak" örnekler gibi sınıflayarak, mülksüzleştirmeyi doğal ve geri döndürülemez bir tarihsel süreç gibi gösteriyordu. Böylece "asıl sahip" ile "sonradan gelen" arasındaki rollerin yer değiştirmesi, yalnızca askerî ya da demografik bir olgu değil; aynı zamanda kimin "gerçek sahip", kimin "ilkel " sayılacağını tanımlayan bilimsel anlatılarla da inşa edilmiş bir çelişkidir.

Karşı Söylem Farklı mı? Marksizm, İlkel Toplum ve "Asil Vahşi"

Sömürgeciliğin ve bilimsel ırkçılığın yarattığı tahribata karşı yükselen eleştirel sesler, zaman zaman kendi sorunlarını da beraberinde getirdi. Bu paradoksun en ilginç biçimlerinden biri, Marksist düşüncenin antropolojiye egemen olduğu dönemde yaşandı.

Morgan, Marx ve İlkel Komünizmin Altın Çağı

Lewis Henry Morgan, 1877'de yayımladığı "Ancient Society" (*Eski Toplum*) adlı eserinde insan toplumlarının vahşilikten uygarlığa doğru evrildiğini öne sürdü. Bu tablo kolonyal hiyerarşiyi besliyordu; ama Morgan'ın çalışmasındaki bir başka boyut, tamamen farklı siyasi bir kullanıma kapı aralayacaktı. Morgan, avcı-toplayıcı topluluklarda özel mülkiyetin olmadığı, komünal dayanışmaya dayalı eşitlikçi bir yaşam olduğunu öne sürdü.

Karl Marx bu gözlemi dikkatle okudu; Friedrich Engels ise 1884'te "*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*" adlı çalışmasında Morgan'ın bulgularını Marksist tarih şemasına işledi. Buna göre insanlığın tarihöncesi, özel mülkiyetin, sınıfın ve devletin henüz var olmadığı "ilkel komünizm" dönemiydi. Mülkiyetin ortaya çıkmasıyla sınıflı toplumun doğuşu, bu kökensel eşitliğin bozulmasıydı; sosyalizm ise yüksek teknoloji eşliğinde o komünal özün yeniden kazanılması olacaktı. Bu çerçeve, kolonyal antropolojinin "vahşi" ile "uygar" hiyerarşisini tersine çeviriyordu: İlkel toplum artık aşağılanacak bir gerilik değil, özlenen saf köken olarak yüceltiliyordu. Ancak burada da bir sorun vardı. Her iki anlatı da Batı, Batı dışı toplulukları kendi sorunsalının malzemesine dönüştürüyor, onlara kendi tarihleri yerine Batılı düşünürlerin gereksinim duyduğu rolü biçiyordu; biri "uygarlık götürülecek

nesne" olarak, diğeri geri dönülerek tekrar elde edilecek olan "kaybedilmiş cennetin kanıtı" olarak.

Oysa çağdaş antropoloji ve arkeolojinin verileri, bu idealize edilmiş "ilkel komünizm" tablosunu büyük ölçüde sarsmıştır. Lawrence Keeley'nin "War Before Civilization" (1996) adlı çalışmasından bu yana biriken kanıtlar, devlet öncesi toplulukların çoğunda gruplar arası şiddet ve savaş oranlarının -nüfusa oranla- modern toplumlardakinden çok daha yüksek olabildiğini ortaya koymuştur; iskeletlerdeki travma izleri, tahkimli yerleşimler ve etnografik gözlemler bu tabloyu destekler. Bu bulgulara dayanan görüşe göre paylaşım ve dayanışma kadar, kıt kaynaklar üzerindeki rekabet, saldırı-savunma dinamikleri ve gruplar arası çatışma da bu toplumların yaşamının ayrılmaz parçasıydı. Aynı çizgideki daha iddialı bir yorum, sürekli savunma ve hayatta kalma baskısının üretim fazlasını, uzmanlaşmayı ve kurumsal birikimi engelleyerek insanlığı binlerce yıl benzer bir teknolojik düzeyde tuttuğunu öne sürer. Bu yorum kendi içinde henüz tartışmalıdır; ama en azından "kaybedilen cennet" anlatısının ampirik temelinin sanıldığı kadar sağlam olmadığını gösterir.

"Asil Vahşi"nin Uzun Gölgesi

Bu eğilimin kökleri Morgan'dan çok daha geriye, Aydınlanma Çağı filozoflarına uzanır. Jean-Jacques Rousseau, "doğa durumundaki insanı" uygarlığın bozucu etkilerinden arınmış, saf ve iyi olarak betimlemişti. "Asil vahşi" imgesi, Avrupa'nın kentleşme, sanayi ve ahlaki çöküş kaygılarına karşı üretilmiş bir panzehir gibiydi: "Öteki", Batı'nın kendi özeleştirisinin cevabına dönüşüyordu.

Margaret Mead'in 1928'de yayımladığı "Coming of Age in Samoa" (*Samoa'da Ergenlik Çağı*), bu geleneğin 20. yüzyıldaki en etkili örneğidir. Mead, Samoa'da ergenliğin Batı'dakinin aksine stressiz, cinsel açıdan özgür ve çatışmasız geçtiğini ileri sürdü. Kitap büyük yankı uyandırdı; çünkü okuyuculara Batılı cinsel ahlakın kaçınılmaz olmadığını, başka türlü yaşamanın mümkün olduğunu gösteriyordu. Bu, dönemin Amerikan muhafazakârlığına karşı güçlü bir argümandı. Günümüzün toplumsal cinsiyet kavramının en önemli argümanları hâlâ tarihsel olarak Margeret Mead'in bu gözlemlerine dayanır. Ama Derek Freeman'ın 1983'te yayımladığı kapsamlı eleştiri, Mead'in bulgularının temelsizliğini ortaya koydu. Freeman, aynı toplulukla uzun süreli saha çalışması yapmış; Samoa toplumunun Mead'in betimlediği o özgür ve uyumsuz cennet olmadığını göstermişti. Mead'in görüştüğü gençlerin onu yanıltmış olabileceğini, hatta bazı bilgileri şaka yollu vermiş olabileceğini ileri sürdü. Tartışma bugün hâlâ tam anlamıyla kapanmış değildir; ama ortaya çıkan tablo, araştırmacının görmek istediğini nasıl "bulabildiğini" çarpıcı biçimde sergiler.

Marshall Sahlins ve "Refah İçindeki İlk Toplum"?

Marksist etkinin doruk noktalarından biri, Marshall Sahlins'in 1972'de yayımladığı "Stone Age Economics" (*Taş Çağı Ekonomisi*) adlı çalışmasıdır. Sahlins, avcı-toplayıcı toplulukların geçim için günde yalnızca dört ila beş saat ça-

lıştığını, geri kalan zamanı dinlenceye, sohbete ve ritüele ayırdığını öne sürdü. Buna göre asıl "refah toplumu" Taş Devrindeydi; modern sanayi toplumu ise insanı daha fazla çalışmaya, daha fazla tüketmeye zorlamaktaydı.

Sahlins'in tezi hem çarpıcı hem de provokatifti; bir kapitalizm eleştirisi olarak okundu. Ancak zamanla temel aldığı verilere ciddi itirazlar geldi. Avcı-toplayıcı yaşamın gerçekten "az çalışma" anlamına gelip gelmediği, bu toplulukların nasıl bir kaynak baskısıyla karşılaştığı, çocuk ölüm oranları ve ortalama yaşam süresi göz önüne alındığında "refah" kavramının ne anlama geldiği sorgulandı. Sahlins' in tezi büyük ölçüde seçici bir okuma üzerine kurulmuştu; ama bu seçicilik tesadüfi değil, ideolojikti.

Yüceltme de Bir Tür Egzotikleştirmedir

Batının "öteki"ne bakışındaki aşağılama ve yüceltme aslında saf bilimsel ideallere içrek değil ideolojiktir. Aşağılama ile yüceltme, aynı temel sorunun iki farklı görünümüdür. Her ikisi de Batı dışı toplulukları gerçek tarihsellikleri içinde görmeyi reddeder. Her ikisi de bu toplulukları donmuş, değişmez, özsel bir kimliğe hapseder. "İlkel vahşi" ve "asil vahşi" aslında aynı bakışın ürünüdür, özne aynıdır, aradaki tek fark, taşınan önyargının adı ve ona verilen anlamdadır. Bir toplumu "doğaya yakın," "mülkiyetten özge," "barışçıl" ya da "cinsel açıdan özgür" olarak betimlemek; çoğu zaman o toplumu, kendi tarihinin dışında konumlandırmak, değişme, çelişki ve çatışma kapasitesinden yoksun bir figür olarak görmek anlamına gelir. Yerli ve sömürge-altı topluluklar, Batı'nın kendi modernlik eleştirisini yansıttığı bir ayna hâline gelir. Onlar artık anlaşılacak insanlar değil, Batı'nın nefret ettiği veya özlemini taşıdığı bir şeyin sembolüdür.

Bütün bu örneklerde ortak olan bir nokta vardır: İster Morgan ve Engels'in "ilkel komünizm" tablosu, ister Sahlins'in "refah içindeki Taş devri" tezi, ister Mead'in kadın-erkek kimliğinin ve rollerinin tümüyle kültürel olarak biçimlendiğine dair iddiası olsun; bu savların çoğu, ampirik kanıtın zorladığı sonuçlar olmaktan çok, savunucularının siyasi-ideolojik ihtiyaçlarının kılık değiştirmiş ifadeleridir. Veriler çoğu zaman, önceden benimsenmiş bir kanıyı doğrulayacak biçimde seçildi, eğildi-büküldü ya da görmezden gelindi; Mead'in Samoa'da görmek istediği özgür cenneti "bulması" ya da Sahlins'in seçici okuması bunun açık örnekleridir. Yani sorun yalnızca sağcılık ya da kolonyal bilimin yanlılığı değildi; ona karşı geliştirilen sol ve eleştirel anlatılar da kendi ideolojik filtrelerini bilime taşıyabiliyordu.

Kırılma Noktası: Antropolojinin Kendini Sorgulaması

1960'lar ve 1970'ler, hem sömürge imparatorluklarının çöküşüne hem de antropolojinin ciddi bir öz-eleştiri sürecine girdiği döneme denk gelir. Bağımsızlığını kazanan ülkelerin entelektüelleri, Batılı sosyal bilimlerin ürettiği bilgiyi sert bir dille sorgulamaya başladı.

1970'ler de İngiliz eleştirel antropolog Talal Esed[1]'in "Anthropology and

1 Aynı zamanda Muhammed Esed'in de oğlu İngiliz antropolog akademisyen.

the Colonial Encounter" (*Antropoloji ve Kolonyal Karşılaşma*) adlı çalışması, disiplinin sömürge sistemiyle yapısal bağını doğrudan tartışmaya açtı.

Bu eleştiriler yalnızca Batılı akademisyenlerden gelmedi; incelenen toplulukların kendi içinden yetişen yerli akademisyenlerin sesi de giderek güçlendi yani bir zamanlar yalnızca "gözlemlenen nesne" konumundaki halklar, artık bilginin öznesi olarak söz almaya başladı. ABD'de Standing Rock Sioux (Dakota) kökenli bir hukukçu ve düşünür olan Vine Deloria Jr. 1969'da yayımladığı "Custer Died for Your Sins" (*Custer Günahları İçin Öldü*) kitabı, Kızılderili toplulukları üzerine yapılan antropolojik araştırmaları sert ve alaycı bir dille eleştirdi: Ona göre antropologlar her yaz topluluklara gelip veri toplayan, sonra bu bilgiyi kendi akademik kariyerleri için kullanan ama yerel halka neredeyse hiçbir şey geri vermeyen figürlerdi; çalışmaları toplulukların güncel sorunlarına çözüm üretmek yerine onları egzotik birer inceleme nesnesine indirgiyordu. Bu eleştiri, yazının başında değinilen "bilgi üretiminin tek taraflılığı" sorununu doğrudan hedef alıyordu: Bu kez itiraz, dışarıdan bir gözlemciden değil, tam da "gözlenen" tarafın kendisinden geliyordu.

Yeni Zelanda'nın yerli halkı Maorilerden bir akademisyen olan Linda Tuhiwai Smith'in 1999'da yayımladığı "Decolonizing Methodologies" (*Metodolojileri Dekolonize Etmek*) ise bu tartışmanın en kapsamlı ve etkili metinlerinden biri olarak kabul edilir. Smith'in çıkış noktası çarpıcıdır: Ona göre "araştırma", yerli halkların gözünde sömürgeciliğin en kirli sözcüklerinden biridir; çünkü bu pratik yüzyıllarca onları inceleyip sınıflandıran, bilgilerini alıp götüren ama kendi yararına kullanan bir tahakküm aracı olmuştur. Bu nedenle Smith, sorunun yalnızca araştırmanın sonuçlarında değil, yönteminin kendisinde olduğunu ileri sürdü: Araştırmanın kim tarafından, kim için ve nasıl yapıldığı sorularını yerli bilgi sistemleri açısından yeniden sorarak, araştırma pratiğinin de dekolonize edilmesi -yani yerli toplulukların artık kendi bilgilerinin nesnesi değil öznesi hâline gelmesi- gerektiğini savundu.

Bugün Neredeyiz?

Günümüz antropolojisi, bu tarihsel mirasın ağırlığının ve etik sorunlarının farkında. Katılımcı araştırma yöntemleri, yerel bilgi sistemlerinin tanınması, araştırmacı ile topluluk arasındaki güç ilişkilerinin şeffaf biçimde ele alınması; bugünkü disiplinin temel etik ve yöntemsel kaygıları arasında yer alıyor. Müzeler çalınan eserleri iade etme konusunu tartışıyor, araştırmacılar çalıştıkları topluluklarla ortak yazarlık modellerine yöneliyor.

Bu öz-düzeltmenin en somut örneği, "ırk" kavramının bizzat biyoloji tarafından çürütülmesidir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren popülasyon genetiği, insan türündeki genetik çeşitliliğin büyük bölümünün sözde "ırklar" arasında değil, aynı topluluğun içinde bulunduğunu gösterdi; gruplar arasındaki sınırlar keskin değil, kademeli ve süreklidir. Bugün modern antropoloji ve genetik, biyolojik anlamda birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış "ırklar" diye bir yapının var olmadığında büyük ölçüde uzlaşıyor. Bir zamanlar kraniometrinin "kanıtladığını" iddia ettiği şeyi, daha titiz ve nesnel bir bilim tarihe gömdü. Bu,

ideolojiyle yüklü bir bilimsel iddianın, daha sağlam bir deneysel temelle nasıl düzeltilebileceğinin de göstergesidir.

Ama bu mirasın ağırlığı hâlâ hissediliyor. Batılı üniversitelerin araştırma gündemlerini belirlemeye devam etmesi, akademik yayın dilinin büyük ölçüde İngilizce olması, akademik kariyer yapılarının Batı kurumlarına bağımlılığı; bilgi üretiminin coğrafyasını köklü biçimde değiştirmemektedir.

Dahası, "dekolonizasyon" kavramının kendisi de bir moda söyleme dönüşme tehlikesiyle yüzleşmek zorundadır. Yalnızca kavramsal bir çerçeve güncellemesi, ya da kimi zaman "çeşitlilik" politikaları adı altında sunulan yüzeysel değişiklikler; gerçek bir yapısal dönüşümün yerini tutamaz. Dekolonizasyon, soyut bir akademik tutum değil, somut maddi, kurumsal ve epistemolojik bir dönüşüm meselesidir.

Sonuç: Bilimin Nesnelliği Üzerine

Bilim, insanın ve doğanın "gerçekliğini" tanımlama ve işleyişini anlama çabasıdır. Bilim bir yandan da bu çabada hep eksik kalacağını kabul eder ve kendi bilgilerine de şüphe ve sorgulamayla yaklaşır. Bu çaba değerlidir ve vazgeçilemez. Ama her arayış gibi bilim de bir yerden başlar; bir dil, bir kavram seti, bir bakış açısı taşır. Bunların tarihselliğini görmek, bilimi reddetmek değildir; tam tersine, onu daha güvenilir kılma çabasıdır.

Nitekim bu yazının asıl savı da budur. Bir iddiayı bilimsel kılan şey, onu doğrulayan ya da yanlışlayan kanıta açık olması; nesnellik ve deneycilik ilkelerine bağlı kalmasıdır. Bilim yaparken yöntemsel olarak elimizdeki en sağlam yol budur. Dolayısıyla antropolojinin ve genel olarak bütün sosyal bilimlerin önündeki asıl görev, bilimi terk etmek ya da "her bilgi eşit ölçüde yanlıdır" gibi bir göreceliliğe savrulmak değil; bilimi olabildiğince ideolojiden arındırmaktır. Ancak bu tek yönlü bir arınma değildir, bilimin de kendisinin dışındaki alanlar üzerine hâkimiyet kurmaya çalışması da o denli sorunlu bir tutumdur. Bilim yaşamın anlamını değil nasılını araştırır. Bilimin; felsefenin, dinin, siyasetin, sanatın alanına müdahale edip bunlar adına konuşması da aynı şekilde sorunludur. Bu nedenle bilim, önceden benimsenmiş ideolojik kanıların kanıtın yerine geçtiği her noktada durup "bunu gerçekten veriler mi söylüyor, yoksa görmek istediğim şey mi?" diye sorması gerekir. Biyolojik ırk kavramının genetik bulgular karşısında çökmesi, tam da bu yolla mümkün olmuştur: Bilimi yanlı kılan ideolojiyse, bunun çaresi daha az bilim değil, kendi önyargısının farkında, daha disiplinli bir bilimdir.

Antropoloji bu açıdan son derece aydınlatıcı bir ayna tutar. Başkalarını anlamak için kurulmuş bir disiplin, bir noktada kendine bakmak zorunda kalmıştır. Bu öz-yüzleşme hâlâ tamamlanmamıştır; ama sürmektedir. Ve bu süreç, yalnızca antropolojiye değil, bilginin nasıl üretildiğini, kimin ürettiğini ve kimin yararına kullanıldığını merak eden herkese dönük bir soru sormaktadır:

Bir şeyi "bilmek," aynı zamanda o bilgiyi kullanarak hem söylem hem de pratik alanda bir güç ilişkisi mi kurmaktır?

Bu sorunun cevabı zor değil; o bilgiyi bizzat üretenler için her zaman böyle olmasa da, o bilgiyi üreten bilimi finanse ve kontrol edenler için bu sorunun cevabı kesin bir evettir.

ÖMER GÜNDOĞDU*

Suretü'l-Arzdan Navigasyona Algı Yönetimi ve Sömürgecilik

Haritalar dış çevre gözlemlerinin insan zihninde oluşturduğu görüntülerin iki veya üç boyuttaki temsilleridir ve bu tahayyüller kültürden kültüre farklılıklar gösterebilmektedir. Haritacılık bilimi ve sanatı anlamındaki *kartografi*, insanların entelektüel gelişimine öncülük yapmış ve topluluklar arası kültür transferini mümkün kılabilmiştir. Haritacılık biliminin gelişiminde ilk önemli katkıların Antik Yunanlılara ait olduğu genel kabul görür. Tarıma elverişli yeni arazileri kolonileştirmek üzere işe başlayan Yunanlılar, denizcilik konusunda da uzmanlaşmışlardır. Ufukta kaybolan gemilerin bilgisi, Yunanlı düşünürleri Dünya'nın küresel bir yapıda olabileceği fikrine götürmüştür (Nagy, 2009).

Yunanlıların çizdiği bu ilk haritalar, IX. yüzyılda Müslümanlar tarafından yeniden keşfedilinceye dek gizli kaldı ve unutuldu. Beytü'l-Hikme'de yapılan tercümelerle haritacılığın temellerini öğrenen Müslümanlar kısa zamanda bu bilimi geliştirdiler ve alana özgün katkılar sundular. Bu türün en önemli ilk örneği, Harezmî'nin çizdiği Suretü'l-Arz (Yeryüzü Şekli) adlı eseridir (Nasr, 2011; Demirci, 2016).

Halife Me'mun'un yapılmasını istediği Dünya haritasının hassas ölçülerde çizilebilmesi için önce Ekvator'un uzunluğunun bulunması gerekti. Öncelikle bir boylamın uzunluğunun tam ölçülmesi için çalışmalar başlatıldı. Kuzey Irak'taki Sincar'da ve Kuzey Suriye'deki Tedmur'da usturlaplarla yapılan ölçümlerde Ekvator uzunluğu yaklaşık 40.000 km bulundu ki bugünkü titiz çalışmalarla bulunan değerine çok yakındı. Me'mun zamanında yaşayan astronom ve matematikçi Sind b. Ali ise deniz kıyısında bulunan yüksek bir tepede yaptığı ölçümler sonrası trigonometriyi kullanarak Dünya'nın yarıçapını hesaplamıştı (Sezgin, 2010).

Müslümanların astronomiye ve coğrafyaya yönelen ilgilerinin temelinde dinî bazı sebepler vardır. En önemlisi, kıblenin doğru tespit edilmesidir. Namazların eda edilebilmesi ve inşa edilecek mabetlerin doğru konumlandırılabilmesi için kıblenin hassas bir şekilde tespit edilmesi gerekiyordu. Bu da ancak Dünya'nın şeklinin bilinmesi ve Güneş'e bağlı olarak yön tayini gibi teknik detaylara bağlıydı (Al-Hassani, 2006).

Müslümanları araştırmaya motive eden başka sebepler de vardı. Mesela, Kur'an'ın araştırma emrini yerine getirmek, Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerini yerde ve gökte müşahede etmek ve O'nun kudretinin tecellilerine şahit olmaktı. Kur'an'da, "*Yeryüzünde dolaşın da (Allah) yaratmaya nasıl başlamış*

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Makine Mühendisliği Bölümü Öğretim Üyesi.
ogundogdu@yahoo.com

bakın…" (Ankebût, 29/20) ve "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda aklıselim sahipleri için elbette ibretler vardır.*" (Âl-i İmran, 3/190) gibi onlarca ayette yolculuğa ve Allah'ın sanat eserlerini tefekkür etmeye teşvikler mevcuttur. Bu düşünce, görülen her şeyin O'nun isimlerinin tecellisinden ibaret olduğunu telkin eder.

Kur'an'ın teşvikine bağlı olarak Müslümanlar farklı coğrafyaları görmek, başka kültürleri tanımak, hak dini tebliğ etmek ve ticaret yapmak maksadıyla seyahatler gerçekleştirmişlerdir. Özellikle İbn Havkal ve İdrisî gibi gezginler, üç kıtaya yayılmış İslam memleketlerinde seyahat ederlerken ziyaret ettikleri topraklar hakkında geniş bilgiler kaydetmişler ve birtakım haritalar çizmişlerdir. Müslüman denizciler seyahat ettikleri denizlerin haritalarını çıkarmada da oldukça mahirdiler. Mesela Piri Reis'in yıllarca süren seyahatlerinin sonunda çizdiği mükemmel harita, kartografi tarihinin en önemli hazinelerinden biridir. Haritacılık bilimi geliştikçe bu haritalar daha detaylı ve doğru bir şekilde çizilebildi, posta ağları kuruldu ve "yollar ve ülkeler" üzerine kitaplar yazıldı (Nagy, 2009; Nasr, 2011).

İlim tahsili için yolculuk (rıhle), "*Kim ilim için yola çıkarsa Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır.*" (Tirmizî, İlim, 19) gibi hadislerle teşvik edilmiştir. Gençler, Bağdat ve Kûfe gibi ilim merkezlerine ilim tahsil etmek için yolculuk yapmışlar ve eğitimlerinin ardından diğer İslam beldelerine giderek bilgiyi yaygınlaştırmışlardır. İsmail Buharî'nin meşhur Camiü's-Sahih eserinin onun 16 yıl süren seyahatleri sonucunda meydana geldiği nakledilir.

Müslümanların diğer bir seyahat maksadı, hac vazifesini ifa etmek üzere kutsal topraklara gitmektir. Böyle bir yolculuk hem yön bilgisi hem de coğrafya bilgisi gerektirir. İslam öncesi çöl seyahatlerinde yıldızlara bakarak yön buldukları ve rehberler eşliğinde hareket ettikleri biliniyor. Hac yolculukları da önceleri tarif üzerine ve rehberler aracılığıyla yapıldı. Ancak daha sonra yolda mola yerlerinin, kervansarayların ve su kuyularının yerlerini belirten kitaplar oluşturulmuş ve yolculuklar düzenli hâle getirilmiştir. Seyahatin bizzat kendisi kültür transferini sağlarken, Dünya'nın farklı yerlerinden Mekke'ye gelen hacılar tanışıp karşılıklı olarak farklı coğrafyalar hakkında bilgi edinme imkânı bulmuşlardır.

Müslümanlar tarafından çizilen ilk haritalarda (Harita 1), Mekke'yi o günkü bilinen Dünya'nın merkezine yerleştiren harita oldukça ilginçtir. Bu harita, Müslümanların namazda yöneldikleri tek kıble olarak Müslümanların vahdet ve ittifakını hatırlatır bir vaziyette olup âdeta Dünya'nın kalbine yerleştirilmiştir. Kâbe'nin Dünya'nın merkezinde gösterilmesi, "*Ben, cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*" (Zâriyât, 51/56) hakikatini ve kulluk mesuliyetini zihinlerde ve kalplerde daima taze tutan eşsiz bir hatırlatma olarak değerlendirilebilir. Diğer bir haritada (Harita 2) ise, yalnızca Kâbe'ye ihtiram için değil, belki "*Nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne (Mescid-i Haram) çevirin.*" (Bakara, 2/144) emrine namaz haricinde bile uymak maksadıyla haritanın üst tarafına, yani bugünkü haritaların aksine güney (cenûb) üstte, kuzey (şimâl) altta çizilmiştir.

Benzer şekilde, Orta Çağ Avrupa'sında kutsal sayılan Kudüs, Dünya'nın ya merkezinde ya da üst tarafında çiziliyordu. Bu haritalarda doğu, haritanın üst kısmına geliyordu ki "doğu" anlamındaki "orient" kelimesinden "orientation", yani "yön" kelimesi türetildi. Daha sonra denizciler yön bulmak için Kuzey Yıldızı ve mıknatıslı pusulalar kullanmaya başlamışlardır (Al-Hassani, 2006).

Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*'e eklediği meşhur Dünya haritası, kartografinin yalnızca fiziksel mekânı gösteren teknik bir araç değil, kültürel hafızayı, medeniyet perspektifini ve bir dünya tasavvurunu şekillendiren güçlü bir zihniyet belgesi olduğunu açıkça gösterir. Türk yurtlarının merkeze yerleştirilmesi -tıpkı Mekke merkezli İslam coğrafyası haritalarında olduğu gibi- her medeniyetin Dünya'yı kendi tarihî, ideolojik ve kültürel referanslarıyla yeniden ürettiğinin somut bir delilidir. Bu yönüyle Kaşgarlı'nın haritası, yön bulmanın ötesine geçerek kimliği, hafızayı ve iktidarı şekillendiren kıymetli bir epistemolojik vesikadır.

Kızıl Elma düşüncesi, klasik anlamda çizilmiş bir haritadan ziyade Türk-Osmanlı dünyasının bir *mefkure haritası* olarak okunabilir. Burada önemli olan sınırları belirlemek değil, fetih idealinin sürekli batıya ötelenerek güncellenmesidir. İstanbul'un fethinden sonra Roma'nın ve Viyana'nın yeni "Kızıl Elma" hâline gelmesi, coğrafyanın yalnızca fiziksel değil, kültürel bir tahayyül olarak da üretildiğini gösterir. Kaşgarlı'nın "merkezi kuran" haritası, Kızıl Elma mefkûresiyle "ufku sürekli ileri taşıyan" dinamik bir zihinsel haritaya dönüşmüştür.

XV. yüzyıla kadar Avrupa'da çizilen haritalar oldukça hatalıydı, hatta çok hayali unsurlar içeriyordu. Keşifler arttıkça



Harita 1.

Mekke'nin bilinen Dünya'nın coğrafî merkezinde çizilen dikkat çekici bir harita (Nagy, 2009).



Harita 2.

İdrisî'nin Dünya'yı yuvarlak çizdiği bir harita. Nil Nehri'nin kaynağı olarak Cebel-i Kamer gösterilmiş ki bu Batılılar tarafından yedi asır sonra ancak bulunmuştu (Nagy, 2009).

haritaların güvenilirliği de arttı ve XVI. yüzyılın sonlarında Dünya haritası büyük ölçüde tamamlanmış oldu. Coğrafi bilgi arttıkça, Avrupa'nın diğer kıtalardaki (altın, köle, baharat, vb.) ticareti ve askerî kontrolü, dolayısıyla diğer bölgeler üzerindeki egemenliği ve yayılmacı iştahı da arttı (Arnold, 1995). Başlangıçta haritalar tek başına sömürgeleştirmenin amacı değildi, ancak zamanla sömürünün aracı hâline geldi. Yani haritalar sadece Dünya'yı göstermek için değil, aynı zamanda onu yeniden düzenlemek için çizildi.

Batılılar tarafından çizilen ve son birkaç yüz yıldır kullandığımız haritalarda kuzey, haritanın üst tarafına çizilerek insanların referansları altüst edilmiştir. Âdeta yeryüzünün resmi (sûretü'l-Arz), şekillendirilmek istenen resmin haritası (arzu's-surah) şekline büründürülmüş ve insanların zihin yapıları sömürgecilerin arzusu yönünde yeniden kodlanmıştır. Başlangıçta zihinsel tahayyüller resmedilirken, sonraları Dünya'ya verilmek istenen düzenin görüntüsü çizilerek zihinler işgal edilmiştir.

Şu anki haritalarda, kürenin açılarak iki boyutlu çizilmesi tekniğine bağlı olarak Kuzey Kutbu'na yakın bulunan Rusya, gerçekte olduğundan çok daha büyük gözükmektedir. Bu durum âdeta komünizm tehlikesinin büyüklüğünü şuur altına empoze etmektedir. Diğer yandan, Afrika kıtası ise Ekvator'a yakın olduğu için iki boyuta geçirildiğinde büzülmüş ve olduğundan çok daha küçük gösterilmiştir. Bu ise sömürgeleştirilen Afrika topraklarının aslında çok küçük olduğu imasını vermekle kalmıyor, aynı zamanda olduğundan büyük çizilen Avrupa'nın psikolojik üstünlük kurma amacına hizmet ediyor.

Çağdaş haritalarda, batıda Avrupa ve Amerika resmedilmiş. Batı kelimesi tek başına gelişmişlik, refah, demokrasi ve medeniyetin yeşerdiği topraklar algısı oluşturuyor. Müslüman coğrafyaya ise "Ortadoğululuk", yani geri kalmışlık, terör, despotizm ve bağnazlık rolü biçiliyor (Said, 2022). Uzak Doğu'ya ise ulaşılması imkânsız; uzak bir mekân muamelesi yapılıyor. Bu haritalarda Batı dediğimiz topraklar haritanın ortasında. Merkezde gösterilen (avrosantrik) topraklara göre yapılan gündelik konuşmalarla bile zihin haritaları parsellenmiş oluyor. Uzakdoğu denildiğinde nereye uzak, Orta Doğu denildiğinde nereye göre orta ve nihayet Yakın Doğu denildiğinde nereye yakın nitelemeleri yapılmış, tüm bunların sorgulanması gerekiyor. Bugün bizler de İngiltere'yi Orta Batı, Amerika'yı Uzak Batı diye nitelendirebilir miyiz?

Yukarıdaki örneklerden, haritaların sadece Dünya'nın şeklinin resmedilmesi değil, aynı zamanda zihinlerin ve düşünce yapılarının da şekillendirilmesine hizmet eden araçlar olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Müslümanların Dünya'yı ve uzayı tefekkür saikiyle şekillendirmeye başladıkları haritalar, Batılılar elinde bir sömürü aracına dönüşmüştür. Navigasyon programlarının çevremizdekileri eksiksiz gösterdiği zannedilse bile, ekonomisini güçlendirmek istediği veya reklam aldığı birimleri görünür yapıp diğerlerini göstermeyebiliyor. Mesela, bir ülkede önerilen rotalar küçük oranda uzatılarak o ülkenin ekonomisine hatırı sayılır bir maliyet yüklenebilir. Sınır nizamın bulunduğu iki ülkede, bulunulan yere göre sınırlar farklı gösterilebilir. Boykot ürünlerin hizmete sunulduğu yerler ön plana çıkarılabilir.

Bu örnekler, güvenlik risklerinin ötesinde ülke içi ekonominin dış müdahaleyle yönlendirilebileceği anlamına geliyor.

Haritalar üzerinde yapılan çarpıtmalardan biri de göçün yönlendirilmek istendiği coğrafi bölgelerin boş araziler olarak işaretlenmesidir. Mesela boş arazi algısı, siyasi Siyonistlerin Filistin topraklarına yerleşmeleri için mükemmel bir araç olarak kullanılmıştır. Zangwill'in ifadesiyle, "Topraksız bir halk için halksız bir toprak" propagandasıyla binlerce yıldır Filistin topraklarında yaşayan diğer din ve millet mensupları yok sayılmış ve sözde yerleşimci (!), gerçekte soykırımcı bir topluluğa alan açılmıştır. Madam Golda Meir'in 15 Haziran 1969'da *Sunday Times* gazetesine verdiği demeçte söylediği, "Filistinliler yok. Filistin'de kendisini bir Filistin halkı olarak gören bir halk varmış da biz onları kapı dışarı edip ülkelerine el koymuşuz gibi bir durum söz konusu değil. Onlar zaten yoklar." sözleri aslında katliamın arkasındaki mantığı ele vermektedir (Garaudy, 2019).

Haritalar coğrafi bölgeler hakkında bilgi sahibi olmakla eşdeğer sayılabilir. Bu şekilde coğrafi bilgi üretimi, Foucault'nun (1992) işaret ettiği gibi bir "iktidar" biçimine dönüşerek ticari ve askerî kontrolün, yani sömürünün zeminini oluşturur. Avrupa'nın erken dönem haritaları, ticaret yollarını, kaynakları ve fetihleri sistematik hâle getirirken, bu bilgi zamanla Dünya'yı paylaşmanın ve yönetmenin araçlarına dönüşmüştür. Scott'un (2008) "okunabilirlik" mefhumuyla ifade ettiği gibi mekân sadeleşip yönetilebilir hâle gelirken, Said'in (2022) ifadesinde mekân yeniden tanımlanabilir hâle gelir.

Sonuçta haritalar yalnızca Dünya'yı göstermez, onu kurgular, sınırlandırır ve kontrol edilebilir bir meta hâline getirir. Nitekim coğrafî keşifler, tarih kitaplarında aktarılanların aksine masum bir merakın ürünü değil, haritaların "kartografik şiddet" yoluyla sömürgeciliğin ilk adımı olarak işlev gördüğü stratejik bir işgalin ön hazırlığıdır. Dün deniz yollarını ve kıtaları şekillendiren güç, bugün artık uydu görüntülerinin desteğiyle veri ve dijital haritalar üzerinden iş görmeye devam ediyor. Bu nedenle haritalar, geçmişte olduğundan daha fazla bugün trafiği, nüfusu, alışkanlıkları ve ekonomiyi yöneterek yine küresel gücün merkezinde yer almaya devam ediyor.

Kaynakça

Al-Hassani, S. T. S., 1001 *Inventions: Muslim Heritage in Our World*, Foundation for Science Technology and Civilisation, Manchester, 2006.

Arnold, D., *Coğrafi Keşifler Tarihi* (Çev. O. Bahadır), Alan Yayıncılık, 1995.

Demirci, M., *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Foucault, M., *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Garaudy, R., *İsrail Sorunu: Siyasi Siyonizm* (Çev. C. Aydın), Timaş, İstanbul, 2019.

Nagy, L., *Surat Al-Ardh*, Maktaba Dar-us-Salam, Riyadh, 2009.

Nasr, S. H., *İslam'da Bilim ve Medeniyet* (Çev. N. Avcı, K. Turhan ve A. Ünal), İnsan, İstanbul, 2011.

Said, E. W, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları* (Çev. B. Yıldırım), Metis Yayınları, İstanbul, 2022.

Scott, J. C., *Devlet Gibi Görmek* (Çev. N. Erdoğan), Versus Kitap, İstanbul, 2008.

Sezgin, F., *İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi*, İstanbul Kültür ve Sanat Ürünleri, İstanbul, 2010.

SALİH CENAP BAYDAR

Bir Mazeret Söylemi Olarak Anti-Emperyalizm: Kökenleri, Tutarsızlıkları ve Güncelliğini Yitirişi

Modern siyasi düşünce tarihinin en baskın ve etkili temalarından biri olan sömürgecilik (kolonyalizm) eleştirisi, salt bir tarihsel hesaplaşmanın ötesine geçerek, medeniyetler ve ideolojiler arasındaki güç ilişkilerini tanımlayan temel bir ontolojik çerçeve hâline gelmiştir. Fakat bu gayet kolay anlaşılan popüler anlatıya yakından bakıldığında bazı ciddi problemler görülür.

20. Asırda Afrika ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmak için verdikleri mücadelenin tarihsel gelişimi, entelektüel kökenleri ve güncel işlevleri incelendiğinde, anti-emperyalist anlatının zamanla başlangıçtaki "özgürleştirici" iddiasından uzaklaştığı, otoriter rejimlerin başarısızlıklarına mazeret üretme mekanizmasına ve jeopolitik rekabetin araçsallaştırılmış bir söylemine dönüştüğü gözlemlenir.

Özellikle Soğuk Savaş'ın kutuplaşmış ikliminde kristalize olan anti-emperyalist retorik, bugün teknolojik dönüşümlerin hız kazandığı ve post-kıtlık tartışmalarının güncellik kazandığı bir dünyada, açıklama gücünü önemli ölçüde yitirmiş bir paradigma olarak değerlendirilmelidir.

Soğuk Savaşın İdeolojik Laboratuvarı: Sömürgecilik Anlatısının Marksist İnşası

Sömürgecilik eleştirisinin, en güçlü ve sistemli formuna Soğuk Savaş döneminde ulaşması tesadüf değildir. Bu süreç, Sovyet bloğunun ve küresel Marksist hareketin "Batı"ya ve liberal demokratik dünyaya karşı yönelttiği en etkili ideolojik saldırı silahı olarak kurgulanmıştır.

Yönler görecelidir. Bizim "Batı" diye adlandırdığımız kolonizatör güçler, sömürgeciliğe maruz kalmış pek çok ülke için aslında Kuzeyde ya da Doğudadır. Sömürgecilik eleştirisinin esas üretim yeri Sovyetlerin, coğrafi olarak onların batısında bulunan "kapitalist" ülkeleri "Batı" ortak parantezine alması normaldir. Ama onların tesirinde kalan coğrafyalarda -yönler uymasa da- bu ortak parantez kopyalanmıştır.

Marksist-Leninist doktrin, emperyalizmi "kapitalizmin kaçınılmaz ve en yüksek aşaması" olarak tanımlayarak, dekolonizasyon sürecini sınıf mücadelesinin küresel ölçekteki bir izdüşümü olarak sunmuştur. Sovyetler Birliği (SSCB), kendisini mazlum ulusların hamisi olarak konumlandırırken, Batılı güçlerin sömürge imparatorluklarının çöküşünü hızlandırmayı jeopolitik bir öncelik hâline getirmiştir.

SSCB'nin dekolonizasyona yönelik bu desteğinin, iddia edilenin aksine salt bir özgecilik (altruism) örneği değil, stratejik bir ideolojik gündemin parçası olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Stalin ve sonrasında Kruşçev li-

derliğindeki Sovyet yönetimi, emperyalizmi kapitalist sistemin organik bir uzantısı olarak görmüş ve sömürgelerin kaybının kapitalist merkezleri ekonomik krize sokacağını hesaplamıştır. Bu bağlamda, SSCB sadece askeri ve ekonomik yardım sağlamakla kalmamış, aynı zamanda sömürge karşıtı hareketlerin liderlerini Moskova'da eğiterek onlara devrimci bir kimlik ve metodolojik bir çerçeve kazandırmıştır. Ho Chi Minh gibi figürlerin Sovyet devrimci modelinden etkilenmesi, bu entelektüel ve organizasyonel transferin en bariz örneklerinden biridir.

Buna karşın, Sovyetler Birliği'nin bizzat kendisinin bir "anti-emperyalist imparatorluk" olarak işlev gördüğü gerçeği, Soğuk Savaş dönemi anlatısının en büyük paradoksudur. Bolşevik politikaları, eski Rus İmparatorluğu'nu Marksist-Leninist ideolojiye dayalı yeni bir imparatorluk tipine dönüştürmüştür. 1920'lerde uygulanan korenizatsiia (yerelleştirme) politikaları başlangıçta dekolonizasyon vaadi taşısa da, Stalin ve özellikle Brejnev dönemlerinde bu durum yerini sistematik bir Ruslaştırmaya ve merkezin mutlak kontrolüne bırakmıştır. Sovyetler Birliği'nin Doğu Avrupa'daki uydu devletleri ve Orta Asya Cumhuriyetleri üzerindeki tahakkümü, SSCB'ye yöneltilen eleştirileri haklı kılan bir "ikinci sömürge işgali" niteliğindedir.

Aşağıdaki tablo, Soğuk Savaş döneminde iki blok arasındaki sömürgecilik anlatısının karşılaştırmalı bir analizini sunmaktadır:

Parametre	Batı Bloku (Liberal Dünya)	Sovyet Bloku (Marksist-Leninist)
Sömürgecilik Tanımı	Ekonomik modernleşme ve medeniyet götürme misyonu.	Kapitalizmin en yüksek aşaması ve emek sömürüsünün küresel formu
Temel Strateji	Kademeli özerklik, piyasa entegrasyonu ve kurumsal devamlılık.	Devrimci kurtuluş savaşları, planlı ekonomi ve sosyalist dayanışma.
Retorik Araçlar	Demokrasi, insan hakları ve serbest ticaret vaatleri.	Anti-faşizm, sınıfsız toplum ve sömürüye son verme vaadi.
Gizli Gündem	Stratejik ham madde kontrolü ve nüfuz alanlarının korunması.	Batı bloğunu zayıflatmak ve ideolojik uydu devletler yaratmak.
Paradoks	Özgürlük vaat ederken otoriter rejimleri destekleme.	Anti-emperyalist söylem altında Ruslaştırma ve işgal politikaları.

Entelektüel Bağımlılık ve Özgünlük Krizi: İslamcı ve Milliyetçi Aydınların Marksist Emperyalizm Kavramsallaştırmasını Benimsemeleri

Tarih boyunca sömürgecilik karşıtı tezlerin üretiminde entelektüel öncülük neredeyse tamamen Marksist düşünürlerin elinde kalmıştır. Türkiye'de de İslamcı ve milliyetçi aydınlar, kendi özgün anti-emperyalist teorilerini ve temellerini kendi ideolojilerinde bulan kavramlar geliştirmek yerine, Marksist terminolojiyi ve analiz kalıplarını kopyalamışlardır. Doğu toplumlarının kendi tarihsel ve kültürel birikimlerinden süzülmüş bağımsız bir sömürgecilik eleştirisi üretmekte başarısız olmaları, bu hareketlerin yüzeyde karşıt görünseler bile ideolojik olarak Marksizm'e bağımlı kalmasına neden olmuştur.

İslamcı aydınlar, Marksizm'i "Tanrısız" ve "materyalist" bir Batı icadı olarak mahkûm etseler de, emperyalizme karşı duruşlarında Marksist diyalektiği ve sömürü analizini kullanmaktan geri durmamışlardır. Bunun bir örneğini, Ebu'l-A'lâ Mevdudî'nin, Türkçe'ye "Hicab" ismiyle çevrilen 1939 tarihli "Purdah" kitabında, pazarın metalaşması ve liberal özgürlük kavramlarına yönelttiği eleştirilerde görebiliriz. Mevdudî bu kitabında esas olarak kadın özgürlüğü ve aile kurumu üzerinden bir Batı modernizmi eleştirisi geliştirir; ancak bu eleştiriyi inşa ederken piyasa ilişkileri ve liberal birey anlayışını da sorgulamak durumunda kalır. Iqtidar'ın (2021) dikkat çektiği üzere Mevdudî, liberal birey anlayışını ve piyasa ilişkilerini eleştirirken farkında olmaksızın Marksist toplum analizinin kavramsal çerçevesine yaslanmaktadır.

Aynı durumu Türkiye ve Mısır gibi ülkelerdeki milliyetçi ve İslamcı akımlar için de tespit edebiliriz. Yazıcı'nın (2025) kapsamlı biçimde incelediği Nuri Pakdil örneği bu açıdan hem temsil edici hem dikkat çekicidir. Pakdil, "Edebiyat" dergisi (1969–1984) etrafında şekillendirdiği "yerli düşünce" kavramıyla, Soğuk Savaş dönemi Türkiye'sinin ideolojik kutuplaşması içinde İslam medeniyetini edebiyat, kültür ve ahlaki yenilenme ekseninde yeniden inşa etmek istemiş, "yerli düşünce" kavramıyla hem Marksist solun hem de Batılı liberalizmin dışında duran bağımsız bir anlam alanı açmayı denemiştir. Bu girişim, Batı merkezli kavramsal çerçevelerden kopuş yolunu arayan İslami düşüncenin tarihsel açıdan önemli bir örneğidir. Bununla birlikte, özgünlük iddiasının nesnel bir sınırı vardır: "Yerlileşme" projesi yeni bir anlam alanı açmış olmakla birlikte, bu alanı dolduran anti-kapitalist eleştirinin analitik iskeletine bakıldığında, söylemin Marksist anti-emperyalist kategorileri İslami bir terminolojiyle yeniden üretmekten öteye geçemediği görülmektedir.

İslamcı aydınlar, Marksist sınıf mücadelesini "ezilen Müslüman halklar" ve "mustazaflar" kavramlarına tercüme ederek, teorik boşluklarını doldurmaya çalışmışlardır. Bu entelektüel kopyacılık, İslamcıların ve milliyetçilerin iktidarı ele geçirdiklerinde neden tutarlı bir alternatif ekonomik model sunamadıklarını açıklamakta da işe yarayabilir.

Entelektüel ödünç almanın mekanizmalarını Aşağıdaki tablo ile somutlaştırmak mümkündür:

Marksist Kavram	İslamcı/Milliyetçi Karşılığı	Dönüşümün Niteliği
Proletarya (İşçi Sınıfı)	Mustazaflar (Ezilenler)	Sınıfsal kategoriden teolojik-sosyolojik kategoriye geçiş
Burjuvazi (Sermaye Sınıfı)	Batı taklitçisi elitler / Kompradorlar	Ekonomik güç odağından kültürel yabancılaşma odağına kayma.
Artı-Değer Sömürüsü	Kul hakkı / Faiz sistemi	Ekonomik mekanizmanın ahlaki ve dinî bir günah olarak tanımlanması.
Devrim (Revolution)	İnkılap / Cihad	Siyasi ve ekonomik yapının değişiminden ziyade ruhani ve kültürel bir uyanışa odaklanma.
Enternasyonalizm	Ümmet dayanışması	Proletaryanın birliğinden dinî kimliğin küresel birliğine evrilme.

Bu "hibrit" ideolojiler, sömürgecilik eleştirisini sadece Batı'yı düşmanlaştırmak için kullanmış, ancak Marksizm'in özündeki rasyonel ve toplumsal kurtuluş projesini dışlayarak yerine otoriter ve içe kapalı yapılar inşa etmişlerdir.

Üçüncü Dünya Ülkelerinde Anti-Emperyalizmin Sosyo-Psikolojik İşlevi: Başarısızlığın Mazereti Olarak Emperyal Güçler

Sömürgecilik eleştirisi, özellikle güçsüz, yoksul, iç düzenini kurmakta zorlanan ve yolsuzluklarla sarsılan üçüncü dünya ülkelerinde büyük bir rağbet görmüştür. Bunun temel nedenlerinden biri, bu söylemin toplumsal ve siyasi bir apoloji, yani bir tür mazeret mekanizması işlevi üstlenmesidir. "Emperyalizm", bilgisiz, beceriksiz ve yetersiz yöneticilerin hatalarından kaynaklanan tüm yapısal sorunların üzerini örtmek için son derece elverişli bir mazeret sunmaktadır.

Bu toplumlarda halklar ve aydınlar, kendi iç dinamikleriyle mücadele etmek yerine, suçu "asıl düşman" olarak kodlanan "Batı'ya", yani emperyalizme atarak kendilerini psikolojik olarak rahatlatırlar. Emperyalizm, bu noktada çok kullanışlı bir araçtır: O kadar büyüktür ki onunla fiilen mücadele etmek imkânsızdır, ama aynı zamanda hakkında rahatça komplo teorileri üretilebilecek ve korkusuzca suçlanabilecek kadar da uzaktadır. Do-

layısıyla her türlü başarısızlığın kaynağı olarak gösterilebilir.

Anti-emperyalist anlatı, çok kullanışlı bir enstrümandır: İktidarı elinde tutanlara "ülkemizde bugünkü sefaletin sebebi emperyalizmdir", "biz ne yaparsak yapalım, dış güçler izin vermez" gibi argümanlarla sorumluluktan kaçma imkânı verirken, muhalefeti de "emperyalizmin ajanı" veya "iş birlikçisi" olarak yaftalayarak etkisizleştirmenin yolunu açar.

Mısır örneğinde, 2013 darbesi sonrası süreçte hem İslamcıların hem de solcuların birbirlerini "ulusal aidiyetten yoksun" ve "dış mihrakların maşası" olmakla suçlamaları, bu mazeret üretiminin ne kadar yıkıcı olabileceğini göstermiştir. Anti-emperyalist anlatı burada bir "otantiklik" sınavına dönüşmekte; iktidarlar kendilerine meşruiyet devşirmek için sürekli bir mağduriyet edebiyatı ve apolojik bir savunma dili geliştirmektedir. Sonuç olarak, ülkedeki tüm yolsuzluklar, adalet sistemindeki çöküş ve ekonomik beceriksizlikler halka, "emperyalist kuşatma" altındaki bir ülkenin ödemesi gereken bedeller olarak pazarlanmaktadır.

Tutarsızlık ve İrredantizm: Doğu'nun Emperyal Hevesleri ve Ahlaki Zayıflık

Anti-emperyalist anlatının en temel zaaflarından biri, eleştirdiği Emperyalist Batı'nın yöntemlerini birebir kullanan "Doğu" güçlerine karşı sergilediği sessizlik ve tutarsızlıktır. Batı emperyalizmini mahkûm eden Rusya, Çin ve Türkiye gibi ülkeler, ellerine güç geçtiğinde veya kendi jeopolitik çıkarları söz konusu olduğunda, benzer yayılmacı (irredantist) ve tahakkümcü politikaları uygulamaktan çekinmemektedirler.

Mesela Rusya'nın Ukrayna'yı işgali, "Batı hegemonyasına son verme" retoriğiyle sunulurken, aslında emperyalizme karşı bir ilkesel duruşun değil, sadece "kendilerinin emperyal bir güç olamayışına" duyulan bir kıskançlığın ve öfkenin dışavurumu; klasik bir imparatorluk sınırlarına geri dönme ve etnik temelli genişleme arzusudur.

Benzer şekilde Çin, "Kuşak ve Yol Girişimi" ile gelişmekte olan ülkeleri borç tuzağına düşürerek stratejik liman ve altyapı tesislerini ele geçirmekte, ancak bunu "Kazan-Kazan" stratejisi veya "Yeni Uluslararası Demokratik Ortaklık" gibi anti-emperyalist bir sosla sunmaktadır. Çin'in Sri Lanka'daki Hambantota limanının 99 yıllık işletme hakkını, borç ödemelerinin karşılığında devralmış olması; yapısal benzerlikler açısından 19. yüzyılın sömürgeci imtiyaz anlaşmalarını akla getirmektedir.

Türkiye'nin bölgesel politikalarında kullandığı "Mavi Vatan" veya "stratejik derinlik" gibi kavramlar, sıklıkla Batı karşıtı bir söylemle desteklenirken, aslında Türkiye'nin kendi bölgesel nüfuz alanını genişletme ve otonom bir güç merkezi olma hedefini yansıtmaktadır.

Bu ülkeler, Batı merkezli uluslararası sistemi eleştirirken, bu sistemden faydalanmaya devam etmekte ve sadece gücün el değiştirmesini talep etmektedirler. Bu tutarsızlık, anti-emperyalist eleştiriyi zayıflatmakta ve onu sadece bir "güç kavgası" seviyesine indirmektedir.

Aşağıdaki tablo, günümüzdeki "Doğu" güçlerinin yayılmacı hedefleri ile anti-emperyalist söylemleri arasındaki çelişkiyi göstermektedir:

Ülke	Resmi Söylem	Füili Eylem / Emperyal Hedef	Çelişki Noktası
Rusya	Batı'nın yayılmacılığına karşı direniş	Ukrayna'nın işgali ve toprak ilhakı	"Egemenlik" vurgusu yaparken komşusunun egemenliğini yok saymak.
Çin	Ortak kalkınma ve sömürgecilik sonrası dayanışma	Borç diplomasisi ve stratejik liman kontrolü.	"Müdahale etmeme" sözü verirken ekonomik bağımlılıkla siyasi kontrol kurmak.
Türkiye	Batı merkezli dünya düzeninin adaletsizliği	Bölgesel askerî müdahaleler, Mavi Vatan ve bölgesel nüfuz alanı arayışı	NATO üyesi olup sistemden faydalanırken Batı karşıtı retoriği iç siyaset aracı yapmak.

Emperyalizmle yapılan mücadelenin meşruiyet kazanması için bu mücadelenin sadece "güç" üzerinden değil, "ahlak" üzerinden yapılması şarttır. İtiraz edenlerin, eleştirdiklerinden daha dürüst, daha şeffaf ve daha âdil olduklarını sadece sözle değil, pratikle de ispat etmeleri gerekir. Ancak mevcut tablo, anti-emperyalizmin sadece yeni efendiler yaratma süreci olduğunu düşündürtmektedir.

Batı'nın İçinden Yükselen Eleştiri: Orijinalitenin Kaynağı Olarak Batı Akademisi

Sömürgecilik eleştirisine dair bir diğer ironik gerçeklik, bu konudaki en güçlü, en etkin ve metodolojik muhalefetin yine Batı dünyasının kendi içinden yükselmiş olmasıdır.

Frankfurt Okulu düşünürleri (Adorno, Marcuse), Immanuel Wallerstein, Noam Chomsky gibi isimlerin yanı sıra Batı kurumlarında üretim yapan Edward Said, Frantz Fanon ve Samir Amin gibi düşünürler, sömürgecilik eleştirisinin metodolojik zeminini büyük ölçüde Batı felsefesinin kavramsal araçlarıyla kurmuşlardır.

Edward Said'in Oryantalizm eseri, Batı'nın "Doğu"yu nasıl bir nesne olarak kurguladığını anlatırken, bu analizi yapabilmesini sağlayan araçları yine Batı felsefesinden almıştır. Buna karşılık Doğu'da, bu çapta özgün bir kuramsal çerçeve üreten düşünürlerin sayısı oldukça kısıtlıdır ve bunların çoğu da aslında Marksist şablonları kendi coğrafyalarına uyarlamaya çalışan "epigonal" isimlerdir. Yani özgün bir sentez üretmek yerine mevcut bir şablonu yeni bir coğrafyaya aktarmakla yetinen düşünürlerdir.

Batılı eleştirel gelenek ile Doğulu anti-emperyalizm arasındaki farkı şu şekilde kategorize edebiliriz:

- **Batılı Eleştiri:** Yapısalcı ve metodolojik bir analizle kendi sisteminin kusurlarını ifşa eder. Amacı, evrensel insan hakları ve adalet adına bir iç muhasebedir.
- **Doğulu Söylem:** Genellikle tepkiseldir. Kendi sisteminin kusurlarını gizlemek için dışarıyı suçlar. Amacı, yerel bir iktidar konsolidasyonudur.

Bu durum, sömürgecilik anlatısının bir "Doğu başarısı" değil, aslında Batı'nın kendi içindeki rasyonel tartışmaların bir yan ürünü olduğunu göstermektedir.

Teknolojik Devrim ve Paradigma Kayması: Post-Kıtlık Çağında Emperyalizmin Anlamsızlaşması

Bugün hâlâ sürdürülen sömürgecilik anlatısı, teknolojik devrimler nedeniyle açıklama kabiliyetini önemli ölçüde yitirmiş bir Soğuk Savaş dönemi mirasıdır. Geleneksel emperyalizm teorileri, 19. ve 20. yüzyılın "kıt kaynaklar" dünyasına aittir. Ancak bugün, teknolojinin sağladığı verimlilik artışları, bazı ekonomistlere göre dünyayı potansiyel olarak tüketebileceğinden fazlasını üretebilecek bir eşiğe taşımaktadır; sorun artık üretim kapasitesinden çok dağıtım adaletsizliğidir.

Post-kıtlık (post-scarcity) teorisi, otomasyon, yapay zekâ ve yenilenebilir enerji gibi alanlardaki gelişmelerle gelen verimlilik artışının, ham madde üzerindeki geleneksel mülkiyet kavgasını anlamsızlaştırdığını savunmaktadır. "Infinity Economy" (Sonsuzluk Ekonomisi) olarak adlandırılan bu yeni modelde, "değer" artık topraktan değil, bilgiden ve ağ etkilerinden türetilmektedir.

Kaynak Savaşlarının Sonu ve Yeni Güç Dinamikleri

Bugünün süper gücü olan ABD'nin ham madde elde etmek için fiziksel olarak bir ülkeyi işgal etmesine gerek yoktur; kaynaklara erişim artık teknolojik bir optimizasyon meselesidir. İngiltere ve Fransa gibi eski sömürgeci güçlerin emperyal heveslerinin törpülenmiş olması, sömürge yönetmenin maliyetli ve gereksiz bir yük hâline gelmesinin bir sonucudur.

1. **Ham madde Bağımlılığının Azalması:** Nanoteknoloji ve sentetik biyoloji, madenlerin yerine yapay alternatifler üretilmesini mümkün kılmaktadır.
2. **Enerji Devrimi:** Nükleer enerji santralleri, güneş enerjisi başta olmak üzere yenilenebilir enerji kaynaklarından elde edilen enerjideki verimlilik artışları ve merkezi olmayan mikro-şebeke sistemleri, enerji için savaşma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır.
3. **Veri Hegemonyası:** Bir ülkenin verisini kontrol etmek, topraklarını kontrol etmekten daha fazla stratejik avantaj sağlamaktadır.

Bu yeni dünyada, klasik "emperyalizm" suçlamalarıyla bugünün meselelerini analiz etmeye çalışmak artık çok anlamlı değildir. Dünyanın, büyüklüğü her daim sabit kalmak zorunda bir pasta gibi görüldüğü günler geride kalmıştır. Zenginleşmenin tek yolunun o pastadan başkalarının payını gasp etmek olduğu anlayışı da artık köhnemiştir. Mesele artık kıtlık değil, üretilen zenginliğin paylaşımında adaletin sağlanamamasıdır. Günümüzün zorbalıklarının ardındaki sebep daha fazla kaynağa erişmek değil, otoriter liderlerin ve on-

ların şürekası olan seçkinlerin iktidarlarını koruma güdüsüdür. Dolayısıyla, sömürgecilik anlatısı artık tarihin tozlu raflarına kaldırılması gereken, geçerliliğini yitirmiş bir hikâyedir.

Sonuç: Eski Bir Masalın Sonu

Geleneksel sömürge modeli artık ekonomik rasyonalitesini yitirmiştir; ancak güç asimetrisi ve bağımlılık ilişkileri farklı biçimler altında varlığını sürdürmektedir.

Sömürgecilik ve emperyalizm anlatısı, Soğuk Savaş'ın kutuplaşmış dünyasında bir "kurtuluş reçetesi" olarak sunulsa da, zamanla üçüncü dünya rejimlerinin baskı ve beceriksizliklerini gizleyen bir sis perdesine dönüşmüştür. Marksist düşüncenin tekelinde üretilen ve Doğu'da sadece birer taklit olarak varlık bulan bu söylem, kendi içindeki tutarsızlıklar ve ahlaki zaaflar nedeniyle inandırıcılığını yitirmiştir.

Sınırlı kaynakları paylaşma kavgasına dayalı geleneksel sömürgecilik analizleri her geçen gün daha az açıklayıcı hâle gelmektedir. Sömürgecilik anlatısını araçsallaştıran toplumlar bu aldatıcı anlatıyı terk etmedikçe, kendi hatalarının esiri olmaya ve gelişen dünyanın ardından bakmaya mahkûmdur. Gerçek anti-emperyalizm, başka ülkelerin sömürüsüne itiraz etmekten ziyade, sömürülmeyecek kadar güçlü ve tutarlı bir iç düzen kurabilme iradesidir.

Kaynakça

Amin, S. (1989). *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.

Atlantic Council. (2023, Ekim 23). Vladimir Putin's anti-colonial posturing should not fool the Global South. *UkraineAlert*. https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/vladimir-putins-anti-colonial-posturing-should-not-fool-the-global-south/

Bayat, A. (2008). Islamism and empire: The incongruous nature of Islamist anti-imperialism. *Socialist Register*, 44, 38-54. https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5874

Chomsky, N. (2005). *Imperial ambitions: Conversations on the post-9/11 world*. United States: Metropolitan Books.

Dalay, G. (2022). Deciphering Turkey's Geopolitical Balancing and Anti-Westernism in Its Relations with Russia. *SWP Comment*, 2022/C 35. https://www.swp-berlin.org/10.18449/2022C35/

Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.

Frank, A. G. (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.

Gago, V. (2025, Nisan 22). Moral authority and lived resistance. *Global Dialogues, Georgetown University*. https://globaldialogues.georgetown.edu/responses/moral-authority-and-lived-resistance

Gaillard, X. (2025). *Anti-Imperialism, Marxism and Religion: An Analysis of Intersecting Revolutionary Discourses in Iran and Nicaragua*. (Doktora Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara. https://open.metu.edu.tr/bitstream/handle/11511/115626/10751658.pdf

Iqtidar, H. (2021). Conservative anti-colonialism: Maududi, Marx and social equality. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 32(2), 1-16. https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society/article/conservative-anticolonialism-maududi-marx-and-social-equality/DD4AF4AFA45605C30FF422F0B622ED6E

Mevdûdî, E. A. (2016). *Hicab* (A. Genceli, Çev.). Hilal Yayınları. (Özgün eser 1939 yılında yayımlanmıştır).

Moleka, P. (2025). *The Infinity Economy: The Blueprint for a Post-Scarcity Civilization*. HAL Open Archive. https://ideas.repec.org/p/hal/wpaper/hal-05109812.html

Wallerstein, I. (2004). *World-systems analysis: An introduction*. Durham: Duke University Press.

Yazıcı, İ. (2025). Reinventing Islamic civilization in Cold War Turkey: The case of Nuri Pakdil. *Turkish Studies*. https://doi.org/10.1080/14683849.2025.2581598

MEHMET KIRTORUN

Kendi Kendini Sömürgeleştirmenin Anatomisi: Gönüllü Yabancılaşma

Gerçek işgal, her zaman gürültüyle gelmez. Sınırları aşan ordulardan çok daha sessiz, sinsice sızar içeriye. Bazen bir bakışın ucuna takılır; bazen de sahte bir kurtuluş reçetesinin ardına gizlenir, kimileyin de çaresizliğin yarattığı o derin boşluktan sızarak ruhun en mahrem dehlizlerine yerleşir. En büyük trajedi de burada başlar. Bu parya yazgısını, yabancı hayale karşı en sert yeminleri edenlerin kendi elleriyle inşa etmesi ne tuhaf bir ironidir. Çünkü bir kez başkasının kantarını benimsediniz mi, kendi değerinizi ölçme hakkını da sonsuza kadar kaybetmişsinizdir. Artık hükmü siz değil, o kantarı elinde tutan görünmez el verir.

Asıl yıkım, toprakların elden gitmesi değildir hiçbir zaman. Asıl yıkım, o yabancı hayalin zihinlerde başlattığı amansız, dilsiz, sessizce gelen tahribattır. Bu satırlarda amacım size "kolonyalizm" teşhisi koymak değildir. Amacım, bu kavramların donuk sınırlarına hapsolmadan kendimize o can alıcı soruları sormaktır: Biz kimdik, yol boyunca ne yaptık ve bugün tam olarak nerede duruyoruz?

Dışsal Baskı, İçsel Rıza

Batı dışı toplumların modernleşme serüvenini salt askerî ve ekonomik bir kronolojiyle sınırlı görmek, sömürgeci aklın en büyük başarısı sayılmalıdır. Zira sömürgecilik, asıl kalıcı etkisini zihinleri ve algıları dönüştüren epistemik (bilgi ve düşünce üretimine dayalı) şiddet aracılığıyla icra eder. Edward Said'in formüle ettiği üzere Batı, kendi rasyonel kimliğini güçlendirmek adına Doğu'yu ehlileştirilmesi gereken karanlık ontolojik bir boşluk olarak kurgulamıştır. Aimé Césaire'in de belirttiği üzere bu sözde uygarlaştırma misyonu, ardında muazzam bir barbarlık ve ahlâkî çürüme barındırır. Bu durum, medeniyet söylemi ve yağmanın kibar dilinden başka bir şey değildir.

Ancak bu noktada bir uyarı zorunludur: Batı'nın epistemik şiddetini tek başına fail olarak konumlandırmak yanıltıcıdır. Bu yaklaşım, şiddetin içeridekiyerel aktörleriyle kurduğu organik ortaklığı görünmez kılar. Türkiye'nin serüveni bu epistemik şiddetin en çarpıcı vaka incelemesidir. Bu yüzden, analizin tek yönlü bir mağduriyet anlatısına kayması tehlikesine karşı uyanık olmak gerekir.

Osmanlı'nın 1683'teki Viyana bozgunundan Balkan Savaşları'na uzanan askerî felâketler zinciri, yönetici elitte sistematik bir aşağılık bilinci yarattı; bu doğrudur. Ama bu bilinci trajik bir yazgı olarak sunmak, tarihsel determinizmin

(kaçınılmaz kaderciliğin) tuzağına düşmek demektir. Dışsal askerî baskı, içsel entelektüel teslimiyeti zorunlu olarak üretmez.

Peki, yerli aktörler bu teslimiyeti neden ve nasıl kendi rızalarıyla seçti?

Cevap rahatsız edicidir: Çünkü bu tercih, pek çok durumda rasyoneldi. Batı'nın teknik ve kurumsal üstünlüğünü içselleştiren seçkinci çevre, bireysel ya da sınıfsal bir kariyer stratejisinin mimarıydı. Batılı söylem ve eylemleri benimsemek; kendi değerlerini başkasının kantarıyla tartmaya başlamak anlamına geliyordu. Bu seçkinci çevreler, kendi varoluşlarını ölçme hakkını tamamen başkasına devrederek, o görünmez elin çizdiği sınırların içinde meşruiyet ve güç aradılar. Fanon'un "aracı burjuvazi" dediği sınıf, yalnızca psikolojik bir kırılmanın ürünü değildir. Aynı zamanda somut maddî çıkarlarla, yani o yabancı kantarın sunduğu sahte ağırlıklarla tahkim edilmiş bir sınıf konumunun da ürünüdür. Bunu görmeden yapılan her analiz, yapıyı bireysel trajedi olarak okur ve böylece yapının da kendisini pekiştirir.

Islahın İmkânsızlığı mı, İmhanın Kolaylığı mı?

1933 tasfiyesinden önce medrese zaten uzun süredir rasyonel ilimleri dışlayarak teolojik tekrara hapsolmuştu. Bürokratların ıslah girişimleri iç direnç nedeniyle sonuçsuz kalmıştı. Dolayısıyla reformcular için Darülfünun'un kapatılması, temeli geçmişe dayanan sorunlara verilmiş kaba ve ideolojik bir yanıttı. Bu tespit tasfiyenin epistemik şiddetini aklamaz. Tasfiyenin yerli geleneği çürümenin temel nedeni olarak tanımlamak suretiyle ıslah etmek yerine imha etmeyi seçmesi eleştirilmelidir. Ancak şu çetin soruyu da sormak gerekir: Geleneksel kurumlar kendi kendini yenileyip yerlilik bilincini diri tutabilseydi, 1933 tasfiyesi bu kadar kolay mümkün olur muydu? Kurumsal başarısızlığın dışsal baskıyla nasıl eklemlendiğini anlamak, sorumluluğu dışarıya yükleyen kolaycı anlatıyı aşmamızı sağlar.

1933 Üniversite Reformu: Kendi Değerini Başkasının Kantarıyla Tartmak

İşte bu kurumsal aşınmanın tepe noktası olan 1933 Üniversite Reformu, kuru bir idari düzenlemeden çok daha fazlasıdır. Bu durum, yerli aktörlerin kendi elleriyle kendi ölçme hakkını tamamen devrettiği, tarihin en trajik kırılmalarından biridir. Söz konusu süreçte reformu yürüten yerli seçkinler, zihni yeniden düzenleyen o görünmez elin parmakları olarak hareket etmişlerdir. O görünmez el, bu coğrafyanın hafızasını ve entelektüel birikimini yabancı bir kantarın kefesine koymuştur. Hafif bulduğu her şeyi ise fırlatıp atmıştır.

Darülfünun; Cumhuriyet elitleri tarafından inkılaplara karşı ilgisiz kalmakla, reformcuları yeterince coşkulu savunmamakla ve özellikle harf devrimine tepki göstermekle suçlandı. İşte bu kurum, "görünmez elin parmakları" tarafından hedef tahtasına oturtuldu. Bu kurum, İsviçreli pedagog Alfred Malche'nin hazırladığı 66 sayfalık rapor doğ-

rultusunda 2252 sayılı kanunla kapatıldı. Bu tasfiye, aynı zamanda ülkedeki bağımsız entelektüel damarın da kurutulması eylemidir. Bu, epistemik şiddetin soyut bir felsefi kavram olmaktan çıkıp, etten ve kemikten insanları biçen trajik bir giyotine dönüştüğü andır.

Bu süreçte Osmanlı tarihini sevdirmek ve geleneksel bağları korumakla suçlanan tarihçi Ahmed Refik Altınay ile birlikte İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Babanzade Ahmet Naim ve Mustafa Şekip Tunç gibi ülkenin özgün felsefecileri üniversiteden tamamen ihraç edildi. Onların yerini ise pozitivist mantıkçı Hans Reichenbach gibi Batılı mülteci akademisyenler aldı. Bu ithal akıl, kantarın sahibinin bizzat kendisiydi; yerli düşünürler ise kendi evlerinde "tartılmaya bile değer görülmeyen" yabancılar hâline getirildi.

Dönemin yerli seçkinlerinden Fuad Köprülü, harf devrimi öncesinde aleyhte yazılar yazmıştı. Devrimden hemen sonra lehte tutum alarak sadakatini kanıtlaması ve bu sayede tasfiyeden kurtulması ise yeni dönemin entelektüel ahlâk yapısına dair trajik bir örnek teşkil eder.

Reformun getirdiği en katı kurallardan biri, üniversite hocalarının kurum dışında hiçbir sosyal, ticarî veya siyasi işle meşgul olamamasıydı. Buna haftalık 12 saat ders verme zorunluluğu da eklenince akademisyen, özgür bir düşünürden ziyade devletin bir memuru hâline gelmiştir. Neticede bu yapısal kuşatma, akademisyeni kamusal alandan ve bağımsız siyasi üretimden tamamen yalıtarak üniversiteyi ideolojik bir yankı odasına dönüştürmüştür.

Baltadan Aside Geçişin Rıza Mühendisliği

Tam da bu noktada bir sosyolojik menteşeye ihtiyaç duyulur. Bu menteşe, 1933'ün devlet eliyle vurulan kaba, fiziki baltası ile günümüzün steril, görünmez SSCI endekslerinin asit tahribatı arasındaki o geniş tarihsel boşluğu doldurmalıdır. Dışarıdan dayatılan otoriter devlet şiddeti, on yıllar içinde sessizce akademinin kılcal damarlarına sızarak içselleştirilmiştir. Bilimsellik, nesnellik ve evrensel rasyonellik kisvesi altında ise gönüllü bir pazar mekanizmasına ve kusursuz bir rıza mühendisliğine dönüştürülmüştür.

İşte Achille Mbembe'nin "gönüllü kolonyalizm" (voluntary colonialism) olarak kavramsallaştırdığı o kritik dönüşüm tam da bu menteşenin üzerinde döner. Mbembe'ye göre sömürgeciliğin en büyük zaferi, kaba fiziki şiddete artık ihtiyaç duyulmadığı, kuralların kurumsal tasarıma sızıp kodlandığı andır. Araştırmacıyı kimse sömürgeleştiremez. Kariyer kaygıları, kadro kriterleri ve uluslararası görünürlük baskısı, akademisyeni bizzat kendi teslimiyetinin hevesli mimarına ve kendi hücresinin gardiyanına dönüştürür.

Bugün SSCI endeksleri, "etki değeri yüksek uluslararası dergiler" hiyerarşisi ve Avrupa merkezli fonlama kriterleri, kendi kurallarını doğa yasası gibi sunan küresel bir pazar inşa etmiştir. Bu pazar, kendi özgün sorusunu kendi diliyle tartmaya çalışan yerel bir araştırmacıyı sistemli biçimde görünmez kılar. Dolayısıyla bugünün steril ölçütleri, 1933 tas-

fiyesinin takım elbise giymiş, rıza üretmiş modern versiyonudur. Balta yerini aside bırakmıştır: Asit daha yavaş, daha sessiz, gönüllü ve çok daha derin yarar.

Fanon, Âkif ve Yara Bandı Olarak Melezlik

Darülfünun'un kapısına kilit vurulduğu o mahalle şimdi iki dedektifi davet edelim: Sömürgecinin dilini konuşmanın ruhsal yıkımını teşhis eden Frantz Fanon ve işgal altındaki bir medeniyet için reçete arayan Mehmet Âkif. Bu iki dedektif, 1933 reformunun soğuk koridorlarındaki ipuçlarını inceliyor.

Fanon, Reichenbach'ı coşkuyla karşılayan yerli elitleri izlerken "görünmez elin parmaklarının", sömürgecinin maskesini yüzlerine geçirmek için can atan figürler olduğunu görüyor. Bu elitler, o beyaz maskeyi yüzlerine öyle bir yapıştırdılar ki, altındaki kendi çehrelerini kurumsal bir inkârla örttüler. Âkif ise derin bir sancıyla kendi "seçici geçirgenlik" tezinin neden çöktüğünü anlamaya çalışıyor: Batı'nın tekniğini alıp ahlakını kapıda bırakma ideali sahada neden darmadağın oldu?

İki dedektif ortak bir soruda birleşiyor: *1933'teki aracı burjuvazi, Âkif'in bahsettiği seçici geçirgenliği sahada başaramadığı için mi Fanon'un işaret ettiği beyaz maskeleri kalıcı olarak yüzüne takmak zorunda kaldı?* Cevap evettir. Yerli bürokrasi, Batı'nın kantarını benimsediğinde, o kantarın epistemolojik ön kabullerini ayıklayacak zihinsel dirençten yoksundu. Tekniği ithal etmek, o aklın kurduğu üstünlük ilişkisine koşulsuz rızayı beraberinde getirdi. Seçici geçirgenlik çökünce hayatta kalmak için o beyaz maskeyi yüze dikmekten başka çare kalmadı. Bu yapısal kırılmanın yarattığı derin sızıyı dindirmek içinse Edward Said'in "melezlik" kavramına başvuruldu. Ancak bu kavram, iki dünyayı sentezleyen bir özgürleşme alanı olarak değil, 1933'teki kurumsal yaranın üzerine yapıştırılan bir yara bandı olarak kullanıldı. "Biraz oradan, biraz buradan" eklektizmi, kendi değerlerimizi ölçme hakkını nasıl kaybettiğimiz gerçeğinden kaçış yoluydu.

Bu sonuç bizi çaresizliğe mahkûm etmemelidir. Ne Fanon'un sömürgeci dünyayla kurduğu radikal "mutlak kopuş" küresel dünyada pratiktir; ne de Âkif'in araçsal "seçici geçirgenliği" bizi yabancılaşmadan koruyabilmektedir. Biri bizi araçlardan mahrum bırakırken, diğeri sızan düşünce tarzına karşı savunmasız kılar.

Bu diyalektik çıkmaz, bizi tezin (Âkif'in korumacı kabulü) ve antitezin (Fanon'un mutlak reddi) ötesine geçen kurucu bir sentez köprüsü inşa etmeye zorlar. Bu sentez köprüsü, sömürgecinin kantarını reddederken içe kapanmanın tuzağına da düşmeyen *alternatif bir evrensellik* ufkudur. Evrenselliği sömürgeci merkezin tekelinden kurtararak yeniden tanımlamak, bizi sığ tepkisellikten kurtaracak ve asıl randevu alanına kurucu bir özne olarak taşıyacaktır.

Alternatif Meşruiyet Alanları Yaratmak

Ancak bu evrensel sözü üretmek soyut bir etik çağrıyla sınırlı bırakılamaz.

Epistemiği sömürgeleştiren kurumsal güçlere karşı, aynı derecede somut alternatif meşruiyet alanları inşa etmek zorundayız. Bu doğrultuda, öncelikle Batı merkezli dergilerin dikte ettiği araştırma gündemlerine teslim olmamalıyız. Bunun yerine, kendi coğrafyamızın özgün meselelerini kendi kavramsal alet çantamızla ele alan, akran denetimine dayalı çok merkezli "alternatif epistemik topluluklar" kurmalıyız. Bununla da yetinmemeliyiz. Kendi değerimizi başkasının kantarında tarttırmayacak, saygınlığı olan bağımsız yayın platformları, hakemli dergiler ve alternatif indeksleme sistemleri gibi "yeni kurumsal meşruiyet alanları" inşa etmeliyiz. Yerel bilgi birikimini evrensel teorik açılımlarla buluşturan bağımsız araştırma enstitüleri kurarak rıza mühendisliğinin kurumsal tekeline meydan okumalıyız. Aynı zamanda, Küresel Güney'in entelektüel dayanışma havuzları ile desteklenen "alternatif fonlama modelleri" de yaratmalıyız.

Ancak bu kurumsal kaleleri inşa ettiğimizde, "gezgin entelektüel" sığınacak güvenli limanlar bulabilir. Kendi evimizde sığıntı olmaktan çıkmanın tek yolu, evi kurumsal düzeyde yeniden ve herkese açık, Fanon'un özlemini kurduğu o "açık kapı" olarak inşa etmektir. Çünkü gerçek kurtuluş, sömürgeciyi yalnızca zihnen defetmek değildir. Kurtuluş, insan soyunu "karşılıklı sonsuz bir birlik" olarak kurumsal düzeyde yeniden tanımlamaktır. Sömürgeciliğin zihnimizde açtığı dev yara, mağduriyet ağıtlarıyla kapanmaz. Kendi tarihimizin nesnesinden öznesine dönüştüğümüzde kapanır. Çünkü kurtuluş bağışlanmaz, kazanılır.

Kaynakça:

1.Başkaya, F. (2018). *Yeni Paradigmayı Oluşturmak*. İstanbul: Yordam Kitap.

2.Bhabha, H. K. (2017). *Kültürel Konumlanış*. (Çev. T. Uluç). İstanbul: İnsan Yayınları

3.Césaire, A. (2024). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. (Çev. ve Der. G. Ayas). İstanbul: Dergâh Yayınları.

4.Chakrabarty, D. (2021). *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. (Çev. İ. Cörüt). İstanbul: Dergâh Yayınları.

5.Chatterjee, P. (1996). *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası: Türevsel Bir Söylem mi?*. (Çev. S. Oğuz). İstanbul: İletişim Yayınları.

6.Fanon, F. (2018). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Çev. Ş. Süer). İstanbul: Versus Kitap.

7.Fanon, F. (2022). *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*. (Çev. O. Türkay). İstanbul: Metis Yayınları.

8.Mbembe, A. (2021). *Zenci Aklın Eleştirisi*. (Çev. Ö. A. Simon ve V. Çandar). İstanbul: İletişim Yayınları.

9.Mignolo, W. D. (2026). *Batı Modernitesinin Daha Karanlık Yüzü: Küresel Gelecek Tahayyülleri ve Dekolonyal Seçenekler*. (Çev. O. Şahbaz). İstanbul: Turkuvaz Kitap.

10.Said, E. W. (1998). *Oryantalizm*. (Çev. N. Uzel). İstanbul: İrfan Yayınevi.

11.Said, E. W. (2023). *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MEHMET ULUKÜTÜK

Edward Said Düşüncesinin Dayandığı Temel Dinamikler

Edward Said'in fikrî evreni, başta sömürgecilik eleştirisi olmak üzere, sürgün tecrübesi, temsil sorunu, hümanizm, filoloji, hermeneutik, kültürel iktidar, entelektüelin kamusal sorumluluğu ve Filistin meselesi etrafında örülmüş son derece mütenevvi bir fikrî kanaviçeden teşekkül eder. Said'in fikriyatının merkezindeki esas soru, Doğu ile Batı arasındaki ilişki ve insanın başka bir insanı, başka bir toplumu ve başka bir medeniyeti hangi epistemolojik, filolojik ve etik koşullar altında temsil edebileceğidir. Başkası hakkında konuşan özne, gerçekten başkasını mı anlatmaktadır, yoksa kendi iktidarını mı üretmektedir? Said'e göre bilgi masum değildir, bilgi, iktidarın en inceltilmiş biçimidir. Oryantalizm bu nedenle akademik bir disiplin olarak, Batı'nın Doğu'yu tanımlama, sınıflandırma ve yönetme biçimidir. Said burada Michel Foucault'nun söylem ve bilgi-iktidar analizlerinden, Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramından yoğun biçimde istifade eder, fakat onların kavramlarını sömürgecilik tarihine uygulayarak yeni bir eleştirel ufuk açar. Said'e göre Batı, Doğu'yu keşfetmeden önce *icat* etmiş, tanımadan önce *temsi*l etmiş, anlamadan önce *adlandırmış*tır. Böylece 'Şark', coğrafi bir gerçeklik olmaktan çıkıp Avrupa'nın kendisini üstün, rasyonel ve medeni olarak inşa edebilmesi için ihtiyaç duyduğu epistemolojik bir zemin hâline gelmiştir. Said'in düşüncesi, birbirinden bağımsız görünen fakat aslında birbirini besleyen birçok teorik damar tarafından şekillendirilmiştir. Bunlar özcülük karşıtlığı, tarihsellik, temsil, söylem, iktidar-bilgi ilişkisi, seküler eleştiri, sürgün, kontrapuntal okuma, metinlerin dünyeviliği ve hümanizmdir. Bu yazıda Said düşüncesinin dayandığı temel dinamikleri ana hatlarıyla takdim etmek istiyoruz.

1. *Oryantalizm:* Temsil, İktidar ve Bilgi İlişkisi

Said'in düşüncesinin temel dayanağı, Foucault'nun geliştirdiği *söylem* ve *iktidar/bilgi* kavramlarıdır. Said'e göre bilgi tarih boyunca saf bir epistemolojik faaliyet olmamıştır, bilgi üretimi her durumda belirli iktidar ilişkileri içerisinde gerçekleşir. Batı'nın Doğu hakkında ürettiği bilgiler de bundan istisna değildir. "Doğu" dediğimiz şey büyük ölçüde Batılı söylemler tarafından üretilmiş tarihsel bir temsil alanıdır. Said'in meşhur eseri olan *Oryantalizm* bilginin nasıl iktidarın uzantısı hâline geldiğini gösteren bir soykütüğü teşebbüsüdür. Said'in asıl sorusu 'Batı neden ve nasıl Doğu'yu belirli biçimlerde temsil etmektedir' şek-

lindedir. Bu temsil mekanizmaları hangi siyasal, kültürel ve epistemolojik çıkarlarla ilişkilidir? Doğu, gerçeklik olmaktan çıkarak tarihsel olarak inşa edilmiş bir *söylemsel nesne* hâline nasıl, neden ve kimler tarafından getirilmiştir? 1978'de yayımlanan *Oryantalizm* adlı eser, Doğu'ya ilişkin yanlış imgelerin eleştirisi ve Batı'nın Doğu'yu nasıl sistematik biçimde bilgi nesnesine dönüştürdüğünü gösteren kapsamlı bir epistemolojik ve politik analizdir. *Oryantalizm,* akademik bir disiplin maskesi altında Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıran bir *söylem*'dir. Said, Doğu hakkında üretilen bilgilerin "tarafsız" olmadığını, aksine sömürgeci iktidarın çıkarları doğrultusunda şekillendiğini savunur. "Doğu" doğal ya da kendiliğinden bir gerçeklik değil, Batılı söylemler tarafından inşa edilmiş tarihsel bir kategoridir. Said'in iddiasına göre *temsil* hiçbir zaman masum değildir, bir kültürü, toplumu ya da coğrafyayı tanımlama hakkını elinde bulunduran özne, onun üzerinde epistemik üstünlük kurar. Oryantalist söylem, yanlış bilgiler üretmekle kalmaz, Doğu toplumlarını "geri", "irrasyonel", "duygusal" ve "yönetilmeye muhtaç" olarak kodlayarak sömürgeci müdahaleleri meşrulaştırır.

2. Söylem ve *Epistemik* Şiddet: Söylemin Şiddeti

Foucault'dan hareketle Said, söylemi dilsel bir yapı olarak değil, toplumsal gerçekliği inşa eden bir iktidar pratiği olarak görür. Oryantalist söylem, Doğu toplumlarını sadece tanımlamaz, onları belirli biçimlerde görmeye, yönetmeye ve müdahale etmeye de imkân tanır. Bu durum, postkolonyal teoride yaygınlaşacak olan *epistemik şiddet* kavramıyla alakalıdır. Doğu'nun kendi sesinin bastırılması, kendi tarihini ve kültürünü kendi kavramlarıyla ifade etme imkânının elinden alınması, Said'e göre sömürgeciliğin bariz etkilerinden biridir. Batı, toprakları ve anlam üretme süreçlerini de kolonize etmiştir. Said'in eleştirisi dışsal bir emperyalizm eleştirisi ve modern bilgi üretim biçimlerinin evrensellik iddiasına yönelik radikal bir sorgulamadır. Batılı akademik disiplinlerin çoğu, farkında olmadan, sömürgeci kategorileri yeniden üretmiştir.

3. *Hümanizm ve Seküler Eleştiri*: Eleştirel Hümanizmin Savunusu

Said, postmodern rölativizme bütünüyle teslim olmayan bir düşünürdür. O, eleştirel düşüncenin evrensel etik ve insani sorumluluk zeminini koruması gerektiğini savunur. Said'in düşüncesi içinde *seküler eleştiri* kavramı, din karşısında seküler bir dünya görüşünün savunusu değil, bilakis düşüncenin her türlü kutsallaştırılmış otoriteye karşı bağımsızlığını koruma çabasının adıdır. Said'in burada kullandığı *seküler* kavramı, modern siyaset teorisinde veya Fransız laiklik geleneğinde (*laïcité*) karşılaştığımız dar anlamıyla sekülerlikten farklıdır. Bu kavramın kökleri daha

çok filolojik hümanizm, eleştirel tarih bilinci yorumsal açıklık ve entelektüel bağımsızlık ideallerine uzanır. Said için seküler eleştiri, düşüncenin herhangi bir aşkın otoriteye, değişmez dogmaya veya sorgulanamaz hakikat rejimine teslim olmayı reddetmesi anlamına gelir. Bu nedenle seküler eleştirinin gerçek karşıtı *din* değil, *dogmatizm, ortodoksi* ve *entelektüel teslimiyet*tir.

Said'in bu yaklaşımının arkasında, birbiriyle kesişen üç büyük düşünsel damar bulunduğu söylenebilir. Vico'dan Auerbach'a uzanan *filolojik hümanizm geleneği*, Gramsci'nin *hegemonya teorisi* ve Foucault'nun *bilgi-iktidar analizleri*. Bu üç kaynak Said'in düşüncesinde birleşerek eleştiriyi metinleri yorumlayan bir faaliyet olmaktan çıkarıp toplumsal dünyanın inşa edilme tarzlarını sorgulayan kapsamlı bir epistemolojik müdahaleye dönüştürür. Said'e göre eleştirinin görevi yanlış bilgileri düzeltmek ve bilgiyi mümkün kılan tarihsel koşulları görünür hâle getirmektir. Said'in sıkça kullandığı *metnin dünyeviliği* kavramına göre hiçbir metin, hiçbir teori ve hiçbir düşünce sistemi kendi içine kapalı özerk bir yapı değildir, bilakis her metin belirli bir tarihsel dünyanın, belirli güç ilişkilerinin ve belirli siyasal mücadelelerin içerisinde yer alır.

Said'in entelektüel tasavvurunda bu tavır, *eleştirel bilinç* ile *muhalif entelektüellik* arasında kurulan ilişkiyle açıklanabilir. Entelektüelin temel görevi mevcut düzenin meşruiyetini üretmek değil, onun görünmez varsayımlarını açığa çıkarmaktır. Said, modern akademinin giderek uzmanlaşan ve bürokratikleşen yapısını da eleştirir. Üniversiteler, araştırma merkezleri ve bilgi kurumları kendilerini tarafsız bilgi üretim alanları olarak sunsalar da, Said'e göre bunlar sıklıkla mevcut iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği mekanizmalara dönüşebilmektedir. Entelektüelin görevi bu mekanizmalara eklemlenmek değil, onların dışında durabilecek eleştirel mesafeyi koruyabilmektir. Said'in ideal entelektüeli, Gramsci'nin organik entelektüelinden farklı olarak, sürekli bir *dışarılık* ve *mesafelilik* pozisyonunu korumaya çalışır. Gerçek entelektüel cesaret, rakibin dogmalarını eleştirmekten çok, kendi tarafının dogmalarını eleştirebilme yeteneğinde ortaya çıkar. Bu nedenle Said için eleştiri çift yönlüdür, hem dışarıya hem de içeriyedir. Hem egemen yapıları hem de direniş hareketlerinin kendi içlerinde üretebildikleri yeni ortodoksileri sorgulamak zorundadır.

4. *Sürgün Deneyimi*: Sürgün Bilinci ve Karşıt Okuma

Filistinli bir entelektüel olarak Said, aidiyet kaybının ve yerinden edilmenin düşünce üzerindeki dönüştürücü etkisini derinlemesine işlemiştir. Sürgün, onun için biyografik bir durum değil, eleştirel bir bilinç biçimidir, kişinin hiçbir kültürel merkeze bütünüyle yerleşmemesini, dolayısıyla her türlü kimlik ve iktidar yapısına mesafeli yaklaşabilmesini sağlar. Bu perspektif, Said'in *kontrpuanlı okuma* yönteminde somutlaşır. Müzikten ödünç

alınan bu kavram, bir metni tekil ve homojen bir anlatı olarak değil, farklı tarihsel seslerin ve güç ilişkilerinin iç içe geçtiği çok katmanlı bir yapı olarak okumayı önerir. Örneğin, bir İngiliz romanı İngiliz toplumunun hikâyesi olmanın ötesinde, sömürge coğrafyalarının göz ardı edilmiş emeğini, kaynaklarını ve bastırılmış deneyimlerini de içerir. Bu yöntem, edebiyat eleştirisini politik ve tarihsel bir analizle birleştirir. Said için sürgünün önemi, insanı herhangi bir kültürel merkezin doğal ve sorgulanamaz hakikatleri içinde erimekten korumasıdır. Yerleşik aidiyetler bireye güvenlik ve kimlik sağlarken, aynı zamanda körlükler de üretir. İnsan, içinde yaşadığı kültürel dünyanın varsayımlarını fark etmeden benimser; belirli tarihsel anlatıları doğal, belirli kimlik biçimlerini kaçınılmaz, güç ilişkilerini ise meşru kabul etmeye başlar. Sürgün ise bu alışılmış ontolojik konforu bozar. Çünkü sürgün özne artık hiçbir yere bütünüyle ait değildir, o ne tamamen içeridedir ne de tamamen dışarıda. Bu ara konum, ona hem ait olduğu dünyayı hem de içinde yaşadığı yenidünyayı aynı anda eleştirebilme imkânı verir.

Sürgün, Said'e tek bir merkezin bakış açısına teslim olmamayı öğretmiş, *kontrpuanlı okuma* ise bu epistemolojik mesafeyi sistematik bir yorum yöntemine dönüştürmüştür. Böylece Said'in düşüncesinde *sürgün* yerinden edilmenin adı olmaktan çıkarak dönüştürücü bir tecrübe hâlini alır, Batı'nın büyük metinlerini reddetmeden, fakat onları kendi tarihsel sessizlikleriyle birlikte okuyarak, edebiyatı imparatorluğun gölgesinde yeniden düşünmenin imkânını açmıştır. Bu nedenle sürgün bilinci onun için bir kader değil, hakikatin çoğulluğunu duyabilmenin ve tarihin bastırılmış seslerini yeniden işitebilmenin ayrıcalıklı epistemolojik ufkudur.

5. *Emperyalizm ve Kültür:* Kültürün Politik İşlevi

Kültür ve Emperyalizm adlı eserinde Said, emperyalizmin, askerî ve ekonomik bir sürecin yan ısıra kültürel bir proje olduğunu gösterir. Romanlar, seyahat yazıları, sanat eserleri ve akademik çalışmalar, imparatorluk tahayyülünün oluşmasında merkezî bir rol oynar. Kültür, emperyalizmin "yumuşak gücü"dür. İnsanlar zorla değil, belirli dünya tasarımlarını içselleştirerek yönetilirler. Bu bağlamda Said, kültürü siyasetten ayıran liberal anlayışı eleştirir, kültürel üretim her zaman tarihsel güç ilişkileriyle iç içedir, bunun için kültür ideolojik bir araç, direniş ve alternatif tahayyüller üretme potansiyeli taşır.

Said'in özellikle on dokuzuncu yüzyıl Avrupa romanlarını merkeze alarak modern Avrupa romanı ile modern emperyalizmin aynı tarihsel dönemde ortaya çıkmış ve çoğu zaman birbirlerini destekleyen süreçler olarak geliştiğini göstermek istemiştir. Roman, bireysel deneyimleri anlatırken aynı zamanda imparatorluğun dünya tasarımını da normalleştirmiştir. Avrupa'nın merkez olarak tasavvur edilmesi, sömürge coğrafyalarının çevre olarak kurgulanması

ve Batılı öznenin *tarihsel fail* olarak sunulması, çoğu zaman romanların görünürdeki estetik dokusunun içine yerleşmiş durumdadır. Örneğin bir İngiliz romanı sadece İngiltere'nin hikâyesi değildir; aynı zamanda Hindistan'ın, Mısır'ın, Karayipler'in veya Afrika'nın adı konulmamış varlığını da taşır. Çünkü imparatorluğun merkezinde üretilen kültürel formlar, çoğu zaman sömürgelerden gelen emek, sermaye ve tarihsel tecrübeler üzerine inşa edilir. Said klasik *ekonomik indirgemecilikten* açık biçimde ayrılarak kültürü altyapının pasif bir uzantısı olarak görmez. Romanlar, tarih yazımı, sanat eserleri, akademik araştırmalar ve eğitim kurumları mevcut düzeni üretir ve sürdürür. Bu nedenle *kültürel alan,* siyasal mücadelenin en önemli cephelerinden biridir.

6. *Postkolonyal Eleştiri*: Kolonyal Sonrasının Eleştirisi

Edward Said'in düşünce tarihindeki yeri, oryantalizm eleştirisinin yanı sıra *postkolonyal teori* adı altında şekillenecek geniş fikrî sahanın epistemolojik ve metodolojik zeminini inşa etmesinden de kaynaklanır. Gerçekten de yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan postkolonyal düşünce, büyük ölçüde Said'in açtığı teorik yarığın içinden doğmuştur. Said postkolonyal teorinin öncüsü ve en önemli sınırlarını ve tehlikelerini önceden görebilmiş bir mütefekkirdir.

Said'in etkisi özellikle Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak ve Dipesh Chakrabarty gibi düşünürlerde açık bir biçimde görülebilir. Ancak bu isimlerin her biri Said'in açtığı teorik alanı farklı yönlere doğru genişletmiştir. Bhabha, sömürgeci iktidarın sadece baskı üretmediğini, aynı zamanda beklenmedik melezlik biçimleri, *kültürel geçişlilikler* ve kimlik kırılmaları ortaya çıkardığını göstermeye çalışmıştır. Benzer şekilde Spivak, Said'in temsil eleştirisini daha karmaşık bir düzleme taşımıştır. Özellikle meşhur *Madun Konuşabilir mi?* sorusunda ortaya koyduğu problematik, sömürgeleştirilmiş toplulukların politik ve epistemolojik olarak da susturulduklarını göstermeyi amaçlar. Burada ortaya çıkan *madun* kavramı, sadece ezilmişliği değil, baskı altındaki grupların kendi seslerini duyurabilecek söylemsel koşullardan mahrum bırakılmalarını da ifade eder. Spivak'ın çalışmaları, Said'in oryantalizm analizinde ortaya koyduğu temsil krizini daha radikal bir epistemolojik eleştiriye dönüştürmüştür. Dipesh Chakrabarty ise Said'in Avrupa-merkezcilik eleştirisini tarih felsefesi alanına taşımıştır. Özellikle *Avrupa'yı Taşralaştırmak* projesinde modern tarih yazımının evrensel kabul ettiği birçok kategorinin gerçekte Avrupa tarihsel deneyiminin ürünü olduğunu göstermeye çalışır. Böylece *modernlik, ilerleme, vatandaşlık, sekülerleşme* ve *ulus-devlet* gibi kavramların evrensel değil, tarihsel olarak belirli bağlamlarda ortaya çıkmış kategoriler olduğu vurgulanır. Bu yaklaşım da doğrudan Said'in Batı'nın evrensellik iddialarına yönelik eleştirisinin devamı niteliğindedir.

7. Özcülük karşıtı Düşüncenin Zorunluluğu

Said düşüncesinin kurucu boyutlarından biri de, onun bütün çalışmalarına nüfuz eden özcülük *karşıtı* yaklaşımıdır. Said'in oryantalizm eleştirisinin merkezinde Batı'nın Doğu hakkında yanlış bilgiler üretmiş olması değil, daha temel düzeyde, insan topluluklarını değişmez özlere, sabit kimliklere ve tarih-dışı karakterlere sahip varlıklar olarak tasavvur eden düşünme biçiminin eleştirisi bulunmaktadır. Said'in entelektüel projesi, sömürgecilik eleştirisi ve modern bilgi sistemlerinin önemli bir kısmını şekillendiren özcü ontolojilere ve *kültürel determinizmlere* karşı yürütülmüş kapsamlı bir epistemolojik mücadele olarak okunmalıdır.

Said'e göre ne 'Doğu' ne de 'Batı' kendinde var olan, tarih boyunca aynı kalan, değişmez özlere sahip gerçekliklerdir, bunlar belirli tarihsel süreçlerde üretilmiş, farklı siyasî bağlamlarda yeniden tanımlanmış ve çoğu zaman belirli güç ilişkilerinin ihtiyaçları doğrultusunda kurgulanmış *söylemsel oluşumlar*dır. Said, Doğu ve Batı'yı coğrafi gerçekliklerden çok tarihsel tahayyüller ve temsil sistemleri olarak ele alır. Said'in özcülük karşıtlığı sadece Batı'nın Doğu tasavvuruna yönelik değildir, aynı eleştirel ölçütü tersine çevrilmiş özcülüklere de uygular. Nitekim onun birçok milliyetçi, kültürelci ve medeniyetçi söyleme mesafeli yaklaşmasının nedeni budur. Said'e göre Batı'nın Doğu'yu özselleştirmesi ne kadar problemliyse, Doğu'nun da kendisini değişmez ve saf bir öz üzerinden tanımlaması o kadar problematiktir. Çünkü her iki durumda da tarihsel süreçlerin karmaşıklığı yerini metafizik kimlik tasarımlarına bırakmaktadır. Bu nedenle Said, kültürel özgünlük söylemlerine karşı dikkatli davranır. Ona göre kültürlerin saf, bozulmamış ve kendine yeterli formlar hâlinde var olduklarını düşünmek, tarihsel gerçekliğin en temel özelliklerinden biri olan *etkileşimi, dolaşımı* ve *karşılıklı dönüşümü* gözden kaçırmak anlamına gelir. Said'in düşüncesi, Samuel Huntington tipi medeniyet teorilerinin karşısında yer alır. Huntington'ın varsaydığı biçimiyle homojen, kendi içine kapalı ve özsel olarak farklı medeniyetler yerine Said, tarihsel olarak iç içe geçmiş dünyalar ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri görür. Said'e göre tarih, birbirinden bağımsız medeniyetlerin hikâyesi değildir, aksine sürekli *karşılaşmaların, müzakerelerin, çatışmaların* ve *tercümelerin* meydana getirdiği çok katmanlı bir süreçtir. Bu nedenle Said, tarihsel analizi *ilişkisel* bir zeminde yürütür, bir kültürü anlamak için onu kendi içine kapatmak değil, diğer kültürlerle kurduğu ilişkiler ağı içinde incelemek gerekir. Böylece özcü düşüncenin temel varsayımı olan saf köken fikri yerini *dolaşım, etkileşim* ve *karşılıklı oluşum* kavramlarına bırakır.

ZEYNEP KARATAŞ

Üç Portre: Ruh, Dil ve Hafıza Üzerine

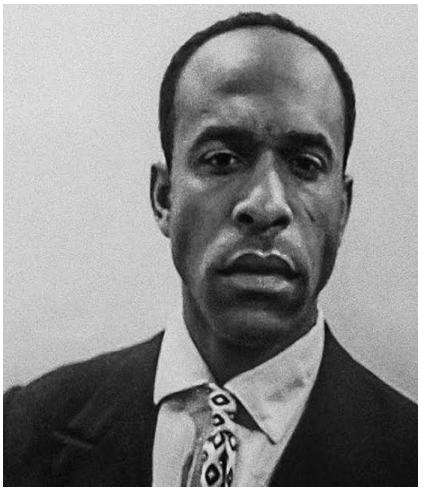
Tarih kitaplarına göre fiziki sömürgecilik son buldu, kölelik de. Başka kıtalardan atanmış valiler, limanlara yanaşan gemiler, maden ocakları, plantasyonlar, askerî birlikler, antlaşmalar, bayraklar... Sömürgeciliğe dair bilinen bütün bu nişanelerin en fazla görünür olduğu yer ise yapay sınırlar olmuştur. Nijer ve Nijerya arasında, Hausa halkının tam da ikiye bölündüğü yere dikilmiş telgraf direkleri, bir kıtanın üzerinde cetvelle çekilmiş bu yapay sınırları hâlâ remzetmeye devam etmektedir.

Muhakkak ki uğruna çok kan dökülen fiili işgalin son bulması çok heyecan vericidir ancak işgaller asker çekildiğinde bitmez. Bayrak inse de yönetim değişse de ve bağımsızlık coşkuyla ilan edilse de sömürülen halk, kendini başkasının aynasında görmeye devam edebilir. Çünkü sömürgecilik kendi sesini eksik, kendi geçmişini geri, kendi kültürünü tamamlanmamış saymayı eker dimağlara. Tam da son buldu sanıldığında, insanın kendi varlığını savunmak zorunda bırakıldığı yerde başlar bu yeni-sömürgecilik.

Sömürgeciliğin görünmeyen yüzlerini üç düşünce ve hareket öncüsünün fikirleri üzerinden göstermeyi deneyeceğim. Frantz Fanon'da ruhun, Ngũgĩ wa Thiong'o'da dilin, Amílcar Cabral'da hafızanın ve kültürün sömürgeleştirilmesine duyulan güçlü itirazın sesini duyuyorum. Bu üç isim sömürgeciliğin insanın içinde bıraktığı farklı yaraları teşhis ederken, mücadele için de da üç ayrı alan bırakır okura.

Fanon: Ruhun Sömürgeleştirilmesi

Frantz Fanon sömürgeciliğin insan ruhunda açtığı yaralara eğilmiş bir hekimdi. Martinik'te doğmuş, Fransa'da



eğitim görmüş, Cezayir'de ise psikiyatrist olarak çalışmıştı. Fakat bir hekimden bir mütefekkire dönüşmesi, baktığı yerin hastane odalarının sınırlarını aşarak hem somut hem de soyut tüm sömürgecilik göstergelerine dair düşünceleri sayesindedir. Fanon, sömürgeciliğin yalnızca devletleri, ekonomileri ve toplumları değil, insanın benlik duygusunu da yaraladığını gördü.

Onun metinlerinde sömürgeleştirilmiş insan sadece ezilmiş olmakla kalmayıp aynı zamanda kendisine dışarıdan öğretilmiş bir aşağılık duygusuyla yaşamak zorunda bırakılmış kişidir. Bu kişinin teninin rengi, konuştuğu dil, taşıdığı isim ve inandığı değerler sürekli açıklanması veya gizlenmesi gereken bir eksiklik gibi görünür. Fanon'a göre sömürgeci düzen yalnızca toprağına göz koymaz, daha sinsi ve daha derinlere sirayet edici bir cümle fısıldar kulağa:

"Sen yalnızca benim ölçülerime göre insan olabilirsin"

Bu cümle, vatanın bağrına atılmış bir kurşundan daha uzun yaşar.

Fanon'un attığı işaret fişeklerinin önemi tam da burada kendini göstermektedir ve sömürgeciliğin sadece dışsal bir baskı olarak değil, içselleştirilmiş bir bakış olarak kavranmasına da öncülük etmektedir. Sömürgeleştirilmiş insan hem sömürgecinin bakışı altında ezilir hem de o bakışı kendi içinde taşımaya başlar. Kendini sömürgecisinin gözüyle tartar, onun diliyle yargılar, onun aynasında kendini kusurlu bulur. Böylece sömürgeci, dışarıdaki iktidar olmaktan çıkıp insanın içine yerleşen hükmedici bir iç ses hâline gelir.

Bu yüzden Fanon'un portresinde yüksek bir ses duyulur. Öfkeli, keskin ve huzursuz bir sestir bu. Çünkü o, sömürgeciliğin nezaket cümlelerine, medeniyet iddialarına, eğitim vaatlerine inanmaz. Ona göre sömürge düzeni insanı yalnızca yönetmez, parçalar da. Bir tarafına kendinden utanmayı, diğer tarafına ise kendine benzemeyene öykünmeyi yerleştirir. Ortaya çıkan insan, bu hâliyle ne tamamen eski dünyasına dönebilir ne de kendisine vaat edilen yeni dünyanın gerçek bir parçası olabilir.

Fanon'un sömürgeciliğe dair teşhisi bu yüzden psikolojiktir ama buna rağmen bireysel değildir. O, ruhtaki yaranın tarihle, siyasetin gölgesiyle, tenin rengiyle ve iktidarın diliyle kurulduğunu göstermektedir. Fanon, aradan geçen zamana rağmen bugün sömürgecilik yoluyla insanın kendini sevme kapasitesinin gasp edildiğini ve içinde kendine karşı kurulmuş bir mahkemede yalnız bırakıldığını hatırlatmaktadır.

Ngũgĩ wa Thiong'o: Dilin Sömürgeleştirilmesi

Ngũgĩ wa Thiong'o'nun portresinde ilk görünen şey dildir. Fakat bu dil daha geniş bir perspektifle insanın dünyayı ilk kez adlandırdığı ve sonra anlamlandırdığı yerdir. Çocukken duyduğu ninni, annesinin öfkesi, büyükannesinin masalı, yağmurun, toprağın, ölümün, sevginin ve korkunun insanın kendi içindeki ilk karşılığıdır dil.

Sömürgeciler bunu bilir...

Bu yüzden hiçbir sömürgeci yalnızca toprakları ele geçirmekle yetinmez. Bir teferruat gibi görünen günlük hayatı da dönüştürür. Bunun için de okul kapısındaki denetim kulübesinde çocuğa önce dilini bıraktırır. Ona kendi dilinin evde kalması gerektiğini, sınıfa başka bir dille girmesi gerektiğini öğretirler. Çocuk, kendi dilini yavaş yavaş utanılacak, saklanacak, evde bırakacak bir şey gibi görmeye başlar. Böylece sömürge sistemi içerisinde annesinin diliyle duygulansa da başka bir dille başarılı olur, kendi dilinde ağlasa da başka bir dilde mertebesi yükselir.

Ngũgĩ'nin hikâyesini benim için güçlü kılan işte budur. O, İngilizce yazan başarılı bir Kenyalı yazar olarak kalabilirdi. Fakat bir noktada, sömürgeciliğin yalnızca ne anlattığımızı değil, hangi dille anlattığımızı da belirlediğini gördü. İngilizce yazmayı bırakıp Gikuyu dilinde yazmaya yönelmesi, hiç de basit bir edebî tercih değil, sessiz bir protesto içeren zihinsel bir kopuştu. Çünkü sömürgecilik sonrası dünyada dil seçimi asla masum değildi. Hangi dilde düşündüğünüz, hangi dünyaya yaslandığınızı da belirliyordu. Sömürgecilik, kütüphanenizi belirlediğinde ise gurur duyduğunuz tüm şahsi müktesebatınız başkasının hesabına yazılıyordu.

Sömürge mağdurlarının hikâyelerinde hep bir kayıp vardır; can kaybı, toprak kaybı, kaynak kaybı ve nihayet dil kaybı...Lakin yalnızca kelime kaybından ibaret değildir dile dair olan kayıp. Bir dil zayıfladığında onunla birlikte bir dünyaya bakış, bir mizah biçimi, bir acı çekme tarzı, bir dua etme şekli ve hatta bir öfke ritmi de zayıflar. İnsan başka bir dil öğrenerek zenginleşebilirdi, fakat kendi dilinden utandırılarak başka bir dile mecbur bırakıldığında içinde bir yer eksildi ve git gide o eksik yerinden fakirleşti.

Ngũgĩ'nin portresinde buna karşı verilmiş uzun bir mücadele vardır ve ona göre dil meselesi nostaljik bir hassasiyet olarak değil, özgürleşmenin merkezî bir unsurudur. Çünkü insanın zihni, başkasının diliyle tamamen özgürleşemez. Ona göre sömürgeciliğin en sessiz başarılarından biri, insanlara kendi dillerinin büyük düşünceler için yetersiz olduğunu düşündürmesidir. İnsan bir kere bu yetersizlik duygusuna kapıldığında büyük edebiyat, büyük felsefe, büyük siyaset, büyük bilimin yalnızca başka dillerde yapıldığını sanılır. Merkezde başka bir dil vardır ve tüm ağır meseleler orada



birikir, kendi öz dili ise çevrede, borçlu eski bir tanıdık gibi mahcup bekler.

Ngũgĩ işte bu mahcubiyeti reddeder.

Onun portresi, kendi dilinin itibarını iade etmeye çalışan bir insanın portresidir. Fakat bu iade-i itibar, yalnızca geçmişe dönüş değildir. Onun anti-sömürgecilik mücadelesinde ana dili savunmak, dünyaya kendini kapatmak olmayıp bilakis özgür insanın, kendi sesiyle dünyanın huzuruna çıkma hakkını savunmaktır.

Cabral: Hafızanın ve Kültürün Sömürgeleştirilmesi

Amílcar Cabral ilk bakışta bir devrimcidir. Gine-Bissau ve Yeşil Burun'un bağımsızlık mücadelesinde öne çıkan bir lider ve siyasal bir akıldır. Fakat onu yalnızca politik mücadeleyle sınırlamak eksik olur. Çünkü Cabral'ın sömürgecilik üzerine düşüncelerinde kültür, mücadelenin kenar süsü değil tam kalbidir. Ona göre bir halkın askerlerini yenseniz de hafızalarındaki direnci kırmadan sömürgecilik tamamlanmaz. Halka kim olduklarını unutturmak, geçmişini değersizleştirmek, kendilerini tarihin öznesi değil nesnesi gibi görmeye alıştırmak gerekir. Cabral bunu mücadelenin henüz başlarında gördü. Bu sebeple eline silahı alırken bile kültür ve ortak hafızanın sömürge düzeninin karşısında yalnızca korunacak bir miras değil, direnmenin sürekli kendini yenileyen kaynağı olduğunu savundu.



Sömürgeci için kültür, halkın kendi dünyasına anlam verme biçimi olduğundan tehlikelidir. Şarkılar, ritüeller, atasözleri, yas tutma, hatırlama ve unutma biçimleri... Bunların her biri, bir halkın kendi varlığını devam ettirme yollarıdır. Sömürgecilik ise işte bu hayati yolları kesintiye uğratmak ister zira insanı kendi geçmişinden koparırlarsa, onu yeniden biçimlendirmeleri kolaylaşır. Cabral'ın temel vurgusu burada belirir. O, özgürlüğü yalnızca siyasi egemenlik olarak düşünmez. Bir bayrağın göndere çekilmesi elbette önemlidir fakat halk kendi hafızasını geri alamazsa bağımsızlık eksik kalır. Devlet ve sınır sahibi olunabilir, marş yazılabilir ama vatandaş hâlâ kendi kültürünü geri, kendi geçmişini utanç verici, kendi halkını eğitilmesi gereken bir kitle olarak görüyorsa sömürgecilik biçim değiştirerek yaşamaya devam eder.

Bu sebeple Cabral'ın düşüncelerinde kültür mumyalanmış bir müze eşyası değil, mücadele içinde kendini yenileyen canlı bir güçtür ve kültür anlayışı romantik sembollere indirgenemez. Cabral, geçmişe körü körüne sığınmadığı gibi, halkının zayıflıklarını, gerilimlerini ve çelişkilerini de görerek gerçekçi bir yerden bakar. Fakat yine de bilir ki kendi kültüründen nefret eden bir halk, özgürlüğünü uzun süre taşıyamaz.

Hafızanın sömürgeleştirilmesi, insanın kendini tarihsiz sanması ve kendi atalarının hiç faydalı bir şey yapmadan öylece beklediğini, başkalarının gelip tarihi başlattığını zannetmesidir. Çünkü sömürgeci anlatı, yerli halkları çoğu zaman tarihin kenarında duran sessiz kalabalıklar gibi resmeder;

Keşfedilen, yönetilen, eğitilen ve kurtarılanlar...

Cabral buna karşı hafızayı politik bir güç olarak düşünür. Bir halk, kim olduğunu hatırladığında yalnızca geçmişini değil, harekete geçme imkânını da geri alır. Hatırlamak burada pasif bir duygu değil bilakis ayağa kalkmanın itici gücüdür.

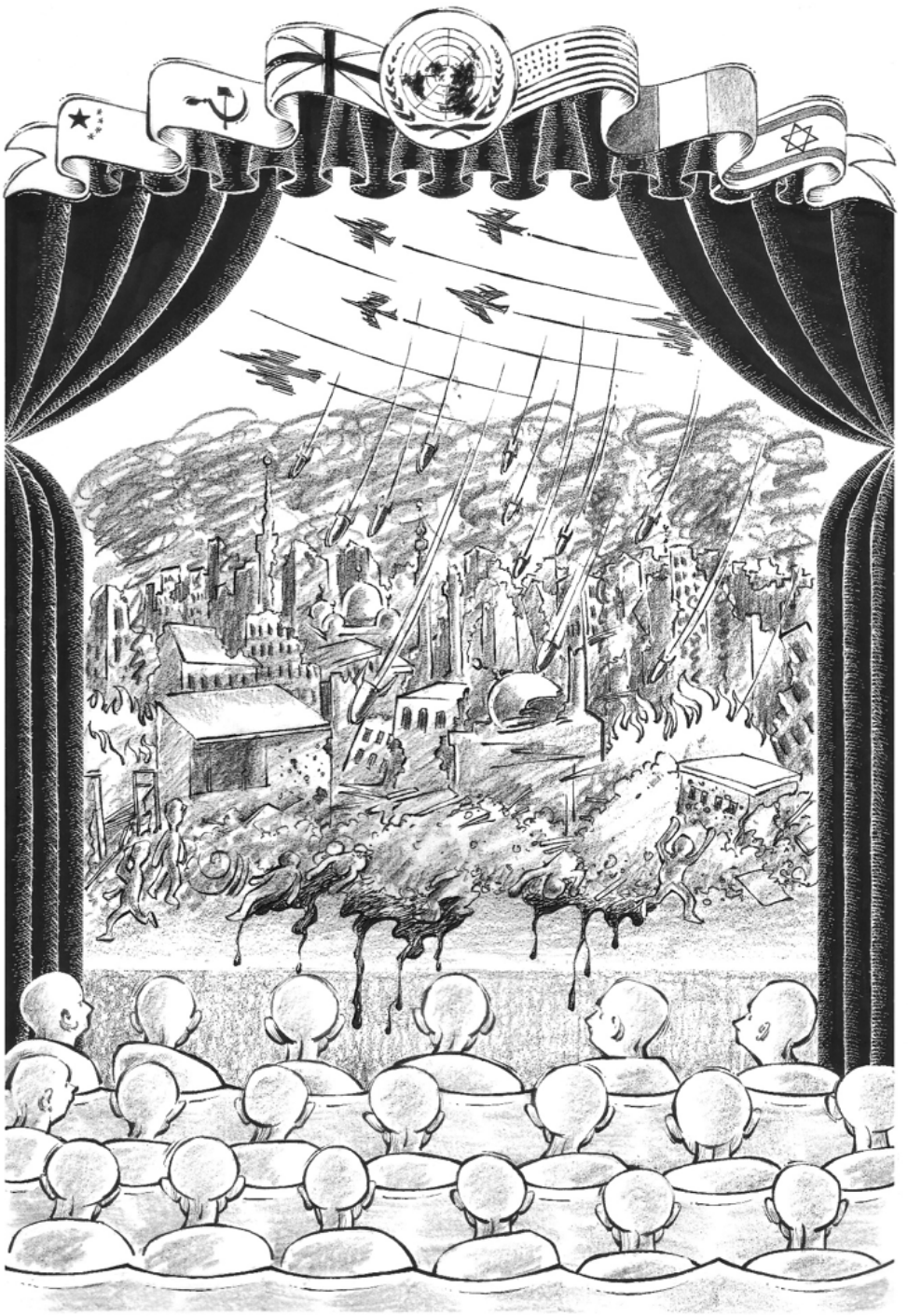
Sömürgesizleşme:
Aynayı Geri Almak

Fanon, Ngũgĩ ve Cabral üç ayrı yerden aynı karanlığa bakarlar. Fanon ruhun yarasını gösterir, Ngũgĩ dilin sürgününü, Cabral hafızanın kırılışını... Üçü birlikte okunduğunda sömürgeciliğin yalnızca dışsal bir tahakküm değil, insanın iç dünyasına kadar uzanan bir düzen olduğu görülür.

Sömürgecilik, halkların toprağını alabilir; bu bilinendir. Kaynaklarını çalabilir; bu hesaplanabilir. Devletini, okulunu, hukukunu, pazarını dönüştürebilir ve bunların hepsinin kaydı tutulabilir. Fakat daha zor görünen bir şey daha yapar sömürgecilik ve insanın kendi sesine duyduğu güveni kırar. Bu yüzden sömürgesizleşme yalnızca politik bir süreç olmayıp insanın fıtri olarak aynayı geri alma çabasıdır da.

Fanon için bu ayna, insanın kendine aşağılık duygusuyla bakmayı reddetmesi iken Ngũgĩ için kendi dilinde yeniden düşünmeye cesaret etmesidir. Cabral için ise kendi kültürünü ölü bir miras değil, yaşayan bir direnç kaynağı olarak görmesidir.

Üç portre yan yana geldiğinde bana sömürgeciliğin, insanı yalnızca yerinden etmediğini sesinden, geçmişinden ve kendilik duygusundan da uzaklaştırdığını söylemektedir. Bu yüzden -bana öyle geliyor ki- gerçek özgürlük, sınırların yeniden çizildiği yerde değil, insanın kendi sesi ve kelimeleriyle kendi adına yeniden konuşabildiği yerde başlar.


30.10.2016

MEHMET EVKURAN*

Teolojik Bir Sorun Olarak Sömürü

"Bir medeniyetin ilk çürümeye başlayan yeri kafası değil, kalbidir."

Aime CESAIRE

Giriş: Sömürüyü Görebilmek!

Sömürü problemi, modern dönemde çoğunlukla ekonomik ve siyasal bağlamlarda tartışılmıştır. Olgunun kapsamı ve derinliği, sömürünün gözden kaçmasına yol açmakta ya da daha yerinde bir anlatımla sömürgeci özne, sömürüyü gündem dışı tutmaktadır. Oysa ister bireysel düzeyde ister kurumsal ve toplumsal düzeyde olsun sömürü, insan ilişkilerinde yaşanan temel bir sorundur ve insanlar birbirleriyle ilişki kurdukları sürece sömürü bir potansiyel olarak varlığını korumaya devam edecektir. Çünkü her türden ilişki (en bireysel olan romantizm ve dostluk dahil) her zaman için sömürüyü üretme potansiyeli taşımaktadır.

Günümüzde sömürü, siyasal ve ekonomik bir problem olmaktan çok psikolojik düzeyde ele alınan ve alanın terimleriyle tartışılan bir sorun hâline gelmiş görünmektedir. Sömürünün psikolojikleştirilmesi, bireylerin sömürüye kişisel hayatlarında bir farkındalık ve direnç oluşturması bakımından önemli görünmektedir. Zira karşılıklı bir ilişki olarak sömürü, sömürülen öznenin sömürüye yol açan tutum ve davranışlar sergilemesi, sömürüyü bir kötülük olarak görmemesi, görse de durumu değiştirme iradesini geliştirmekten uzak durması gibi madun ile ilgili temel bariyerler bulunmaktadır. Çoğu zaman sömürülen öznenin sömürü ilişkisine yüklediği olumlu anlam, sömürgecinin faaliyetlerinden daha etkin biçimde sömürüyü kurmakta ve ebedîleştirmektedir. Bu durum, 'sömürüyü görme'yi imkânsızlaştıran ve onu mistifiye ya da estetize ederek maskeleyen tasavvurların, gündelik dile ve düşünme biçimlerine sızarak kurumsallaşmasına yol açmaktadır.

Sömürüyü sorun edinen çabaların, ona hizmet eden gelenekselleşmiş kavram ve deyişleri de çözümleyen bir dilsel algoritma inşa etmesi gerekir. Sömürü döngüsünü sekteye uğratmak, dayatılan dışsal sömürüyü kaçınılmaz bir gerçek olarak alımlayan içsel sömürü mekanizmalarının ifşa edilip çökertilmesiyle mümkündür. İçselleştirilmiş sömürü, sömürülen öznenin kendini daha iyi bir hayatı hak etmeyen teo-mazoşist bir varlık olarak görmesiyle başlar. Bu olmadan sömürü politikaları kendine ontolojik alan bulamaz. Sömürünün ontolojisi, sömüren-sömürülen arasındaki diyalektiğe dayanır ve

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ondan beslenir. O, sadece sömürgeci öznenin baskıcı politikalarıyla oluşmaz, sömürülenin iç dünyasından başlar ve dışsal örüntüler yoluyla nesnelleşir.

Modern siyasal söylemde genel olarak sömürü ile din arasında pozitif bir ilişki kurulmaktadır. Bu yazıda bu bakış açısının yanında sömürüyü sorunsallaştırma ve onunla mücadele etme perspektifi üzerinde durulmaktadır.

Modern dünyada sömürü olgusu yalnız ekonomik eşitsizliklerle sınırlı değildir. Günümüzde insan; ekonomi, medya, teknoloji, siyaset, dijital kültür ve ideolojik aygıtlar üzerinden çok katmanlı tahakküm biçimleriyle karşı karşıya bulunmaktadır. Bu nedenle sömürü meselesi yalnız sosyolojinin ya da siyasetin konusu değil aynı zamanda ciddi bir teolojik problemdir.

İslam kelâmı klasik dönemde bugünkü anlamıyla kapitalizm, dijital gözetim veya veri sömürüsü gibi kavramları tartışmamış olsa da söz konusu kavramlar, yeni ilm-i kelâm hareketinin kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. En azından sömürü olgusuna dair bir farkındalıktan söz edilebilir. Modern dönem Müslüman düşünürler ve kelamcılar, Müslüman toplumların sosyal, kültürel ve düşünsel tıkanmışlığını sıklıkla tartışmaktadırlar. Bu bağlamda zulüm, adalet, insan fiilleri, özgür irade, istikbâr, otorite, sosyal düzen ve sivilleşme gibi kavramlar üzerinden güçlü bir teorik çerçeve geliştirilmiştir. Ancak sömürüye karşı dirençli bir zihin yapısının sistematize edildiğini söylemek zordur.

Sömürü kavramı, eşitlik ve adalet idelerini dünya görüşünün odağına yerleştiren sosyalizm ve Marksizmin kapitalizmi eleştirmek üzere kullandığı ideolojik göndermeler taşıyan bir terim olarak sol çevrelerde yaygınlaşmıştır. Sol düşünce sözlüğünün temel bir kavramı olarak sömürü, solun onu sahiplenmesinden dolayı modern siyasal dünyada 'solcu' bir kimliğe ait olarak algılanmıştır. Dünya sağının ve muhafazakârların kavrama yönelik ilgileri gecikmelidir. Bunun iki nedeni olabilir: İlk olarak sağın teolojik kaynaklarının bu kavrama olan direnci gelmektedir. İkinci neden ise sağın kendini kapitalizmle daha yakın bir politik çizgide konumlandırmasıyla ilgilidir.

Bir olgu olarak sömürü, insanlık tarihinin en eski ve en karmaşık sosyal problemlerinden biridir. Ekonomik, siyasal, kültürel ve psikolojik boyutları bulunan sömürü olgusu yalnızca toplumsal bir mesele değil aynı zamanda derin bir ahlâkî ve teolojik problemdir. Sömürü, insanın insan üzerindeki tahakkümünü, adaletin yozlaşmasını ve çarpık güç ilişkilerinin kutsallaştırılmasını içermesi yönünden teolojiktir. İnsanın insana yönelik baskı ve zulüm içeren eylemleri, her toplumun tikel dilsel ve düşünsel varlığında farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Kapsamlı bir kavram olan sömürünün ortaya çıkması ise onun işaret ettiği sosyal gerçekliğin oluşmasına bağlı olmuştur. Zulmün daha incelikli formlarının üretilmesi sömürünün ilişkilerinin de daha soyut kavramlarla anlatılması gereğini doğurmuştur. Günümüzde sömürü kavramına karşı değişik disiplinlerin de katkısıyla bir 'farkındalık kültürü'nün şekillendiği söylenebilir. Kısacası insan, sömürüldüğünü gecikmeli olarak fark etmiştir. Her türlü gecikmelerde yaşanan o temel sorun burada da karşımıza çıkar: Sonradan fark etmiş olmaktan kaynaklanan abartıcılık... Dolayısıyla sömürüye

karşı oluşan abartılı farkındalık kültürünün, gerçek sömürüyü maskeleme riski vardır. Başta Han olmak üzere bazı kültür eleştirmenlerinin dikkat çektiği gibi, atomlaşmayı hızlandıran ve insanı kendi kendisinin sömürgecisi hâline getiren performans toplumu sömürünün son versiyonunu temsil etmektedir. Bu son versiyonda asıl sorun bastırarak, sınırlayarak, disipline ederek değil kışkırtarak ve tüketerek sömürmektir. Tam da bu nedenle klasik sömürü ilişkilerini tanımlayan ya da ifşa eden kavram stoku yeni nesil sömürü ilişkilerini açıklamamakta ve alternatif bir kavramsallaştırma çalışmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu kavramsal ve simgesel değişime teoloji de uyum sağlamalı, kötülüğün aldığı yeni biçimleri algılayabilecek ve doğru tanımlayabilecek bir dinamik bakış ve bunu temsil eden bir dil geliştirmelidir. Böyle bakıldığında teoloji açısından mesele yalnızca haksız kazanç edinmekle yani 'haram yemekle' sınırlı değildir. Asıl sorun insanın araçsallaştırılması, emek ve onurun değersizleştirilmesi, gücün mutlaklaştırılması ve kutsalın çıkar için kullanılmasıdır. Bu nedenle sömürü, dinî düşüncede sadece ekonomik değil ontolojik ve ahlâkî bir bozulma biçimi olarak değerlendirir. Teolojik yaklaşım, sömürünün teolojik boyutunu insan anlayışı, günah, adalet, iktidar, kapitalizm, dinî meşruiyet üretimi bağlamında inceler. Klasik kavramlardan kolayca vaz geçmek istemeyen ve onların geçerli olduğunu düşünenler açısından, haram kavramının yeniden düşünülmesi oldukça yerinde olacaktır. Kökenlerle bağ kurarak maneviyatı şimdiki zamana yansıtmak ve günceli yakalamak mümkün olabilir.

Teolojik Açıdan Bir Sömürü Okuması

Sömürü en genel anlamıyla bir insanın ya da grubun, başka insanların emeğini, zayıflığını veya imkânlarını adaletsiz biçimde kendi çıkarı için kullanmasıdır. Bununla birlikte teolojik açıdan sömürü bundan daha derin bir anlam taşır. İslam'ın kurucu kavramı ve teorik dayanağı olan tevhit, Yüce Allah'ın tartışılmaz otoritesini vurgular. Onun dışındaki tüm otoriteleri sorgulanır kılması açısından tevhit inancı, her türlü sömürüye karşı bir manifesto fikri sunar. Kula kulluğu kesin olarak reddeden tevhit inancı, insanın insan üzerinde kuracağı otoriteyi de sorgulanır kılar. Yanı sıra İslamî gelenekte insan eşref-i mahlûkat, yeryüzünün halifesi, onurlu bir varlık olarak görülür. Ayrıca Kur'an'da *"Andolsun, biz insanı şerefli kıldık."* (İsrâ 17/70) ifadesi, insanın araç değil amaç olduğunu ortaya koyan bir anlatım olarak okunabilir. Dolayısıyla sömürü insan onuruna saldırı, yaratılış düzeninin bozulması ve ilahî adaletin ihlalidir.

Sömürünün temelinde çoğu zaman güç ilişkileri bulunmaktadır. Ekonomik, siyasal, bilgisel, dinsel ve son olarak devasa güce ulaşan teknolojik güç ilişkileri, sömürünün üretildiği temel alanlardır. Teolojik gelenekler, gücün mutlaklaşmasına karşı sürekli uyarıda bulunmuştur. Çünkü insan sınırlı, yanılabilir ve aldatıcı nefse sahip bir varlıktır. Bu nedenle mutlak güç arzusu, İslam düşüncesinde kibir/tekebbür ve istiğna ile ilişkilendirilmiştir.

Sömürüyü sorunsallaştıran teolojik yaklaşımın üzerinde durması gereken Kur'anî kavramlardan biri Firavun ve Firavunlaşmadır. Modern İslam düşün-

cesinde Firavun yalnızca tarihsel bir karakter olarak görülmemiş, tahakkümün ve sömürünün sembolü olarak algılanmıştır. Sömürü denklemini oluşturan diğer iki figür ise Karun ve Bel'am'dır. Karun ekonomik zenginliği, Bel'am ise dinsel otoriteyi elinde bulundurmaktadır. Bunlar olmadan sömürü sistemi varlığını devam ettiremez. Ancak sistemin başında politik gücü temsil eden Firavun olduğundan, yapı Firavun düzeni olarak tanımlanabilir. Firavun düzeni gücün kutsallaştırılması, zayıfın ezilmesi, hakikatin manipülasyonu anlamına gelir. Benzer şekilde modern sistemlerde de sermayenin mutlaklaştırılması, insanın veriye indirgenmesi ve emeğin değersizleştirilmesi yeni sömürü biçimleri üretmektedir.

Modern İslam siyaset düşüncesinde belirli kesimlerin gündemden düşürmediği buna karşılık diğer bazı kesimlerin ise görmezden geldiği bir kavram vardır: Tağût... Gerek kullanımıyla gerekse çağrışımlarıyla rahatsızlık uyandıran bir kavram olan tağûtla yüzleşmek gerekmektedir. Sömürüyle olan mücadelenin içsel ve zihinsel unsurlarını açıkça ortaya koymak gerekmektedir. Öte yandan bir Kur'an kavramı olan tağûtun, kendi hâline bırakılamayacak kadar aktif ve üretken bir teo-politik dinamiği vardır. Tağût üzerinden sömürüye hizmet eden içsel ajanları ortaya çıkarmak ve sömürü karşıtı bir aydınlanma elde etmek mümkün olabilir. Bu bağlamda tağûtun alabileceği teolojik formlar olabileceği ve dinselleştirilmiş bazı duyguların tağût gibi davranabileceği fark edilmelidir.

Kur'an'da tağût kavramı fiil ve isim olarak somut bağlamda kullanılır. Tağût gaybî bir varlık olarak sunulmadığından onu görmezden gelmek, zulümle mücadelede temel bir bakış açısını göz ardı etmek anlamına gelir. Aşırı ve çarpık siyasallaşmış bakış açıları, zulmü görmenin ve onunla mücadele etmenin imkânını daraltmaktadır. Karşıtlarını müstekbir, kendilerini ise mustazaf konumunda tanımlayan bu kesimler, Kur'an'da bu kavramın övülmediği tam tersine yerildiği gerçeğini fark etmemiş görünüyorlar. Müfessirlerin tağût ile ilgili ayetlere konu bağlamında verdikleri bilgiler, kavramın atıf yaptığı sorunların tarihte kalmadığını aksine güncelliğini koruyan aktüel bir mesele olduğunu ortaya koyar.

Tefsirlerde tağût kavramı oldukça geniş bir anlam alanına sahiptir. Kelime kökü olan *tuğyân*, sınırı aşmak, azgınlaşmak ve Allah'ın koyduğu ölçüleri çiğnemek anlamına gelir. Klasik ve modern tefsirlerin kavramla ilgili verdikleri bilgiler ışığında tağûtun hem şahısları hem de sistemleri kapsayan bir kavram olduğu söylenebilir.

Tağût kavramı özellikle şu ayetlerde geçer: Bakara 2/256, 257; Nisâ 4/51, 60; Nahl 16/36 ve Zümer 39/17. Özellikle Bakara 2/256'da *"Kim tağûtu inkâr edip Allah'a iman ederse, kopması mümkün olmayan sağlam kulpa yapışmıştır."* buyurulur. Klasik müfessirlerden Taberî, Fahreddin Razî, İbn Kesîr, modern müfessirlerden ise Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın görüşleri bir araya getirildiğinde tağût şeytan, putlar, kâhinler, sihirbazlar, zalim yöneticiler, batıl otoriteler ve insanı hak yoldan çıkaran düşünce ve inançları kapsayan geniş bir kavram olarak ele alınmıştır. Güncel bağlamda tağût "Allah'ın otoritesine karşı çıkarak insanları kendisine itaate çağıran veya Allah'tan uzaklaştıran her varlık, kişi, kurum, düşünce veya güç" olarak tanımlanabilir.

Kur'an açısından Allah; ahlâk, adalet, hikmet gibi değerleri temsil eden en

yüce güçtür. Bu nedenle tağût kavramının, insanı bu değerlerden uzaklaştıran her türlü kişi, inanç, düşünce ve otorite olarak anlaşılması gerekir. Bu karşılık tağûtu, sadece modern siyasal kurum ve düzenleri ifade edecek tarza daraltan teo-politik okumalar, sivil toplum düzeyinde ve insan ilişkileri bağlamında inşa edilen tağûtî düzenlere karşı kayıtsızlık üretmektedir. Öyle ki bu gruplar çoğu zaman kendi aralarında baskıcı ve otoriter ilişkiler üreterek tağûtî kültüre hizmet etmektedirler. Günümüzde tağût, siyonizm, faşizm ve emperyalizm gibi baskıcı düzenler ve onlara hizmet eden kişi ve kurumlar olarak anlaşılabilir. Sömürüyle mücadelede bu farkındalığın inşa edilip yaygınlaştırılması büyük önem taşımaktadır.

Din-sömürü ilişkisinde en kritik meselelerden biri, dinin bizzat sömürü aracı hâline getirilebilmesidir. Tarih boyunca dinî korkular, kutsal semboller, cennet-cehennem söylemleri, karizmatik liderlik ve mezhep/dinî grup aidiyetleri insanları kontrol etmek için kullanılabilmiştir. Bu durum "kutsalın ideolojik kullanımı" problemine işaret eder. Din güçlü bir özgürleştirici referans olabileceği gibi baskı ve itaati meşrulaştıran bir araca da dönüşebilir. Özellikle sorgulamayı yasaklayan, eleştiriyi günah sayan, lidere mutlak bağlılık isteyen yapılar teolojik sömürünün zeminini oluşturur. Burada sömürü yalnızca siyasal ve ekonomik değildir. Duygusal, psikolojik, epistemolojik, manevî bir tahakküm de söz konusudur.

Teolojinin sömürüyle mücadele edebilmesi için içerdiği sömürü unsurlarıyla yüzleşmesi zorunludur. Sömürüye hizmet eden dinsel kavram, söylem, inanç ve simgeler ifşa edilmedikçe teolojik açıdan sömürüyle mücadele edilemez. Temel dinî metinlere dayanarak sömürü karşıtı bir proje oluşturmak önemli olmakla birlikte, teolojik gelenekte inşa edilen dinselleştirilmiş sömürü mekanizmaları gösterilmezse girişim etkisiz kalacaktır. Çünkü günümüzde insanların düşünce ve algı tarzlarını belirleyen kimliğin bir parçası hâline gelmiş olan bu yapılardır.

Kur'an'da yer alan *"Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez"* (Yunus 10/44) buyruğu, İslam teolojisinde adaletin merkezî konumunu göstermektedir. Burada temel soru şudur: Tanrı ile zulüm kavramları açıkça karşıt olarak konumlandırılmışken, zulüm ve sömürü düzenleri nasıl ortaya çıkmaktadır? Kelâm geleneğinde bu problem, insan özgürlüğü ve sorumluluğu çerçevesinde ele alınmıştır.

Mutezile insanın özgür iradesini merkeze almıştır. Mutezile kelamcılarına göre;

- insan fiillerinin gerçek failidir,
- kötülük insan tercihlerinin sonucudur.
- Allah zulmün faili değildir.

Bu yaklaşım açısından sömürü insanın ahlâkî sapması, güç tutkusu ve adaletten uzaklaşması sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ekonomik tahakküm, siyasal baskı, dinî manipülasyon gibi sömürü biçimlerinin tam anlamıyla insan kaynaklı problemler olduğu söylenebilir. Kur'an'da haksızlık yapan kişi ve toplumların yaptıklarından dolayı kınanması, ancak bu açıdan bakıldığında anlaşılabilir.

Eşarîlik ise ilahî kudreti merkeze alırken insanın sorumluluğunu *kesb* te-

orisiyle açıklamıştır. Ancak tarihsel süreçte bazı kaderci yorumlar siyasal otoritenin sorgulanmaması, mevcut düzenin ilahî takdir gibi görülmesi, toplumsal pasifliği yücelten bir kültür üretmiştir. Burada problem, kelâmî fikirlerin siyasal iktidar tarafından araçsallaştırılmasıdır.

Matüridîlik ise biraz farklı bir seyir izler. Kurucu imam Matüridî, zâlim yöneticiyi adaletle nitelemenin 'küfür' olduğunu vurgularken haksızlık karşısındaki tavrını ortaya koymuştur. Ancak ondan sonra oluşan Matüridî gelenekte, zâlim ve günahkâr yöneticiye itaatin savunulduğu görülmektedir.

Teoloji dinin kendisi değildir. Gökyüzünün değil yeryüzünün ürünüdür. Bu nedenle İslam kelam ekollerinin görüşleri mutlak doğru ve tartışılmaz sayılamaz. Günümüzde insanlığın anlam, hakikat ve değer arayışı devam etmektedir. Bu yolculukta bize yol gösterebilecek özgürleştirici unsurları öne çıkararak Kelam geleneğini yeniden okumak gerekmektedir. Bu, Tanrı-insan ilişkilerini ahlak ve adalet ekseninde yeniden inşa etmeyi ve özgürlük-sorumluluk bağlamında insanın onurunu ve görevini savunmayı içerir. İnsanı Tanrı karşısında hiçleştiren teolojiler, kültürel pasifizmi ve öte yandan da hedonizmi kışkırtmıştır. Günümüzde insanı kutsayan hazcı popüler kültürün aldatıcılığı karşısında, kurucu bir ilke olarak tevhit yeniden ortaya konmalıdır. Nuri Pakdil'in *"İnsan! Seni savunuyorum sana karşı..."* sözü, insancı değil fakat insanlı bir teoloji çağrısının poetik bir ifadesi olmalıdır. İnsanı Tanrı karşısında sorumlu ve özgür özne olarak kuran bir teoloji, kökeni ve adresi ne olursa olsun sömürü ve zulüm uygulamalarına karşı duyarlı ve dirençli dünya inşa edebilir. Varlığın ve anlamın ağırlık merkezini dünya-ahiret dengesini bozacak şekilde öte dünyaya kaydırmak, sorumluluk ve faaliyet alanı olan dünya hayatını önemsizleştirmek anlamına gelir. Dünya-ahiret arasında ontolojik ve ahlakî bir nedensellik bağı kuran tevhit düşüncesi açısından bu kabul edilemez. Dünyaya yamuk bakanların ahirete doğru bakmaları mümkün değildir. Bu nedenle Pakdil'in sözünde yer alan, insanın iki temel eğiliminden kaçış ve unutuşa karşı fark ediş ve üstlenişi öneren mesajı üzerinde yeniden düşünülmelidir.

Neo-Liberal Dijital Toplum ve Modern Sömürü

Modern çağda sömürü büyük ölçüde ekonomik sistemler üzerinden tartışılmıştır. Ancak teolojik açıdan bakıldığında mesele yalnızca gelir dağılımındaki adaletsizlik değildir. Modern kapitalist sistem insanı üretici-tüketici nesneye indirgeme, performansı ve başarıyı kutsallaştırma, rekabeti ahlâkın önüne koyma ve sürekli tüketim arzusu üretme gibi sonuçlar doğurmuştur. Bu durum insanın ruhsal derinliğini, ahlâkî sorumluluğunu ve toplumsal dayanışmasını zayıflatmakta ve insanlığın geleceği hakkındaki kaygıları artırmaktadır. Kapitalizmin ulaştığı güncel aşama olan neo-liberalizmin, hümanist ideallere ihtiyaç duyulmadığını ilan eden transhümanist söylemler, sömürünün en gelişmiş formunu ortaya koymaktadır. Seçenekler arasında tercihe bile imkân tanımayan bu tekno-sömürü kuşatması kendini verili bir durum, insan türünün evriminin kaçınılmaz evresi olarak dayatmakta, kendini ideoloji ve inançlar üzeri bir konuma yerleştirerek yeni madunlardan uyum ideolojisi/teolo-

jisi geliştirmesini talep ederek güncel bir 'gönüllü kulluk' kültürü inşa etmektedir.

İslam düşüncesinde servet mutlak biçimde reddedilmez; ancak yığılma, tekelleşme, israf, yoksulun unutulması şiddetle eleştirilir. Kur'an'da *"Servet yalnız zenginler arasında dolaşan bir güç hâline gelmesin."* (Haşr 59/7) uyarısı, ekonomik sömürünün teolojik eleştirisi olarak okunabilir.

Teolojik açıdan emek yalnızca ekonomik bir faaliyet değil insanın dünyadaki varoluşunun bir parçasıdır. Bu nedenle emeğin karşılığının verilmemesi, insanların ucuz işgücü olarak görülmesi, çalışma hayatında aşağılanması ahlâkî olduğu kadar teolojik bir problemdir. Hz. Peygamber *"İşçinin ücretini alın teri kurumadan veriniz."* buyurarak emeğin kutsallığına vurgu yapmıştır. Burada temel mesele insanın meta hâline gelmemesi, ekonomik sistemin insanı yutmaması ve üretimin ahlâkla bağını korumasıdır. Daha da önemlisi bu sözde anlatılan değerleri gündelik hayatta canlı biçimde yaşatan bir kültür inşa edilmesidir. Vaaz (öğüt) ile va'z (gerçekleştirme) arasındaki fark açıktır.

Günümüzde sömürü yalnızca fiziksel emek üzerinden gerçekleşmemektedir. Günümüz dijital dünyasında veri sömürüsü, dikkat ekonomisi, algoritmik manipülasyon, gözetim kapitalizmi yeni tahakküm biçimleri üretmiştir. İnsan artık sadece beden gücüyle değil dikkatiyle, zamanıyla, duygularıyla, kişisel verileriyle de sömürülmektedir.

Bu durum teolojik açıdan yeni sorular ortaya çıkarmaktadır:

- İnsan özgürlüğü nedir?
- Dijital manipülasyon iradeyi nasıl etkiler?
- Teknoloji yeni bir put hâline mi geliyor?
- İnsan araç mı amaç mı?

Teolojinin içerdiği kavram stoğu göz önünde bulundurulduğunda sömürüye karşı şu temel ilkelerin altı çizilebilir:

Adalet: Adalet, ilahî düzenin merkezindedir. Gücün sınırsızlaşması engellenmelidir.

İnsan Onuru: İnsan hiçbir sistemin ham maddesi değildir. Bilinç sahibi her insan var olmaklığı ile değerli ve saygıya layıktır.

Emanet Bilinci: Servet, iktidar ve bilgi mutlak mülkiyet değil emanettir.

Merhamet ve Dayanışma: Toplum yalnız rekabet üzerine kurulamaz.

Eleştirel Dinî Bilinç**:** Kutsalın sömürü aracı hâline gelmesine karşı sürekli eleştirel farkındalık gereklidir.

Öz olarak söylersek;

Sömürü yalnızca ekonomik bir problem değil; insanın anlamını, özgürlüğünü ve onurunu ilgilendiren teolojik bir meseledir. Teolojik açıdan sömürü insanın araçsallaştırılması, gücün kutsallaştırılması, adaletin bozulması, kutsalın manipülasyonu anlamına gelir. Modern dünyada kapitalizm, dijitalleşme ve ideolojik yapılar yeni sömürü biçimleri üretmektedir. Buna karşılık dinî düşünce insanı merkeze alan ahlâkî bir perspektif sunabilir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için teoloji, sömürü ilişkilerini fark edecek şekilde bakış açısını genişletmelidir. Ayrıca otoriteyi sorgulayan, adaleti önceleyen, insan onurunu koruyan, eleştirel bilinç geliştiren bir yaklaşım üretmelidir. Aksi hâlde mevcut teoloji, sömürüyü eleştiren değil onu meşrulaştıran bir araç olmaya devam edecektir.

MALİK BİN NEBİ

Ölü ve Öldürücü Düşünceler Arasında*

Türkçesi: Doç. Dr. Salih Özer

Malum kirli veya zehirli bir havada normal fizyolojik solunumun çözümü gayet kolay: Uygarlık bize gerekli şeyi sağlamaktadır: Gaz maskesi... Tamam, peki akli teneffüs ve solunum ne olacak? Bu konuyu benim karşıma ve gündemime getiren şey, Zeytuniye'nin saf kültürüyle donanmış bir entellektüel-üstad ile, kişiliği, ilim talebesinden çok turiste benzeyen bir genç arasında cereyan eden bir konuşma oldu ... O günlerde Fransa'nın başkentinde kurulan "İslam Kültür Kulübü"nün Paris'te düzenlediği bir toplantı sonunda toplanmıştık. Konuşmaları tüm dikkatimle dinliyordum ... Kamu yararına ihlasla hizmet eden birisinin ahlakına sahip gözüken bu Zeytuniye'li entellektüeli dinliyordum ... Yalnız her nedense onun, eğer birisinin bu dünyada şok edici gaz diye şeytani bir buluş yaptığını duymuş olsaydı, (dışarıdan kendisine göre zararlı fikirleri almamak için- sö) yüzünde gaz maskesi ile uyuyup kalabileceği hissine de kapılmıştım...

Şayet bu iş, -Hindistan'daki benzerlerinin yaptığı gibi- sihirbazlık sanatının gereği olarak tiyatro sahnesinde soluma ve nefes alma-verme egzersizi yapan bir kişiyle ilgili olsaydı, kolay olacaktı. ... Fakat durum, kamu yararına tüm ihlasıyla kendini adamış gözüken bir adamın durumu olunca işler değişecektir ... Çünkü bu adam, görevi gereği, çocukların eğitimi rolünü de icra etmektedir ... Onlara kendi kişisel düşüncelerini öğretmektedir ... Örneğin onlara, esasında tamamen onun kendi hayalinin ürünü olan birtakım tehlikeler hissettiklerinde, (o düşünceleri almamak için -sö) akıl solunumlarını nasıl durduracaklarını öğretmektedir ... Dolayısıyla olanları pedagojik açıdan değerlendirdiğimizde ortaya çıkacak trajediyi tahayyül edebiliyoruz. Çünkü doğal akli solunumu bu şekilde bloke etmek için yapılan her girişim, nihayetinde (her türlü yeni düşünceden ve soluktan uzak kalan ve bu yüzden de) boğulmuş bir aklın oluşmasına neden olacaktır ...

Şimdi bu hatıraları açan konuşmaya tekrar dönelim ... O konuşma, bir kasidesinde Paris'e, sanatsal görünümünün harikalığına ve düşünsel çekiciliğine yönelik lirik bir manzume adayan şair Şevki'nin bir şiirindeki edebî olayı içeriyordu. Büyük Arap şairinin bu coşkusu, sömürüye usturuplu şekilde lanet eden bir kişinin büyük hassasiyetini yaralamış gözükmektedir ... Hatta bu kişi, o suçlu beyitlerde, bizzat Fransız sömürüsüne hediye edilmiş bir şiir demetinden başka

* Bu makale, yazarın tarafımdan Türkçeye çevrilen *Savaş Esintisi* adlı kitabının bir bölümü olup metin yeniden düzenlenmiş ve çeviri tamamen yeniden gözden geçirilmiştir. (çev.)

bir şey görmemektedir. Peki bu durumda biz kimi suçlayacağız? Şairin coşkusunu mu, yoksa o usturuplu ve (sözüm ona) seçkin duyguyu mu? O turist kılıklı talebe ile Zeytuniye'li saygı değer üstadın arasındaki konuşmanın konusu, işte bu soru idi. İkincinin görüşü, suçun, itham edilen şaire ait olduğu şeklinde idi. Çünkü bu konuşmacıya/üstada göre biz bu şiirde, etkileyiciliğini Müslüman entellektüel sınıfın %90'ına empoze eden ve bu şekilde de onları sömürünün tasarrufu altına sokan Batı kültürünün zararlı etkisini görüyoruz. Bu yargının aslında doğru bir öncül üzerine temellendirildiğini gördükçe, tehlikesinin daha da arttığını hissetmiştim. Şöyle ki konuşmacının bu değerlendirmesini ele alırken belki ben de onun değerlendirmesini abartılı bulmayacağım, tam tersine ince ve nazik davrandığını bile düşünebileceğim. Kaldı ki şahsen ben de, bizdeki (gerçek) 'entellektüel insan yokluğunu/boşluğunu', bugünkü en büyük sorunumuz olarak değerlendiriyorum.

Fakat bizler, doğru öncüller sunup da onlardan yanlış sonuçlar çıkarmazsak ancak böyle büyük bir hataya düşmekten kendimizi koruruz. Aynen muhterem üstadın bilmeden düştüğü hata gibi ... Dolayısıyla burada yapılması gereken şey, belirli bir ülkede insanları (yani akılları) yönlendirirken yapılan yanlış bir yorumdan ortaya çıkan vahim sonuçları ortaya koymamızdır. Konuşma aslında âdeta kültür sorunu -ki, mevzunun tüm önemi buradadır- etrafında dönmekteydi; fakat bu sorunu doğrudan değil de dolaylı olarak ele almaktaydı. Biz aslında daha önce bu olayı kapsamlı olarak ele alan ve kültürün patolojik yönü olarak isimlendirdiğimiz boyutuna da işaret ettiğimiz bir makale yazmıştık. O makalemizde, bu patolojik boyutun kökenindeki mikrobik türü belirlemeye çalışmış ve ona "öldürücü fikirler" adını vermiştik; yani Batı'dan ödünç aldığımız fikirler. Şimdi bu satırlarda ise, sorunun kapsamlı olarak ortaya konulabilmesi için, o fikirlerin ötesinde, bizde artık hayatiyetini kaybetmiş ve bizim akli yapımızda dolaşıp duran fikirlere de "ölü fikirler" adını vereceğiz. Aynen bizim Paris'teki bu kafede dinlediğimiz konuşmada Zeytuniye'li üstadın fikirleri gibi ... Bu şekilde bu ve diğer fikirlerin herbirinin, sömürge ülkelerdeki trajedinin bir yönünü ifade ettiğini görebiliriz: Sömürü olarak adlandıracağımız husus ile "sömürüye yatkınlık" adını verdiğimiz durum.

Fakat bu iki grup düşünce arasında bir ayırım yapmamız gerekirse diyebiliriz ki, Muvahhidler sonrası (Post-Almohadien) asırdan devraldığımız "ölü fikirler", bizim için (Batı kökenli) öldürücü fikirlerden daha tehlikelidir. Bu değerlendirmeden emin olmak için, sırf tarihte işlevini yaparak İslam toplumunu öldüren fikirlere bir göz atmamız yeterlidir ... Ölü/işlevsiz hâle gelmiş olması dolayısıyla artık bizim dönemimizin ve düşünsel uyanış'ımızın olumsuz (negatif) yönünü oluşturan bu fikirler, aslında İslam uygarlığının geçirdiği gerileme ve âdeta silinme dönemlerinde olumlu (veya bir bakıma da 'yok edici') yönü oluşturuyordu. Öyleyse bu fikirler, (mesela bizimki gibi) hayat isteyen bir toplum için ölü fikirlere dönüşmeden önce, bir bakıma diri bir toplumda da yok edicilerdir. Üstelik bu fikirler kesinlikle ne Paris, ne de Londra'da doğmuşlardır, bilakis Fas, Cezayir, Tunus ve Kahire'de doğmuşlardır. Bu fikirler, Oxford ve Sor-

bonne'un anfilerinde değil, Müslüman ülkelerde camilerin kubbeleri altında ve minarelerin gölgesinde doğmuştur. Şu son derece açık bir gerçektir: Her toplum aslında kendisini öldürecek fikirleri de kendisi üretmektedir. Bu fikirler, sonra, "öldürücü fikirler"den daha tehlikeli olan "ölü fikirler" olarak o toplumun sosyolojik mirasında varlığını sürdürmektedir. Ölü fikirler daha tehlikelidir, çünkü onlar, toplumun refleks ve âdetleriyle uyumlu olduğu için toplumun yapısına (olumsuz) etkilerini içten yaparlar. Bu fikirler, eğer bir ayıklama işlemine tabi tutmazsak, Müslüman yapıyı içten içe parçalayan ırsi (kültürel) virüsleri oluştururlar. Onların bu kadar etkili olmalarının nedeni, toplumun özsel savunma (auto-defense) gücünü yanıltmalarındandır. Bizdeki kültür sorununun patolojik yönünü anlamamız için aslında Pastör'ün düşünme biçimini Pedagoji alanına uygulamalıyız. Şöyle ki mesela İranlı (Ebu'l-Kâsım) Kâşânî, bu patolojik yönün siyasi alandaki yansımasını bugünlerde bize göstermektedir. Çünkü İran halkının vicdanındaki özsel savunmayı aldatıp uyuşturan "ölü fikirler" veya dâhilî mikroplar, bu örnekte onun şahsında sembolize olmuştur. Bu yüzden Dr. Musaddık'ın, -dünyadaki en büyük petrol şirketi şeklinde somutlaşan- sömürünün darbeleri altında değil de, Allah ve vatan adına konuşan (Kâşânî gibi) sömürüye yatkınlığın darbeleri altında diz çökmesi çok manidardır.

Biz bu örneğin ışığında, Kahire'de veya Şam'da devrimi temsil eden kişilerde öz savunma noktasında gösterilen reaksiyonların sertliğinin ve keskinliğinin nedenini anlıyoruz. Keza, gerçek ve hakiki savaşın, bu devrimlerin sömürüyle yaptığı savaş olmadığını, bilakis ülkenin içindeki sömürüye yatkınlıkla yapılan savaş olduğunu anlıyoruz. Sömürüye yatkınlık; kimi zaman bazı feodal şahsiyetlerde ve bazı gerici âdetlerde somutlaştığı gibi, kimi zaman da bazı ülkelerde mehdi olduğunu iddia eden bir dai'de de sembolize olmaktadır. Konudaki yerimizi bir kez daha belirtelim. "Ölü fikirler" semptomu aslında işaret ettiğimiz o konuşmanın deşelediği konu değildi; fakat ortaya konulan şeylerden hareketle gördük ki, öldürücü fikirler'e ışık tutan o konuşma, aslında ölü fikirler ile öldürücü fikirler arasında nasıl da sıkı bir ilişki olduğunu görmemizi sağlamaktadır. Bu konu aşağıda genişçe ele alınacaktır.

Şöyle ki bazen görmekteyiz ki, "ölü fikirler" ve "öldürücü fikirler"i temsil eden kişiler bir ve aynıdır. Çünkü o kişi, yapısı gereği bir şekilde ithal mikrobu "emerek" onu İslam toplumuna taşıyan ırsi mikrobu yapısında taşımaktadır. Bu çerçevede şair Şevkî'yi tenkit eden Zeytuniye'li üstadın göremediği şey, İslam kültürünün mevcut durumunda, bu iki patolojik yön arasındaki yapısal-ontolojik bağlantıdır. O konuşma ve diyalogda, düşünce dünyamızdaki bu tehlikeli duruma o üstadın dikkatini çekmeyi istediğimde başarılı olduğumu pek hissetmedim ... Konuşmamda, meşhur bir söz olan, "kap, içindekini boşaltır" sözüne kıyas yaparak, ona Muvahhidler sonrası düşüncesinin bir taraftan ölümü (ölü fikirleri) "almaya" hazır ve yatkın iken, diğer taraftan da ölümü boşalttığını ve kustuğunu anlatmak istedim... Bu ikili fenomen, olayın yanlış anlaşılmaması için başka türlü ele almamamızı gerektiren özel bir tür problemi ortaya çıkarmaktadır: Mesela şunu soramayız: Batı

kültüründe öldürücü fikrî unsurlar neden vardır? Bilakis sorumuz şu şekilde olmalıdır: Niçin Müslüman ülkelerdeki entellektüel sınıfımız doğrudan doğruya bu öldürücü unsurları bulup almaktadır?

Sorunun gerçek formu işte budur. Çünkü cidden açıktır ki, bu durumun sorumlusu, bu tehlikeli fikirleri içeren Batı kültürü değildir. Bilakis sorumlu, bizim eliti, o fikirleri seçmeye iten Muvahhidler sonrası fikrî eğilimdir.[1] Esasında bu elit tabaka, seçme ve alma işlemini sadece öldürücü fikirler içermeyen bir kültürel ortamda yapmaktadır. Çünkü o kültürel içerik, açıkça edebî ve maddi şartlarıyla birlikte bugün insanlığın geleceğini ellerinde tutan milyonlarca insanın hayatını ve gelişimini kapsayacak şekilde canlı bir uygarlıkla uyum içindedir ve ona hayatiyetini vermektedir. Demek ki, Batı uygarlığının içeriğinde bulduğumuz bu "öldürücü fikirler", o uygarlığın atığından ve ölü yönünden başka bir şey değildir, ve Muvahhidler sonrası düşüncenin Batılı üniversitelerden aldığı şey de, işte tam da bu yöndür. Fakat bu noktada sorulması gereken soru şudur: acaba biz bu öldürücü fikrî unsurlara neden yöneliyoruz? Bu sorunun cevabı şudur: Çünkü kültür sorununa ilişkin tavır ve konumumuz, ne düşünsel açıdan, ne de toplumsal açıdan doğru değildir.[2] Konuda bir kesinlik adına diyebiliriz ki, (ölü ve öldürücü fikirler şeklindeki) bu iki yönlü/boyutlu sapmadan, kültür karşısındaki tutumumuzla alakalı diğer bir sapma daha doğmaktadır: Buna ilişkin yargımızı, ülkelerimizden Batılı ülkelere "okula hapsolan talebe" veya "dikkatli turist" şeklinde giden kimselerden hareketle vereceğiz. Birinci türe örnek olarak eğitim dönemindeki bazı "paşaları" düşünebiliriz; ikinci türe örnek olarak da Avrupa başkentlerini ziyareti çerçevesinde mesela Kral Faruk'u düşünebiliriz. Şüphesiz bu iki tarz, Batı kültürüyle temas hâlindeki Müslüman "elit"in %90'ını teşkil eden toplumsal örnekliğin durumunu da temsil etmektedir. Şahsen ben Latin mahallesinde bu iki türden nesillerle çokça karşılaştım ve tanıştım. Felsefe okuyan Cezayirli bir arkadaşımla birlikte, sık sık bu iki tür ve tarzda insanların kültür problemi ve de insanlığın mevcut trajedisi karşısındaki duruş ve tavırlarının ne olacağını anlamak ve tahmin etmek için onların ruh hâllerini anlamaya çalışırdım.

Mesela "dikkatli turist" örneği, kafeler veya diskolarda, yani uygarlığın çözünüp bozulduğu ve çöplükteki "öldürücü" atıklara dönüştüğü yerlerde Batılı hayatın basit ve bayağı yönüyle ciddi bir ilgi içindeydi.

Diğer açıdan okula hapsolan talebe şeklindeki ikinci türdeki kişilerin ise, Batı uygarlığının soyut ve teorik yönüne takılıp kaldığını ve onlar içinde âdeta boğulduklarını görürüz: Onu bazen kütüphanede bir kitaba dalmış ve kendini kaybetmiş görürken bazen de bir fakültenin içine âdeta hapsolmuş olarak, yani Batılı hayatın, bazen öldürücü fikirleriyle bazen de öldürülmüş fikirleriyle bir mezarlık atmosferi içinde tumturaklı bilimsel bir hülasa gibi damıtıldığı yerlerde gö-

1 Buradaki yaklaşıma benzer şekilde Fazlur Rahman da Müslüman toplumlarda sekülerleşmenin itici gücü olarak geleneksel ilim adamlarının yaklaşımlarının altını çizmektedir. (çev.)

2 Bu konuyu *Kültür Sorunu* adlı kitabımızda genişçe ele aldık.

rürüz. "Okula hapsolan talebe" bazen bu mezarlıktan kaçıp değişiklik ve vakit geçirmek için, parlemento salonuna gider ... yani aslında başka bir mezarlığa. Bu, analitik açıdan Müslüman tolumlardaki entellektüel elitin % 90'ına oranla işin gerçeğidir. Fakat, acaba sentetik açıdan gerçek nedir? Tarih hiçbir şeyi ihmal etmez. Bilakis, vakıanın verilerinin tümünü tek bir eşitlikte toplar: Disko + Kafe + Fakülte + Parlemento: Tam bir çöküş, çözülmüşlük ve çürümüşlük. Bu denklem, bugün Müslüman dünyanın yapısını tehdit eden büyük felaketi tasvir etmektedir ... Şimdi artık Zeytuniye'li o üstadın hatasının ne olduğunun vuzuha kavuştuğunu düşünüyorum: Şöyle ki o, atomu ayrıştıran uygarlığın verileri ile, onun bize verdiği veya bizim aldığımız ahlakı çözücü unsurları birbirine karıştırmaktadır ... Sonuç olarak şu husus burada vuzuha kavuşmaktadır: Şayet Batı Uygarlığı'nın içeriği, ondan ödünç aldığımız "öldürücü fikirler"den başka birşey ihtiva etmiyorsa, onların tehlikelerinin öncelikle Avrupa'nın kendisinde ortaya çıkması gerekir. Yani durum böyle olmuş olsaydı, o içerik -yukarıda belirttiğimiz denklem ile- etkisini bizde göstermeden önce Avrupa'da gösterecektir ... Burada hayati bir nokta üzerinde vurgu yapmak gerekir: Bizim genel olarak kültür kavramı, özel olarak da Batı kültürü karşısındaki tavrımız, tüm problemin temel nedenidir. Bu tespit tam olarak doğruysa, onun doğruluğu, aşağıdaki gibi bazı önemli karşılaştırmalar yaptığımızda daha da artacaktır.

1- Aynı toplumun -Müslüman toplum- bireyleri açısından toplumun bir tarafında Muhammed İkbal gibi bir düşünür, diğer tarafında ise bir sürü intellectomanes[3] türü kişiler görüyoruz. İki örnek arasındaki ihtilaf aslında kişisel çaba ve gayretlerle ilgilidir; bu bağlamda farklılık İkbal'in, toplumsal veraset yoluyla kendinde stoklanmış "ölü fikirler"i ayıklamayı ve tasfiye etmeyi başarmasından kaynaklanmaktadır. Hatta onun kültür problemi karşısındaki tavrı tamamen değişmiştir. Nitekim bunu yazdıklarından da anlayabiliriz: Yazılarında onun, gidip de Batı kültürünün öldürücü kültür unsurlarını bulup almadığını, bilakis etkisini "*İslam Düşüncesinin Yeniden Oluşturulması*" denemesinde net olarak gördüğümüz gibi, Batı'nın diri ve diriltici elemanlarını aldığını görüyoruz.

2- Japon ve İslam toplumu gibi farklı iki toplumu karşılaştırırsak; her iki toplum da Batılı mektebe yaklaşık olarak aynı vakitlerde -yaklaşık 1860 civarında- girmiştir. Fakat tartışmasız tarihî gerçek, sonucun tamamen farklı olduğudur. Çünkü, yüzyıl sonra orada, teknik, sanayi ve ekonomi alanında bir "Japon mucizesi" görüyoruz, diğer tarafta ise evet Müslüman toplumlarda da, şüphesiz "uyanış" olarak isimlendirdiğimiz inkâr edilemez çabalar görüyoruz; fakat ne yazık ki bu çabayı da, Muvahhidler sonrası dönemden devralınan "ölü fikirler" felç etmektedir. Dolayısıyla Japon

3 Malik Bin Nebi'nin 'entelektüel' ve 'mitomani' kelimelerinin birleşiminden oluşan bir kelime oyunudur: Mitomanik bir tavırla sürekli yanlış ve yalan beyanlarda bulunan; yani gerçeklikten uzak beyanlarda bulunan sözüm ona aydınları eleştirmek için bu ifadeyi kullanmıştır.(çev.)

mucizesi ancak Japonya'nın Batı kültüründen daha fazla istifade ettiği şeklinde açıklanabilir; çünkü Japonya, "Shogun" döneminden devraldığı ölü fikirlerinden kurtulmuştur. Yine de Japon mucizesini, sömürünün/Batı'nın, Japon elitine verimli ve yaratıcı fikirler verirken, Müslüman elitin %90'ına ise tam tersine "öldürücü " ve kısır fikirler verdiği şeklinde yorumlayamayız ... Buna göre açıktır ki, *sorun, Batı kültürünün doğasına ait değil, bilakis bizim onunla bağımızın doğasına aittir. Bu bağın şeklini ve tarzını ise, hâlâ tesirinden kurtulamadığımız geleneksel/ toplumsal mirasımızdan başka bir şey belirlememektedir*. Nitekim "dikkatli turist"e çöplüğü, "okula hapsolan talebeye" de mezarlığı seçmeyi dikte ettiren tam olarak odur.

Her ikisi (dikkatli turist ve okula hapsolmuş talebe) de geleneksel/toplumsal miras dolayısıyla, uygarlığın doğduğu kaynağa ve uygarlığın yapıp ettiği fabrikaya bir türlü gitmemektedir. Tam tersine birisi içinde âdeta uyuştuğu mezbeleye giderken, diğeri de (soyutlamalar) imbiğine gitmiştir ... Yani her ikisi de, uygarlığın hayatiyetini kaybettiği ... vermediği yerlere gitmektedir.

Şimdi artık sanırım şair Şevki ile Zeytuniyeli o hasmı arasındaki zıtlık ve karşıtlık iyice aydınlanmış olmalıdır. Şevki'nin Paris'e övgüsünün ne derece "öldürücü fikirler"den esinlenmiş olmasına veya hasmının görüşünün ne derece "ölü fikirler"den ilham almış olmasına bakarak bir bakıma kimin haksız olduğunu da anlamış olacağız. Yalnız unutulmamalıdır ki, önceki bilgilerden öğrendiğimiz gibi buradaki sıkıntı ve karşıtlık, bundan daha geniş bir çerçevededir ve bizim, kültür sorunu karşısındaki, -ahlaki, toplumsal ve düşünsel- tavrımızla doğrudan ilgilidir. Buradaki değerlendirmelerin kısa bir özetini o konuşmada dile getirdiğimde o Zeytuniye'li üstadı ikna edip etmediğimi bilemiyorum ... Fakat konuşma bittiğinde Zeytuniyeli'yi, beni ve oradaki talebeleri biraz utangaç bir şekilde, âdeta bizim toprağımıza; yani "entellektüel elit"in toprağına ayak basmaktan haya edercesine izleyen alelade işçi görünümlü bir dinleyici şöyle demişti: Birşey söylemek istiyorum!! Hepimiz onu dinlemeye yöneldik, o şöyle dedi: 'Bu sorunun, aşı işine benzediğini düşünüyorum. Bilindiği gibi, bir ağaca nakledilen/aşılanan dal, nakledildiği ağacın meyvesini vermez, bilakis, kendi kökünün meyvesini verir.'

Bu eğretilemenin, kalıtım bilimindeki Mendel veya Lyssenko teorisine göre doğruluk derecesini bilmiyorum ... Fakat bu basit ve sade adamın, kompleks bir konuda bize ciddi bir ders verdiğini ve benim o uzun değerlendirmelerime hiç de ihtiyaç hissettirmeyen bir cümle ile konuyu âdeta özetlediğini utanarak hissettim.

el-Cumhuriyyetu'l-Cezairiyye 5.3.1954

MAHMUT HAKKI AKIN*

Malik Bin Nebi'nin Sömürülebilirlik Kavramını Yeniden Düşünmek

Yirminci yüzyılda Çağdaş İslam Düşüncesi'nin en önemli temsilcilerinden biri olan Malik bin Nebi, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesinin önemli ideologlarından biri olarak tanınmıştır. O, sadece politik bir aktivist olmanın ötesinde Müslüman toplumların farklı meseleleri ile ilgilenmiş ve özellikle de Müslümanların tarihin dışında kalması meselesine yoğun bir şekilde ilgi göstermiştir. Tarihin dışında kalma meselesine ilgisi, onu İbn Haldun'un *Mukaddime*'deki tezlerine ve dolayısıyla tarih felsefesi ve sosyolojiye götürmüştür. Bilindiği gibi İbn Haldun, büyük bir tarih felsefecisidir. Tarih felsefesi, medeniyetlerin nasıl doğduğu, geliştiği ve yıkıldığı sorularına odaklanan bir disiplindir. Malik bin Nebi, İbn Haldun'u yeniden yorumlamış ve Batı merkezli materyalist sömürgeciliğin yerine Müslümanların yeniden tarihi değiştirmeleri için neler yapılmaları gerektiğiyle ilgili düşünceler üretmiştir. O, İbn Haldun gibi tarihin ve toplumsal gerçekliğin yasal işleyişini keşfetmeye çalışmıştır. Allah'ın sadece doğaya değil, tarihî ve insani gerçeklik için de yasalar koyduğunu kabul etmiştir. Onun düşünce sistematiğinde Rad suresi 11. ayet merkezî bir konumdadır. Bu ayette bir topluluğun kendinde olanı değiştirmedikçe Allah'ın onları değiştirmeyeceği net bir ilke şeklinde belirtilmiştir. Bu ayet bir ilkeye işaret ettiği gibi aynı zamanda insan ve toplum gerçekliği açısından kanuni bir işleyişe de işaret etmektedir.

Müslümanların tarihin dışında kaldığını iddia etmek, bir yanda tarihe dâhil olanların ve yön verenlerin bulunduğunu kabul etmek demektir. Bu iddianın kendisinin tartışmalı pek çok yönü olabilir. Öyle ki tarih, diğer bütün canlılardan farklı olmak üzere insana dair bir gerçekliğe karşılık gelir. Batı felsefesinde ve özellikle de Alman idealist geleneğinde doğal olan ile kültürel ve dolayısıyla tarihsel olan birbirlerinden ontolojik olarak ayrılırlar. Sadece insan kültürel bir varlık hâline geldiği için bütünüyle doğal olmaktan çıkmıştır. Ancak bitkiler ve hayvanlar zorunlu olarak doğal determinizmin içinde kalmışlar ve bu zorunluluğun dışına çıkamamışlar-

*Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

dır. Alman filozof Hegel, "Afrikalıların ve Hintlilerin tarihi yoktur" dediğinde onları tarihin içinde olanlardan, yani kendisi gibi Batılılardan ayırt etmiştir. Tarihin dışında kalmak, kendilerinden bilgi ve teknik yönünden üstün olanlarla kurulan ilişkilerde pasif olmak anlamına da gelmektedir. Bilgi ve gücü dolayısıyla tarihe hükmettiğini ve yön verdiğini düşünenler, kendilerinin ayrıcalıklı hâllerini kabul ederken tarihin dışında kaldığını iddia ettiklerini doğal determinizmin sınırlarındaki canlılar gibi kabul etmişlerdir. Bu nedenle denizdeki bir balığa ya da dağdaki bir av hayvanına bakış ile Afrika'daki, Hindistan'daki ya da Amerika kıtasındaki yerli bir insana bakış arasında çok kolay analoji kurmak mümkün olabilmiştir. Sömürgecilik, sömürülenin insan kategorisi dışına çıkarılmasının felsefi ve özellikle de antropoloji ve arkeoloji üzerinden bilimsel olarak temellendirilmesine ihtiyaç duymuştur. Avrupamerkezci bakış açısıyla 17. ve 18. yüzyıldan itibaren Müslümanların da tarihin dışında kaldığı iddia edilmiştir.

Müslümanların tarih boyunca Avrupa ülkeleriyle farklı karşılaşmaları olmuştur. Endülüs Emevileri'nin ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın ötekileri olarak uzun süre Avrupa'da varlıklarını devlet olarak sürdürdükleri işin bir yönüdür. Tarihin Batı'ya doğru yön değişiminde ticari hareketliliğin coğrafi değişiminin, Protestanlığın ortaya çıkışının, sömürgeciliğin yaygınlaşmasının ve Avrupamerkezci epistemik anlayışın büyük etkileri olmuştur. Belli zaman aralıklarıyla Müslümanların Avrupa'daki etkileri kırılmıştır. Müslüman coğrafyanın büyük bir kısmının Avrupa ülkeleri ile teması ise sömürgecilik üzerinden kurulmuştur. Sömürgecilik, sadece ekonomik ya da politik olmanın ötesinde çok yönlü ve birbiriyle ilişkili karmaşık alt boyutları olan bir olgudur. Sömürgecinin amacı, sömürülen coğrafyada yer altındaki, yer üstündeki ve insana dair bütün kaynaklardan faydalanmaktır. İnsani ve kültürel olanın maddi ve manevi yönleri olması dolayısıyla sömürgeciliğin de maddi ve manevi sonuçları ortaya çıkmıştır. Sömürgeciden bir günah keçisi ya da şeytan üretmek kolaydır. Çünkü sömürgeci, aktif bir şekilde faydalanmak istediği kaynaklara yönelmiştir. Burada pasif bir şekilde sömürgeci karşısında sömürülenlerin durumunun da analiz edilmesi gerekmektedir. İşte Malik bin Nebi'nin dikkatleri çekmek istediği yer tam da burasıdır ve bu durumu analiz etmek için "sömürülebilirlik" kavramını üretmiştir. Bu kavram üzerinden yaptığı analizler, onun meseleyi çok yönlü bir bakış açısıyla ele aldığını göstermektedir. Meseleyi sadece dış sebepler ve zalim olduğu aşikâr olan nedenler üzerinden açıklamak doğru olmakla birlikte eksik kalmaktadır. Ona göre, sömürgeciliğin aynı zamanda iç sebeplerle ilişkili olması ve sömürülebilir olma durumunun farkına varılması son derece önemlidir. Şayet sömürgeci ile müca-

dele edilecekse ve sömürülen için kader değişecekse ilk aşama sömürülebilirlik şartlarını anlamaktan geçmektedir. Başka bir deyişle sömürülebilirliği tespit etmek, sömürgeci karşısında direniş ve sömürülmekten kurtuluş için bir aydınlanma ve farkına varmaya imkân sağlayabilir. Ancak sömürülebilirlik şartları iç ve dış sebeplerle sürdüğü müddetçe içine düşülen girdaptan çıkmak mümkün olmayacaktır. Çünkü bu türlü bir kabulleniş, kendi şartlarında kaderci bir konformizm üretecek ve topluluk kendinde olanın farkına varıp onu değiştirmedikçe kendisi de değişmeyecektir.

Sömürülebilir olma ve bu durumun şartlarını içeriden üretme meselesi çok derin bir konudur. Örneğin sömürgeciler gittikleri ülkelerde daima kendilerine destek veren çeşitli gruplar bulmuşlardır. Sömürdükleri yerlerden çekildiklerinde ya da daha doğru bir ifadeyle çekilirmiş gibi yaptıklarında o toplumun yabancılaşmış yerlilerinin kendi toplumlarında başka türlü sömürgeciliğe devam ettikleri görülmüştür. Sömürülenin sömürgeciye hayranlığı ve taklitçiliği kolayca oluşabilen bir psikolojidir. Malik bin Nebi, bu döngüyü sömürülebilirlik hâlinin kırabileceğine inanmıştır. En azından bu farkındalığın daha iyi bir dünya için hareket noktası olduğunu kabul etmiştir.

Müslümanların tarihin dışında bırakılmaları ve işleyen sistemin bu dışta kalma durumunu sürdürmesini analiz açısından bu tespitler son derece önemlidir. Bugün sorulması gereken soru, biçim değiştiren, çok daha fazla ve çeşitli araçlar kullanan sömürgeciliğin devamında sömürülebilirliğin nasıl farkına varılacağı olabilir. Kitle iletişim araçları ve dijitalleşme üzerinden devam eden ve pek çok insanın gönüllü olarak katıldığı ve özgürlük illüzyonuyla sürekli hâle gelen tüketim odaklı yeni sömürgecilik üzerinde durmak gerekmektedir. Bu tür bir yeni sömürgecilik de sömürülebilirlik şartlarının oluşmasına ihtiyaç duymaktadır. Farkına varmadan eline telefon alan, kendisine hiçbir faydası olmadığı gibi pek çok zararı olabilecek lüzumsuz enformasyon yığınını sürekli izleyen ve kontrolsüz bir şekilde ekran kaydıran insan tipi, bugün dijital sömürgeciliğin sömürülebilirlik şartlarının üretilmesine katkıda bulunmaktadır. Nihilizme ve hedonizme sürüklenip kendi hakikatlerini görünümler şeklinde idrak edebilen ve görünenin ardındaki asıl hakikate ulaşmayla ilgili birçok engelin farkına varamayanlar da bu sürecin üreticileridir. Sömürgecinin bir coğrafyaya ya da mekâna bağlanma ihtiyacı ortadan kalkmıştır. Sıradan insan gündelik hayatında sosyal medya paylaşımlarıyla ve ürettiği içeriklerle var olan sömürü sistemini yeniden ve yeniden üretmeye katkıda bulunmaktadır. Sömürgeci nasıl ki kendi gerçekliğini üreterek ve sömürülene sunarak hayranlık ve taklitçilik yoluyla onun yabancılaşmasına katkıda bulunduysa, bugünkü durumda da haki-

katten kopmanın yanında varlığı şüpheli kurguların gerçekmiş gibi üretilmesi söz konusudur. Bugün de belli özellikleriyle ve özellikle de görünümleri dolayısıyla hayran olunanlar ve taklit edilenler bulunmaktadır. Devam eden dijital yabancılaşma, üretici ve tüketici bir ekran izleyicisi ve kaydırıcısı tarafından derin bir şekilde tecrübe edilmektedir. Bağımlılıklar, yalnızlaşma, dayanılacak sabitelerin yani yerleşik değerlerin yerle yeksan edilmesi, bencillik ve narsisizm gibi pek çok psikolojik sorunun yaygınlaşması büyük bir kriz ortaya çıkarmıştır. "Müslümanlar neden tarihe dahil olmalıdır" sorusunu yeni dönemin sorunları ve gayriinsani düzeni üzerinden düşünmek gerekmektedir. Var olan durum, sömürgecilikle ilişkilidir ve Malik bin Nebi'nin tespit ettiği gibi her sömürgecilikte sömürülebilirlik bir olgu olarak bulunmaktadır. Kendinde olanı değiştirmek için onun farkına varmak ve değişmek için çaba göstermek, kötülüğün yerine iyiliği ve dolayısıyla gayriinsani olanın yerine insani olanı ikame etmek yeni şartlar üzerinden de düşünülmelidir. Aksi takdirde ilahi ilke ve kanun gereği değişim gerçekleşmeyecek ve bu düzenin mevcut hâliyle sürekliliğinin maliyeti bütün insanlığa çıkacaktır.

Ayrıca 2000'li yılların dijitalleşme üzerinden devam eden sömürgeciliğinin İslamofobik olması da vurgulanmadır. İslamofobi de sürekli olarak iç ve dış sebeplerle üretilmekte ve alıcı bulmaktadır. Sömürülebilirliğin farkına varmanın ve derin uykudan uyanmanın işleri sömürgeci aleyhine çevirme riski son derece önemli ve hassas bir konudur. Bu nedenle uyuyanı uyandırmama ve illüzyonu gerçek sanma döngüsünün devam etmesi, sömürgeci için hayatidir. Küresel aktörlerin sömürülebilir tüketici Müslüman'dan gayet memnun oldukları halde İslam'a düşman olmaları bu şekilde anlaşılabilir. Müslüman toplumlarda İslamofobiye katkıda bulunan ve böylece sömürgecinin işini kolaylaştıran çeşitli tipler bulunmaktadır. Kültür endüstrisinin tüketici nesneleri haline gelenler, Batı ve kendi toplumlarının seküler kesimleri karşısında aşağılık kompleksi yaşayanlar, çoğunluğu din adamları olmak üzere İslam'ın inanç, ahlak ve pratik bütünlüğünü parçalayıp Hristiyanlık ve Yahudilik'te yaşandığı gibi tahrifatına memur olanlar örnek olarak verilebilir. Bu tipler, hem İslamofobi'nin hem sömürülebilirliğin şartlarını içeriden oluşturmakta ve sömürgecinin işini kolaylaştırmaktadır. Böyle bir düzende sömürgeci lehine işleyen mekanizmalar işlemeye devam edecektir. Yaşananlar, Malik bin Nebi'nin düşüncelerinin ve özellikle de sömürülebilirlik kavramlaştırmasının güçlü teorik yönünü göstermektedir. Ancak Müslümanlar insanlık lehine tarihe dahil olmadıkları müddetçe yüzyılların devam eden yabancılaşmasının tahribatının daha da derinleşmesi kaçınılmaz olacaktır.

TAMER YILDIRIM*

İslam Dünyasının Sosyo-Psikoloğu: Malik Bin Nebi'de Sömürülebilirlik ve Medeniyetin Kodları

İslam toplumunun yenilenme koşullarına ilişkin çalışmalarıyla Cezayir'in önde gelen düşünürlerinden biri olan Malik bin Nebi, geçmişin ve geleceğin kesiştiği bir yıl olan 1905'te Cezayir'in Konstantin şehrinde, muhafazakâr ve fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Cezayir'de geleneksel eğitim almak üzere klasik medresede (Küttab) başladığı eğitimine, Batı tarzı müfredata sahip Fransız sömürge okulunda devam ederek 1925'te mezun oldu. Daha sonra Paris'e gitti ancak çalışma koşullarının zorluğundan dolayı ülkesine geri döndü. 1927'de adalet mahkemesinde kâtip olarak çalışması, ülkesinin farklı yerlerini özellikle kırsal bölgelerini görmesine ve sömürge altındaki halkın durumunu daha iyi anlamasına vesile oldu.

Ailesinin teşvikiyle üniversite eğitimi için yeniden Fransa'ya gitti. Önce Doğu Dilleri ve Hukuk Fakültelerinde okumak istediyse de bu okullara kabul edilmeyince matematik alanına yönelerek Mühendislik Fakültesine girdi. Dönemin Fransa'sında burslar teknik çalışmalara ayrıldığından, 1930 yılında başladığı elektrik mühendisliği fakültesinden 1935'te mezun oldu. Teknik eğitim görmesi onun entelektüel ve sosyal faaliyetlerini engellemedi. Paris'te Hristiyan Gençler Birliği adlı gönüllü örgüte üye oldu ve burada kendi deyimiyle ruhî oluşumunu tamamladı. 1931 yılında müh tedi bir Fransız kızla evlenmesi, eşinin kendisini maddi ve manevi açıdan desteklemesi onun daha sakin ve verimli çalışmalar yapmasına imkân sağladı.

1939'da Cezayir'ye döndüyse de II. Dünya Savaşı'nın yaklaşması ve ekonomik zorluklar sebebiyle Fransa'ya geri dönmek zorunda kaldı. 1944'te Kuzey Afrika'nın bağımsızlaşması için yaptığı çalışmalardan dolayı 10 ay hapse mahkûm edildi, devamında da Cezayir olaylarından ötürü tekrar tutuklandı. Bu zorlu dönemde, İslami bir yeniden dirilişin nasıl olabileceğine dair fikirlerini olgunlaştırmaya başladı. 1956 yılında Hacca giden Malik bin Nebi, dönüşünde Kahire'ye uğradı. Abdunnasır hükümeti, çalışmalarını sürdürebilmesi için kendisine maaş bağlayınca ve Cezayirlilere yönelik sömürge baskıları artınca bir daha Fransa'ya dönmedi.

Bandung Konferansı hakkındaki kitabının yayınlanması ve başyapıtı *Shurut al-Nahdah* adlı eserinin Arapça çevirisinin basılması, Bin Nebi'yi Mısırlı liderlere yakınlaştırdı ve kendisine danışmanlık görevi verildi. Bu yakınlıkta, Suriye'nin

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

Mısır'a bağlanması konusundaki bölgesel çalışmaları ile Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) Dış Delegasyonu'nun Kahire'de bulunması etkili oldu. Kahire'deki evinde sürekli insanları ağırlayan Bin Nebi, farklı İslam ülkelerinde konferanslar verdi. İlk kitaplarını Fransızca yazmışken, Kahire'de Arapçasını geliştirerek eserlerinin Arapça tashihiyle uğraştı ve doğrudan Arapça yazmaya başladı. 1956-1963 yılları arasında Kahire'de kalan düşünür, burada ikinci evliliğini yaptı ve ikiz kızları dünyaya geldi.

Cezayir'in bağımsızlığını kazanması üzerine sömürgecilik karşıtı mücadeleye aktif destek vermek için 1963'te ülkesine döndü. 1967 yılına kadar Yüksek Eğitim Müdürü olarak görev yaptı, ardından bu görevden ayrılarak kendini sadece yazmaya ve fikirlerini anlatmaya adadı. Bu ayrılışta, Cezayir devriminin pratik uygulamasında aktif rol oynama girişiminin başarısızlığa uğradığını görmesi etkili oldu. Orta Doğu'da konferanslar vermeye devam etti. 1971-1972 yıllarında Amerika'da bulunarak buradaki Müslümanlarla görüştü. 31 Ekim 1973 yılında beyin kanserinden Cezayir'de vefat etti.

Paris'te iken eğitimsiz göçmenlere eğitim veren Bin Nebi, Cezayir'e döndüğünde belli bir kültür seviyesinin üstündeki üniversiteli elit tabakaya yönelmiştir. Bu nedenle, anlattığı konuları derinlemesine bilmeyenler için fikirlerinde bazı muğlaklıklar söz konusudur. Çünkü Bin Nebi sadece İslam dünyasının değil, Batı dünyasının kendi içindeki problemli ilişkilerini de ele almıştır. Bunda, edindiği kültürün önemli bir kısmının Fransızcaya dayanmasının payı büyüktür. Batı sömürgeciliğini ideolojik ve psikolojik açıdan bizzat tecrübe eden düşünür, verimlilik dönemini oluşturan otuz yılını Avrupa'da geçirmiştir. Buna rağmen Batı medeniyetinin içinde kaybolmamış, onunla dengeli bir ilişki kurmuştur. Fransız kültürünü iyi bilen biri olarak, bugünkü Batı medeniyetini insanlığın ortak mirası şeklinde görmüş ve Müslümanların bu mirastan alabileceği birçok yapıcı unsur olduğunu savunmuştur.

Bin Nebi, tarihsel, sosyolojik ve felsefi bakış açısını aldığı bilimsel eğitimle birleştirmiştir. Bu durum onun Avrupa'nın itici dinamiklerini kavramasını ve "sömürgeleştirilebilirlik" olgusunu İslam coğrafyasının çöküşünün temel nedeni olarak görmesini beraberinde getirmiştir. Genel olarak eğitimli kesim üzerinde iz bırakan düşünür, Cezayir'deki İslami uyanışın düşünsel temellerini oluşturmuştur. Çöküşün nedenlerini incelerken, Müslümanların temel referans kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i toplumsal ve psikolojik olayları açıklayan canlı bir kaynak olarak kullanmıştır. 25'ten fazla kitabı olan Bin Nebi'nin eserlerinin tamamı 1946 ile 1973 yılları arasında yazılmış olup, her biri aktüel bir probleme çözüm sunma niteliği taşır.

Fikrî Arka Plan

Bin Nebi'nin kültürel, sosyal ve politik bağlamdaki düşünceleri süreç içerisinde olgunlaşarak değişmiştir. Bunun izlerini özellikle otobiyografisinde görmek mümkündür. Bu eserde yaşamının üç önemli sacayağı olan aile, din ve eğitimi ele alır: Büyükannesinin anlattığı sömürgecilik tarihi, zaviyeler, kuttablar, resmî medreseler ve hikâye anlatıcıları-

nın (el-Hakavati) onun dinî eğitimindeki rolü; ardından Cezayir'deki resmî eğitimi ve Fransa'daki üniversite yılları bu arka planı oluşturur. Paris'teki Hıristiyan Gençler Birliği ile olan etkileşimi de erken dönem aktivizmini doğrudan etkilemiştir.

Bin Nebi'nin entelektüel yaşamının iki önemli boyutu vardır: aktivist hayatı ve entelektüel tavrı. Aktivist yönüyle reformist/modernist İslami hareketleri ve geleneksel sufi tarikatlarını eleştirmiş, sömürge karşıtı örgütlerin sosyo-politik faaliyetlerine katılmıştır. Düşünsel dünyası ise başta Gazali, İbn Teymiyye, İbn Haldun, Muhammed bin Abdülvehab, Cemaleddin el-Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza olmak üzere erken ve modern dönem Müslüman aydınlarından beslenmiştir.

Bin Nebi'nin önemi, genel olarak din ve özelde İslam vizyonunu zihninde analitik bir çözüme kavuşturmuş olmasından gelir. Hem Arapça hem Fransızca okuyup yazması sayesinde Doğu'nun kültürel mirası ile Batı'nın felsefi geleneğini harmanlamıştır. Fransız hocaları ona psikoloji okumaları ve Fransızca yazım konusunda rehberlik ederken, Arapça hocası dinî bilgileri ve sömürgenin suistimallerini aktarmıştır. Bu ikili süreç Bin Nebi'de bir bölünmeye değil, iki alanın mezcedilerek ufkunun genişlemesine imkân tanımıştır. Burada kurucu ilkeler İslami kaynaklardan, teknik çözümler ise Batı'dan gelmekteydi.

O, hem Louis de Bonald ve Charles Péguy'den alıntı yapan hem de İbn Haldun ve Cemaleddin Afgani'den söz eden bir ahlaki reform taraftarıydı. Politik ampirizme mesafeli bir hümanist olarak, sosyal gerilemenin sadece belirtileriyle değil, doğrudan kök nedenleriyle ilgilenmiştir. Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın eserleri ona sosyal problemlere karşı bir bilinç kazandırarak romantik bir teslimiyetçiliğe düşmesini engellemiştir. Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin *Ummu'l-Kura* adlı eserinin de yenilenme fikri üzerinde güçlü bir etkisi olmuştur.

Gençlik çağlarında iman, hayal, bilinç ve irade kavramlarına odaklanan düşünür, halkın bilgisizliğinden ötürü tasavvufi kurumlara mesafeli dururken, İslam dünyasındaki ıslahat hareketlerine hep yakınlık duymuştur. Onun çizgisi "İslam'ı modernleştirmek" değil, İslam'la modernleşmek üzerine kuruluydu. Başka milletlerin birikimlerini taklit etmeden almayı savunurken, "İslam ile modernleşin, ancak İslam'ı değiştirmeyin" düşüncesiyle tecdit ve yenilenmeyi benimsemiştir.

Müslümanların sorunlarının çözümünü sadece dar siyasi arenalarda değil, uygun bir medeniyet ve kültür çerçevesinin oluşturulmasında görmüştür. Bin Nebi için takip edilecek ilkeler Kur'an'dan alınmalıdır; çünkü toplumsal yasalar (sünnetullah) değişmez: "Allah'ın yasasında bir değişiklik bulamazsın" (Fetih, 23). Bu doğrultuda din, kültür, medeniyet, ekonomi, demokrasi ve sömürgecilik gibi evrensel konuları Kur'an eksenli bütüncül bir düşünce sistemiyle ele almıştır.

İnsan, Akıl, Din ve Bilgi

Bin Nebi, yerel kimliklerden ziyade küresel insanlığı ele almış ve insanların ırk veya dil ile değil ancak bilgi ile bir-

birine üstünlük sağlayabileceğini savunmuştur. Kavramların olgularla birleştiği an gerçek bilme durumunun ortaya çıktığını ve bunun akletmeyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. İnsanın en ayırt edici özelliği akıldır; hayatta kalabilme, evreni geliştirme kabiliyeti buna bağlı olduğu gibi, aklın doğru kullanımı insanların üzerinde hiçbir psikolojik veya fiziki gücün otorite kuramayacağının da bir beyanıdır.

Dinî ilimler ile beşerî bilimler arasında Kur'an'ı doğru konumlandırmaya çalışmış, modern bilimin verilerinin ayetlerin anlaşılmasını kolaylaştıracağını savunmuştur. Sadece dogmatik bir iman beklemek yerine, Kur'an'ın ilahî niteliğini akıl ve bilimin verileriyle ortaya koymayı amaçlamıştır. Bilgi ile iman, ruhun birbirini destekleyen iki verimidir. Bin Nebi'nin Kartezyen düşünceye karşı çıkma sebebi de tam olarak buradadır: Descartes, aklın üstünlüğünü savunurken maddeyi bilimin, ruhu ise teolojinin alanına bırakarak din-bilim çatışmasının önünü açmıştır. Bin Nebi, Descartes'ın bu ayrımını insanı mekanik şüpheciliğe götüren bir unsur olarak değerlendirmiştir.

Bin Nebi, bilim ile dinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtmiş fakat aralarında bir karşıtlık olduğunu da asla kabul etmemiştir. Kur'an bir bilim kitabı değildir, içinde doğrudan matematiksel formüller ya da madenciliğin esasları yer almaz. Ancak Kur'an, özgür düşünceyi ve araştırmayı teşvik ederek bilimin gelişmesi için gerekli olan psiko-sosyal ve zihni ortamı hazırlar: Akıl, gelenek, bilim ve iman hakikatin farklı ama birbirini tamamlayan unsurlarını içerir.

İmanın rasyonel temellerini sağlamlaştırmak amacıyla kaleme aldığı *ez-Zâhiretü'l-Kur'aniyye* adlı eserinde analitik bir metot kullanmıştır. Buradaki temel gayesi, Kartezyen metodun etkisindeki genç nesillerin ruhuna inancın değerlerini yerleştirmekti. Bunu yaparken Kur'an'ı Tevrat ve İncil'le mukayese etmiş, Tevrat'ta kabilevi boyutun öne çıktığı olayların, Kur'an'da evrensel bir ahlaki mana ve din ekseninde ele alındığını vurgulamıştır.

Sömürülebilirlikten Gerçek Özgürlüğe: Zihniyet Değişimi

İslam dünyasındaki gerilemenin kökeninde Müslümanların tarihteki yanlış uygulamalarının yattığını belirten Bin Nebi, çağının en büyük problemi olarak İslam coğrafyasının sömürge durumuna düşmesini ve buradan çıkış yollarını incelemiştir. Sömürgecilik cehaletin veya yoksulluğun doğrudan bir sonucu olmasa da, çeyrek asır boyunca bu mekanizmaya karşı entelektüel bir savaş yürütmüştür. Sömürgeciliği eleştirirken, eğitime gereken önemi vermeyen ve kendilerini sadece hamasi bir sömürge karşıtlığıyla sınırlayan yöneticileri de sert bir dille kınamıştır.

Düşünce dünyamıza kazandırdığı en önemli kavramlardan biri olan sömürülebilirlik (sömürgeleştirilmeye karşı savunmasızlık), sömürgeci fetihleri mümkün kılan ve İslam'ın iç krizinden doğan tüm felç edici unsurları ifade eder. Kişinin sömürge sonrası dönemde sorumluluklarını yerine getirebilmesi için öncelikle sömürge altındaki tüm psikolojik engellerden ve bu ruh hâlin-

den kurtulması gerekir. Fikrin egemenliği kaybolduğunda cehaletin yükselmesi kaçınılmaz bir ilahî yasadır.

İslam dünyasının gerilemesini sadece dışsal faktörlere, kaynak yetersizliğine veya teknik eksikliğe bağlayan yüzeysel analizleri reddeden Bin Nebi, sorunun araçlarda değil, metot ve düşünce biçiminde olduğunu savunmuştur. Toplumsal dönüşümün şifresini şu ayette bulmuştur: "Şüphesiz ki, bir kavim nefsini değiştirmedikçe Allah, o kavmin durumunu değiştirmez" (Ra'd, 11). Bu ayet, insanlığın şartlarının değişmesi fikrine ilham verir ve ilerlemenin bizzat insanın kendi özünde, nefsinde saklı olduğunu gösterir. Bireyin özünün değişimi, tüm sosyal ve medeniyet odaklı değişimlerin temel şartıdır. Yeni bir medeniyet tasavvuru inşa etmek için önce zihinlerdeki sömürülebilirlik ruhuyla hesaplaşmak gerekir. Bin Nebi'nin bu teşhisini iki büyük dış-toplumsal faktör şekillendirmiştir: sömürgeleştirme süreci ve sömürgeden kurtulma sancıları.

İthal Değil İnşa: Tarihten Medeniyete

Müslüman dünyasındaki krizin derinliklerine inen Bin Nebi, geleceğe yönelik adımlar atabilmek için topluma ileriye dönük eğitsel kavramlar kazandırmaya çalışmıştır. Bireyden başlayan bir değişimi şart koşarak, ilahî bir kanun olarak nitelendirdiği şu ilkeyi sık sık tekrarlamıştır: "Kendin değiş ki tarih değişsin; ruhunu değiştirirsen tarihi değiştirirsin".

İşe insandan başlamak, onun fikirlerini ve kalbini özgürleştirmek gerekir. Medeniyeti çok boyutlu bir fenomen olarak analiz etmesi yönüyle Bin Nebi, sık sık İbn Haldun'la mukayese edilmiştir. Ona göre medeniyet, bir topluma her ferdin ilerlemesi için gerekli olan imkânları sunan maddi ve manevi etkenlerin bütünüdür. Tıpkı İbn Haldun veya Arnold Toynbee gibi, dinin medeniyetlerin doğuşu ve gelişimindeki rolünü vurgulayan bir insani gelişme paradigması ortaya koymuştur. Tarihsel olayları açıklarken psiko-sosyal değerlendirmeleri ve disiplinler arası bir medeniyet yaklaşımını kullanmıştır.

Ona göre İslam toplumu Farabi döneminde özgün düşünce üretmiş, İbn Rüşd döneminde bu düşünceyi Avrupa'ya nakletmiş, İbn Haldun döneminde ise artık düşünce üretecek ve taşıyacak gücünü kaybetmeye başlamıştır. Bu gerilemenin nedeni; İslam dünyasındaki ihya ve ıslah çabalarının metodolojik ve bilimsel bir düşünce sistemine dayanmaması, dolayısıyla derin bir medeniyet kriziyle karşı karşıya kalınmasıdır.

Bin Nebi'ye göre bir toplumda medeniyetin ortaya çıkışı, insanları metafizik bir eksene yönlendiren bir vahiy ve hayat metoduyla gerçekleşir. Medeniyet başka bir yerden ithal edilemez veya parayla satın alınamaz. O, toplumun bizzat üretmesi gereken ahlaki ve sosyal değerler bütünüdür. Düşünür, medeniyeti şu ünlü denklemle formüle eder:

{Medeniyet} = {İnsan} + {Zaman} + {Toprak}

Bu üç temel unsurun (insan, zaman, toprak) bir araya gelerek verimli bir kütle oluşturabilmesi için din, hayati bir katalizatör işlevi görür. Din, sosyal ilişkiler ağını birleştirir, ortak faaliyetler için

motivasyon sağlar ve bireylerin psikolojik yaklaşımlarını değiştirir. İlk dönem Müslümanlarında din, medeniyeti harekete geçiren bu kurucu ruhu canlandırmıştır. Müslümanların bugünkü ahlaki sorunları, kendi tarihsel gerçeklikleriyle mantıki bir bağ kuramamalarından kaynaklanır. Tarih bilincinin yoksunluğu olayları edilgen bir kadere yüklemeye götürür ki bu da aksiyon almayı engeller.

Bin Nebi, sosyal ilişkiler ağının oluştuğu üç farklı âlem düşüncesini ortaya koyar:

1. İnsanların âlemi
2. Fikirlerin âlemi
3. Nesnelerin âlemi

Bu âlemlerin etkileşimi sonucunda farklı tutumlar sergileyen insan tipleri ve toplumsal yapılar şekillenir. Medeniyetin döngüsel hareketini psiko-zamansal koşullar üzerinden inceleyen düşünür, İslam medeniyeti özelinde üç aşamalı bir döngü tespit eder: manevi aşama, akıl aşaması ve içgüdüsel aşama.

Sorunların tespiti için psikoloji ve sosyal bilimlerin imkânlarından yararlanan Bin Nebi, dinin psikolojik rolünü ve insan kişiliğinin dönüşümünü analiz etmiştir. Ona göre, bir halkın sömürge ordularından kurtulması, ruhunu sömürülmeyi içselleştirmekten kurtarmadıkça mümkün değildir. Medeniyetin yeniden inşası ve devamlılığı, insanların onun yasalarına muhalefet etmemesine bağlıdır: "O'nun emrine aykırı davrananlar başlarına bir belanın gelmesinden korksunlar" (Nur, 63).

Medeniyet bir olaylar zinciri değil, kendi yasaları olan bir fenomendir. Günümüz Müslümanları ise Kur'an'ın emirleri karşısında eylem ve hareket mantığından uzaktır, ayetleri hayata aktarmak yerine sadece üzerinde konuşulacak teorik unsurlar olarak görmektedir. İslam toplumunun duraklamasının temel nedeni de bu eylemsizlik krizidir.

Sonuç

Sömürgecilik ve sömürülebilirlik olgularını özgün yorumlama tarzıyla bazı araştırmacılar Bin Nebi'yi çağımızın önde gelen Afro-Asyalı sosyal filozoflarından biri olarak kabul eder. Ancak onu kuru bir felsefeci olarak değil psikolojiyi tarihe ve sosyolojiye uygulayan, İbn Haldun geleneğinin çağdaş bir takipçisi, yani bir sosyo-psikolog olarak değerlendirmek çok daha isabetlidir.

Bin Nebi'nin İslam medeniyetinin çöküşü, sömürge karşıtı kurtuluş hareketlerinin niteliği ve medeniyetin yeniden inşası konusundaki fikirleri, dönemindeki radikal veya aşırı modernist akımlardan belirgin şekilde ayrılır. İslam'ın klasik ve köklü yapısını çağın getirdiği olumlu gelişmelerle uyumlu hâle getirmeye çalışmıştır. Geleneği tamamen ideolojileştiren ya da onu kökten yıkmak isteyen uç söylemlerden uzak, mutedil bir kulvarı savunmuştur.

Ülkesinde aldığı geleneksel eğitimi Batı'daki mühendislik eğitimiyle birleştiren, Avrupa'da geçirdiği uzun yıllar boyunca değerlerine ve inancına olan bağlılığını koruyan bir entelektüeldir. Müslüman coğrafyasındaki sancıları içeriden yaşayan ama aynı zamanda dışarıdan analitik bir gözle görebilen perspektifi sayesinde, savunduğu fikirler günümüzde de farklı düşünce mensupları tarafından ilgiyle okunmaya ve çağdaş krizlere ışık tutmaya devam etmektedir.

İBRAHİM BAZ

Kolonyalizm ve Tasavvuf

Tasavvufu tepkisizlik ve sûfîyi hayattan kopuk bir münzevi şeklinde tanıtan mekanizma ile İslam'ı cihat dini, Müslümanı barbar ve vahşi bir cihatçı olarak tanıtan algı yöneticiliği, esasında devam eden kolonyalizm ve emperyalizmin bir ürünü ve hatta başarısıdır. "Algı yönetimi" ifadesinin bir Pentagon ürünü olduğunu hatırda tutarak, sunulan gerçeklikle hakikat arasındaki mesafeyi doğru anlamanın yönteminin özü tanıma yolculuğuna çıkmak olduğu aşikârdır. Bu yolculuğun kısa bir anlatısı olan bu makalede, özet bir giriş boyutunda sûfîlerin her türlü kolonyalizm karşındaki ilke, tutum ve tavırlarına değinilmiştir.

1. Kolonyalizme Karşı Sûfî Direnişinin Zeminine Dair

Tekâmül sürecinde farklı boyutlarda genişleyip derinleşse de sûfî düşüncesi ve pratiği, baştan beri bir zemin olarak bidayette gaflete, nihayette her türlü işgale karşı dekolonyal bir reflekse sahiptir. Bir sûfî için gaflet, hem düşük düzeyli farkındalık hem de ontolojik gaye ve zeminini kaybetmektir. İşgale maruz kalmak ise genellikle gafletin neticesidir ve kalbin nefsin eline geçmesi, zihnin ve bedenin bu işgalin doğal eylemi olarak metafizik uzamını ve sınırını kaybederek haz ve arzuların peşinde koşmasıdır. İşte bu anlayış sebebiyle, sûfîlik ilk dönemlerden itibaren tanımlanırken kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi kavramları üzerine inşa edilmiştir. Bu tanımlarda geçen tasfiye ve tezkiye kavramları, bir hâl olarak arınma ve özgürlük gayesini içkin birbirinin mütemmimi iki eylem, bir başka deyişle bir eylemin iki boyutudur.

Kalbin gafletten kurtulması, manevi işgallerden korunma ve ayartıcı nefsin terbiye edilmesi şeklindeki gayeler, zaman içerisinde hem bir eğitim usulüne hem de sistemli bir mücahede/mücadele yöntemine evrilmiştir. Üstelik öncelikli ilke olan bireysel boyutta kalbi işgalden kurtarma gayesi, daha sonra bütün bedeni, toplumu ve hatta yaşanan coğrafyayı her türlü düşmandan kurtarma şeklinde toplumsal bir boyut kazanmıştır. Nihayetinde bireysel boyutta nefsle yapılan mücahede ile toplumsal boyutta düşmanla yapılan cihat, bir eylemin ayrılmaz iki yüzü olarak tasavvuf tarihinde bir bilince ve pratiğe dönüşmüştür. Bu bağlamda, içteki düşmanla dıştaki düşmanı birbirinden ayırmayan sûfîler için kalp, korunması gereken bir vatan; vatan ise benzer şekilde korunması gereken bir kalp gibi kıymetli görülmüştür. Hatta cihadın bu iki yönünün eş zamanlı düşünülmemesi ve koruyucu eyleme dönüşmemesi

de bir gaflet olarak kabul edilmiştir. Bu bakışın ve bilincin bir çıktısı olarak tasavvuf "sulhu olmayan savaş" şeklinde tanımlanırken, nefs-i emmâre ile yapılan mücahede yanında, sûfîler hem sultanlarla cihada çıkmayı bir gelenek hâline getirmişler hem de işgal edilen coğrafyaların yeniden özgürleştirilmesi için milis güçler kurarak düşmanla mücadele etmişlerdir. Bu hususta, "Sulhu olmayan savaş" tanımı, mücahedenin bütün boyutlarındaki daimiliğe işaret ederken, aynı zamanda bir düşmanın varlığını ve ona karşı gaflete düşmeden her an hazır olmayı da içermektedir. Bu tanım, bir sûfî için düşmanla mücadelenin yapılma gerekçesi ve zeminidir. Bu tanıma ilave olarak sûfî, "ibnü'l-vakt" şeklinde nitelendirilmiş; onun her vakitte, o vaktin gerektirdiği en doğru ve uygun ameli yerine getirmesi, sûfî hayatın zorunlu kıldığı temel bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir. Bu sorumluluk önceliği, çağın çağrısına göre ân'ın gereği ne ise onu yapma zorunluluğudur. Şöyle de denilebilir: Düşman içte veya dışta daimidir ve sûfî bu düşmanla dâima mücahede hâlinde olan kişidir.

Bu nazarî zeminden sonra, sûfîlerin iç düşman olan nefs ile mücahedelerini bir kenara bırakıp; İslam'a, Müslümanlara ve Müslümanların yaşadıkları coğrafyalara yönelik kolonyalist tavırlara karşı geliştirdikleri tavırlarının ne ve nasıl olduğuna geçebiliriz. Bu bağlamda, kolonyal faaliyetlere karşı sûfîlerce üç tavrın sergilendiğini söyleyebiliriz.

1. Önleyici Faaliyetler: İrşat faaliyetleri ve Ribat kültürü,
2. Kolonyalizmle Düzenli Mücadele: Sultanlarla birlikte cihada katılmak,
3. Milis Güçleri Kurmak: Mürit ve muhiplerden oluşan ordularla düşmanla mücadele etmektir.

2. Kolonyalizm-Din İlişkisi veya Sömürünün Ontolojisi

Kolonyalizm ile tasavvuf ilişkisini ele almak, doğal olarak kolonyalizm-din ilişkisi zeminine müracaat etmeyi ve tarihi tecrübede kolonyal faaliyetlerin büyük oranda dini referanslarla yapıldığını zihinde canlı tutmayı zorunlu kılmaktadır. Bu hususta Haçlı Seferlerini önemli bir milat olarak kabul edebiliriz. Bir başka deyişle kolonyalizm Batılıdır ve referansı Hristiyanlıktır. Fiili olarak iki yüzyıl süren Haçlı Seferlerini başlatan ancak daha önemlisi fiili savaşlar bitse bile başta Müslümanlar olmak üzere ötekine karşı ortak bir anlayışa, şeytanlaştırmaya ve ötekileştirme dönüştüren ilk adım, Papa II. Urbanus'un 27 Kasım 1095'te Fransa'daki Clermont Konsili'nde yaptığı ünlü vaazdır. Vaazın odak noktasını, kutsal şehir Kudüs'ün Müslümanların işgali altında bulunduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Bu söylemde Müslümanlar, yalnızca başka bir dine mensup "öteki" olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın düşmanı ve medeniyet karşıtı barbar bir güç olarak tasvir edilmektedir. Bu vaaz, o dönemde "Deus vult!" (Tanrı istiyor!) şeklinde güçlü bir karşılık bulurken, daha da önemlisi hem o dönemde hem de daha sonrasında Hristiyanlar için kolektif bir kimliğin

Müslüman karşıtlığı üzerine inşa edilmesinde belirleyici olmuştur. Müslümanları çok yönlü aşağılayan, inanç ve kültür boyutunda şeytanlaştıran bu dinî manifesto, insani boyutta ilkesizliğe kapı aralayarak Müslümanlar yanında Yahudilerin de ibadethanelerinde yakıldığı bir vahşete referans olmuştur. Hatta Emir Abdulkadir'in liderliğinde yürütülen direniş hareketleri sırasında Cezayir'de görev yapan Fransız komutan General Bugeaud askerlerine her türlü yağma yanında tecavüz izni de vermiştir ki bu fütursuzluk da Batılının üstenci bakışının bir başka tezahürüdür. Haçlı Seferleri'ni başlatan vaaz; sonraki yıllarda Haçlı ruhuna dönüşerek Avrupa'nın başlattığı şiddet, katliam, yağma, din değiştirmeye zorlama gibi çok boyutlu kolonyal faaliyetlerin bir kültüre dönüşmesinde motivasyon kaynağı olma rolünü üstlenmiştir. Dolayısıyla bu vaazdan dört yıl sonra 15 Temmuz 1099 tarihinde Kudüs'ün Haçlı ordusunca işgalinin teolojik olduğu kadar ideolojik zeminini de Hristiyanlık belirlemiştir. 1453 yılında İstanbul'un fethedilmesi ise bir karşı eylem olarak okunmuş, ötekileştiren ve düşmanlaştıran bakış, özellikle Türklere karşı teksif edilmiştir.

Bundan sonraki süreçte Batı, özellikle erken sömürgecilik dönemi olarak kabul edilen XVI-XVIII. yüzyıllar arasında, Katolik Kilisesi'nin kavramsal çerçevesinden hareketle kendi dışındaki toplumları pagan olarak nitelendirmiştir. Bu toplumlar; sahih bir Tanrı inancından yoksun, medeniyetten uzak, gelişmemiş, irrasyonel ve barbar topluluklar şeklinde tasvir edilmiştir. Kendini merkez ve mutlak kabul eden Batı, ötekinin varlığını kabul etmek, onun otantik ve özgünlüğünü araştırmak yerine onu dönüştürmenin kolaylaştırıcı aracı olarak onun dilini ve kültürünü öğrenmeyi yeterli görmüştür. Bu bağlamda özellikle misyonerlerin tuttuğu notlar kolonyalizmin kolaylaştırıcı verileri olarak kullanılmıştır.

Aydınlanma çağıyla birlikte ötekine bakıştaki "üstencilik" biraz daha artmıştır. Çünkü Avrupa kendi dini geleneğini sorgulayıp, yeni inşa etmek istediği ideal toplum ve kültürel kimliğin belirleyici unsurunu akıl ve bilim olarak ortaya koyarken, bunun gerçekleşebilmesi için de geleneğin köleliğinden kurtulmayı bir ön eylem olarak görmüştür. Bir başka deyişle dinin pratik hayatı şekillendirmesinden ziyade bireysel inanç ve duygu boyutuna indirgenmesiyle kendi ekosistemi içinde özgürlüğe kapı aralanmış ve bu ayrışma ile seküler alanın varlığı inşa edilmeye başlanmıştır. Bundan sonraki süreçte sekülerizm, aydınlanma ve modernleşme gibi düşünce ve hareketlerinin özgürleştirici ilkesi ve ruhu olarak hep var olagelmiştir. Buna rağmen, ilk bakışta paradoksal gibi gözükmekle birlikte Katolik kabulün kurumsal temsilcisi kilise, etkinliğini her zaman korumuş ve özellikle Haçlı Seferleri'nden sonra 19. yüzyılda yoğunlaşan işgal ve köle ticaretine kadar uzanan geniş zaman diliminde kolonyal faaliyetlerin şekillenmesinde ve motivasyonunda başat rol üstlenmiştir.

Batı dünyasının diğer coğrafyaları ve inançları daha yakından tanıma sürecinde şekillenen antropoloji, sosyoloji ve karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmalar da kolonyalizme hizmet aracı hâline getirilmiştir. Şöyle ki, bu bilimler zeminindeki ötekini tanımalar, epistemik bir dayatma şeklinde Batı bakışlı yeni tanımlamalara dönüşmüş, hayat da dini ve din dışı olarak iki başlık altında yorumlanmaya başlanmıştır. Bu Batılı tanımlamalara göre dinin pratik görünürlüğü ve geleneklerin toplumsal gücü, o toplumunda irrasyonelliğin varlığı ve gücüyle doğru orantılıdır. İşte tam da bu bakış ve tanımlama, hem Batı dışındaki toplumların çok boyutlu gelişmişlik düzeyinin açık veya örtük göstergelerini belirlemenin hem de Batı'nın kolonyal refleksini sözde bir iyileştirme için aktive etmesini gerektiren kabullerin zemini olmuştur. Bu noktada, Batı'nın söz konusu bakış açısının zaman içerisinde gelişmesiyle birlikte kolonyalizmin kapsamının da genişlediğini belirtmek gerekir. Kolonyalizm, artık yalnızca başkasına ait toprakların yönetilmesi, insan gücünün kullanılması ve doğal kaynakların sömürülmesi şeklindeki klasik tanımla sınırlı değildir. Askerî ve siyasî tahakkümün ötesine geçen bu olgu, aynı zamanda emperyal ve epistemik tahakküm biçimlerini de içeren çok boyutlu bir yapıya dönüşmüştür. Öyle ki, özellikle bilgi ve iletişim çağında Batı, yüzyılı aşkın zamandır epistemik bir tahakküm kurarak açık ve örtük bir sekülarizm dayatmasında bulunmak suretiyle toplumların geleneksel kabullerinde çok boyutlu bir yapı bozumu gerçekleştirerek tüm coğrafyalarda seküler düşünce ve yaşam biçimini inşa etmektedir. Kapitalist kültürün mekân tasarımı olarak şehirler de bu inşayı kolaylaştırmaktadır. Hatta Batı referanslı rasyonalizm ve modernizm de bütün boyutlarıyla bu seküler kolonyal faaliyetlerin birer unsuru hâline gelmektedir.

Günümüzden geriye doğru baktığımızda şunu net olarak söyleyebiliriz: Batı'nın bugün hâlen sürdürdüğü gibi, kolonyalizm büyük oranda eşitliği kabul etmeyen asillik iddiasında olanların eylemidir. Batı için bu asillik daha ziyade beyaz renk olmak üzere güç, bilim, teknoloji gibi gelişmişlikleri de içermektedir. Özellikle siyah renge yüklenen negatif anlamlar ile beyaz renge yüklenen pozitif anlamlar dizini bu eşitsizliğe ontolojik referans olarak görülmüştür. Hatta evrim düşüncesi bile kolonyalizme ontolojik bir zemin ve gerekçe hazırlamış, ötekine yapılanın iyilik olarak görülmesini sağlamıştır. Bu sebeple bütün kolonyal sözcüler, kendilerini tanımlarken "sömürgeci" değil, aksine "medeniyet taşıyıcısı" şeklinde bir dil kullanmış ve kullanmaktadır. Örneğin Renan'ın Musul'da araştırma yapan bir Batılı kişiye şehrin müftüsünün bilgi vermeyip terslemesini bilimden uzaklık ve barbarlık olarak tanımlaması, Batı'nın üstünlük ve asilliği kendinde gören kibirli, saygısız ve üstenci dilidir. Bu hususta dikkatten kaçmaması gereken husus şudur: Musul müftüsü muhatabına "Ne yapacaksın buralarda yaşayan eski kavimlerin hayat öykülerini; ne zaman yaşamışlar, hangi dili kullanmışlar,

nüfusları ne kadarmış; bunu Allah bilir. Sen adam olmanın yolunu tut, seni huzura erdirecek yola gir." dedikten bir süre sonra Musul ve Kerkük işgal edilip petrolü İngiliz işletmelerinin eline geçmiştir. Aynı bakışın bir devamı olarak 1990 yılında başlayan Irak'ın işgalinin görünürdeki gerekçesi "demokrasi getirmek" bir başka deyişle modern toplumun inşasına yardımcı olmaktı. Ama milyonu aşkın insan öldü ve otuz yılı aşkın bir süre Irak petrolü sömürüldü.

Kısaca, kolonyalizm değişen dünya şartlarına ve güç dengelerine göre görüntüde biçim değiştirmekte, önceleri bizzat bir başkasının topraklarına yerleşerek yapılan sömürü, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde sömürgeleştirilecek yerlere gitmeden ve başka topraklara yerleşmeden daha az görünür bir emperyal faaliyet olarak yönetmelere dönüştü. Bu bağlamda, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emperyalizmle bütünleşen kolonyalizm bir yüzyıl geçtikten sonra yine yüzünü değiştirdi. 1945-1965 arası sömürülen birçok devletin özgürlük hareketlerini, milletlerin haklı bir başarısı olarak görmek yanında kolonyalizmin daha az görünür şekli olan emperyalizmin açtığı alan olarak da düşünmekte fayda olacağı aşikârdır. Zira modern emperyalizm, kolonyalizmin doğal olarak doğurduğu sömürülenin direnç ve tepki göstermesini ortadan kaldırmakta, görünür fiziki ve fiili güç olmak yerine, akıl oyunlarıyla görünmez ve daha tehlikeli bir güç hâline gelmektedir. Dayattığı din anlayışı ve yaşam tarzı ile kendi dışındaki toplumları rafine inanç ve değerlerinden uzaklaştırarak, kendi suret ve sîretinde yeniden inşa etmektedir. Bir başka deyişle Batılılaşma, Hristiyanlaşma, modernleşme, rasyonelleşme, sekülerleşme aynı anlamda kullanılarak, kolonyal idealleri olanlar tarafından Batı dışındakileri dönüştürülmesi gereken topluluklar olarak tanımlanmaktadır.

3. Sûfî Direnişlerinin Karakterine Dair

Çok az istisnası olmakla birlikte, Kolonyalizmin fiili sonuçlarından biri, sömürülen toplumların Hristiyanlaştırılmasıdır. Bu bağlamda, kilise her zaman sömürgeciliğin bir aktörü olmuş ve coğrafyalara göre değişen roller üstlenmiştir. İşte bu sebeple kolonyalizme karşı gösterilen dekolonyal tepkilerde sömürülen coğrafyanın dini ve din adamları başat roller üstlenmiştir. Bu durum İslam coğrafyası için de bütünüyle geçerlidir. Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir; Kolonyalizm, sistemli ve örgütlü bir eylem biçimi olduğu gibi, İslâm coğrafyasında bu yapıya karşı gösterilen tepkilerde hiyerarşik ve kolektif örgütlenmeleriyle özgün bir sivil yapı olan tarikatlar öncü rol üstlenmiştir. Bu hususta daha önce belirtilen sûfîlerin iç ve dış düşmanla daimî mücahede hâlinde olma fikri yanında, İslam hukukunun Daru'l-İslam ve Dâru'l-Harp şeklindeki tanımlamalarının da etkisini hatırda tutmak gerekir. Şöyle ki İslam özelinde, din bir yönüyle

dirençtir. Bu direnç, dinin öngördüğü düşünce ve hayat tarzını bireysel ve toplumsal düzeyde korumayı, onun sınırlarını muhafaza etmeyi ve özgürce yaşanmasını sağlamayı amaçlamaktadır. İşte bu hususta sûfîler özellikle tarikatlaştıktan sonra bu özgürlük alanını korumak için de mücahedeyi yollarının gereği olarak görmüştür.

Kolonyal faaliyetlere karşı sergilenen sûfî direnişlerin özellikle son iki yüzyıldaki karakterine baktığımızda, bazı yerel farklılıklara rağmen büyük oranda ortak yönlerinin olduğu dikkat çekmektedir. Bu ortak yönleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Sünnî karakterlidir.
b. Eylemdeki yerelliklerine rağmen, söylemde ümmet perspektifine sahiptir.
c. Sûfî düşüncesindeki iç mücahede ile kolonyal faaliyetlere karşı fizikî bir cihat eylemin iki yüzü olarak görülmüştür.
d. Tarikat şeyhlerinin liderliğinde yürütülmüştür.
e. Tarikatların yapılanma biçimi olan kolektif ve hiyerarşik yapının yansıması olarak kolektif karakterlidir.
f. Uğruna mücadele ettikleri maddi özgürlükle kulluk arasında bir ilişki kurulmuştur.
g. Batı'nın Hristiyanlığa yaptığı vurguya karşı, İslam'ı hâkim kılma fikri ve devlet olma düşüncesi hâkimdir.
h. Hilafete ve doğal olarak Osmanlı Devleti'ne atıfları vardır. Bir başka deyişle Hâlidîlik örneğinde olduğu gibi sûfî direnişlerinde, kolonyalizmin Osmanlı'dan koparma gayretlerinin aksine bir tavır sergilenmiştir.

4. Kolonyalizme Karşı Sûfî Direniş Örnekleri

Sûfîlerin dünya ölçeğinde kolonyalizmle mücadeleleri, kolonyalizmin emperyalizm görünümüyle vahşileştiği 19. yüzyılda yoğunlaşmıştır. Doğal olarak da kolonyalizmin en yoğun gerçekleştiği yerlerin başında gelen Afrika coğrafyasında daha görünür hale gelmiştir.

Örneklemek gerekirse, Cezayir'deki Osman b. Fûdî (ö. 1817) sûfî direnişinin öncülerindendir. Halvetiyye, Kâdiriyye ve Şâzeliyye tarikatlarından da icazetli olmasına rağmen daha ziyade Kâdirîliğin bölgede yayılmasına katkı sağlamış olan Osman b. Fûdî, bir gezgin mürşid ve vaiz olarak ilk aşamada yereldeki Gobir Devleti'ne yönelik olarak başlattığı mücadelesini, daha sonra Sokoto Halifeliğini kurarak bu halifelikle emperyalist güçlere karşı mücadele etmiştir. Cezayir ve Libya sınırlarında ise bu sefer karşımıza Muhammed Senûsî (ö.1859) çıkmaktadır. Darkavîyye, Kâdiriyye, Şâzeliyye ve Ticâniyye tarikatlarından icazetli olmasına rağmen İdrisiyye kimliği ile tanınan Muhammed Senûsî, Cezayir'de Fransızlara karşı cihat hareketinin liderliğini yaptıktan sonra Libya'da da İtalyanlara karşı mücadele etmiştir. Ancak Cezayir direnişi denildiğinde bu direnişle sembolleşmiş olan sûfî Emir

Abdülkadir (ö. 1883)'dir. Kâdirî kimliği ile tanınan Emîr Abdülkâdir, Fransızlara karşı 1830 yılında başlayan mücadelenin 1848 yılına kadar 18 yıl liderliğini yapmıştır. Emir Abdülkadir'den sonra da Rahmâniyye mensuplarınca mücadele devam ettirilmiştir. Cezayir direnişi için Emir Abdülkadir ne ise Libya direnişi için de Ömer Muhtar odur. Senûsîyye tarikatına mensup olan Ömer Muhtar'ın, İtalyanların 1911 yılında Trablusgarp'a çıkarma yapmasıyla başlayan tekke merkezli mücadelesi 1931 yılında esir düşüp idam edilmesine kadar tavizsiz bir şekilde devam etmiştir. Afrika kıtasındaki bir diğer direnişçi sûfi lider, el-Hâcc Ömer Tall (ö.1864)'dır. Ömer Tall, Şazelîyeye mensuptur ve Senegal'de Fransız kolonyalizmine karşı savaşmıştır. Hatta Tekrur Devleti'ni kurmuş ve Fransızlardan sonra Mali topraklarındaki putperset krallıklara da son vermiştir.

Yönümüzü bir İngiliz sömürü coğrafyası olan Hint coğrafyasına çevirdiğimizde karşımıza Anadolu Nakşiliğinin de büyük oranda kaynağı olan Hindistan'da Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1762)'nin oğullarından Şah Abdulaziz'in (ö. 1824) İngilizlere karşı başlattığı isyan ve mücadele çıkmaktadır. Aynı yüzyılda Şeyh Şamil'in (ö. 1871) Rus işgaline karşı müridizm şeklinde tanınan mücadelesi dikkat çekmektedir. Nakşî-Hâlidî kökenli bir mücadele ise Anadolu'nun doğusunda özellikle 93. Harbi'nde ve Birinci Dünya Savaşı'nda görülmektedir. Devletin talebi ile kurdukları dergâh orduları ile öne çıkan Nehri, Arvas, Gayda ve Firsaf dergâhları ve bunların şeyhleri bizzat cihada katılmıştır. Osmanlı coğrafyasında kolonyalizm ve emperyalizme karşı, devletin resmî ordusuna katılmak yanında milis güçler kurarak kollektif mücadele eden ana unsurun Hâlidîlik olduğunu ifade etmemiz gerekir. Hâlidîliğin kolonyalizm ve emperyalizmle mücadelesi, geniş bir konudur ve bu yazının boyutlarını aşmaktadır. Ancak bir Hâlidî mürşidi olan Mahmud Esad Coşan'ın (ö. 2001) ilmihal kitaplarına cihat bahsinin eklenmesinin gerektiğini, aksi takdirde bütün ilmihallerin eksik kalacağını dile getirmesini önemli bir not olarak kaydetmemiz gerekir.

5. Son Söz

İnsan için en tehlikeli varlık yine insandır. Buna otantikliğini kaybetmiş bir dinin referansı da eklenecek olursa, kolonyalizm faaliyetlerinde görüldüğü gibi bu tehlike vahşete dönüşebilmektedir. Bir gerçeklik olarak insanı tehlikeli olmaktan ve vahşileştirmekten koruyabilecek tecrübe edilmiş tek unsur, sahih bir din yorumudur. Bu hususta İslam'ın sûfî yorumunun önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, Anadolu tasavvufunun sözcülerinden Yunus Emre'nin şu sözü kolonyalizmin pratiği olan ötekileştirmeyi, zenginlik, güç, statü ve asalet gibi tanımlamalara bağlı ilişki kurmayı ve doğal olarak köleleştirmeyi iptal ettiği gibi, ona karşı pozitif bir sorumluluk da yüklemektedir: "Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardeş gelür."

NURCAN ÖZKAPLAN YURDAKUL*

Sömürgecilik Osmanlı Coğrafyasında Neden Kurumsallaşamadı?

Özgürlüğün yükünü taşıyamayan insan ondan kaçıp bir otoriteye sığınır.

Erich Fromm

Ders kitaplarında, serinkanlı teknik kavramlarla sömürgeciliğin, bir ülkenin başka bir milletin toprağında kurduğu çeşitli rejimlerden biri olduğundan bahsedilir. Oysa sömürgecilik en temelde, zorbalık, hırsızlık ve gasp gibi kriminal eylemlere, küresel jargonda meşruiyet kazandırılmasını sağlayan bir kılıftır. On dokuzuncu yüzyılın ünlü iş adamı (De beers elmas şirketinin kurucusu ve sahibi), Britanya Güney Afrika'sının sömürgeci politikacısı Cecil Rhodes'un gece göğün yıldızlarına bakarak "Yapabilseydim gezegenleri ilhak ederdim" sözünü aktaran Hannah Arendt[1], parsellenip bölüştürülen, kolonileştirilen dünyanın hal-i pür-melâlinin sorumlusu olarak kapitalist hâkim sınıfın iştahını işaret etmişti. Kapitalist büyük burjuva, ekonomik genişlemesi ulusal sınırlara dayandığında gözlerini sınırların ötesine çevirmiş ve hükümetleri iş birlikçisi hâline getirmiştir. "Yayılma uğruna yayılma" aslında istek ve hırslarına bir gem vurmama, bir ilkesel sınırı bulunmama ve gerekince de ötekini azaltarak veya eğip bükerek maruz kaldığını hak edilmiş göstermedir. Bu hâliyle de emperyalizmin amentüsü olarak, kapitalizm öncesi geleneksel "imparatorlukların" yabancısı olduğu bir ilkedir[2]. Batı menşeli sömürgecilik, aralarındaki sıkı yapısal bağlar nedeniyle kapitalizmin ilk sistemli kuramsal eleştirisini yapan Marksizm'in eleştirilerinden kendi payını almıştır.

Bu sebepledir ki Marksist tavsif edilen tarihçiler Osmanlı tarihini, devletin davranış ilkelerini, coğrafyasını incelerken Marksizm'in sömürgecilik merceklerini kullanma hatasına düşerek, orta bir yol tutturup "yarı sömürge" diye bir kavram kullanırlar. 1699 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan itibaren topraklarını ve istiklalini korumak için cepheden cepheye koşan Osmanlı askerleri mezar-

* Dr. Öğretim Üyesi Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

1 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-2 Emperyalizm*, Çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık A.Ş., 2018, s. 11

2 Ibid., s. 15

larından doğrulup kendilerine "Sensin yarı sömürge!" dese utanmayacaklardır. Onlar adına ben demiş olayım. Erich Fromm'un epigrafta alıntıladığım sözünde belirtildiği gibi özgürlüğün yükü ağırdır, ama bazı milletler tüm ekonomik imkânsızlıklara rağmen boyun eğmek nedir bilmezler, Pembe İncili Kaftan'ın Muhsin Çelebi'si gibi vakar ve özgürlüğü her şeye bedel bir sancak gibi taşırlar.

Tanzimat reformları üzerinden 'yarı sömürge' sisteminin tedricen oturtulduğunu iddia eden Horowitz'in tezini[3] bizim Yahya Tezel'in 'Tanzimat'ın Osmanlı topraklarını kapitalist ekonomiye açmasıyla sonuçlanan uygulamalar getirdiği' yorumu destekler mahiyettedir.[4] Marksizm'in kiliseyi kastettiği din eleştirisi ve hatta din karşıtlığını Marksistlerimiz nasıl sorgusuz sualsiz tevarüs ettilerse, Fransız ihtilalini destekleyen düşünürlerin kilise eleştirisini de cumhuriyetçilerimiz öyle tevarüs ederler. Bu bahiste, Osmanlı'nın yıkılışı öncesi veya sonrasında Osmanlı coğrafyasını inceleyen tarihçilerimizin sömürge mercekleri ile şaşı bakışlarının bunlardan bir farkı yoktur.

Şükür ki bu 'yarı sömürge' yaklaşımını reddeden tarihçilerimiz de mevcuttur. Mesela Ortaylı, 'yarı sömürge' tezine karşı bir yaklaşım sergileyerek, böyle ödünç almaların arkasındaki sıkıntılara dikkat çekmek suretiyle Tanzimat'ın Osmanlı devlet adamları tarafından, nasıl yerli bir irade ile tasarlandığını izah etmiştir [5] Osmanlı 16. yüzyılın erken kolonyalizmiyle değil, 19. yüzyılın emperyalizmiyle, zaten III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde başlatılmış dönüşüm hattındayken karşılaştı. Pek çok alanda emperyalist Batı ile kurduğu ilişkinin niteliği, bir sömüren-yarı sömürge ilişkisi değil, bir çözüm ortaklığı olarak *inter pares*- denkler arası bir muhavere ve bazı alanlardaki bir know-how iş birliğiydi. Emperyalizme karşı artık denk ilişkinin mümkün olmadığı dönem gelip çattığında ise kendine başka dünya yaratmak için elini kabzasına atmıştır. Tarih metodolojimizin maluliyetleri henüz ifşa edilmiş değildir maalesef.

Oysa Avrupa ülkeleri, Osmanlı coğrafyasında ve Osmanlı sonrası ortaya çıkan ülkelerde Afrika, Amerika, Hindistan veya Uzak Doğu'daki örnekleri gibi kurumsallaşmış bir sömürge düzeni kuramadılar. Bu sebeple Cezayir, Tunus, Mısır, Libya, Suriye, Lübnan, Irak, Filistin gibi Osmanlı vilayetlerinde Fransız, İngiliz ve İtalyan işgalleri, mandaları veya himaye rejimleri kurulabildi. Çocuk kitaplarında geçen ve yerli yersiz Halide Edip Hanımefendi gibi İstiklal Savaşı'mızın kahramanlarına yöneltilen "Mandacı" ya da "Türkiye'yi Amerikan Mandası yapacaklardı" iftiraları apayrı

3 Richard S. Horowitz, "International Low and State Transformation in China, Siam and The Ottoman Empire During the Nineteenth Century", *Journel of World History*, Vol: 15, No: 4 (Aralık 2004) s. 289-305.

4 Yahya Tezel, *Cumhuriyet Döneminin* İktisad *Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994 s.76., Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin idari reform tarihi*. Ankara: Turhan Kitabevi, İstanbul, 2008

5 İlber Ortaylı, İmparatorluğun *En Uzun Yüzyılı*, Alkım Kitapevi, İstanbul, 2005, s.119-133.

bir makalenin konusudur. Ama buradaki manda kelimesini çocuk zihni ve İngilizce bilmeyen herkes sütü sağılacak sığır, manda ya da tüyü yolunacak kaz gibi anlamaya devam etti. Zira "manda" vekalet, himaye anlamına gelen Fransızca "mandat" kelimesinden gelir ve Osmanlı'dan koparılan Arap vilayetlerinde bile ancak bir süre uygulanabilir.

Nitekim Osmanlı sonrası Arap vilayetlerinde, Balkanlarda ve Kuzey Afrika'da ulema, eşraf, bürokratlar, askerî kadrolar, toprak sahipleri, tüccarlar ve şehirli elitlerin varlığı, galip devletlerin sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki gibi rahat davranmalarına mâni oldu. Kolonyal güçler bu elitleri tamamen ortadan kaldırmak yerine çoğu zaman onlarla müzakere etmek zorunda kaldı. Bu da kolonyal idarelerin kurumsallaşmasını engelledi. Hourani, Arap vilayetlerinde şehirli eşrafın, ulemanın ve yerel ileri gelenlerin Osmanlı reformları üzerine merkezî idareyle yaptıkları müzakereler üzerinde durur.[6] Bu müzakere etme geleneği Osmanlı sonrası buraları işgal eden güçler karşısında bu elitlerin kazanılmış bir tecrübe ve hak sahibi olmaları anlamına gelir ve sömürgeleştirilmelerine mâni olur. Benzer şekilde Khoury, Şam'daki büyük ailelerin ve eşrafın varlığının Osmanlı'dan Fransız mandasına geçişteki rolü üzerinde durur.[7]

Osmanlı coğrafyasının büyük bölümünde halk sadece etnik veya bölgesel kimliklerle değil, aynı zamanda İslami aidiyetle de mobilize olabiliyordu. Hilafet, ümmet, cihat kurumları, ulema otoritesi ve benzeri dinî kurumlar, Avrupa işgalini sadece siyasi değil aynı zamanda gayrimeşru bir müdahale olarak tesmiye ediyordu. Bu durum özellikle İngiliz, Fransız ve İtalyan idarelerinin kalıcılık sağlamasını güçleştirmiştir.

Dinî, kültürel ve sosyal nedenlerden başka kronolojik etkenler de bu süreçte rol oynar. Amerika, Hindistan veya Güneydoğu Asya'daki kolonyal düzenlerin kurulması 16., 17. ve 18. yüzyıllarda gerçekleşmişti. Osmanlı coğrafyasındaki büyük müdahalelerin çoğu ise Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında gerçekleşti. Başka bir ifade ile Avrupa sömürgeciliği Osmanlı sonrası dünyaya geldiğinde milliyetçilik, anayasal fikirler, basın, modern ordu, eğitimli elitler ve anti-emperyalist akımlar Osmanlı modernleşmesinin ve beynelmilel gelişmelerin etkisinde yaygınlaşmaktaydı. Bu sebeplerle Osmanlı sonrası imparatorluğun vilayetlerinde kurulan ülkeler koloni olarak değil, ancak manda veya himaye olarak yönetilebildi.

Mesela Irak, Suriye, Lübnan ve Filistin gibi bölgelerde kurulan düzen klasik anlamda sonsuz süreli koloni idaresi değil, Birinci Büyük Harp sonrasının uluslararası düzen kurucusu olan Cemiyet-i Akvam sistemi içinde teorik olarak "geçici" manda rejimiydi. Bu elbette gerçek bir bağımsızlık anlamına gelmiyordu; fakat kolonyal gücün meşruiyetini sınırlandırıyordu. Manda idareleri kendilerini en azından söylem düzeyin-

6 Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", 1968, özellikle ss. 41–68.

7 Philip S. Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860–1920, 1983, özellikle ss. 8–25, 26–55, 100–140.

de, "medenileştirme" ve "bağımsızlığa hazırlama" iddiasıyla meşrulaştırma çabası güdüyordu.

Osmanlı vilayetlerinde kurulan manda idarelerinin niçin sürekli isyanlarla karşılaştığı sorusu daha çok sosyal ve iktisadi sebeplerle açıklanır. Cezayir'de Abdülkadir direnişi, Libya'da Senûsî direnişi, Mısır'da Urâbî Hareketi ve 1919 devrimi, Irak'ta 1920 isyanı, Suriye'de Büyük Suriye İsyanı, Filistin'de Arap direnişi gibi örnekler göstermiştir ki, Osmanlı sonrası coğrafyada manda idareleri asla rahat, doğal ve tartışmasız bir yönetim yürütemediler

Avrupa Sömürgeciliği Osmanlı sonrası coğrafyaya nüfuz etti; fakat bu coğrafyada mevcut olan devlet hafızası, dinî meşruiyet yapıları, şehirli elitler, yerel direniş ağları ve geç Osmanlı modernleşmesinin bıraktığı kurumsal miras nedeniyle klasik kolonyal idareler kadar derin ve kalıcı biçimde kurumsallaşamadı. Osmanlı bürokrasisi 18. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyılda kurumsallaşan reformlarla birlikte modern idari bir yapıya dönüşür. Findley Osmanlı merkez idaresinde gerçekleştirilen bürokratik reformların Osmanlı vilayetlerinde de kalıcı kurumların doğmasının ve bu kurumların bu vilayetlerde kurulan devletler tarafından tevarüs edilmesi sürecini açıklar.[8] Rogan ise Arap vilayetlerinin I. Dünya Savaşı öncesinde idari-siyasi mirasının savaş sonrası Arap devlet sistemine geçiş sürecine yönelik etkileriyle bu vilayetlerin sömürgeleştirilme güçlüğündeki rolüne dikkat çeker.[9]

Ancak Osmanlı vilayetlerinde sömürgeciliğin neden kurumsallaşamadığının anlaşılmasında bu toplumların çoğunluğunun Müslüman olmasının başat etken olduğu görülür. 1798'de Bağdat'a atanan İngiltere konsolosu Jones hatıratında buradaki Müslümanların İngilizlere ve İngiliz idarecilerine bakışları ile Hindistan Müslümanlarının bakışını mukayese eder. Ona göre Hindistan Müslümanları İngilizlerin hâkim statüsüne alışmışlardır. Hatta İnançlarının bazı maddeleri bu duruma cevaz verir mahiyettedir. Osmanlı Vilayetlerinde ise böyle bir durum ancak "aşağılanma" olarak telakki edilmektedir. [10] 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlının Arap vilayetlerine seyahat eden ünlü gezgin Buckingham da Osmanlı Müslümanlarının Müslüman olmayan bir milletin idaresini kabullenmeyeceği gerçeği üzerinde durur. [11]

Bu noktada yalnızca Osmanlı idaresinde yaşamış Müslümanların değil, Müslüman toplumların genel itibariyle idare rejimini açıklayan hadis akla gelir. Hz. Muhammed'den ümmetinin idaresine yönelik rivayet edilen, *kendisinden sonra önce hilafet, sonra saltanat, ardından zorba yönetimler geleceği; sonun-*

8 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*. Princeton University Press, 1980.

9 Eugene Rogan, *The Arabs: A History*, 2009, s. 23–74, 137–187.

10 Harford Jones Brydges, *An Account of the Transactions of His Magesty's Mission to the Court of Persia*, James Bohn, Londra, 1834, s. 35.

11 James Silk Buckingham, *Travels in Assyria, Media and Persia, Notes on the Mission*, Londra, 1830, s. ix-x

da tekrar nübüvvet yolu üzere bir hilafet kurulacağı, şeklinde hülasa edilebilecek hadisi[12] İslamiyet'in Müslümanların idaresine yönelik hükümlerinin varlığına ve önemine işaret eder. Müslümanları kimin idare edebileceği ya da Müslümanların biat edeceği liderin özellikleri hakkında mezheplere göre değişiklik arz eden daha spesifik hükümler olsa da liderin Müslüman olması, âdil olması gibi şartlar tüm mezhepler için geçerlidir.[13] Peygamberin bizzat kendisinin Mekkeli pagan liderlere karşı tutumu, isyanı ve nihayet İslam'ı yaşayamadıkları için hicreti ile Müslümanlara nasıl davranacakları konusunda bir üsv*e-i hasene- en güzel örnek* yani rol modeldir.[14] Modern dünyada Müslümanın hangi rejimi meşru kabul edip, nasıl bir yönetime itaat edeceğini ya da politik bir aktör olarak Müslümanın içinde yaşadığı sistem karşısındaki haklarını ve borçlarını en iyi tanımlayan kişi muhtemelen Nurettin Topçu olmuştur.[15]

Osmanlı vilayetlerinde kurulan ve devlet liderinin toplumun kabul edebileceği Müslüman bir örnekten seçilmesini temsil eden manda idareleri İslami olarak meşru olsa da yukarıda özetlemeye çalışılan sebepler nedeniyle Müslümanların itirazı ile karşılaşır. Irak'ta İngiliz mandası 3 Ekim 1932'de Irak'ın Milletler Cemiyeti'ne kabul edilmesiyle resmen sona erer; Suriye 1941'de bağımsızlığını ilan etmiş olsa da Suriye'deki Fransız mandası fiilen 17 Nisan 1946'da Fransız askerlerinin çekilmesiyle biter; Filistin'de, İngiltere'nin çekilme kararı ve BM paylaşım sürecinin ardından 14/15 Mayıs 1948'de İngiliz mandası sona erse de hemen ardından İsrail'in kuruluş ilanı ile başlayan Arap-İsrail savaşları günümüzde Filistin direnişleri ile devam etmektedir. Mısır ise 1914'ten itibaren İngiliz himayesine girse de bu statü 28 Şubat 1922'de İngiltere'nin Mısır'ın bağımsızlığını tanıyan tek taraflı bir hukuki belgeyle kaldırılır. İngiliz askerî varlığı ve Süveyş Kanalı üzerindeki nüfuzu ise fiilen 1956'da sona erer. Gene de günümüzde bu ülkelerin Batılı güçlerin nüfuzunda olmadığını kim iddia edebilir?

Basra Körfezi çevresinde kurulan emirlikler ise 1918'de Osmanlı'nın çekilmesinden sonra İngiliz, günümüzde ise Amerikan nüfuzu altındadır. Fromm'un ferdî planda tarif ettiği, özgürlüğün yükünü taşıyamayanların gidip bir otoriteye sığınması önermesi, uluslar planında özellikle Basra Körfezi'nde elan caridir. Umulur ki son yaşanan İsrail-ABD-İran Savaşı, Körfez Ülkeleri'ne, bu bedelden kaçınılamayacağı ve kaçınılmasının sonuçları hakkında yeni bir idrak ve ruh kazandırır. Muhtaç oldukları ilham, mensubu oldukları ırkın birleştirici atası ve önderi, takipçisi oldukları dinin peygamberinin hayatındadır.

12 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned*, thk.* Şuayb *el-Arnaût vd*., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995, No. 18406.

13 Bernard Lewis, Political Language of Islam, University of Chicago Press, 1988. s. 43-71.

14 Lewis, *a.g.e.,* s. 92-93.

15 Topçu, Nurettin, İsyan *Ahlâkı*, Haz. Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.

NESLİHAN KUTLU KARAMAN

Bir Bilgi Problemi Olarak Kolonyalizm

1. Hakikatin İnşası ve Kolonyal Bilgi

Sömürgecilik denildiğinde ilk önce ordular, işgaller, sınırlar ve zor kullanımı akla gelebilir. Şüphesiz, sömürgecilik tarihinin görünür yüzü, büyük ölçüde bu unsurlarla şekillenmiştir. Ancak son dönemde sömürgecilik hakkında yapılan çalışmalar, kolonyalizm meselesinin sadece askerî ve siyasi alanlarla sınırlı olmadığına; bilgi, söylem ve temsil alanlarında da işleyen daha keskin bir tahakküm biçimi olduğuna işaret etmektedir. Bir toplumu yönetmenin kestirme yollarından biri, o toplumun kendisini nasıl gördüğünü, geçmişini nasıl okuduğunu ve geleceğini nasıl tasavvur ettiğini belirlemektir. Bu sebeple sömürgecilik zihinlerin de işgalidir. Başka bir ifadeyle sömürgecilik, bir güç ilişkisi olmanın ötesinde, bir bilgi üretim sürecidir. Kimin konuşacağına, kimin tanımlayacağına ve hangi bilgiyi sahih kabul edeceğine karar verme yetkisi, sömürgeci iktidarın en önemli dayanaklarından birisidir. Bu nedenle sömürgecilik üzerine yapılan güncel çalışmalar, fiziksel şiddete eşlik eden söylemler ve ideolojiler aracılığıyla üretilen epistemik şiddetle de yeniden yapılandırılmaktadır. Çünkü insan önce dünyayı nasıl okuyacağını öğrenir, sonrasında da o dünyada nasıl yaşayacağına karar verir. Bilginin sömürgeleştirilmesi ise insanın kendisine dair tasavvurunun sömürgeleştirilmesi demektir.

Buradan hareketle Edward Said'in *Şarkiyatçılık* çalışması, modern sömürgeciliğin bilgi boyutunu anlamak bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Said'e göre Batı, Doğu'yu olduğu gibi anlamaya çalışmamış, aksine onu kendi siyasal ve kültürel ihtiyaçları doğrultusunda yeniden üretmiştir. Böylece Doğu, kendisini anlatan bir özne olmaktan çıkarılmış, hakkında konuşulan bir nesne hâline getirilmiştir. Oryantalist söylemi yalnızca akademik bir araştırma alanı olarak da göremeyiz. Söylem, Batı'nın Doğu üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştıran bir bilgi düzenidir. Bu yüzden Said'in eleştirisi, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin görünür kılınması noktasında son derece mühimdir. Fırat Mollaer'in Avrupamerkezcilik eleştirisi de benzer bir düşünceyi ortaya koymaktadır. Modern Avrupa düşüncesi, kendi tarihsel tecrübesini insanlığın ortak ve evrensel tecrübesi olarak sunma eğilimindedir. Böylece Avrupa'nın bilgi anlayışı, değer sistemi ve tarih tasavvuru merkezî konuma yerleşirken diğer medeniyetler periferide konumlandırılmaktadır. Sonuçta Avrupa dışındaki toplumlar ya eksik ya geri kalmış ya da

modernleşmesi gereken yapılar olarak tasvir edilmektedir. Bu bakış açısı, sömürgeciliğin en az askerî boyutu kadar etki bırakmaktadır.

Günümüzde Filistin meselesi, sömürgecilik bilgi üretimi ve kullanımı arasındaki ilişkinin en görünür örneklerinden birini teşkil etmektedir. Gazze'de yaşanan insani felaket karşısında dünya kamuoyunun önemli bir kısmının uzun süre sessiz kalmasını yalnızca siyasi çıkarlarla açıklayamayız. Bu tablo hangi hayatların değerli, hangi acıların görünür ve hangi hakikatlerin meşru kabul edildiğini belirleyen küresel bilgi düzeniyle de yakından ilgilidir. Filistin sorunu bir toprak meselesi olmanın ötesinde hakikatin kim tarafından tanımlandığını gösteren bir mücadeledir aynı zamanda. Dolayısıyla sömürgecilik üzerine yapılacak tartışmalarda, bilgi üretimi ve kullanımı meselesini göz ardı etmemek gerekir. Çünkü kavramlar da hafızalar da erozyona uğramaktadır. Bu çalışmadaki asıl hareket noktamız, sömürgeciliğin öncelikle bir epistemolojik krizin taşıyıcısı olduğu düşüncesidir. Edward Said'in oryantalizm eleştirisi ve Fırat Mollaer'in Avrupamerkezcilik çözümlemesi ışığında ortaya konulacak olan bu çerçeve, İslâm düşüncesinin bilgi anlayışıyla karşılaştırılarak Mâturîdî geleneğin sunduğu imkânlar üzerinden hakikat, bilgi ve insan ilişkisi yeniden değerlendirilecektir.

2. Hakikatten Koparılan İnsan

Sömürgecilik üzerine yapılan tartışmaların önemli bir kısmı ekonomik sömürü, siyasi baskı veya askerî işgal üzerinde yoğunlaşır. Bunların her biri elbette gerçektir. Ancak sömürgeciliğin daha köklü sonuçlar doğuran ve tesiri daha kalıcı olan yönü, insanın bilgiyle kurduğu ilişkiyi şekillendirmesidir. Çünkü bir toplumu önce nasıl düşüneceğini öğretmekle daha kolay yönetebilirsiniz.

Frantz Fanon'a göre sömürgecilik hem dışarıdan gelen bir baskı mekanizmasıdır hem de insan dimağına yerleşen bir yabancılaşma biçimidir. Sömürgeleştirilen insan, bir süre sonra kendi tarihine ve kültürüne sömürgecinin gözleriyle bakmaya başlar. Bu aşamadan sonra insan, özgürlüğünü hatta kendisini anlamlandırma imkânını da kaybeder. Sömürgeciliğin en büyük başarısı, sömürgeleştirilen kişinin kendi hakikatinden şüphe etmesidir.

Afrika örneği bu durumun tarihî gerçeklerinden biridir. Halim Gençoğlu'nun "*Batı'nın Afrika Talanı*" kitabında ortaya koyduğu üzere, Batılı güçler Afrika'yı yalnızca ekonomik kaynakları için sömürmemiş, yerli halkların kültürel hafızalarını ve medeniyet tasavvurlarını da değiştirmeye çalışmıştır. Afrika toplumlarına kendi tarihleri geri, kendi kültürleri yetersiz, kendi bilgi ve gelenekleri ise değersiz olarak gösterilmiştir. Böylece ekonomik bağımlılığı besleyen zihinsel bağımlılık da üretilmiştir. Sömürgeciliğin kalıcılığı biraz da buradan kaynaklanmaktadır. İşgal sona erse bile işgalcinin ürettiği bilgi düzeni yaşamaya devam etmektedir.

Bu minvalde İslâm düşüncesinin bilgi anlayışı önemli bir imkân sunmaktadır. Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'e

bilgi bahsiyle başlaması gelişigüzel bir seçim değildir. Mâturîdî'ye göre insanın hakikate ulaşabileceği üç temel yol vardır: duyular, haber ve akıl. Mâturîdî'nin bilgi edinme yollarını sistematik biçimde ele alması, onun dinî düşünceyi taklitten ziyade tahkik üzerine bina ettiğini göstermektedir.

Bu yaklaşım son derece önemlidir. Çünkü sömürgeci zihniyet, insanı düşünme yetisinden uzaklaştırarak onu edilgen bir alıcıya dönüştürürken, Mâturîdî insanı bilen, araştıran ve delil arayan bir varlık olarak kabul etmektedir. Hakikatin kaynağı tek bir siyasi merkezin veya kültürel otoritenin tekelinde değildir. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği akıl sayesinde varlığı anlamak ve doğruyu yanlıştan ayırt etmekle yükümlüdür. Bundan dolayı Mâturîdî düşüncesinde akıl, vahyin rakibi değildir. Akıl, hakikate ulaşma yolunda vahyi anlamaya ve yorumlamaya imkân sağlayan ilahî bir nimettir. Mâturîdî'ye göre insan; yönelen, seçen ve yaptığı tercihlerden dolayı sorumluluk taşıyan bir varlıktır. İnsan ne mutlak biçimde iradesiz ne de başıboş bırakılmıştır. Bu noktada bilgi ile sorumluluk arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bilgi, insanın nelerden neye karşı sorumlu olduğunun kapısını aralar. Bilmeden, öğrenmeden sorunların yerine getirilmesi mümkün değildir sonuçta. Hayata sorumlu olarak doğan insan hakikati araştırmakla yükümlü olduğundan ahlaki sorumluluk da taşımaktadır.

Müslüman düşünürlerden Fârâbî'ye göre insanın en yüksek gayesi mutluluktur ve bu mutluluğa ulaşmanın yolu ise doğru bilgiden geçmektedir. İnsan, kendisini ve içinde yaşadığı evreni varoluş nedenleriyle kavradıkça yetkinleşir. Bilgi sadece pratik fayda sağlayan bir araç olarak düşünülemez. Bilakis, insanı kemale erdiren bir vasıtadır. Buradan hareketle Fârâbî, düşünme ile mutluluk arasında zorunlu bir ilişki kurmaktadır. Bilgi ile insanın yetkinleşmesi arasındaki bu ilişki, sömürgeciliğin ürettiği zihinsel bağımlılığı tamamen reddeder. Çünkü sömürgecilik insanı düşünmekten uzaklaştırırken, Fârâbî düşünmeyi insan olmanın en temel şartlarından biri olarak görmektedir.

Gazâlî de benzer şekilde bilginin hakikatle ilişkisini merkeze almaktadır. Ona göre bilgi, insan aklının eşyanın hakikatini kavramasıdır. Ancak bu kavrayış, taklit yoluyla olmamalıdır. Araştırma, sorgulama ve tahkik yoluyla gerçekleşmelidir. Gazâlî'nin bilgi anlayışında şüphe, inkâr için değil hakikate ulaşmak için bir vesiledir. İnsan duyduklarını olduğu gibi kabul etmek yerine onların doğruluğunu araştırmalıdır. Bu yaklaşım da sömürgeci bilgi düzeninin dayattığı pasif kabullenişin karşısında yer almaktadır.

Bu noktada Fanon'un insan tasavvuru ile Mâturîdî'nin insan tasavvuru arasında bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Fanon'un anlattığı birey, kendi hakikatine yabancılaştırılmış insandır. Mâturîdî'nin anlattığı insan ise hakikati araştırmakla yükümlü olan insandır. Fanon'un müstemleke kişisi, kendisini başkasının gözüyle görmektedir; Mâturîdî'nin insanı ise aklı, duyuları ve güvenilir haber

kaynakları sayesinde varlığı bizzat anlamaya çalışan bir öznedir. Bu bakımdan sömürgecilikle mücadele, yalnızca siyasi bağımsızlığın değil insanın kendi hakikatine yeniden dönebilmesinin de mücadelesidir.

İşte bu sebeplerden dolayı sömürgecilik sorunu öncelikle epistemolojik bir meseledir. Çünkü insanın hakikate ulaşma yolları üzerinde tahakküm kurulduğunda, onun dünyayı algılayış biçimi de dönüştürülmüş olur. Buna karşılık Mâturîdî'nin akıl, bilgi ve sorumluluk merkezli yaklaşımı; Fârâbî'nin bilgi ve yetkinlik arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu ve Gazâlî'nin tahkik anlayışı, insanın yeniden özneleşebilmesi için güçlü bir fikrî zemin sunmaktadır. Bu fikrî zeminin günümüzdeki en çarpıcı sınanma alanlarından biri ise Filistin meselesidir.

3. Hakikatin İşgali ve Epistemik Direniş

Günümüzde Filistin meselesi, kolonyalizm tartışmalarının güncel bir örneği ve kolonyalizmin en görünür sahalarından biridir. Çünkü Filistin'de yaşananlar sonucunda ortaya çıkan durum, sömürgeciliğin yalnızca askerî ve siyasi zulümden ibaret olmadığını gösterir. Filistin'deki savaş bir bilgi ve temsil savaşıdır aynı zamanda.

Edward Said'in ifade ettiği gibi sömürgecilik, insanları, toplumları ve coğrafyaları yeniden tanımlar. Kimin medeni, kimin geri kalmış; kimin hak sahibi, kimin yok sayılabilir olduğuna ilişkin anlatılar üretir. Yine Fırat Mollaer'in de vurguladığı üzere sömürgecilik, fiziksel şiddetin yanında bir de "epistemik şiddet" üretir. Yani insanın dünyayı anlama biçimini şekillendiren bir bilgi ve söylem ağı kurar.

Burada sadece bir toprak hâkimiyeti üzerinden yürütülen kavga yok. Kimin insan olarak kabul edileceği, kimin acısının görünür sayılacağı ve kimin hikâyesinin anlatılmaya değer bulunacağının da kavgası sürmektedir. Nitekim eski İsrail Savunma Bakanı Yoav Gallant'ın 9 Ekim 2023 tarihinde Gazze'ye yönelik abluka kararını açıklarken kullandığı ifadeler, bu zihniyetin açık bir göstergesi olmuştur: "Gazze'ye tam bir kuşatma uyguluyoruz. Elektrik yok, yiyecek yok, yakıt yok. Her şey kapalı. İnsansı hayvanlarla savaşıyoruz ve buna göre hareket ediyoruz." Yoav Gallant'ın bu ifadeleri, sömürgeciliğin var olanı yeniden tanımlama ve tasarlama gayesinin örneklerinden biridir. Bu anlayışın bugün için ulaştığı yer, sadece sömürülen coğrafya ya da toplumlara değil, olup bitenlere seyirci kalanların zihniyetlerine yönelik olarak yürütülen operasyonları da ihtiva etmektedir. Bu anlayışın esiri olmadan insanın kimliğini ve değerlerini koruma yollarından biri ise, kadim geleneğimizin bilgi, irfan ve kültürünü kavramaktan geçmektedir.

Yine Said'in dikkat çektiği üzere modern sömürgeci söylem çoğu zaman işgal ettiği coğrafyayı "boş", "sahipsiz" veya "medenileştirilmeye muhtaç" olarak tasvir eder. Bu yaklaşım, yerli halkın varlığını görünmez kılarak işgali meşrulaştırmaya çalışır. Mollaer'in değerlen-

dirmesine göre Filistin sorunu, modern Avrupa sömürgeciliğinin ve Avrupa merkezci düşüncenin günümüzde devamlılığını gösteren en belirgin örneklerinden biri olarak ele alınmaktadır.

Filistin'e yalnızca siyasi bir mesele olarak bakmak eksik kalacaktır. Çünkü Filistin'de işgal edilen şey toprakla birlikte hakikatin de kendisidir. Bir halkın hafızası, tarihi, kimliği ve dünyaya dair anlatısı da kuşatma altına alınmaktadır. Böylece sömürgecilik, askerî gücün ötesinde, insanların neye inanacağını ve dünyayı nasıl yorumlayacağını belirlemeye çalışan bir bilgi rejimine dönüşmektedir.

Mâturîdî'nin bilgi anlayışına göre insan; aklı, duyuları ve güvenilir haber kaynakları sayesinde; hakikati araştırabilecek bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu yaklaşım, herhangi bir ideolojik merkezin hakikati mutlak biçimde temsil ettiği iddiasına karşı güçlü bir eleştirel zemin sunabilir. Fanon'un insanın kurtuluşu için işaret ettiği özgürleşme çağrısı ile Mâturîdî'nin akleden ve sorumluluk taşıyan insan anlayışı bu noktada kesişir. Ayrıca Fârâbî'nin aklı yetkinleşmenin şartı olarak görmesi ile Gazâlî'nin tahkik vurgusu da aynı doğrultuda okunabilir.

Sonuçta hakikati tanımlama gücünü eline geçiren, zamanla insanı da yönetmeye başlar. Asıl mücadele, insanın kendi hakikatini yeniden bulabilmesi ve dünyaya başkasının gözleriyle değil kendi nazarıyla bakabilmesidir. Hakikati arayan insan var oldukça, doğru bilginin ve anlamın direnişi de varlığını sürdürecektir. Her devrin bir muktediri olmuş lakin hakikat, hiçbir devrin mülkü olmamıştır.

Kaynakça

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer Kaya, Versus Kitap, İstanbul 2013.

Fârâbî, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", Bilimname, Kayseri 2004.

Gazâlî, "Gazâlî'nin Bilgi Teorisi", İlim ve Sanat, Ankara 1985.

Gençoğlu, Halim, *Batı'nın Afrika Talanı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2021.

Karaman, Neslihan Kutlu, Mâturîdîlik Kelâm Geleneğinde İnsan Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2019.

Luraghi, Raimondo, *Sömürgecilik Tarihi*, Çev. Halim İnal, E Yayınları, İstanbul 1975.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

Mollaer, Fırat, "Avrupamerkezciliği Sorgulamak: Antikolonyalizm, Postkolonyalizm ve Sömürge Söylemi Kuramının Birikimi", Eskiyeni, S. 56, Ankara 2025.

Mollaer, Fırat, *Avrupa-Merkezcilik, Sömürgecilik ve Filistin*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2025.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul

AHMET MELİH KARAUĞUZ

Atacama'da Yağmur Yağmıyor ki Sunucular Soğusun

Atacama'yı bir düşünün. Yeryüzünün en kurak yeri. Kimi vadisine onlarca yıldır ölçülebilir tek bir yağış düşmemiş; kül rengi, ucu görünmeyen bir boşluk. Oraya giden turistler tarafından hep Mars'a benzetiliyor. Oysa bu ıssızlık, gezegenin en uzun tedarik zincirlerinden birinin başladığı yerin tam merkezini barındırıyor içerisinde. Tuz tabakasının altında dünyanın en zengin lityum yataklarından biri uzanıyor: batarya çağının ham maddesi, piyasaların "beyaz altın" dediği şey. Cep telefonundan otoparktaki elektrikli arabaya kadar, parmak ucumuzdaki bütün o ışıltının bir ucu buraya, susuz toprağın altındaki tuzlu suya bağlanıyor. Başlıktaki tuhaflık da buradan geliyor. Makineler doğası gereği ısınıyor, soğuması gerekiyor, soğuması için suya ihtiyaç duyuyor ama çöle bir damla yağmur yağmıyor. Demek onu soğutan su başka bir yerden, çoğu kez hiç dokunulmaması gereken başka bir yerden çekiliyor.

Meseleyi sömürgecilik kavramıyla açıklamak ilk bakışta zorlama görünebilir; zira sömürgeciliği geçmiş yüzyıllara ait, kapanmış bir tarihsel dönem olarak algılamaya eğilimliyiz. Oysa sömürgeci aklın temel işleyişi değişmedi: Merkezin çıkarı uğruna, çeperdeki toprağı ve insanı "el konulabilir" birer ham madde olarak görmek bugün de geçerliliğini koruyor. Nick Couldry ve Ulises Mejias, günümüz veri ekonomisini tam da bu tarihsel süreklilik üzerinden analiz ediyor. Onlara göre, gündelik hayatın enformasyona dönüştürülmesi yeni bir "veri sömürgeciliği" inşa ediyor. Klasik sömürgecilik toprağı ve fiziksel emeği nasıl mülk edindiyse, veri kapitalizmi de doğrudan insan yaşamını ve deneyimini temellük ediyor (Couldry ve Mejias, 2019).

Bu sömürü çarkının dönebilmesi için öncelikle insan hayatının ölçülebilir ve "okunabilir" hâle getirilmesi şart. Bir toplumun hareketleri kaydedilip nicel verilere dönüştürüldüğünde, yönetimi de kusursuzlaşır; çünkü görünmez olan hiçbir şey ne fiyatlandırılabilir ne de denetlenebilir. Couldry ve Mejias'ın işaret ettiği toplumsal niceleme düzeni, insan ilişkilerini ve gündelik alışkanlıkları işlenebilir birer veriye indirgerken, bu veriyi üreten yaşam pratiklerini de kendi mülkü ilan ediyor (Couldry ve Mejias, 2022). Geçmişte haritacılık bir toprağı işgal etmenin ilk adımıydı; bugün insan davranışlarını ölçümlemek ve haritalandırmak aynı kapıya çıkıyor. Sahiplenmenin ön koşulu, görünür kılmaktır.

Yazarların itiraz ettiği bir diğer nokta ise verinin "yeni petrol" olduğu yönündeki yaygın klişe. Petrol yeraltında keşfedilmeyi bekleyen doğal bir kaynaktır; veri ise verili değildir, üretilmesi ve insani deneyimden sökülüp alınması ge-

rekir. Önce gündelik hayatımızın izleri sürülerek kesintisiz bir akışa dönüştürülüyor, ardından bu akış sermaye birikimi için işleniyor. Bu yeni düzenin asıl başarısı ise sömürüyü görünmez kılmasında yatıyor. Tarladan veya madenden farklı olarak, buradaki ham maddeyi bizzat insanın kendisi, üstelik gönüllü bir hevesle sisteme sunuyor. İnsan, dijital dünyada sömürüldüğünün farkına varmadan kendini orada ağırlanan bir misafir sanıyor.

Sistemin gasp ettiği şey yalnızca verinin kendisi değildir. Verinin asıl değeri, bireyin gelecekteki davranışlarını öngörme ve hatta bu davranışları örtük biçimde yönlendirme potansiyelinde yatar. Gece yarısı açılan bir uygulamanın veya sıradan bir tıklamanın bıraktığı izler işlendiğinde, kişinin kendisinin bile vâkıf olmadığı psikolojik bir profil ortaya çıkar. Bu profil reklamcılara veya platform sahiplerine pazarlandığında, sömürgecilik fiziksel bir coğrafyada sürdürülen bir eylem olmaktan çıkar; insanın iç dünyası, istatistiksel ihtimallerle ölçülüp fiyatlandırılan yeni bir sömürge alanına dönüşür (Couldry ve Mejias, 2019). Topraklar çoktan fethedilmiştir; artık hedefte insanın niyeti vardır.

Esasen bu fetih dilinin kendisi de yeni değildir. Tarih boyunca her yeni iletişim teknolojisi sahneye benzer bir vaatle çıkmıştır. Matbaadan radyoya kadar her büyük teknolojik sıçrama, önce bir özgürleşme ve aydınlanma müjdesi olarak sunulmuş; ancak bu aygıtlar her defasında iktidarın yönetme ve kayıt altına alma kapasitesini eşi görülmemiş ölçüde büyütmüştür. Dijital devrim, bu zincirin en ışıltılı fakat en doymak bilmez halkasıdır. "Bağlan ve özgürleş" sloganının altında, kesintisiz işleyen devasa bir kayıt mekanizması yatmaktadır. Couldry ve Mejias'ın da vurguladığı gibi, ilerleme retoriği çoğu zaman eski tahakküm biçimlerini yeni bir dille sürdürmenin en kullanışlı maskesidir (Couldry ve Mejias, 2022).

Sömürgeci tahakkümdeki bu tarihsel sürekliliğin en somut kanıtlarından biri, bugün Salar de Atacama'daki tuz tabakalarının altında yatmaktadır. Lityum, devasa havuzlardaki tuzlu suyun güneşte buharlaştırılmasıyla elde edilir. Bir başka deyişle, suyun hâlihazırda son derece kıt olduğu bir coğrafyada tüm üretim süreci, eldeki suyun yok edilmesi üzerine kuruludur. Havzanın yerli halkı Lickanantaylar, Kunza dilinde suya "Puri" der; suyun kıtlığıyla ve kudretiyle şekillenen bu saygı ilişkisi, onların temel dünya görüşüdür (Mongabay, 2024). Bárbara Jerez ve meslektaşları bu yıkıcı tabloyu "yeşil elektromobilitenin sömürgeci gölgesi" olarak tanımlar. Küresel Kuzey'in iklim hedefleri ve temiz enerjiye geçiş vaadi, Küresel Güney'deki bir çöl havzasının can suyu kurutularak finanse edilmektedir (Jerez, Garcés ve Torres, 2021). Sonuç olarak ortada yeni bir hikâye yoktur: Güney'in taşrasından, yerli topraklarından sökülüp alınan ham madde, Kuzey'in teknolojik tüketimini beslemeye devam etmektedir. Sömürünün yönü yüzyıllardır aynıdır; değişen tek şey çıkarılan madenin adıdır (Jerez vd., 2021).

Bu ekolojik ve kültürel tahribat karşısında havzanın yerli halkı sessiz kalmıyor. Lickanantay toplulukları, rızaları dışında yürütülen madencilik faaliyetlerine karşı hem hukuki zeminde hem de sahada ciddi bir direniş sergiliyor.

Suyun mülkiyeti ve kullanım hakkı sorusunu, şirketlerin dayattığı ticari sözleşmeler üzerinden değil, kendi kadim yaşam pratikleri üzerinden yanıtlıyorlar (Mongabay, 2024). Zira yeraltı sularının çekilmesi yalnızca bir doğal kaynağın tükenmesi anlamına gelmiyor; bölgedeki lagünleri, bu lagünlerin etrafında şekillenen kırılgan ekosistemi ve burada beslenen kuş kolonilerini de geri dönüşü olmayan bir yıkıma sürüklüyor. "Yeşil dönüşüm" adına buharlaştırılan her bir lityum havuzunun gizli faturası, aslında kadim bir coğrafyaya kesiliyor. Üstelik bu itiraz, dünyanın geri kalanındaki maden direnişlerinden yalıtılmış, lokal bir kavga değil. Küresel tedarik zincirinin farklı uçlarında benzer mağduriyetler ve buna mukabil benzer hak talepleri yükseliyor; direnişi büyüten temel dinamik de bu ortaklık. Mesele salt bir su meselesi değil; o suyun etrafında varlık bulan bütüncül bir yaşam biçiminin, kimseye danışılmaksızın sermayeye kurban edilmesidir.

Öte yandan, suyu tüketen tek endüstri madencilik değil. Soyut bir kavrammış gibi algıladığımız "bulut", esasen gökyüzünde süzülmüyor; dünyanın dört bir yanına inşa edilmiş, içi durmaksızın ısınan devasa sunucu binalarında çalışıyor. David Mytton'ın verilerine göre, yalnızca Amerika Birleşik Devletleri'ndeki veri merkezleri, sunucuları soğutabilmek için günde yaklaşık 1,7 milyar litre su tüketiyor. Kimi tesislerde bu tüketimin yarısından fazlasını doğrudan içme suyu oluştururken, işletmecilerin üçte birinden daha azı harcadığı suyu kayıt altına alıyor (Mytton, 2021). Başka bir deyişle, dijital altyapının gerçek ekolojik maliyetini tam olarak kimse bilmiyor. O sunucu odalarının ısısını düşüren su, bazen bir şehrin şebekesinden, bazen de yağış yüzü görmeyen kurak bir bölgenin yeraltı kaynaklarından çekiliyor. Avucumuzda tuttuğumuz cihazların yerküreden sökülen madenlerden üretilmesi gibi, dijital bulutun da devasa ve son derece "maddi" bir bedeni var. Ancak sistem, hem bu bedeni hem de onun yarattığı tahribatı kullanıcının gözünden özenle saklıyor.

Bu maddi katmanın üzerine inşa edilen bir de mimari katman bulunuyor. Michael Kwet, ABD menşeli teknoloji devlerinin Küresel Güney'de sömürgeciliği yeniden tesis ettiğini, ancak bunu artık topraklara bayrak dikerek değil, dijital ekosistemin mimarisini tekelleştirerek başardığını savunuyor. Kwet'e göre bu hegemonya tek bir alanla da sınırlı kalmıyor: İşletim sistemlerinden uygulama mağazalarına kadar "dijital yığının" (digital stack) neredeyse her katmanı, aynı birkaç küresel şirketin elinde toplanıyor (Kwet, 2019). Bir ulusun kullandığı yazılımlar ve verilerini depoladığı bulut altyapısı Küresel Kuzey'in birkaç şirketine aitse, o ulus kendi dijital varoluşunu dışarıdan kiralıyor demektir. Dijital altyapının bir katmanı yerlileştirilse dahi, sistemin bütününe olan dışa bağımlılık sürdükçe teknolojik bağımsızlık iddiaları havada kalıyor. Siyaset sahnesinde egemenlik nutukları atılırken, altyapının mülkiyeti ve kuralları başka bir coğrafyada belirleniyor. Bu asimetrik denklemde kullanıcı, hem sömürgeleştirilen özne hem de bizzat sömürülen kaynak konumuna düşüyor; üstelik tüm bu süreci kendisine sunulan teknolojik bir hizmet, hatta bir lütuf olarak algılayarak.

Dahası, bu dijital bağımlılık tümüyle somut ve fiziksel bir gerçekliğe daya-

nıyor. Veri denilen olgu, okyanus tabanlarına döşenen fiber optik kablolardan geçerek dünyanın belirli merkezlerindeki devasa tesislerde depolanıyor ve bu fiziksel coğrafyanın denetimi yine aynı birkaç teknoloji devinin tekelinde bulunuyor. Bugün bir devlet, kendi vatandaşının verisini kendi siyasi sınırları içinde tutmayı yasal olarak zorunlu kılsa bile, bu veriyi işlemek ve depolamak için büyük ölçüde yine aynı şirketlerin fiziksel altyapısına muhtaç kalıyor. Egemenlik söylemi hukuki ve politik düzlemde ne kadar yüksek perdeden kurulursa kurulsun, küresel altyapının mevcut haritası bu iddiaları fiilen boşa çıkarıyor. Politik bağımsızlığını ilan eden ulus-devlet, teknik olarak bağımlı olduğu küresel "bulut" mimarisini değiştiremedikçe, bu yeni sömürge düzeninin dışına çıkamıyor.

Bu yeni sömürge nizamının kalıcılık stratejisi de tarihsel selefleriyle çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Sökülüp alınan ham madde bir kez işlendiğinde, ürettiği katma değer çıktığı coğrafyada kalmaz; işlendiği merkeze doğru akar ve orada birikir. Tıpkı lityumdan üretilen bir batarya gibi, devasa veri yığınlarıyla eğitilen yapay zekâ modelleri de çıktıkları kaynaktan yalıtılmış birer küresel sermaye unsuru olarak kalıcılaşır. Geçmişin sömürge imparatorluklarında altın, elmas veya baharat, söküldükleri topraklardan çok uzakta, metropollerin kasalarında değer kazanırdı. Bugünün en kıymetli varlığı olan bilgi ve veri de benzer şekilde kaynağından koparılarak Küresel Kuzey'in birkaç veri merkezine yığılmaktadır. Küresel Güney sistemi beslemeye devam ederken, varlık ve güç Kuzey'in elinde katlanarak büyümektedir. Son tahlilde, koca bir kuşağın kolektif verisiyle eğitilen bu sistemler, o veriyi üretenlerin üzerinde en ufak bir hak dahi iddia edemediği mutlak birer özel mülke dönüşmektedir.

Tüm bu dijital düzenin kitlelere bir "sihir" yahut teknolojik mucize gibi sunulan pürüzsüz yüzeyinin altında ise yoğun bir insan emeği yatmaktadır. Esasen bu emek hep oradaydı. Örneğin ChatGPT gibi üretken yapay zekâ modellerinin toplumsal açıdan daha az "zehirli" konuşabilmesi için, birilerinin internetin en karanlık dehlizlerinden toplanmış nefret söylemlerini, şiddet unsurlarını ve istismar metinlerini tek tek okuması ve etiketlemesi gerekiyordu. Bu travmatik işi üstlenen işçiler Kenya'daydı; saatte iki doların altında bir ücret karşılığında, günlerini insanlığın en çiğ ve karanlık tariflerini ayıklayarak geçiriyorlardı (Perrigo, 2023). Makinenin dijital sterilizasyonu, tam da klasik sömürgecilikte olduğu gibi, Küresel Güney'deki ucuz işgücünün bedenlerine ve zihinlerine havale edilmişti. Otomasyonun parlak ve fütüristik vaatleri, arka plandaki bu bedensel sömürüyü sürekli olarak gölgede bırakmaktadır. Yapay zekânın kendi kendine, insan müdahalesi olmadan çalıştığı varsayılan her noktada, aslında sistemin görünmez kalması için ücret ödenen muazzam bir insan kalabalığı mevcuttur. Dolayısıyla makinenin o kusursuz, pürüzsüz "insanlığı", gerçekte görünmez kılınmış bir emeğin ürünüdür; ortada bir sihir değil, sistemli bir sömürü vardır.

Yapay zekâ teknolojilerinin son yıllardaki agresif yükselişi bu asimetrik örüntüyü hafifletmek bir yana, daha da derinleştirmiştir. Daha büyük modeller daha yüksek işlem gücü, daha yüksek iş-

lem gücü ise daha fazla elektrik ve soğutma suyu tüketimi demektir; verinin ham madde olarak gasp edilme hızı da bu doğrultuda geometrik olarak artmıştır. Bir sohbet penceresine yazdığımız her sıradan istem (prompt), görünmeyen bir coğrafyada dönen sunucuları biraz daha ısıtmakta, o ısıyı dindirmek için de yeryüzünden biraz daha su çekilmektedir. Üstelik bu devasa veri merkezlerinin coğrafi konumları tesadüfi değildir; enerjinin ucuz, yasal denetimlerin ve çevre mevzuatlarının gevşek olduğu bölgeler özellikle tercih edilmekte, böylece teknolojik lüksün ekolojik yükü zaten kırılgan olan coğrafyalara yıkılmaktadır. Aynı dönemde, bu sistemleri "eğitilebilir" kılan insan emeğine duyulan ihtiyaç da devasa boyutlara ulaşmıştır. Yapay zekâ modelinin kusursuz ve otonom göründüğü her an, arka planda binlerce insanın görünmez ayıklama ve etiketleme emeğiyle finanse edilmektedir. Neticede, eski sömürge düzeninin üstüne dijital bir kat daha çıkılmıştır, o kadar.

Eski sömürge haritasını önünüze alıp bugünün denizaltı fiber optik kablo güzergâhlarının ve maden çıkarma sahalarının üzerine koyduğunuzda, çizgilerin ürkütücü bir biçimde üst üste bindiğini görürsünüz. Dijital "bulut" bizlere hafiflik, yerçekiminden ve mekândan kurtulmuş bir özgürlük vaat etmişti. Oysa o sistemlerin maddi ağırlığı yerkürenin bir yerlerinde tüm kasvetiyle durmaktadır: Kimi zaman yeraltı sularının hunharca çekildiği kurak bir havzada, kimi zaman da gece vardiyasında ekrandaki vahşet içeriklerini ayıklayan bir işçinin yorgun gözlerinde... Atacama Çölü'ne bu yıl da yağmur yağmayacak; makineler durmaksızın ısınmaya devam edecek ve o sunucuları soğutacak suyu yine dünyanın bir yerlerinden mutlaka söküp alacaklar.

Kaynakça

As lithium mining bleeds Atacama salt flat dry, Indigenous communities hit back. (2024, 20 Aralık). *Mongabay*. https://news.mongabay.com/2024/12/as-lithium-mining-bleeds-atacama-salt-flat-dry-indigenous-communities-hit-back/

Couldry, N. ve Mejias, U. A. (2019). Data colonialism: Rethinking big data's relation to the contemporary subject. *Television & New Media, 20*(4), 336–349. https://doi.org/10.1177/1527476418796632

Couldry, N. ve Mejias, U. A. (2022). *Bağlantının Bedelleri: Veri Sömürgeciliği Tartışmalarına Bir Giriş* (G. Boztepe, Çev.). İstanbul: NotaBene Yayınları.

Jerez, B., Garcés, I. ve Torres, R. (2021). Lithium extractivism and water injustices in the Salar de Atacama, Chile: The colonial shadow of green electromobility. *Political Geography, 87*, 102382. https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102382

Kwet, M. (2019). Digital colonialism: US empire and the new imperialism in the Global South. *Race & Class, 60*(4), 3–26. https://doi.org/10.1177/0306396818823172

Mytton, D. (2021). Data centre water consumption. *npj Clean Water, 4*, 11. https://doi.org/10.1038/s41545-021-00101-w

Perrigo, B. (2023, 18 Ocak). Exclusive: OpenAI used Kenyan workers on less than $2 per hour to make ChatGPT less toxic. *Time*. https://time.com/6247678/openai-chatgpt-kenya-workers/

İRFAN ÇEVİK

Emperyalizm ve Çağrışımları

Yitiksöz'ün Filistin Özel Sayısı'nda yer alan, Mehmet Ulukütük'ün "Postkolonyalizmin Gölgesinde Filistin ve Gazze" başlıklı yazısı, bu fakiri, gençlik yıllarına götürdü. Muhtelif ara başlıklarla örüntülediği yazısında Ulukütük, Kolonyalizm, Oryantalizm, Siyonizm ve Postkolonyalizm arasındaki akrabalık ilişkilerine değinerek, kolonyalizm ve oryantalizmle hedef alınan bir halkın adım adım yok edildiğini, ancak uygulanan soykırıma dünyanın sessiz kalmasını sağlamak amacıyla, postkolonyal mekanizmaların devreye sokulduğunu belirtmektedir.[1] Bu yazının bizi gençlik yıllarına götürmesinin sebebi ise benzer konuları işleyen Necmeddin Erişen'in 1969 yılında kaleme aldığı komünizm, kapitalizm ve Siyonizm arasında akrabalık ilişkileri olduğunu ileri süren *Gerçek Emperyalizm* adlı kitap oldu. Kitabın tam adı *Türkiye'de Altıncı Filo Hadiseleri ve Gerçek Emperyalizm* olup, kitaptan ziyade broşür niteliğindedir. Zaten yazarı da eserinden bazen kitap bazen broşür olarak söz etmektedir. Özeti şöyledir. "Birbirinin can düşmanı gibi gözüken iki sistem, yani kapitalizm ve komünizm aynı temele dayanmaktadırlar dedik. Bundan daha şaşırtıcı bir gerçek de şudur; komünizm ve kapitalizm aynı emperyalizmin değişik iki yüzünden ibarettir. Ve kapitalizm ve komünizm maskesi altında, gizli ve gerçek bir emperyalizm saklanmaktadır. (…) Beynelmilel Siyonizm'in Amerika'daki maskesi kapitalizmdir Rusya'daki maskesi ise komünizmdir. Bugün dünya bu iki sistemin zulmü altındadır."[2]

Anakronik okuma hatasına düşmeden, bir hakkın teslimi açısından söylemek gerekirse, sion protokolleri ve Tevrat'tan yapılan alıntılarla zenginleştirilen çalışma, Siyonizm'in mahiyetinin anlaşılması bakımından, elli yıl öncesinden bugünlere ışık tutar niteliktedir. Elli yıl önce, Siyonizm'in bu tür bağıntılarını dile getirenleri, dünyayı her an kırılacak bir Yahudi kavanozu sanmakla suçlayan dostlar, bugün, "nasıl oldu da İsrail ile komşu olduk" telaşına kapılmış görünüyorlar. Bugün artık, bu konularda yapılan hemen her çalışma Siyonizm'e bulaşmadan edemiyor gibidir. Nitekim, Tufan Yakın, Komün dergisinin 11. sayısında yer alan "Kapitalizmin Tarihine Yeniden Bakmak" başlıklı yazısında şunları söylemektedir: "Kapitalist modern devlet, ulus / devlettir. Ve bunun gelişiminde Yahudi kavminin milliyetçiliği belirleyici olmuştur. Hemen her ulus / devletin çekirdeğinde ideolojik-sembolik planda Siyonizm'i pekâlâ görebilirsiniz. Din ve milliyeti sentezlemeyi dünyaya öğreten Siyonizm'dir. Siyonizm ulus tanrıcılığıdır. Siyonizm'in tüm milliyetçiliklere öğrettiği budur. Ulusların tanrılaştırılması, ulusçuluğun tanrı katına çıkarılarak kutsallaştırılması. Etnik yapı ile din'in Siyonist ideolojiyle harmanlanması tüm milliyetçiliklerin hayali

1 Yitiksöz *Filistin Özel Sayısı*, yıl:6 sayı:32-33

2 Necmeddin Erişen, *Altıncı Filo Hadiseleri ve Gerçek Emperyalizm,* Mücadele Birliği, 1969 İst.

cemaatlerini kurumsallaştırmalarına ön ayak olmuştur."[3] Biz, bu çalışmada, önce emperyalizm üzerinde kısaca duracak, sonra söz konusu kavramın kişisel gelişimimiz ve Türkiye tarihi bakımından bizde uyandırdığı çağrışımları sergileme gayreti içinde olacağız.

Türkçe Sözlükte Emperyalizm, bir milletin sömürü temeline dayanarak başka bir milleti siyasi ve ekonomik egemenliği altına alıp yayılması, yayılmayı istemesi şeklinde ya da bir devletin sınırlarını genişletme politikası olarak tanımlanıyor. İktisat literatürüne İngilizce (empire) imparatorluk sözcüğünden geçmiş bulunuyor. Önceleri salt ekonomik sömürüyü ifade etmek amacıyla daha çok sol çevrelerce kullanılırken; az gelişmiş ülkelerde de kullanımının yaygınlaşmasıyla kültür emperyalizmi anlamında milliyetçi çevrelerce, yabancı düşmanlığı anlamında ırkçı çevrelerce kullanılır hâle gelmiştir.

Emperyalizm kavramını Marksist iktisatçılar çok sever ve analizlerinde sıkça kullanırlar. Emperyalizmin kapitalist sistemin işleyişinin zorunlu bir sonucu olduğunu ilk söyleyen Roza Luxemburg olmuştur. Ona göre, kapitalist sistemde işçinin artı değeriyle üretilen fazlalığın tüketilebilmesi için efektif talebin sürekli artması gerekmektedir. İşçilerin tüketim talebi artırılamadığından sermaye yeni pazarlar bulmak durumunda kalır. İşte bu zorunluluk, emperyalist işlem olarak nitelenir. Bir başka deyişle, kapitalizmin temelinde yatan artı değer dolayısıyla da artan üretim, sürekli yeni pazarlar bulmayı gerekli kılar. Bu durum, emperyalizme yol açar.

Başta Lenin olmak üzere kimi Marksist iktisatçılar bu görüşü benimsemezler. Lenin'e göre emperyalizm, kapitalizmin en son ve en yüksek aşamasıdır. Şöyle ki, bu aşamada tekeller ve mali sermayenin piyasa egemenliği gerçekleşir, sermaye ihracı önem kazanır ve dünya pazarlarının tamamı büyük kapitalist devletler tarafından paylaşılmış olur. Lenin'e ve onu destekleyen pek çok az gelişmiş ülke iktisatçısına göre, emperyalizm sınıfsal ilişkilerin daha doğrusu sınıfsal çelişkilerin cihetini ve mahiyetini de değiştirir. Şöyle ki, emperyalist ülke, sömürüyle elde ettiği gelirlerin bir kısmını kendi işçi sınıfına aktarmak suretiyle bir işçi aristokrasisi oluşturur. Bu işçilerin kendi ülkelerinde burjuvazi ile iş birliği yapmaları, normaldeki işçi-patron çelişkisini, yeni vizyonda varsıl -yoksul çelişkisine ya da sömüren- sömürülen ülke çelişkisine dönüştürür.[4]

Emperyalizm kavramının sonunun geldiğini ileri sürenler de oldu. Michael Hart ile Antonio Negri ikilisi *İmparatorluk* adlı çalışmalarında, dünyanın merkezi olmayan büyük bir imparatorluk hâline geldiğini, ulus devletler arası sömürü ilişkilerini açıklamada kullanılan emperyalizm kavramının küresel boyuttaki yeni sömürü düzenini açıklamakta yetersiz kalacağını ileri sürdüler. Sömürü küresel boyutluydu buna karşı verilecek mücadele de küresel boyutlu olmalıydı.[5]

Emperyalizm kavramı Marks'ta derinlikli analiz şansı bulamayan kavramlardandır. Marks'ın, o zaman İngiltere'nin sömürgesi olan Hindistan'a bakışı yer yer sorunludur. Bazen Hindistan'ı

3 Tufan Yakın, *Kapitalizmin Tarihine Yeniden Bakmak,* Komün Dergi sayı 11 içinde Ocak, Şubat, Mart 2025.

4 *Ekonomi Sözlüğü,* K. Emiroğlu, B. Danışoğlu, B. Berberoğlu, Bilim ve Sanat yayınları 2006, Ank.

5 Doğan Ergenç, *Emperyalizm Üzerine,* Cumhuriyet Gazetesi 28.5.2026 günlü nüsha.

İngiliz egemen sınıfının çıkarlarının çatıştığı bir savaş alanı olarak nitelerken; bazen de İngilizlerin oraya medeniyet götürdüğünü düşünür. Denilebilir ki, Marks için sömürülen ülkenin üretim biçimi sömürülmesinden daha önemlidir. Çünkü, üretim biçimi Marks'ın tarih teziyle ilişkilidir. Hegel'den ödünç alınan diyalektik yöntemle Engels'le birlikte inşa ettikleri bu tez Marksizm'in en önemli argümanıdır. Buna göre, esas itibarıyla sınıf mücadelelerinden oluşan insanlık tarihi bugüne kadar dört aşama (ilkel toplum, köleci toplum, feodal toplum ve kapitalist toplum) kaydetmiş; beşincisi yoldaki, gelecek olan sınıfsız komünist toplumdur. Dünyadaki bütün toplumların bu şablona uymadıklarını fark eden Marks, bu açığını giderebilmek için Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) kavramını ortaya atmıştır. Halil Berktay Hoca, Marks'ın bu tutumunu Avrupa-merkezci düşünüş ve Marksist oryantalizm olarak nitelemektedir.

Türkiye'nin emperyalizmle olan ilişkisini üç değişik yaklaşımla irdelemenin mümkün olduğu kanısındayız. Bunlar, salt ekonomik yaklaşım, kısmen sosyo-politik yaklaşım ve bütünlüklü yaklaşımdır.

Salt Ekonomik Yaklaşım: Lenin'in sözünü bilim olarak addetmesi bir yana bırakılırsa, Orhan Kurmuş'un, 1850-1913 yılları arasında İngiliz sermayesinin, serbest rekabetçi kapitalizm aşaması ile tekelci kapitalizm aşamasında Türkiye'ye karşı sergilediği tutumu ve iki ülke arasında gerçekleşen ticaretin mahiyetini incelediği *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi* adlı çalışmasında ulaştığı sonuçlar (ki, ana hatlarıyla, 19. yy Osmanlı İmparatorluğunda İstanbul, İzmir, Trabzon, Beyrut ve Selanik olmak üzere beş liman şehri bulunduğu; hem ithalat hem ihracata uygun olması nedeniyle içlerinde en önemlisinin İzmir Limanı olduğu; İzmir'de yaşayan İngiliz tüccarlar aracılığı ile iki ülke arasındaki ticaretin geliştiği; yine bu tüccarlar kanalıyla serbest rekabetçi ve tekelci İngiliz kapitalizminin çıkarlarının korunduğu; bunun sonucunda da emperyalizmin çıkarları doğrultusunda ticaretin tek yönlü geliştiği vb şeklindedir) salt ekonomik yaklaşıma örnek teşkil edebilir.[6]

Kısmen Sosyo-Politik Yaklaşım: Necmeddin Erişen'in söz konusu çalışmasında dile getirdiği; Türkiye bugün tarihimizin en buhranlı devirlerini geçirmektedir. Türkiye'de millî gelirin %50'si dışarıya kaçırılmakta, millî ekonomisi üzerinde gayr-i millî ekonomik güçlerin tesirleri (sayı itibarıyla) %66-70'i bulmakta, sermaye ve teşebbüs noktasından ise millî ekonomiyi boğmuş bulunmaktadır. Türkiye'de istihsal istihlak milletin hayat müdafaası prensibine göre değil, beynelmilel Yahudi sermayesinin menfaatlerine göre ayarlanmaktadır. Bütün ekonomimiz lüks, israf ve istismar prensiplerine göre çalışmaktadır. Çok konuşulan bu iktisadî buhran, millet buhranının bir tezahürüdür. (…) 1839 Tanzimat fermanından sonra gayr-i müslimlerin Osmanlı topraklarında arazi iktisapları meşrulaştı. (…) Gene Tanzimat'tan sonra askerî mağlubiyet ve siyasi buhranlar imparatorluğumuzun bünyesini çatırdatmağa başladı. Türkiye'de kendini inkâr ve emperyalizme boyun eğme hareketi 1839'da kat'i olarak başlar vb tespitler Kısmen Sosyo-Politik Yaklaşım'a örnek gösterilebilir.

6 Orhan Kurmuş, *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Yordam Kitap, 3. Baskı 2007 İst.

Bütünlüklü Yaklaşım: Bu yaklaşım, a) Nuri Pakdil'in "Batı'ya baka baka boynumuz tutuldu," mottosunda; b) Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Medeniyet değişiminin hakiki bir kriz hâlini aldığı saha şüphesiz dildir,"[7] cümlesinde; c) Uğur Mumcu'nun veya onun bir gülmece dergisinden aktardığı varsayılan "Türk vatandaşı İsviçre medeni kanununa göre evlenen, İtalyan ceza yasasına göre cezalandırılan, Alman ceza muhakemelerine göre yargılanan, Fransız idare hukukuna göre idare edilen ve sadece İslam hukukuna göre gömülen kişidir," şeklindeki vatandaşlık tanımında; ete kemiğe bürünen durumu ifade eder.

Bu durumun literatürdeki adı, Türk modernleşmesi ya da Batılılaşması sürecidir. Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet'le devam eden bir projedir bu. Bu projenin gidişatını çok iyi özetleyen bir tespit vardı. Bir yerde mi okudum, birisinden mi dinledim şimdi tam hatırlayamıyorum. Her iki durumda da bağışlanma dilerim. Tespit şu: Osmanlı aydının gailesi, Batı'yla nasıl başa çıkarım idi. Cumhuriyet aydının gailesi ise nasıl Batılı olurum şeklindedir. Tepeden inmeci modernleşme ve Jakoben laiklik uygulamaları insanı ontolojik bir seçimin eşiğine getirmiştir. Varılacak hedefin bedenen muzaffer, zihnen işgal edilmiş, başkalaşmış, bir insan tipi olduğu anlaşılmaktadır.

Son yıllarda, Türk gençliğinin emperyalizmle en sıcak ve en somut teması Amerika'nın Akdeniz filosuna mensup savaş gemilerinin İstanbul'a yapmış olduğu ziyaretler vesilesiyle gerçekleşmiştir. Kayıtlara 6. Filo protestoları olarak geçen söz konusu ziyaretler sağ ve sol gençlik açısından âdeta turnusol kâğıdı işlevi görmüştür. 10 Şubat 1969 tarihli ziyaret sonrası yaşananlar keşke olmasaydı, keşke hiç yaşanmasaydı denilecek cinstendi. 16 Şubat Pazar günü solcu gençler Amerikan askerlerini protesto ederken; Beyazıt Kulesine kızıl bayrak çekildi safsatasıyla tahrik edilmiş olan sağcı gençlerin saldırısına uğrar. Kanlı bir Pazar yaşanır.

Darbe sonrası hazırlanmış olmasına rağmen, 1961 Anayasası Türkiye'ye, özellikle Türk soluna nispeten özgürlükçü bir ortam hazırlamıştır. Nitekim, 1961-71 döneminde Türkiye sol hareketi, üç farklı iktidar stratejisini savunan üç farklı kola ayrılmıştır: Yön Devrim Hareketi (YDH), Milli Demokratik Devrim (MDD) Hareketi ve Türkiye İşçi Partisi (TİP). Sol hareketin, aynı tarihsel dönem içerisinde ve aynı ülkede birbirine karşıt üç farklı siyasal strateji ortaya koymuş olması dikkate değer bir konudur, diyen Mustafa Şener Hoca bunun nedenleri konusunda iki farklı görüşün ileri sürüldüğünü, birincisi, ve daha yaygın görüşe göre, bölünmenin ülkenin sosyo-ekonomik yapısını farklı analiz etmekten kaynaklandığını yani Türkiye'nin yeterince kapitalistleşmemiş olduğunu düşünenlerin aşamalı devrim stratejisini, yeterince kapitalist olduğunu düşünenlerin ise sosyalist devrim stratejisini benimsediklerini; ikinci gruptakilerin ise bölünmenin nedenini sol hareketlerin önce stratejiyi belirleyip ülke analizlerini bu stratejiye göre uyarlamalarından kaynaklandığı görüşünde olduklarını aktarır. Her iki görüşte de kısmen doğruluk payı olduğunu belirten Mustafa Şener Hoca, kendi görüşünü ifade ederken, farklı strateji benimsemiş olan sol grupların teorilerini stratejiye uydurmak için sondan eğip büktüklerini fakat ilk stratejiyi belirlerken belli bir

7 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler,* Dergâh Yayınları 8. Baskı 2007 İst.

kuramdan ve dünya ve Türkiye analizinden hareket ettiklerini belirtmektedir.[8]

1968 yılının mayıs ayında Paris'te bulunan Sorbonne Üniversitesinin öğrenciler tarafından işgal edilmesiyle başlayan, savaş karşıtı, gençlik hareketleri kısa sürede, dalga dalga tüm dünyaya yayıldı. Başta hippiler olmak üzere, özgürlük talep eden, otoriteye ve statükoya karşı gelen tüm muhalif gruplar sokaktaydı. Âdeta bir bahar havası yaşanıyordu. Kayıtlara 68 Kuşağı olarak geçen hareket Türkiye'de nasıl karşılandı? Cevap için Mümtaz'er Türköne'ye kulak verelim: "Avrupa'da gençlik özgürlük peşine koşarken bizdekiler darbe şartlarını olgunlaştırmak için sokağa dökülmüşlerdir. Türkiye'nin 68 kuşağı, 6. filoyu protesto olayları ile başlar, 12 Mart 1971'de sona erer. Uzayan kısmında sadece Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının idamı, Mahir Çayan ve arkadaşlarının Kızıldere'de öldürülmeleri bulunur. İdam olan ve öldürülen gençler, asıl faillerin yanında masumdur. Çünkü bu gençlerin giriştiği adam kaçırma ve banka soyma gibi eylemlerin arkasında 9 Martçılar veya Madanoğlu Cuntası bulunmaktadır."[9]

Üç farklı iktidar stratejisi uygulamalarına rağmen, 1960-1980 dönemi Türk solunun en güçlü olduğu dönemdir. Özellikle 1960'lı yıllarda Türk solu, tarihinde hiç görmediği kadar halk desteğine mazhar olmuştur. Marks'ın külliyatı ilk kez bu yıllarda peyderpey Türkçeye çevrilmeye başlanmış ve Türk solu Marksizm'i orijinal kaynağından okumaya başlamıştır. Konumuz açısından söylersek, bir kısmının o zamanki Sovyetler Birliği'ni, bir kısmının Çin Halk Cumhuriyeti'ni aklama gayreti içinde olmasına; bir kısmının Macaristan, Çekoslovakya ve Afganistan işgallerine karşı sessiz kalmasına ve 9 Mart cuntacılarıyla darbe peşinde koşmuş olmalarına rağmen Türk solu antiemperyalist karakterlidir. Ta ki, iki cenaze olayına kadar. İki cenaze olayından kastımız, 22.5.1970 tarihinde öldürülen Mustafa Kuseyri cenazesi ile 26.11.1970 tarihinde öldürülen Dursun Önkuzu cenazeleridir. Mustafa Kuseyri iki sol klik arasındaki sürtüşme sonucu öldürülmüştür. Fakat olaya sağ-sol çatışması süsü verebilmek için cinayet Ülkücü gençlerin üzerine atılmak istenmiştir. Ülkücülerin önceleri paramiliter güç olarak kolluk kuvvetlerinin yanında yer almaya heveslenmeleri ve ardından Dursun Önkuzu cinayeti sonrası sokağa inmeleriyle Türkiye'de basit sağ-sol kavgası başlamıştır. Bu kavga 12 Eylül askerî darbesine kadar sürmüştür. Mümtaz'er Hoca'nın 68 Kuşağı ile 9 Mart cuntacıları arasında kurduğu analoji, sağ-sol kavgasını sürdürenlerle 12 Eylül Darbesi'ni hazırlayanlar arasında rahatlıkla kurulabilir. Nitekim, 12 Eylül Darbesi'ni yapanlara, neden daha önce müdahale etmedikleri sorulduğunda en yetkili ağızdan "şartların olgunlaşmasını bekledik" cevabı verilebilmiştir. Türk solu, bu süreçte antiemperyalist karakterini törpülemiş, ikinci plana itmiş, hatta kısa süreliğine de olsa, zaman zaman unutmuştur. Çünkü bu süreçte hakikat araştırıcılığını bırakmış, hakikat pazarlamacılığı yapmıştır.

Bitirirken, bizi saran son iki çağrışımdan daha söz edelim. Bunlar, Marksizm açısından biri yaşanmış, diğeri yaşanacak olan iki tarihsel cilvedir. Yaşanmış olan artı değerle ilgili olup,

8 Mustafa Şener, *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset,* Yordam Kitap 1. Baskı 2010 İst.

9 Mümtaz'er Türköne, *Darbe Peşinde Koşan Bir Nesil 68 Kuşağı,* Nesil Yayınları 1. Baskı 2009 İst.

yaşanacak olansa Friedrich Engels hakkında olacaktır. Artı değer, Marksizm'in kapitalizme karşı geliştirdiği en önemli silahlardan biridir. İşçinin ürettiği değer ile kendisine ödenen ücret (değer) arasındaki farka Marks artı değer adını vermiştir. İslam iktisadı çalışan arkadaşlar, Efendimizin, "işçinin ücretini alnının teri kurumadan ödeyiniz," hadisi ile artı değerin nasıl önleneceği konusunda teoriler geliştirmeli; işveren konumunda olan dostlar da pratik çözümler üretebilmelidirler. Marksist iktisatçılar artı değer silahını o kadar çok ateşlediler ki, silah bir yerde geri tepti. Geri teptiği yer, Sovyetler Birliği'nin reel sosyalizm uygulamasında oluşan artı değeri, uzay çalışmalarında ve ABD ile girdiği silahlanma yarışında kullanmış olmasıdır. Bu durum işçiler arasında hoşnutsuzluğu artırmış ve sosyalizme olan bağlılıklarını gevşetmiştir.

Tarihin Marksizm'e oynayacağı ikinci cilve Engels'le ilgili olacaktır dedik. General lakaplı, smokinli komünist Friedrich Engels, Karl Marks'la ilk kez 1842 yılında Köln'de tanışır. 1844 yılında Paris'te ikinci görüşmelerinden sonra aralarında ömür boyu sürecek bir dostluk ve arkadaşlık başlar. Marksist Literatürde önemli bir yer tutan *Alman İdeolojisini* ve Komünist Lig'in siparişi üzerine *Komünist Manifesto*'yu birlikte kaleme alırlar. Marksizm'in üç sac ayağından biri olan İngiliz Ekonomi Politiğini Marks'a tanıtan ve öneren odur. Marks'ın Londra muhabiri olarak The New York Times da çıkan yazılarının hemen tamamını o yazdı. Marks kıta Avrupası ülke vatandaşlıklarından atıldığında ona, İngiltere'nin kapılarını açan; Namık Kemal'in Türk ve Müslüman kimliğiyle üç hamlede zor ziyaret edebildiği Londra'nın ünlü kütüphanesine dünya vatandaşı Marks için süresiz giriş hakkı veren bileti ayarlayan oydu. Şimdi turistik nitelikte kazanan yuvarlak çalışma masasında Marks, İngiliz istatistik bürosunun rakamlarını çalışmalarında çok rahat kullanmıştı. Engels, Marks'ın tüm sıkıntılarında yanındaydı. Çok yüklü maddi destek sağladı. Marks, pahalı Havana purosuna düşkündü, sırf purodan feragat etse maddi sıkıntıları büyük ölçüde çözülebilecek durumdayken, o, arkadaşının puro tüttürmesini temin etti.

Marks, elinde olmayan nedenlerle kurnazdı. Bu kurnazlığı en çok tarihe yön verirken işine yaradı. İşçiler nasıl iktidara gelecekler, kendi iktidarlarını nasıl yok edecekler, sınıfsız topluma nasıl varılacaktı? Ortaya dört başı mamur bir siyaset teorisi koymadan, büyülü bir ses tonuyla söylemişti sınıfsız bir topluma nasıl geçileceğini. Bu durum, söz gelimi Türk solunda üç farklı iktidar stratejisi çizilmesine yol açıyordu. Oysa Engels, arkadaşının her dediğine matematiksel bir kesinlikte inanıyordu. Onun için ortaya koydukları düşünsel sistemin, arkadaşının adıyla anılmasını onaylamıştı. Marks'a karşı homurdanmalar daha ilk Enternasyonalde başlamıştı. Homurdananların başını Eduard Bernstein çekiyordu. Engels arkadaşına sadık kaldı ve ölümünden sonra kitaplarını yayınladı. İşte yaşanacak olan tarihin cilvesi bu sadakati cezalandırmak ve Marksizmin yoluna Engels'siz devam edeceğini deklare etmek olacaktır. Çünkü geleceğin Marksizm'i inananların değil savunanların omuzlarında yükselecektir. Marks kendisi için ben Marksist değilim derken kim bilir belki de böyle bir durumu kastetmiş olabilirdi. Çünkü Engels'teki baskın gene inanmak; Marks'ı ve dolayısıyla da Marksizm'deki baskın geni savunmaktı.

ÖZCAN ÜNLÜ

Edebiyatta Kolonyalizm ve 'Çocuk Bırakılanlar'

Kolonyalizmi yıllar boyunca gemilerle, haritalarla, uzak kıtalarla ve işgal ordularıyla birlikte düşündük. Sömürge denildiğinde aklımıza Afrika'nın cetvelle çizilmiş parçalanmış haritaları, Hindistan'ın yağmalanan zenginlikleri, Latin Amerika'nın kan sızan altın madenleri geldi. Oysa sömürgecilik, toprağı işgal etmeden çok önce insanın zamanını ve benliğini işgal eder. Daha doğrusu, insanın kendi hayatı üzerindeki tasarruf hakkını elinden alır. Bir halkın yalnızca ülkesi değil, tarihi de sömürgeleştirilebilir.

1957 yılında Türkiye'de *Sihamba* adıyla basılan "*Zenci Hikâye ve Şiirlerinden Seçmeler*" seçkisinde yer alan, Afro-Amerikan edebiyatının öncü sesi **Richard Wright**'ın **"Artık Çocuk Sayılmaz"** (*The Man Who Was Almost a Man*) adlı öyküsü, tam da bu görünmeyen, psikolojik sömürge biçimini anlatır. İlk bakışta on yedi yaşındaki siyah bir tarım işçisi olan Dave'in tarla sahibinden aldığı parayla bir tabanca edinme arzusunu anlatan bu basit hikâye, arka planında kolonyalizmin dünya edebiyatındaki en sinsi stratejisini gizler: **Çocuklaştırma (infantilizasyon) siyaseti.**

Tahakküm Mekanizması Olarak Kolonyalizm

Edebî metinlerin derin sularına dalmadan önce, kolonyalizm kavramının yalnızca askerî ve coğrafi bir yer değiştirme olmadığını; felsefi, sosyolojik ve ideolojik katmanlardan oluşan devasa bir tahakküm mekanizması olduğunu netleştirmek gerekir:

Siyasal ve İdeolojik Boyut: Kolonyalizm, bir egemen gücün, başka bir coğrafyanın kaynaklarını yağmalamasının ötesinde, kendi varlığını "evrensel bir hakikat ve norm" olarak dayatmasıdır. Bu ideolojinin temelinde, sömürgeciyi "uygarlığın kurucusu", sömürgeleştirileni ise "tarihin dışındaki barbar" olarak konumlandıran keskin ve acımasız bir ikili dünya tasarımı yatar. İdeolojik aygıtlar, bu yapısal sömürüyü rasyonalize etmek ve ahlâkî bir kılıfa uydurmak için sürekli bir "üstün ırk/kültür miti" üretir. Sömürgeci, vahşetini "götürdüğü medeniyet" ile maskeler.

Sosyolojik Boyut: Sömürgecilik, yerel toplumların bin yıllık organik bağlarını, toplumsal sınıflarını ve adalet mekanizmalarını darmadağın eder. Sosyolojik olarak kolonyalizm; sömürge öznesini kendi anadilinden, emeğinden



ve toplumsal gerçekliğinden koparark onu yapısal bir yabancılaşmanın içine fırlatır. Toplum, kendi iç dinamikleriyle gelişen bağımsız bir yapı olmaktan çıkarılıp, 'efendi'nin ihtiyaçlarına göre dizayn edilen yapay, bağımlı bir *ucuz emek deposuna* dönüştürülür.

Felsefi ve Ontolojik Boyut: İşte en tehlikeli yara tam da burada, varlık alanında açılır. Felsefi olarak kolonyalizm, sömürge insanının ontolojik statüsünü, yani "insan olma" değerini tartışmaya açar. Batı aydınlanmasının "akıl temelinde yükselen insan" tanımı, sömürgelerdeki yerlileri bu akıldan mahrum bırakarak onları birer "nesneye" veya "yarı-insana" indirger. Bu durum, sömürge öznesinin kendi varoluşunu ancak efendinin varlığı üzerinden tanımlayabildiği, kendi aynasında kendine bakamadığı derin bir varlık krizine yol açar.

İşte tam da bu felsefi ve sosyolojik zemin anlaşıldığında, Richard Wright'ın edebiyat diliyle kurduğu o plantasyon dünyası sadece bir çiftlik olmaktan çıkıp, insanın ontolojik olarak nasıl hiçe sayıldığının laboratuvarına dönüşür.

Vesayet Dili ve Reşit Olmayan Halklar

Kolonyal düzenin en sinsi yöntemlerinden biri, sömürgeleştirdiği toplumu sürekli "eksik" ve "gelişmemiş" ilân etmesidir. Onlar henüz olgun değildir ve kendi kaderlerini tayin edecek rüşte ulaşmamışlardır; dolayısıyla bir *baba* figürüne, yani beyaz efendinin vesayetine muhtaçtırlar. Modern sömürgeciliğin en eski cümlesidir bu. Afrika'nın, Asya'nın ve Latin Amerika'nın yüzyıllar boyunca maruz kaldığı vesayet dili tam da bu çocuklaştırma siyasetinin üzerine kurulmuştur. Yönetilen halklar, yaşları ne olursa olsun, tarih önünde sürekli reşit olmayan çocuklar gibi muamele görmüşlerdir.

Bu dil, dünya edebiyatında sömürgecileri aklamak için hep bir zemin olarak kullanılmıştır. Örneğin **Joseph Conrad**'ın *Karanlığın Yüreği*'nde Kongo'daki yerliler vahşi, dilsiz ve akıldan mahrum çocuklar gibi resmedilir. Varlıkları ancak beyaz adamın "aydınlatıcı" gölgesinde bir anlam kazanır. **Chinua Achebe** ise *Parçalanma* (*Things Fall Apart*) romanında bu yapay algıyı tersyüz ederken, beyaz sömürgecinin yerli halkın bin yıllık toplumsal rüştünü, geleneklerini ve adalet sistemini nasıl *evcilleştirilmesi gereken bir çocukluk evresi* olarak gördüğünü ifşa eder.

Richard Wright'ın öyküsünde Dave de tam olarak bu ablukanın içindedir. On yedi yaşındadır. Sabahın ilk ışığında çalışmaktadır. Üretmektedir. Ailesinin geçimine katkıda bulunmaktadır. Yorulmaktadır. Fakat bütün bunlara rağmen kimse onu yetişkin kabul etmez. Bakkal Joe'dan tarla sahibi Hawkins'e, hatta sistemin baskısını içselleştirmiş kendi anne babasına kadar herkes ona **"Sen daha çocuksun!"** der. İşte Richard Wright'ın dehası burada başlar. Çünkü öykünün başlığı, yalnızca Dave'in değil, bütün sömürgeleştirilmiş insanların ortak çığlığıdır: *Artık çocuk sayılmaz.* Bu cümle, bir yaş tespitinden çok siyasal bir itirazdır.

Şiddetin Trajik Dönüşümüne Dair

Frantz Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de sömürge düzeninin insanın benlik duygusunu işgal ettiğini ve sömürge öznesinin zamanla kendisini efendisinin gözünden görmeye başla-



dığını söyler. Sömürge insanı, kendi değerini başkasının hükmüne bağlar. Richard Wright, Fanon'dan yıllar önce edebiyatın diliyle aynı hakikati göstermektedir. Dave, kendisini erkek yapacak şeyin kendi emeği, ahlakı ya da kişiliği olduğuna inanmaz, bir tabancaya sahip olursa insan yerine konulacağını düşünür. Çünkü kolonyal düzen, öznenin yerine nesneyi geçirir. İnsanın kişiliği elinden alındığında, geriye kişiliğin yerine geçecek semboller kalır: Silah, üniforma, madalya, para, mülkiyet... Hepsi aynı eksikliğin farklı yüzleridir. Bu yüzden Dave'in tabancası, özgürlükten ziyade özgürlüğün eksikliğinin simgesidir.

"Bütün gün durmadan çalışan bir insanın elbette küçük bir tabancası olmalıydı..."

Ancak kolonyal travmanın en sarsıcı yüzü, Dave'in tarlada çalışırken yanlışlıkla katır Jenny'yi vurmasıyla açığa çıkar. İlk bakışta Dave'in dikkatsizliği yüzünden masum bir hayvan ölür. Oysa biraz dikkatle bakıldığında katırı öldüren kurşun değildir; katırı öldüren, Dave'i çocuk bırakmaya devam eden düzendir. Şiddet, çoğu zaman kendisini üreten asıl merkeze (beyaz efendiye, plantasyon sahibine) yönelemediğinde, en yakındaki masuma, başka bir mağdura yönelir.

Kolonyalizmin trajedisi de budur: Bastırılmış öfke, gerçek failine ulaşamaz. Böylece aynı dünyanın mağdurları birbirlerini yaralamaya başlar. Katır, Dave'in düşmanı değildir. Fakat sömürge düzeni, gerçek düşmanı görünmez hâle getirdiği için kurşun en yakındaki masuma gider. Aynısını post-kolonyal Afrika edebiyatının dev ismi Ngugi wa Thiong'o, *Bir Buğday Tanesi* romanında anlatır: Sömürgecinin yarattığı canavarca baskı, sömürge halkının kendi içinde birbirini ihbar etmesine, birbirini yaralamasına yol açar. Gerçek fail gizlendiğinde, kurşun hep en yakındaki masuma gider. Richard Wright da bu hikâyede yalnızca siyah bir gencin trajedisini anlatmaz; tahakkümün psikolojisini anlatır.

"İç Kolonyalizm" ve Öteki İhtimal

Bugün kolonyalizmi yalnızca okyanus aşırı imparatorluklarla açıklamak yetersiz kalıyor. Son yarım yüzyılda tarihçiler ve siyaset kuramcıları **iç kolonyalizm** kavramını bu yüzden geliştirdiler. Aynı ülke içinde yaşayan kimi topluluklar da tıpkı sömürgeler gibi yönetilebilir, denetlenebilir, ucuz emek deposuna dönüştürülebilir. Richard Wright'ın Güney Amerika'sı tam da böyle bir coğrafyadır. Öykünün geçtiği plantasyon da yalnızca bir tarla değildir; Amerika'nın kendi içindeki sömürgesidir. Beyazın toprağı, siyahın emeği üzerinde yükselmektedir. Siyah beden üretmektedir ama sahip olamamaktadır. Kolonyalizmin en yalın tarifi de zaten budur: İnsan emeğinin,

emeği üreten insandan koparılması. Kölelik hukuken sona ermiştir fakat sömürge ilişkisi sona ermemiştir. Zincirin yerini borç almış, kırbacın yerini korku, efendinin yerini ekonomik bağımlılık almıştır. Kolonyalizm bazen bayrağını indirir fakat yöntemlerini bırakmaz.

Metnin finalinde katırın ölümünden sonra herkesin onunla dalga geçmesi ve üstüne yıkılan iki yüz dolarlık ağır borç yükü karşısında Dave, gece yarısı bir trene atlayarak uzaklaşır. Demiryolu modern dünyanın en güçlü, en ikircikli araçlarından biridir. Raylar yalnızca şehirleri birbirine bağlamaz; insanın kaderini de değiştirir. **George Orwell**'ın *Burma Günleri*'nde ya da sömürge Hindistan'ını anlatan metinlerde tren yolları, sömürgecinin yerli halkın kalbine sapladığı birer çelik mızrak, kaynakları hızlıca yağmalamanın aracıdır. Ancak Richard Wright'ın öyküsünde o demiryolu, Dave için kendisine dayatılan sömürge kimliğinden, çocuk bırakılma kaderinden kaçışın yegâne kapısına dönüşür. Dave, trene binerken geride yalnızca ailesini bırakmaz; kendisine çizilmiş eksik kimliği de geride bırakmak ister. İlk kez kendi hikâyesini yazabileceği bir ihtimale doğru gider.

Belki başaracaktır, belki yine yenilecektir. Richard Wright hikâyesinde bize bunu söylemez.

Sonuç: Geciktirilmiş İnsanlık

Bugün **Richard Wright**'ı, **Chinua Achebe**'yi veya **Ngugi wa Thiong'o**'u yeniden okumamızın sebebi coğrafî sömürgeciliğin tarihî bir nostalji olması değildir. Aksine, biçim değiştiren o sinsi "çocuklaştırma siyaseti" bugün küresel ölçekte hâlâ can çekişmektedir. Dün-



yanın birçok yerinde insanlar çalışıyor, üretiyor, vergi veriyor, çocuk büyütüyor fakat küresel egemenler tarafından hâlâ kendi gelecekleri hakkında karar verecek olgunlukta görülüyorlar. Uluslar için de, toplumlar için de, bireyler için de aynı vesayet dili sürüyor: *"Henüz hazır değilsiniz."*

Richard Wright'ın boyut olarak küçük görünen hikâyesi, işte bu büyük yalana karşı yazılmıştır. Çünkü sömürgecilik, insanın elinden önce toprağını almaz. Önce ona aynaya bakıp kendisi hakkında hüküm verme hakkını alır ve belki de bu yüzden, kolonyalizmin en ağır mirası yoksulluk değil, **geciktirilmiş insanlıktır.**

Dave'in *"Artık çocuk sayılmaz."* diye haykırışı, yalnızca Amerikan Güneyi'nin siyah çocuklarının değil, tarih boyunca kendisine sürekli "bekle", "hazır değilsin", "sen karar veremezsin" denilen bütün halkların ortak cümlesi olarak hâlâ yankılanmaktadır. Richard Wright'ın öyküsü, bu yankıyı duymayı bilen okur için yalnızca bir edebiyat metni olmanın ötesinde kolonyalizmin insan ruhunda açtığı yaranın sessiz ama unutulmaz kayıtlarından biridir.

İSMAİL AYDOĞAN*

Kolonyalizm ve Eğitim

Kolonyalizm, bir devletin başka bir coğrafyanın kaynaklarını ve yönetimini kontrol etmesidir. Ancak bu olgu, ekonomik ve siyasi boyutunun ötesinde toplumların kültürel hafızasını, dilini ve inançlarını da kuşatan çok boyutlu bir tahakküm biçimidir. Bu nedenle sömürgeciliğin en kalıcı etkileri savaş meydanlarından ziyade okullarda görülür. Sömürgeci güçler kitlelerin düşünme biçimlerini dönüştürmeyi hedeflemiş, eğitim de bu dönüşümün en etkili aracı olmuştur.

Modern sömürgeciliğin kökenleri 15. yüzyıl sonuna kadar uzanır. Osmanlı'nın ticaret yolları üzerindeki hâkimiyeti, Batı Avrupalı aktörleri yeni güzergâhlar aramaya sevk etmiş ve bu arayış Amerika'nın kolonizasyonuyla neticelenmiştir. Kıtanın sömürgeleştirilmesinde İspanya ve Portekiz'in kurduğu düzen belirleyici olmuştur. Bu süreçte sömürgeci güçler, kültürel dilleri ve inançları imha ederek sistematik bir kültürel kıyıma (etnosid) yol açmış; kadim medeniyet birikimlerini yok ederek dünya çapında bir bilgi kırımına (epistemisid) neden olmuştur. Misyoner okulları vasıtasıyla çocuklar asimile edilmiş ve eğitim, askerî hâkimiyeti kalıcı kılan ideolojik bir aygıta dönüştürülmüştür.

Amerika'da kurumlaşan bu model, 19. yüzyılda Afrika kıtasında daha sistematik ve bürokratik bir forma büründürülmüştür. Sömürge yönetimleri, gelenekli eğitim sistemlerini değersizleştirerek yerlerine Avrupa merkezli kurumlar tesis etmiş ve yeni nesilleri kültürel miraslarına yabancılaştırmıştır. Özellikle misyoner okullarıyla yürütülen dinî dönüşüm, Batı merkezli dünya görüşünü zihinlere empoze etmiştir. Nihayetinde eğitim; sömürgeci iktidarın nüfuzunu kalıcı kılan, Gramsciyen anlamda rızaya dayalı bir kültürel hegemonya aracına dönüşmüştür.

Batı sömürgeciliğiyle temel benzerlikler taşıyan süreç, Çarlık ve Sovyet Rusya dönemlerinde Türk yurtlarında da sahneye konulmuştur. Rus kolonyal idaresi, Türk topluluklarının ortak bağlarını tehdit olarak görmüş ve eğitim sistemini Ruslaştırma politikasının merkezine yerleştirmiştir. Nikolay İlminskiy'nin geliştirdiği modelle ortak yazı dili engellenmiş, lehçeler teşvik edilerek kültürel bütünlük sabote edilmiştir. Sistematik alfabe değişiklikleri ise toplumları köklü bir kültürel amneziye maruz bırakarak geçmiş hafızalarından koparmıştır.

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

Farklı coğrafyalarda tatbik edilen kolonyal eğitim politikaları mukayeseli olarak incelendiğinde birtakım temel ortaklıklar barındırır. Buna göre sömürgeci eğitim paradigması özü itibarıyla beş temel eksende vücut bulmuştur: kültürün, eğitimin, dilin ve müfredatın dönüştürülmesi ile mevcut sömürge düzenine ontolojik ve epistemik olarak uyumlu, rıza gösteren bir insan tipinin yetiştirilmesi.

a) *Kültürün Sömürgeleştirilmesi*

Sömürgeci müdahalelerin öncelikli hedefi kültürdür; zira kültür, toplumun hafızasını ve kimliğini inşa eden kurucu unsurdur. Bireylerin tarihi idrak etme biçimleri ve geleceğe yönelik projeksiyonları kültürel kodlarca belirlenir. Bu gerekçeyle hegemonya alanını genişletmeyi amaçlayan kolonyal güçler, millî kültürleri ya doğrudan yasaklamış ya da marjinalleştirmiştir. Buna mukabil, kendi egemen kültürlerini ilerlemenin ve medeniyetin yegâne ölçütü olarak dayatmışlardır.

Bu sistematik müdahale, zamanla derin bir psikolojik dönüşüm doğurmuştur. Sömürge koşullarına maruz kalan toplumlar egemen kültüre hayranlık beslerken, kendi öz kültürlerini geri kalmışlığın sebebi olarak görmeye başlamıştır. Literatürde Frantz Fanon'un kavramlaştırdığı bu psikolojik yarılma; taklit, aşağılık kompleksi ve nihayetinde radikal bir kültürel yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir. Sonuçta bireyler kendi tarihî müktesebatlarını arka plana iterek sömürgecinin değerlerini benimseme eğilimine girmişlerdir. Kültürel dönüşümün kalıcılaşması ve yeni nesillerce içselleştirilmesi için ise eğitim, kolonyal iktidarın en etkili aracı olarak devreye sokulmuştur.

b) *Eğitimin Sömürgeleştirilmesi*

Kültürel dönüşümün en radikal yapı taşı eğitimdir. Eğitim, yalın bir bilgi aktarımının ötesinde, normatif değerlerin ve kimliğin yeni nesillere taşınmasını sağlayan kurucu bir kurumdur. Bu nedenle sömürgeci güçler, eğitim sistemlerini siyasi tahakkümlerini kalıcı kılmanın stratejik bir aygıtı olarak kurgulamışlardır. Kolonyal zihniyete göre toplumların tarihî bilgi birikimleri işlevsiz, mevcut eğitim kurumları ise tasfiye edilmesi gereken geri kalmış yapılardı. Bu anlayış doğrultusunda gelenekli millî eğitim sistemleri arka plana itilmiş ve sömürge yönetiminin mutlak kontrolünde yeni okullar tesis edilmiştir.

Bu okullar görünüşte okuryazarlığı artırmayı ve modern bilgi aktarmayı hedeflese de, arka planda katı bir epistemik hiyerarşi inşa etmiştir. Öğrencilere belirli müfredatlar dayatılırken, hangi bilginin "doğru ve meşru" kabul edilmesi gerektiği de sistematik olarak telkin edilmiştir. Dolayısıyla kolonyal eğitim kurumları, sömürge düzeninin meşruiyetini sürekli yeniden üreten ideolojik birer sosyalizasyon alanı olarak işlev görmüştür. Öğrenciler zamanla sömür-

ge yönetimini olağan ve rasyonel bir düzen olarak algılamaya yönlendirilmiş; böylece siyasi hâkimiyet zihnî düzeyde de pekiştirilerek toplumu kalıcı bir şekilde biçimlendirme sistemine dönüştürülmüştür.

c) *Dilin Sömürgeleştirilmesi*

Dil, kolektif kimliğin ve toplum hafızasının en hayati taşıyıcısıdır. Toplumların dünyayı anlamlandırma biçimi ve aidiyet duygusu büyük ölçüde dil aracılığıyla şekillenir. Bu stratejik ehemmiyetinden ötürü sömürgeci güçler, kontrol altına aldıkları coğrafyalarda kendi dillerini yaygınlaştırmayı mutlak bir öncelik olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda İngilizler İngilizceyi, Fransızlar Fransızcayı, Portekizliler Portekizceyi ve Ruslar Rusçayı kurdukları eğitim sistemlerinin merkezî eksenine konumlandırmışlardır.

Kolonyal dil politikalarının bireyler üzerindeki tahribatı, yalın bir eğitim dili değişikliğinin çok ötesindedir. Bu politikalar, insanların kimlik algılarını ve kültürel aidiyetlerini kökten sarsan birer dil kırım (linguicide) eylemidir. Kenyalı düşünür Ngũgĩ wa Thiong'o'nun *Zihni Sömürgeden Azad Etmek* adlı eserinde aktardığı tanıklıklar, bu dil mühendisliğinin birey ve toplumdaki yıkıcılığını açıkça gözler önüne serer. Thiong'o, çocukluk yıllarında kültürel hafızasını aktaran anadili Gikuyü ile dünyayı kavrarken; sömürge okuluna adım atmasıyla birlikte İngilizcenin dayatıldığını ve anadilinin aşağılandığını belirtir. Okul ortamında Gikuyü dilinde konuşan öğrencilerin fiziki ve psikolojik cezalara maruz bırakılması, sömürgecinin dilini "üstünlük, medeniyet ve başarıyla" özdeşleştiren hegemonik bir illüzyon yaratmıştır.

Bu tarihî örnek, kolonyal dil politikalarının masum bir pedagojik tercih değil, bilinçli bir zihin operasyonu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yöntemler vasıtasıyla toplumların anadilleri sistematik olarak değersizleştirilirken; sömürgeci güce ait dil, entelektüel gelişmişliğin ve cihanşümul rasyonalitenin yegâne kriteri olarak zihinlere kazınmaktadır.

d) *Müfredatın Sömürgeleştirilmesi*

Sömürgeci eğitim sistemlerinde öğretim dilinin dönüştürülmesinin yanı sıra müfredat programları da yeniden tasarlanmıştır. Kolonyal idareler açısından temel hedef, kitleye yalın bir okuryazarlık kazandırmaktan ziyade; bireylerin neyi okuyacağını, hangi değerleri benimseyeceğini ve dünyayı hangi kavramlarla açıklayacağını belirlemektir. Bu doğrultuda sömürge okullarında millî bilgi birikimi dışlanırken, Avrupa merkezli bilgi sistemleri cihanşümul bir norm olarak dayatılmıştır. Kadim toplumların köklü tarihleri ya tamamen görmezden gelinmiş ya da bir ilk evre ve geri kalmışlık anlatısı olarak sunulmuştur. Buna mukabil Avrupa tarihi; ilerlemenin, aklın ve medeniyetin biricik kaynağı olarak zihinlere nakşedilmiştir.

Müfredat, hangi bilgilerin öğretileceği kadar hangi hakikatlerin unuttturulacağını da tayin eden bir seçme sistemidir. Bu nedenle sömürgeci eğitim politikalarında millî kahramanlar, öncü düşünürler ve tarihî miras sistemli biçimde gözden uzak tutulmuştur. Ders içerikleri, geçmişe ilişkin bilgileri biçimlendirdiği gibi geleceğe dair tasavvurları da yönlendirir. Hangi şahsiyetlerin örnek alınacağı, hangi medeniyetlerin ilerlemenin temsilcisi olarak sunulacağı ve hangi bilgi geleneklerinin meşru kabul edileceği tamamen müfredat aracılığıyla belirlenmiştir. Nihayetinde öğrenciler, kendi toplumlarını ve dünyayı tartma ölçütlerini sömürgeci paradigmanın rehberliğinde edinmiş olup kendi köklerine yabancılaşmıştır.

e) *Sömürgeci Eğitimin İnsan Tasarımı*

Kolonyal eğitim sistemlerinin nihai amacı yalnızca yalın bir bilgi aktarımı veya kültürel dönüşüm sağlamak değildir. Asıl hedef, sömürge düzeninin devamını ve sürdürülebilirliğini emniyet altına alacak yeni bir insan tipi yetiştirmektir. Sömürgeci idareler, kalıcı bir hâkimiyet için askerî gücün yetersiz kalacağını öngörmüş; kendi değerlerini benimseyen ve bu normları kendi toplumları içine taşıyacak sadık aracılara ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle eğitim sistemleri, sömürge yönetimine bağlı seçkin bir zümrenin yetiştirilmesine hizmet edecek biçimde tasarlanmıştır.

Kolonyal eğitim modelinin bu bağlamdaki en belirgin tezahürlerinden biri, İngilizlerin Hindistan'da tatbik ettiği eğitim politikalarında müşahede edilmektedir. 19. yüzyılda İngiliz idaresi, eğitim aracılığıyla sömürge düzenine uyumlu bir entelektüel tabaka yetiştirmeyi amaçlamıştır. Thomas Babington Macaulay'ın meşhur ifadesiyle temel gaye; *"kanı ve rengi Hintli, fakat zevkleri, düşünceleri, ahlakı ve zihniyeti İngiliz olan"* bir nesil oluşturmaktı. Bu yaklaşım, kolonyal eğitimin özünü ortaya koyan en çarpıcı tarihî örnektir. Çünkü buradaki asıl strateji, o coğrafyaya ait olan fakat işgalcinin zihniyetiyle düşünen ve sömürge yönetiminin çıkarlarını kendi toplumuna dayatan bir ara sınıf meydana getirmektir.

Benzer politikalar Afrika kıtasında da hayat bulmuştur. İngiliz ve Fransız idareleri sömürge bürokrasisine bağlı kadrolar yetiştirmeye odaklanırken; Portekizliler, *asimilados* adı verilen ve Portekiz dilini, dinini ve kültürünü tamamen benimseyen seçkin bir tabaka oluşturmuştur. Bu kişiler hukuki ve sosyal bakımdan toplumun diğer unsurlarından ayrıcalıklı bir statüye kavuşturulmuş, sömürge yönetimi ile kadim halklar arasında köprü vazifesi gören bir kitle hâline gelmiştir.

Amerika kıtasında ise İspanyollar, misyoner okulları vasıtasıyla toprağın asıl sahiplerini Avrupa merkezli bir eğitim çarkına dâhil etmiş; İspanyol dilini, inancını ve kültürel kodlarını yeni nesillere aktarmıştır. Bu süreçte kadim

toplumların gelenekli bilgi sistemleri, eğitim anlayışları ve hafıza birikimleri büyük ölçüde tasfiye edilmiş, Batı merkezli dünya görüşü tek meşru zemin olarak dayatılmıştır.

Çarlık ve Sovyet Rusya dönemlerinde Türk yurtlarında izlenen siyaset de aynı amaca hizmet etmiştir. Rus kolonyal yönetimi, eğitim kurumları aracılığıyla Türk topluluklarının ortak bağlarını zayıflatmayı hedeflemiş; Rus diline ve kültürüne sadık kadrolar yetiştirmeyi arzulamıştır. Böylece siyasi hâkimiyetin kültürel ve zihnî temelleri tahkim edilmek istenmiştir.

Bütün bu tarihî manzaralar, sömürgeciliğin esas hedefinin zihinler üzerinde mutlak ve kalıcı bir tahakküm kurmak olduğunu açıkça sergilemektedir.

Sonuç

Afrika'dan Hindistan'a, Türkistan'dan Kafkasya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada tatbik edilen kolonyal eğitim politikaları; köklü kültürlerin değersizleştirilmesi, egemen dilin eğitim sisteminin merkezine yerleştirilmesi, müfredatın yeniden yapılandırılması, tarihî anlatıların dönüştürülmesi ve sömürge idaresine sadık seçkin zümrelerin yetiştirilmesi gibi ortak hedefler etrafında şekillenmiştir. Bu durum, sömürgeciliğin esasen kültürel ve epistemolojik bir hegemonya projesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle sömürgecilik tarihini doğru okumak, yalnızca geçmişte yaşanan siyasi hâkimiyet biçimlerini değil; günümüzde eğitim, dil ve bilgi üretimi kanallarıyla varlığını sürdüren kültürel ve epistemik bağımlılık ilişkilerini de anlamlandırmak bakımından hayati bir önem taşımaktadır. Zira sömürgecilik, orduların fiziki olarak çekilmesiyle nihayete ermemekte; eğitim kurumlarında, ders içeriklerinde, dil politikalarında ve bilgi sistemlerinde gizlenerek varlığını sürdürmektedir.

Kaynaklar:

Aydoğan, İ. ve Fidan, M. S. (2022). *Afrika'da sömürgecilik ve eğitim* (Cilt 1-3). Hece Yayınları.

Aydoğan, İ. ve Korkmaz, Y. (2025). Rusya'nın Türk Cumhuriyetleri'ndeki Sömürgeciliğine Eğitimsel Bakış. *Asya Studies*, *9*(31), 39-50.

Aydoğan, İ. (t.y.). Sömürgecilik. *Türk maarif ansiklopedisi*. Türkiye Maarif Vakfı.

Fanon, F. (2022). *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* (O. Türkay, Çev.). Metis Yayınları.

Thiong'o, N. W. (2017**).** *Zihni Sömürgeden Azâd: Afrika Edebiyatında Dil Politikası* (Ş. Nantu, Çev.). Hece Yayınları.

Ghosh, S. C. (1995). Bentinck, Macaulay and the introduction of English education in India. *History of Education, 24*(1), 17–24. https://doi.org/10.1080/0046760950240102.

ZEHRA YILDIRIM

Kuzey Afrika'da Kolonyal Eğitim: Yerli Bilginin Tasfiyesi

Kolonyalizm çoğu zaman askerî işgal, ekonomik sömürü ve siyasal tahakküm üzerinden açıklansa da sömürge düzeninin en kalıcı etkileri eğitim ve bilgi alanında ortaya çıkmıştır. Sömürgeci yönetimler, bir toplumu yalnızca topraklarını denetleyerek ve doğrudan maddi menfaat elde ederek değil, onun dünyayı algılama biçimini, tarih anlayışını ve bilgi üretme yollarını dönüştürerek kalıcı hâkimiyet kurabileceklerinin farkındadırlar. Bu nedenle eğitim kurumları, sömürge yönetimlerinin en stratejik araçlarından biri hâline gelmiştir.

Fransız kolonyal eğitim anlayışının temel amacı, sömürgesi kıldığı toplumları kendi tarihsel ve kültürel bağlamlarından uzaklaştırarak Fransa'nın siyasal, kültürel ve ekonomik çıkarlarına uygun yeni bir toplumsal yapı oluşturmaktır. İlerleme ve medenileştirme söylemleriyle meşrulaştırılan bu politika, uygulamada yerel eğitim geleneklerini, dilleri ve bilgi sistemlerini zayıflatmayı hedefleyen kapsamlı bir yeniden yapılandırma programına dönüşmüştür. Fransızca eğitim ve yönetim dili olarak yaygınlaştırılmış, Avrupa merkezli müfredatlar uygulanmış ve sömürge idaresiyle iş birliği yapabilecek sınırlı bir yerli elit yetiştirilmeye çalışılmıştır.

Buna karşılık geniş halk kitleleri, sömürge ekonomisinin ihtiyaç duyduğu düşük maliyetli iş gücünü sağlayacak sınırlı, teknik ve meslek odaklı bir eğitime yönlendirilmiştir. Böylece eğitim, toplumsal gelişmeyi destekleyen bir hak olmaktan çıkarılmış; siyasal denetimin, kültürel dönüşümün ve ekonomik sömürünün aracı hâline getirilmiştir. Yerli epistemik birikim ise geri kalmış, dinî ve bilim dışı yapılar şeklinde sunulurken Batı merkezli bilgi anlayışı evrensel ve tek meşru model olarak kabul ettirilmiştir.

Kuzey Afrika'da Cezayir, Tunus ve Fas, aynı kolonyal hedefin farklı yöntemlerle uygulandığı üç temel örnektir. Cezayir'de daha sert ve doğrudan bir tasfiye siyaseti izlenmiş, Tunus'ta yerli kurumlar denetim altına alınarak dönüştürülmüş, Fas'ta ise geleneksel eğitim yapılarının karşısına yeni okul türleri yerleştirilmiştir.

Fransız sömürge yönetiminin eğitim politikalarının en sert biçimde uygulandığı ülke Cezayir olmuştur. 1830'daki işgal öncesinde eğitim; camiler, zaviyeler, Kur'an mektepleri ve medreseler etrafında örgütlenmekteydi. Vakıf sistemi tarafından desteklenen bu kurumlarda okuma, yazma, dinî bilgiler, aritmetik, fıkıh, hadis, tefsir, Arap dili ve çeşitli aklî ilimler okutuluyordu. Her ne kadar merkezî ve bütün toplumu kapsayan bir eğitim sistemi bulunmasa da bu yapı, dinî otoriteyi, kültürel hafızayı ve top-

lumsal sürekliliği taşıyan güçlü bir bilgi ağı oluşturuyordu.

İşgalin ardından Fransız yönetimi ilk olarak bu kurumsal zemine müdahalede bulundu. Camilere bağlı eğitim halkalarının bir bölümü kapatıldı, çok sayıda medrese de faaliyetlerini durdurmak zorunda bırakıldı. Bazı kurumlar da Fransız okullarına dönüştürüldü. Vakıf gelirlerinin devlet denetimine alınması ise geleneksel eğitimin mali bağımsızlığını ortadan kaldırdı. Böylece birçok medrese kapanmış, âlim sınıfı görev yapamaz hâle gelmiş veya ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır.

Dil politikası da bu dönüşümün temel araçlarından biri olmuştur. Fransızca giderek resmî eğitim dili hâline getirilirken Arapça ikinci plana itilmiştir. Fransız okullarında okutulan ders kitapları aracılığıyla "medenileştirme misyonu" işlenmiş, Cezayir tarihi ve kültürü, sömürgeci bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır.

Fransız-Arap okullarında belirli ölçüde Arapça ve din derslerine yer verilmiş olsa da bu derslerin amacı geleneksel İslami ilimleri yaşatmak değil, halkın sömürge okullarına karşı direncini azaltmaktı. Kur'an öğretiminin yalnızca dil bilgisi düzeyinde tutulması ve dinî eğitimin sınırlandırılması, Müslüman toplumun bu okullara duyduğu güvensizliği artırmıştır.

Bütün bu uygulamalara rağmen eğitim yatırımları hiçbir zaman geniş halk kitlelerini kapsayacak düzeye ulaşmamıştır. Sömürge yönetimi için esas olan, Fransızca bilen ve idari görevlerde çalışabilecek sınırlı bir yerli memur sınıfı yetiştirmekti. Böylece Fransız okullarından mezun olan küçük bir kesim memur, tercüman ve bürokrat olarak yükselirken geleneksel eğitim kurumlarında yetişen ulema kamusal alandan dışlanmıştır. Eğitim, bilgi üretiminin yanı sıra toplumsal statü dağılımını ve siyasal iktidarla kurulan ilişkiyi de yeniden şekillendirmiştir.

Fransa'nın Cezayir'de edindiği tecrübe, 1881'de işgal ettiği Tunus'taki eğitim politikasını doğrudan etkilemiştir. Cezayir'de geleneksel kurumların sert biçimde tasfiye edilmesinin doğurduğu tepki nedeniyle Tunus'ta daha kontrollü ve kademeli bir yöntem benimsenmiştir. Yerli eğitim kurumları tamamen ortadan kaldırılmak yerine denetim altına alınmış ve zamanla sömürge sistemine eklemlenmiştir.

Bu politikanın en belirgin örneği Zeytûne Üniversitesi olmuştur. Zeytûne Üniversitesi kapatılmamış, görünüşte faaliyetlerini sürdürmesine izin verilmiştir. Ancak eğitim programları, öğretim kadroları ve idari yapısı sömürge yönetiminin gözetimine alınmıştır. Böylece kurum, geleneksel ilmî otoritesini bütünüyle kaybetmese de bağımsız hareket etme imkânından mahrum bırakılmıştır. Bu yöntem, doğrudan tasfiyeden farklı görünse de yerli eğitim sisteminin kurumsal bağımsızlığını ortadan kaldırmayı amaçlıyordu.

Tunus'ta da Fransızca resmî okulların temel öğretim dili hâline getirilirken Arapça giderek ikinci plana itilmiştir. Fransızca bilen öğrenciler kamu yönetiminde, ticarette ve ekonomik hayatta daha fazla imkâna sahip olurken yalnızca geleneksel eğitim alan kesimler toplum-

sal hareketlilik bakımından dezavantajlı duruma düşmüştür. Dil, böylece kültürel hâkimiyetin yanı sıra toplumsal hareketliliğin ve sosyal statü yükselişinin temel belirleyicilerinden biri hâline gelmiştir.

Sâdıkıyye Okulu'nun dönüşümü bu sürecin başka bir örneğidir. Başlangıçta Tunus'un modernleşmesi amacıyla kurulan bu kurum, Fransız himayesi döneminde sömürge yönetimine memur, tercüman ve bürokrat yetiştiren bir yapıya dönüştürülmüştür. Fransızcanın ağırlığı arttırılmış, Arapçanın programdaki yeri azaltılmıştır.

İlköğretim ve meslek eğitimine verilen önem de toplumsal kalkınmadan çok sömürge ekonomisinin ihtiyaçlarına dayanıyordu. Tarım, ticaret ve sanayi alanlarında uygulamalı eğitim gören Tunuslu öğrenciler, üretim süreçlerine ara eleman olarak dâhil edilmiştir. Eleştirel düşünceyi ve bağımsız bilgi üretimini geliştirecek yüksek eğitime erişim ise sınırlı tutulmuştur. Böylece Tunus'ta eğitim, yerli kurumları tamamen yok etmeden onları sömürge düzenine bağımlı hâle getiren bir araç olarak kullanılmıştır.

Fas'ta ise sömürge öncesi eğitim; camiler, medreseler, zaviyeler ve Karaviyyîn Üniversitesi başta olmak üzere köklü kurumlar etrafında şekilleniyordu. Bu kurumlarda dinî ilimlerin yanı sıra dil, mantık, matematik, tarih ve astronomi gibi alanlar da okutuluyor; Arapça hem ilmî üretimin hem de kültürel sürekliliğin ortak dili olarak kullanılıyordu.

Fransız himaye yönetimi bu yapıyı bütünüyle ortadan kaldırmak yerine onun karşısına yeni okullar, yeni müfredatlar ve farklı pedagojik modeller yerleştirdi. Modern okullar, idari kadroların ve sömürge ekonomisinin ihtiyaç duyduğu personeli yetiştirmeye yönelirken Karaviyyîn gibi geleneksel kurumlar sıkı denetim altında tutuldu. Böylece yerli eğitim sistemi varlığını sürdürse de kamusal hayattaki belirleyici konumunu zamanla kaybetti.

Fas'taki kolonyal eğitim sistemi, toplumsal ayrışmayı da kurumsallaştırmıştır. Fransız yerleşimcilerin çocukları, Yahudi toplumu, Amazig bölgeleri ve yerli seçkinler için farklı okul modelleri kurulmuş ve ortak ulusal bir eğitim sisteminin oluşması engellenmiştir. Bu parçalı yapı, sömürge yönetiminin toplumu daha kolay denetlemesini sağlamış ve bilgiye erişimi sınıfsal ve kültürel ayrıcalıklara bağlamıştır. Dil ise yalnızca iletişim aracı değil; toplumsal prestiji, meslekî fırsatları ve düşünme biçimlerini belirleyen ideolojik bir araç hâline gelmiştir.

Bağımsızlıktan sonra Arapçalaştırma, millîleştirme, eğitimin yaygınlaştırılması ve eğitimde birlik gibi ilkeler benimsenmiş olsa da kolonyal dönemin dilsel ve kurumsal mirası bütünüyle aşılamamıştır. Fransızca özellikle yükseköğretim, kamu yönetimi, ekonomi, fen bilimleri ve teknik alanlarda güçlü konumunu korumuştur. Arapça ise daha çok kimlik ve kültür alanıyla sınırlandırılmıştır.

1990'lardan itibaren uygulanan piyasa merkezli reformlar bu hiyerarşiyi farklı bir biçimde sürdürmüştür. Eğitim, ekonomik verimlilik, rekabet gücü ve iş gücü piyasasının ihtiyaçları üzerinden tanımlanmış; yabancı dil bilgisi ekono-

mik fırsatların anahtarı hâline gelmiştir. Fransızcaya hâkim öğrenciler seçkin okullara ve yüksek statülü mesleklere daha kolay erişirken bu dile yeterince hâkim olmayan geniş kesimler eğitim ve istihdam süreçlerinde dezavantajlı konuma düşmüştür.

Cezayir, Tunus ve Fas örnekleri, Fransız kolonyal eğitim politikalarının yöntem bakımından farklılaşsa da ortak bir hedefe yöneldiğini göstermektedir. Cezayir'de geleneksel eğitim kurumları doğrudan tasfiye edilmiş, Tunus'ta denetim ve eklemleme siyaseti izlenmiş, Fas'ta ise parçalı okul modelleri ve dilsel hiyerarşiler yoluyla yerli bilgi sistemlerinin etkisi sınırlandırılmıştır.

Her üç ülkede de eğitim, toplumsal kalkınmayı sağlayan tarafsız bir kurum olmaktan çıkarılarak sömürge yönetiminin siyasal, kültürel ve ekonomik çıkarlarına hizmet eden bir mekanizmaya dönüştürülmüştür. Medreselerin zayıflatılması, vakıf sistemlerinin denetim altına alınması, Arapçanın eğitimde geri plana itilmesi ve Fransızca bilen yerli elitlerin yetiştirilmesi bu politikanın temel unsurlarını oluşturmuştur.

Bu hâliyle kolonyal eğitim, yalnızca kurumları dönüştürmemiş; hangi bilginin bilimsel, meşru ve değerli kabul edileceğini de belirlemiştir. Batı merkezli bilgi evrensel ölçü olarak sunulurken yerli bilgi gelenekleri itibarsızlaştırılmıştır. Bu süreç, sömürge yönetimlerinin sona ermesinden sonra da dil politikalarında, üniversite sistemlerinde ve toplumsal fırsatların dağılımında etkisini sürdürmüştür.

Ayrıca yerel diller kültürel kimliğin temel unsurlarından biri olmasına rağmen marjinalleştirilerek bireylerin kendi kimliklerine yönelik aidiyet duygusu zayıflatılmış ve halkın belli bir kesiminde kendi toplumlarına karşı kültürel yabancılaşma ve aşağılayıcı bir bakış açısı oluşturmuştur. Bu nedenle eğitim, sömürgeci mirasın aşılabilmesi için yükseköğretim ve beşerî bilimler alanında ilmî ve kültürel bağımsızlığın yeniden inşası açısından büyük önem taşımaktadır.

Budan dolayı Kuzey Afrika'da kolonyal eğitim meselesi yalnızca geçmişe ait tarihsel bir olgu değildir. Arapçanın bilim dili olarak güçlendirilmesi, yerli bilgi geleneklerinin canlandırılması ve daha âdil bir eğitim düzeninin kurulması yönündeki güncel tartışmalar, büyük ölçüde bu tarihsel mirasla hesaplaşma çabasının bir yansımasıdır.

Kaynakça:

- Ourri, Lahsen. *"et-Tecribetü'l İsti'mâriyyetü'l Fransiyye fî Meydâni't-ta'lîm bi-Şimâli İfrîkıyâ ve İntihâkâtü Hukûki'l-İnsân",* 2020.

- Roberts, Stephen H. *The History of French Colonial Policy 1870-1925,* 1963.

- el-A'şîrî, Muhammed Nâfi'. *"es-Siyâsetü't-Ta'lîmiyye ve'l-Luġaviyye fî İfrîkıyâ: Hâletü'l-Maġrib",* 2024.

- Segalla, Spencer D. *The Morroccon Soul (French Education, Colonial Ethology and Muslım Resistance 1912-1956),* 2009.

FARUK UYSAL

Övgü Melezliğe: Sömürgeci Dilin İçindeki Truva Atı

Sömürgecinin dünyası ile yerlinin dünyası kanlı bir biçimde temas eder, çarpışır ve nihayetinde birbirini geri dönüştürülemez şekilde başkalaştırır. Değişim, egemen güç tarafından çoğu zaman bir uygarlaştırma ya da ilerleme anlatısı olarak sunulur. Oysa sömürgeleştirilen için değişim, her şeyden önce bir sarsıntıdır. Yerleşik olanın zorla çözülmesi, kadim alışkanlıkların kırılması, dilin kendi toprağında tökezlemesidir.

Melezleşme ise bu sarsıntının en yoğun ve aynı zamanda paradoksal aşamalarından biridir, çünkü burada dönüşen sadece kültür değildir.

Melezleşme bir uyum gibi görülür, ancak daha çok bir gerilim hâlidir. Bu süreç ne pürüzsüzdür ne de huzurludur. Sömürgeci, kendi kültürel hegemonyasını "saf" ve "üstün" olarak dayatırken; yerli, bu dayatmanın altında ezilmemek için hafızasını bir sığınak hâline getirir. Ancak bu çarpışmadan doğan alan, ne sömürgecinin tam tahakküm kurabildiği ne de yerlinin eski saflığına dönebildiği bir "üçüncü mekândır". Bu alanın dili kırık, hafızası parçalı, kimliği akışkandır.

Melezleşme bu bağlamda yalnızca kültürel bir karışım değil, aynı zamanda iktidar ilişkilerinin en ince ve görünmez biçimlerde yeniden üretildiği bir mücadele alanıdır. Burada mesele, iki farklı dünyanın basitçe birleşmesi değil; dilin, hafızanın ve öznenin yeniden yazılmasıdır. Sömürgeci düzen, kendi sürekliliğini sağlamak için farklılıkları ya bastırır ya da onları kontrollü bir çeşitlilik olarak yeniden paketler. Oysa melezlik, bu kontrol arzusunu bozan, sınırları bulanıklaştıran ve kesinlikleri çözen bir ara form olarak ortaya çıkar. Bu nedenle melezleşme, sadece bir sonuç değil, aynı zamanda devam eden bir çatışmanın kendisidir.

Sömürgeci Mekânda Üç Hareket: Taklit, Uyum ve İçeriden Direniş

Melezleşme, sömürge döneminde üç temel hareketle işler: taklit, uyum ve direniş. Bunlar doğrusal aşamalar değil, sömürgeci dilin içine sızan sinsi ve çoğu zaman yaratıcı dinamiklerdir.

Taklit (mimesis), sömürgeciye öykünme, benzeme ve onu yansıtma hareketidir. Sömürgecinin en büyük arzusu da budur zaten; kendine benzeyen bir "öteki" yaratmak. Sömürgeci, yerliye kendi dilini, dinini ve estetik ölçütlerini dayatır. Yüzeyde bu bir teslimiyet

gibi görünür; yerli, efendisinin dilini konuşmaya başlar. Ancak Homi K. Bhabha'nın işaret ettiği gibi, bu taklit hiçbir zaman tam bir tekrar değildir. Yerli, sömürgeciyi taklit ederken onu "neredeyse aynı ama tam değil" bir noktaya taşır. Bu küçük sapma, sömürgecinin otoritesini sarsan ironik bir bozulmadır. Taklit eden özne, kendi tarihini ve gizli öfkesini dile kattığında, sömürgecinin dili artık efendinin tanıyamayacağı bir yabancıya dönüşür.

Uyum (adaptation), sömürgecinin silahını elinden alma sürecidir. Burada sömürgeci kültürün formları (hukuk, eğitim sistemi, edebiyat, vb.), yerel deneyimin basıncıyla yeniden şekillenir. Dil artık sadece bir araç değildir, sömürgecinin kelimeleriyle sömürgecinin dünyasına meydan okumanın zeminidir. Salman Rushdie'nin metinlerinde İngilizce, Londra'nın sokaklarından çıkıp Bombay'ın baharatlı kaosuyla parçalanır ve çoğullaşır. S. Arundhati Roy, gramerin sınırlarını zorlarken aslında sömürgeci rasyonalizmin sınırlarını zorlamaktadır. Bu uyum, bir boyun eğme değil, sömürgeci mirası kendi köklerine aşılayarak onu "ehlileştirme" eylemidir.

Direniş (resistance), melezliğin nihai politik hamlesidir. Bu, basit bir reddediş ya da sömürge öncesi hayali bir saflığa dönüş çabası değildir, çünkü o saflık artık mümkün değildir. Gerçek direniş, sömürgeci anlatının dilini kullanarak hikâyeyi geri almaktır. Chinua Achebe, *Parçalanma*'da kolonyal dili kullanırken, temsilin yönünü tersine çevirir. Artık anlatılan, beyaz adamın antropolojik nesnesi değil, kendi trajedisini kendi sesiyle kuran bir öznedir. Direniş, sömürgecinin aynasını ona geri tutmak ve o aynadaki çatlakları görünür kılmaktır.

Aradalığın Sancısı ve Üretkenliği

Melezleşmenin sancısı, sömürge sonrasının "ne oralı ne buralı" olma hâlinden doğar. İnsan, ne sömürgecinin vadettiği "modern" dünyaya tam kabul edilir ne de travmalarla parçalanmış geçmişine bütünüyle dönebilir. Bu aradalık bir huzursuzluk üretir; ancak sömürgeciliğin en büyük panzehri de bu huzursuzluktur. Çünkü iki dünyayı birden görebilen, sömürgecinin dünyasına dışarıdan, kendi dünyasına ise "başka bir dilin" gözüyle bakabilen bir bilinç, hiçbir zaman tek bir merkeze hapsolmaz.

Bu nedenle melez bilinç, sömürgeci iktidarın en çok korktuğu şeydir: Denetlenemez, kategorize edilemez ve sınırlandırılamaz. Safiyet iddiasındaki ideolojiler, melezliğin bu akışkanlığı karşısında çaresiz kalır. Edebiyatın ve düşüncenin en devrimci anları, dilin tam oturmadığı, sömürgeci sözcüklerin yerel ağızlarda eğilip büküldüğü o hibrit anlarda filizlenir.

Bu aradalık hâli, bireyin dilinde ve anlatısında sürekli bir kırılma yaratır. Sömürge sonrası edebiyatta bu kırılmayı en açık biçimde gözlemlemek mümkündür. Örneğin, Tayeb Salih'in *Kuzeye Göç Mevsimi* adlı romanında anlatıcı hem sömürgecinin dünyasına entegre olmuş hem de kendi köklerinden kopamamış bir figür olarak iki bilinç arasında parçalanır. Bu parçalanmışlık, yalnızca kimlik krizine işaret etmez; aynı zamanda anlatının kendisini de çoğullaştırır. Hikâye tek bir merkezden değil, çatışan perspektiflerin iç içe geçmesinden doğar.

Benzer biçimde, Jean Rhys'in *Wide Sargasso Sea* (Türkçeye *Geniş, Geniş Bir Deniz* olarak çevrildi.) adlı eseri, sömürge anlatısının merkezine itilmiş bir karakteri geri çağırarak aradalığın üretkenliğini açığa çıkarır. Rhys, Charlotte Brontë'nin *Jane Eyre* adlı romanındaki "öteki" kadını merkeze alarak hem İngiliz edebiyat kanonunu içeriden kırar hem de sömürgeci bakışın sınırlarını ifşa eder. Bu tür metinlerde aradalık, bir eksiklik değil; anlatının çoğalmasını, sessiz bırakılmış seslerin konuşmasını mümkün kılan bir alan hâline gelir. Dolayısıyla sancı, aynı zamanda yeni anlatı biçimlerinin doğum sancısıdır.

Sonuç: Yaradan Sızan Yeni Söz

Melezleşme bir krizdir; sömürgeciliğin bıraktığı derin bir yaradan doğar. Ancak aynı zamanda bu yaranın üzerinde yükselen yeni bir varoluş biçimidir. Taklitle başlar, uyumla derinleşir, direnişle sömürgeciyi kendi zemininde yabancılaştırır. Sömürgeciliğin dayattığı "donmuş tarih" anlayışını kırarak tarihi yeniden harekete geçirir. Melezleşme hiçbir zaman tamamlanmaz.

Melezlik, sömürgecinin "tek hakikat" iddiasını sarsarken, sömürgeleştirilmiş olanı edilgen bir kurban olmaktan çıkarır ve kurucu bir özneye dönüştürür. Dilin kırıldığı, anlamın kaydığı bu "üçüncü mekânda", yalnızca geçmişin travması taşınmaz; aynı zamanda çoğulluğu imkân olarak kavrayan özgürleşmiş bir geleceğin ufku belirir. Yaradan sızan bu yeni söz, sömürgeci anlatının sonunu ve alternatif bir dünyanın başlangıcını imler.

Bu söz, geçmişi ifade etmekle yetinmez, geleceğin tahayyülünü de dönüştürür. Melez bilinç, saf köken ya da tekil kimlik fikrinin imkânsızlığını kabul ederek çoğulluğu bir zayıflık değil, kurucu bir güç olarak benimser. Bu nedenle melezlik, yalnızca eleştirel bir konum değil, aynı zamanda yeni etik ve estetik biçimlerin üretildiği bir dünya kurma pratiğidir. Geçmişin izlerini taşırken, özgürleşme potansiyelini de içinde barındırır.

MANOLYA GÜROCAK

Hamaset Değil Sınanmış Dayanıklılık Diyeceksiniz: Benim Süper Gücüm Türkiye

Türkçede "somurmak", *dudaklarını dayayarak hırsla emmek, içine çekmek, tükenene kadar içmek* demek. Sömürgecilik kelimesi "somurmak"tan türer.

Kolonyalizm kelimesinin kökeni ise Latincedeki "colere" fiiline dayanır; *toprağı işlemek, işlemek, bakmak, yerleşmek ve ikamet etmek* anlamlarına gelir. Bu fiilden "colonia" sözcüğü türemiştir. *Yeni kurulan yerleşim yeri, çiftçi yerleşkesi* demek. Koloni kelimesi başlangıçta tamamen tarımsal ve mekânsal bir anlam taşır. Toprağı sürmek ve oraya yerleşmekle ilgilidir.

İki kelime aynı tarihsel ve siyasi olguyu tarif etmek için birbirinin yerine kullanılsa da hissettirdiği çağrışım, güç ve semantik dürüstlük bakımından aralarında devasa bir fark söz konusu. Sömürgecilik kolonyalizmden çok daha sert, güçlü, gerçekçi ve ahlaki bir çağrışıma sahip; belki de göçebe kökenli Türklerin tarihsel hafızalarında, kültürel ethosunda ve yaşam pratiğinde ne İslam öncesi ne de İslam sonrası dönemde kurucu bir unsur ya da yerleşik bir deneyim olarak yer almadığı için... "Belki de" yerine "kuşkusuz dememek" için niçin mücadele ettim bilmiyorum. Zihinlerimiz de uzun zamandır bir sömürü alanı olduğundan akademik tahakküm her konu için bir parça şüphe bırakmadan ilmin kapılarını kapadığı için mi... Hâlbuki Müslümanların hiç şüphe duymaması gereken şeyler vardır. Peygamberleri Hz. Muhammed'in en bilinen unvanı "el-emin"dir. Epistemik sömürgeciliğe de bir şapka, bir selam ve esas konuya devam...

Saussure'e göre, dil rastgele kelimelerin yığını değil; ilişkilerden oluşan başlı başına bir sistem. Kavramların anlam alanı, onları kullanan toplumun tarihsel deneyimi ve kolektif hafızası içinde yapılanır. Bilinç dışını da hesaba katarak ama Freud değil Lacan'ı dikkate alarak bilinç dışını bastırılmış anlamların deposu değil, gösterenler ağı olarak kabul ediyorum. Nihayetinde kolonyalizme, sömürgecilik diyen Türkçeye hayran olmaktan kendimi alamıyorum.

Türkçede 'sömürgecilik' sözcüğünün şiddetli çağrışımlar üretmesinde, sözcüğün "somurmak" fiiline dayanmasının yanı sıra, tarihsel tecrübesinde Türklerin *Batı Avrupa tarzı* denizaşırı kolonyal imparatorlukların aktörlerinden biri olmayışının da onuru saklıdır. İslam, Türklerin hâkimiyet anlayışına son şeklini vermiştir ve bu tarz, fetih sınırını katiyen aşmamıştır. Türk siyasal ve kültürel hafızasında kolonyalizm büyük ölçüde maruz kalınan ya da dışarıdan gözlemlenen bir olgu olarak yer almıştır. Bu onurun kaynağında bilâ şüphe İslam vardır. Türkler de İslam öncesi pratik ve meşreplerindeki paklık ne-

deniyle İslam'la onurlanmaya yatkın ve hazır bulunmuşlardır. Parayla ve mülkle kurulu bozuk bir ilişki söz konusu olmadığı için İslam düzeltme aşamasını (ihtiyaç olmadığı için) direkt atlayarak iktisadi bakımdan ümmî olan bir topluma mülkle nasıl ilişki kuracağını sil baştan öğretmiştir. Türkler de bu bilgiyi muhafaza etmiştir ta ki komprador bir sınıf eliyle sömürüldüğünü bile fark etmeden dolaylı ve sinsice sömürülerek istismar mağdurları arasına katılana kadar. Türkiye'nin sömürülme biçimi gerçekten de klasiğin dışında, kendine has (unik) dinamikler barındırır.

Türkiye, Batı için bir deney havzasıdır. Türkiye'nin son iki yüzyıllık siyasi, iktisadi ve toplumsal tarihini açıklarken, "Türkiye, Batı'nın sosyo-politik ve ekonomik laboratuvarıdır" demek son derece kavrayıcıdır. Çünkü Türkiye, ne tam anlamıyla Batı'nın bir parçası kılınmış ne de Batı'nın ilgi alanından çıkarılmıştır. Aksine Batı; çevre ülkelerde, Doğu'da veya İslam dünyasında uygulamak istediği pek çok sosyal, ekonomik ve politik modeli önce Türkiye üzerinde test etmiş, sonuçlarını gözlemlemiş ve pilot coğrafyadan elde ettiği çıktılarla küresel politikalarını şekillendirmiştir.

Batı'ya çok yakın ama Batı'dan sayılmayan tam sınırdaki jeopolitik geçişliliğiyle, güçlü devlet yapısıyla (deneyin tamamen kaosa yol açmayacak kadar kontrol edilebilir bir devlet aygıtının güvencesinde olması açısından) Batı'nın arayıp da bulamayacağı bir test sahası olagelmiştir.

Türkiye'nin hikâyesi bana klasik anlamda sömürgeleştirilen diğer coğrafyalara kıyasla çekilen acılar bakımından daha hazin gelir. Daha yaralayıcı etkileri vardır. Mecazda kusur aranmaz; bir yabancı tarafından istismar edilen bir çocukla aile içi istismara uğramış bir çocuğun yaşadığı travmanın şiddeti aynı değildir. İkincisi çocuğun psikolojik bütünlüğü, benlik gelişimi ve ileriki yaşamında ilişki kurma kapasitesi üzerinde daha tahripkâr ve iyileşmesi daha karmaşık yaralar bırakır. Ne var ki o çocuk travmayı inkâr etmeden, onu anlamlandırarak, bugünkü tezahüre etkisini fark edip psikolojik bütünlüğe erişilebilir, benlik gelişimini tamamlayabilir, daha sağlam bir karakter geliştirebilir ve sadece kendine benzeyen otantik bir kimlik inşa edebilir.

Güvenecek Allah'tan başka hiç kimsesi olmayan bireyin de toplumun da Allah ile kurduğu dostluk benzersizdir. Güçse Allah'ı dost edinmişten daha güçlü sadece Allah vardır. Hiçbir tecrübe acı kadar öğretici değildir; tek şartı, bıraktığı izi okumayı bilmek. Bunun için; inkârı terk etmek, kabullenmek, yüzleşmek, farkına varmak, anlamı yeniden inşa etmek, sınırların yeniden çizilmesi ve davranış değişikliği gerekir.

Türkiye'yi ben şu anda travma sonrası büyüme evresinde bir insana benzetiyorum. Pollyannacılık veya pozitif düşünme pratiği değil söylediğim. Yaşanan felakete "iyi ki başıma geldi" demeyen, acının varlığını yok saymayan ama acının yanında gelişen süper bir güce sahip; *dayanıklılık* (15 Temmuz'da, pandemide, depremde, Suriyeli mültecilere sahip çıkarken o güce şahitlik ettik). Esnek bir yay gibi, fırtına koptuğunda eğilip bitince eski hâline dönüveren bir ağaç gibi, kökleri daha derine inen. Fırtınada darmadağın olan eski yapıların yerine daha gelişmiş, yepyeni yapılar inşa eden

enkazlardan, harabelerden yükselen bir güç. Benim süper gücüm.

"Mende ABD'den füzûn süper güçlük istidâdı var

Süper güç menem, ABD'nin ancak adı var."

Türkiye'nin çektiği acılarla öncelikleri değişti, daha sabırlı, acı çekenleri daha iyi anlar hâle geldi, daha derin bir anlam arayışına girdi, kendi kırılganlığını, gücünün sınırlarını öğrendi, kimlerin yanında olduğunu, neyin gerçekten önemli olduğunu, kibirlerin ne kadar geçici olduğunu sınanarak kavradı. Daha gerçekçi, daha yaratıcı, daha dayanıklı hâle geldi. Kendisini istismar edilmeye açık hâle getiren zaaflarını öğrendi.

Önce bebek adımlarıyla, ardından bazen sendeleyerek, yavaş ve er geç emin ve sağlam adımlarla düşmanlarının inkâr edemeyeceği biçimde ve gerçek manada süper güç olarak anılacak. Gerçek süper güç, kuvvetini zorbalığa değil adalete dönüştürebilen güçtür. Bir ülke, sırf daha güçlü olduğu için başkalarını ezebiliyorsa, bu sadece üstün kuvvete sahip olduğunu gösterir; üstün medeniyete değil.

Tarih boyunca büyük kırılmalar yaşamış toplumların bazılarının daha yaratıcı, daha dirençli ve daha derin düşünceli hâle geldiği görülür. Ama bunun gerçekleşmesi için yara kapanırken izinin zehir değil bilgelik olarak taşınması gerekir. Öç almaktan maksat öncelikli olan yeni mağduriyetleri önlemektir. Allah'ın aslanı Ali'den biz böyle öğrendik.

Hadi, sonradan görme, şımarık, zorba ABD acı nedir bilmez de böyledir, peki kankaları niye öyledir? Kuşkusuz her acı büyütmez. Travmanın kalıcı hasar bırakması daha yaygındır. Sürekli mağduriyet kimliğinde kalan, korkuya ve şiddete saplanan ve sadist bir faile dönüştüren acı, aşağılıktır. Siyonistler öyledir... Acı tek başına öğretmen değildir; insanın acıdan Allah'ın kastettiği anlamı çıkarması gerekir, Allah'ın öğrenmemizi istediği şeyi öğrenmedikçe acı sadece bel büker, omurga yamultur. İkinci Dünya Savaşı'nın yıkıntısından psikolojik olarak doğrulamayan Avrupa ve onun kuzeni Rusya; kuşatılmış kale sendromundan sıyrılamayan, devrimlerin, diktatörlerin ve iç savaşların ve göçmüş bir ütopya hayaletinin huzur vermediği Rusya, doğru dersleri çıkarabilir mi İslam peygamberini tanımadan; Çin, Kore'nin güneyi ya da kuzeyi... Yani yaranın büyüklüğü, iyileşmenin büyüklüğünü garanti etmez. Yaranın neyle sarıldığı, sahih bir ilacın uygulanıp uygulanmadığı belirler iyileşmenin büyüklüğünü.

Benim süper gücüm, ruhumun ruhu, aşkla bağlı olduğum yurdum, Allah'tan başka kimsesi olmayan vatanım, Allahlık iddia eden sömürücü vampirler karşısında dosdoğru, sömürülen mazlum ve gariplerin huzurunda bükülü, Allah'ın huzurunda hem secdede, hem kıyamda, hem rükûda, kemale ermiş bir sıhhatle, içten ve sahici, kendi hakiki kimliğine yaslanarak, bazen korku bazen ümit kanatlarıyla melekleri selamlayarak Allah'ın yardımı için hazır ve nazır bulunacaktır. Ateş görünce bir semender yumurtası gibi çatlayacak; alevlerin, küllerin içinden, *yangınların, kahpe fakların, korku çığları ve irin selleri, aç yırtıcıların, suyu zehir bıçaklar ortasından* bu kez kanatlarıyla Anka gibi doğacaktır.

HASAN BOYNUKARA

İki Soygun Bir Arada Ekonomik Yağmadan Kültürel Asimilasyona

Sömürgecilik çoğu zaman geçmişe ait bir olgu gibi anlatılır. Haritaların cetvelle bölündüğü, yabancı bayrakların uzak kıtalarda dalgalandığı, gemilerin limanlardan altın, kauçuk, pamuk ya da baharat taşıdığı bir dönem olarak düşünülür. Bu anlatı yanlış değildir; fakat eksiktir. Çünkü sömürgecilik yalnızca toprağın işgali değil, insanın dünyayı algılama biçiminin yeniden düzenlenmesidir. Bir ülkenin kaynaklarını ele geçirmek kadar, o toplumun hafızasını, özgüvenini, dilini ve gerçeklik duygusunu dönüştürmek de sömürgeci sürecin parçasıdır.

Tarih boyunca kendisini güçlü gören pek çok siyasal yapı başka toplumlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Ancak modern sömürgecilik, önceki yayılmacı modellerden farklı olarak yalnızca askeri güçle değil; bürokrasi, eğitim, hukuk, ekonomi, din ve bilgi üretimi aracılığıyla da sistematik bir biçimde işledi. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Avrupa merkezli sömürgecilik, yalnızca fiziksel bir işgal değil aynı zamanda zihinsel bir yeniden biçimlendirme projesi hâline geldi.

Her sömürgeci yapı kendi müdahalesini haklı gösterecek bir dil geliştirdi. "Medeniyet götürmek", "geri toplumları modernleştirmek", "düzen sağlamak", "vahşiliği sona erdirmek", "doğru dini yaymak" ya da "ilerleme sağlamak" gibi söylemler bunun parçasıydı. Sömürülen halklar çoğu zaman kendi kendini yönetemeyecek topluluklar olarak takdim edildi. Böylece ekonomik yağma, ahlaki ve normal bir eylem gibi gösterildi.

Sömürgecilik, insanlık tarihinin en dönüştürücü ve en sonuç doğurucu olgularından biridir. Genel anlamıyla sömürgecilik, güçlü devletlerin yabancı topraklar üzerinde denetim kurması; bu toprakların kaynaklarını, emeğini ve halklarını sömürmesi; aynı zamanda kendi siyasi, ekonomik, kültürel ve toplumsal sistemlerini dayatması anlamına gelir. Özellikle 15. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın yayılmacılığıyla hız kazanan ve 20. yüzyıla kadar devam eden sömürgecilik, dünyanın siyasi haritasını yeniden şekillendirmiştir. Ayrıca günümüzde uluslararası ilişkileri, ekonomik eşitsizlikleri ve kültürel kimlikleri etkilemeye devam eden derin miraslar bırakmıştır.

Sömürgecilik doludizgin devam etmektedir. Şimdilerde daha rafine bir biçimde uygulanmaktadır. Modern sömürgecilik üzerine yapılan tartışmalar çoğunlukla büyük trajediler etrafında yoğunlaşır: Belgian colonization of the Congo sırasında yaşanan kitlesel şiddet, British Raj dönemindeki ekonomik

sömürü, ya da Apartheid gibi açık baskı rejimleri. Bunların tamamı tarihsel gerçekliklerdir. Ancak bunlar sömürgeciliğin yalnızca görünen yüzünü temsil ederler. Daha derinde işleyen ve etkisi daha uzun süren başka bir süreç vardır: kültürel ve epistemik sömürgeleştirme.

Kültürel Üstünlük Fikrinin İnşası

Modern sömürgeciliğin en güçlü araçlarından biri eğitimdir. Çünkü kalıcı hâkimiyet yalnızca silahla değil, insanların neyi doğru, neyi değerli, neyi "uygar" kabul ettiğini değiştirmekle mümkündür.

Sömürgeci eğitim sistemleri yalnızca yabancı dil öğretmedi; aynı zamanda yerel bilgi sistemlerini değersizleştirdi. Yerli tarih çoğu zaman "efsane", yerli tıp "hurafe", yerli hukuk "ilkel gelenek", yerli dil ise "gelişmemiş iletişim aracı" olarak tanımlandı. Böylece sömürgeleştirilen toplumların kendi geçmişleriyle kurduğu bağ zayıflatıldı.

Batı Afrika'nın en büyük kültürel topluluklarından biri olan Yoruba halkının sözlü geleneği ve bilgi sistemi uzun süre "folklor" seviyesine indirgenmiştir. Oysa bu kültür; felsefi anlatılar, şiirsel hafıza teknikleri, karmaşık dinî sistemler ve güçlü toplumsal örgütlenme biçimleri geliştirmişti. Ancak sömürgeci bakış açısı, Avrupa dışındaki bilgi biçimlerini çoğu zaman "medeniyet öncesi" kategorisine yerleştirdi.

Benzer bir durum And uygarlıkları için de geçerlidir. Inca Empire yalnızca büyük bir siyasi yapı değildi; aynı zamanda gelişmiş tarım teknikleri, mühendislik bilgisi ve toplumsal organizasyon biçimleri geliştirmişti. Buna rağmen sömürge anlatıları bu uygarlıkları çoğunlukla irrasyonel ya da ilkel toplumlar olarak tasvir etti. Böylece askerî işgal, kültürel küçümsemeyle desteklenmiş oldu.

Bu süreç zamanla psikolojik sonuçlar da üretti. Sömürgeleştirilen birey, kendi kültürüne dışarıdan bakmayı öğrenmeye başladı. Kendi dili geri, kendi tarihi önemsiz, kendi toplumu eksik görünmeye başladı. İşte kültürel sömürgeciliğin en derin etkisi burada ortaya çıkar: İnsanların yalnızca topraklarını değil, kendilerine ilişkin algılarını da dönüştürmesi.

Siyah Deri Beyaz Maske'nin yazarı, düşünür ve teorisyen Frantz Fanon bu süreci sömürgeleştirilen bireyin zihinsel parçalanması olarak tanımlar. Fanon'a göre sömürge düzeni yalnızca ekonomik eşitsizlik değil, aynı zamanda aşağılık duygusu da üretir. Sömürgeleştirilen kişi, zamanla sömürgecinin bakışını içselleştirir ve kendisini onun gözünden değerlendirmeye başlar. Kullanılan diskur bu sonucun ortaya çıkmasının en temel araçlarından biridir. Sömürgeciler hep "biz", sömürülenler ise hep "öteki" olmuştur, öteki, yani ikinci sınıf.

Eğitim ve Yarım Modernleşme

Sömürge eğitiminin en dikkat çekici yönlerinden biri, bilinçli olarak sınırlı tutulmasıydı. Amaç eşit bireyler yetiştirmek yerine sömürge yönetimi için gerekli ara kadroları oluşturmaktı. 1835 yılında Thomas Babington Macaulay ta-

rafından şekillendirilen Britanya Hindistan'ı eğitim modeli bunun açık örneklerinden biridir. Bu sistem İngilizce bilen, Batı düşüncesini tanıyan ancak yönetim mekanizmasının merkezine hiçbir zaman tam olarak kabul edilmeyen bir elit sınıf yarattı. Bu durum bir çelişki üretiyordu: Sömürgeleştirilen birey Batılı değerleri öğreniyor ama hiçbir zaman tam anlamıyla "eşit" kabul edilmiyordu, bir türlü Batılı ve beyaz olamıyordu. Böylece eğitim hem bir yükselme umudu hem de sürekli ertelenen bir aidiyet hissi üretmeye başladı.

Ngũgĩ wa Thiong'o bu süreci "zihnin sömürgeleştirilmesi" olarak tanımlar. Ona göre sömürgecilik yalnızca ekonomik bağımlılık üretmez; insanların hayal kurma biçimini bile dönüştürür. İnsanlar kendi dillerinde düşünmek yerine, sömürgecinin diliyle düşünmeye başlar. Bu noktadan sonra kültürel bağımsızlık giderek zorlaşır. Chinua Achebe de sömürgecilerin, sömürülenleri kendi dilleri, kültürleri ve insani özellikleri olan bireyler olarak değil, yalnızca Avrupalı karakterlerin korkuları ve bilinçaltı çatışmaları için birer araç olarak konumlandırdıklarını söyler. Sömürgeciler kendi kültürlerini insanlığın en yüksek aşamasını temsil ettiklerine inanıyorlardı, dolayısıyla diğer toplumları kendi değerlerine göre dönüştürmeleri hem bir hak hem de görevdi.

Sömürgecilik, ırkçı ideolojilerin gelişmesi ve güçlenmesiyle yakından bağlantılıydı. Milyonlarca insanın işgal edilmesini, sömürülmesini ve baskı altında tutulmasını meşrulaştırmak için sömürgeci devletler çeşitli şekillerde sözde bilimsel ve felsefi açıklamalara başvurdular. Bu açıklamalar insanları ırklara göre hiyerarşik biçimde sınıflandırıyor, beyaz Avrupalıları en üstte; Afrikalıları, Yerli Amerikalıları, Asyalıları ve diğer sömürgeleştirilmiş halkları ise daha aşağı konumda gösteriyordu.

Bu ırkçı düşünceler; Aydınlanma düşüncesinin çarpıtılmış yorumlarından, Sosyal Darwinizm'den ve bilimsel ırkçılıktan beslendi. Avrupalı olmayan halkların doğuştan daha aşağı, daha az zeki, daha az rasyonel ve kendi kendilerini yönetmekten aciz oldukları iddia edildi. Bu nedenle onların sömürge yönetimi altında bulunmasının "doğal" olduğu savunuldu.

Bu fikirler yalnızca bazı bireylerin önyargıları değildi; hukukta, devlet politikalarında, akademik kurumlarda ve popüler kültürde yerleşik hâle geldi. Sömürgeleştirilmiş halkların insanlıktan çıkarılması, köleliği, soykırımı, zorla çalıştırmayı ve ağır fiziksel cezaları mümkün kıldı.

Belçika Kralı II. Leopold dönemindeki Kongo, bunun en korkunç örneklerinden biridir. Kongo'da milyonlarca insan zorla çalıştırılma, şiddet, açlık ve hastalıklar nedeniyle hayatını kaybetti. Amerika'daki yerli halklara yönelik katliamlar, Avustralya Aborjinlerinin topraklarından koparılması ve Atlantik köle ticaretinin dehşeti de benzer biçimde bazı insan hayatlarının diğerlerinden daha az değerli olduğu düşüncesine dayanıyordu.

Irkçı ideoloji, sömürge toplumları içinde de kalıcı toplumsal hiyerarşiler yarattı. Güney Afrika'daki Apartheid sistemi ya da Karayipler'deki ırksal sınıflandırmalar, toprak, eğitim, iş ve huku-

ki haklara erişimi ırka göre belirledi. Bu sistemlerin yarattığı toplumsal yaralar, resmî sömürge yönetimleri sona erdikten sonra uzun süre devam etti.

Misyonerler, Din ve Nüfusun Yönetimi

Misyonerlik faaliyetleri sömürgecilik tarihinde yalnızca dinî bir mesele değildir. Birçok bölgede misyoner okulları aynı zamanda idari kontrol mekanizmasının parçası hâline geldi. Özellikle Orta Afrika'da ilk düzenli eğitim kurumları misyonerler tarafından kuruldu. Bu kurumlar bir yandan okuma yazma öğretirken aynı zamanda yerel aile yapısını, ritüelleri ve toplumsal ilişkileri dönüştürmeye çalıştı. Vaftiz kayıtları zamanla nüfus kontrol sistemine dönüştü. İnsanların kim olduğu, nerede yaşadığı, hangi topluluğa ait olduğu artık kayıt altına alınabiliyordu.

Bu durum sömürge yönetimlerine büyük bürokratik bir avantaj sağladı. Vergi toplama, iş gücü planlaması ve zorunlu çalıştırma süreçleri bu kayıt sistemleri sayesinde daha organize hâle geldi. Böylece kültürel dönüşüm ile ekonomik kontrol birbirini tamamlayan iki mekanizmaya dönüştü.

Hukukun Yeniden Yazılması

Sömürgeciliğin en kalıcı etkilerinden biri de hukuk alanında gerçekleşti. Sömürge yönetimleri çoğu zaman yerel hukuk sistemlerini "düzensiz" ya da "ilkel" ilan ederek kendi bürokratik modellerini yerleştirdi. Mahmood Mamdani, Britanya'nın Afrika'daki dolaylı yönetim modelini incelerken sömürgecilerin aslında birçok "geleneksel" yapıyı yeniden icat ettiğini gösterir. Yerel liderler merkezî yönetimin taşeronlarına dönüştürüldü; daha önce sahip olmadıkları yetkilerle donatıldılar. Bu süreç etnik kimlikleri de sertleştirdi. Sömürge öncesinde daha akışkan olan toplumsal aidiyetler, nüfus sayımları ve kimlik kartlarıyla katı kategorilere dönüştürüldü.

Ruanda'da soykırım üzerine yapılan tartışmalar bu açıdan önemlidir. Hutu ve Tutsi kimlikleri sömürge döneminde biyolojik kategorilere dönüştürülmüş; bu durum sonraki toplumsal gerilimlerin sertleşmesinde etkili olmuştur. Sömürgecilik burada yalnızca toprağı değil, insanların birbirini tanımlama biçimini de yeniden biçimlendirmiştir.

Bilginin Merkezileştirilmesi

Sömürgecilik yalnızca ekonomik kaynakları değil, bilgi üretimini de merkezileştirdi. Gayatri Spivak tarafından tartışılan "epistemik şiddet" kavramı, belirli bilgi biçimlerinin sistematik olarak değersizleştirilmesini ifade eder. Batı modernitesi yalnızca askerî ya da ekonomik üstünlük kurmadı; aynı zamanda hangi bilginin "bilimsel" sayılacağını da belirledi. Bunun dışında kalan bilgi biçimleri çoğu zaman irrasyonel, folklorik ya da ilkel kabul edildi. Örneğin Afrika'daki polikültür tarımı uzun süre verimsiz görülmüştür. Oysa bugün iklim krizine karşı dayanıklı tarım modelleri arasında yeniden değerlendirilmektedir. Benzer şekilde Ayurveda tıbbı uzun süre bilim dışı sayılmış, ancak daha sonra Ba-

tılı ilaç şirketleri bu geleneksel bilgi sistemlerinden ticari yarar sağlamaya çalışmıştır. Burada ortaya çıkan çelişki dikkat çekicidir: Önce bilgi değersizleştirilmiş, ardından ekonomik değeri fark edilince yeniden sahiplenilmeye çalışılmıştır.

Müze Sömürgeciliği ve Çalınan Hafıza

Sömürgecilik doğal kaynakların yanında kültürel hafızayı yeniden inşa etti. Bugün Avrupa'daki pek çok büyük müzede Afrika, Asya ve Orta Doğu'dan götürülmüş eserler bulunmaktadır. British Museum ya da Louvre gibi kurumlar dünya tarihinin en büyük koleksiyonlarına sahiptir. Ancak bu eserlerin önemli bir bölümü sömürge döneminde taşınmıştır ve bunu herkes bilir.

Bu nedenle son yıllarda eser iadesi tartışmaları yoğunlaşmıştır. Çünkü mesele yalnızca sanat eserleri değildir; toplumların kendi geçmişleriyle kurduğu bağdır. Bir toplumun tarihsel hafızasının başka kıtalarda sergilenmesi, kültürel egemenliğin sembolik devamı olarak görülmektedir.

Önemli Bir Nokta: Direniş

Sömürgecilik tarihinde sık sık göz ardı edilen çok önemli bir yön de sömürgeleştirilmiş halkların sürekli, yaratıcı ve cesur direnişidir. Yerli halklar yalnızca pasif kurbanlar değildi. Tam tersine, sömürgeciliğe karşı silahlı isyanlarla, siyasi örgütlenmelerle, kültürel mirası koruma çabalarıyla, ruhani direnişle ve entelektüel mücadelelerle karşı koydular.

Silahlı direniş dünyanın birçok yerinde görüldü. 1791–1804 yılları arasındaki Haiti Devrimi, bunun en büyük örneklerinden biridir. Köleleştirilmiş Afrikalılar, Fransız sömürge yönetimini devirmiş ve Batı Yarımküre'deki ilk Siyah cumhuriyeti kurmuştur. Hindistan'daki 1857 Ayaklanması, Afrika'daki Maji Maji İsyanı, Zulu savaşları, Angola'da Kraliçe Nzinga'nın direnişi ve Amerika'daki yerli halkların Avrupa yayılmacılığına karşı yürüttüğü mücadeleler, sömürgeciliğin hiçbir zaman sessizce kabul edilmediğini gösterir.

Silahlı mücadelelerin yanı sıra, sömürgeleştirilmiş halklar güçlü siyasi ve düşünsel yanıtlar da geliştirdiler. Aimé Césaire ve Léopold Sédar Senghor gibi yazar ve düşünürlerin öncülük ettiği Négritude Hareketi, Afrika kökenli kimliği ve kültürü yeniden sahiplenerek Avrupa'nın kültürel üstünlük iddialarına meydan okudu. Mahatma Gandhi'nin şiddetsiz direniş anlayışı, Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynadı ve dünyadaki birçok özgürlük hareketine ilham verdi. W.E.B. Du Bois ve Kwame Nkrumah gibi isimlerin öncülük ettiği Pan-Afrikanizm ise Afrika ve Afrika kökenli halklar arasında uluslararası dayanışma geliştirdi.

Direnişi kabul etmek, sadece tarihsel kaydı düzeltmek anlamına gelmez. Aynı zamanda sömürgeleştirilmiş halkların ağır baskı koşullarında bile özne olduklarını, onurlarını ve siyasi bilinçlerini koruduklarını anlamak demektir. Bu bakış açısı, sömürgecilik tarihini pasif kurbanların tarihî olarak değil, sömürenlerle sömürülenler arasındaki sürekli mücadele tarihi olarak görmemizi sağlar.

Bağımsızlık Sonrası: Neo-Kolonyalizm

Yirminci yüzyılda birçok sömürge bağımsızlığını kazandı ancak ekonomik ve kültürel bağımlılık büyük ölçüde devam etti. Bazı Afrika ülkelerinde kullanılan Franc CFA sistemi bunun sembolik örneklerinden biridir. Sistemin savunucuları bunun finansal istikrar sağladığını söylerken, eleştirmenler bunun sömürge sonrası ekonomik bağımlılığı sürdürdüğünü ileri sürmektedir.

Ancak neo-kolonyalizm yalnızca ekonomiyle sınırlı değildir. Küresel medya, kültürel endüstriler ve uluslararası kurumlar da belirli normları merkezileştirmektedir. Hangi yaşam biçiminin modern, hangi ekonomik modelin doğru, hangi kültürel formun "evrensel" kabul edileceği büyük ölçüde küresel güç merkezleri tarafından belirlenmektedir.

Ve Dijital Sömürgecilik

Herkesin bildiği gibi yirmi birinci yüzyılda sömürgecilik yeni biçimler aldı. Artık mesele yalnızca toprak ya da ham madde kontrolü değildir; veri, algoritma ve finans da yeni egemenlik alanları hâline geldi. Bugün milyarlarca insan birkaç teknoloji şirketinin altyapısı üzerinden iletişim kurmakta, haber almakta ve kültürel içerik tüketmektedir. Bu şirketler yalnızca ekonomik değil kültürel güç de üretmektedir.

Algoritmalar hangi haberlerin görünür olacağını, hangi kültürlerin öne çıkacağını ve hangi dillerin küresel dolaşıma gireceğini belirlemektedir. Böylece dijital dünya görünüşte sınırsız bir özgürlük alanı sunsa da arka planda güçlü bir merkezileşme yaratmaktadır. Bazı araştırmacılar bu durumu "dijital kolonyalizm" olarak tanımlar. Çünkü burada da veri akışı, kültürel görünürlük ve ekonomik değer büyük ölçüde belirli merkezlerde toplanmaktadır.

Sonuç

Sömürgecilik yalnızca geçmişte yaşanmış askerî bir işgal biçimi değil, aynı zamanda ekonomik bağımlılık, kültürel dönüşüm, hukuki yeniden yapılanma ve bilgi üzerindeki kontrol süreçlerinin birleşimidir. Bilginin değersizleştirilmesi ekonomik sömürüyü kolaylaştırmış; ekonomik bağımlılık kültürel üretim kapasitesini zayıflatmıştır. Eğitim sistemleri, hukuk mekanizmaları, dil politikaları ve medya yapıları birbirini tamamlayan bir ağ oluşturmuştur.

Bu nedenle sömürgeciliği yalnızca geçmişe ait bir olay olarak görmek yanıltıcıdır. Çünkü sömürgecilik çoğu zaman bayrak değiştirerek, isim değiştirerek ve yöntem değiştirerek varlığını sürdürür. Dün doğrudan işgal biçiminde ortaya çıkan tahakküm, bugün ekonomik bağımlılık, kültürel merkezileşme ve dijital kontrol biçimlerinde devam edebilmektedir.

Ve belki de en önemli soru hâlâ aynıdır: Bir toplum gerçekten ne zaman bağımsız sayılabilir? Topraklarını geri aldığında mı, yoksa kendi hafızasını, bilgisini ve dünyayı yorumlama hakkını yeniden kazandığında mı?

MUSTAFA EVERDİ

Bulunmaz Hint Kumaşı

"Vardım Hint eline kumaş getirdim
Açtım bedestanı sattım oturdum
Sen benim başıma neler getirdin
Ben senin kahrını çekemem gönül"

Bu türkü sadece bir âşığın feryadını değil, tarihî ticaret düzenine atıf yapan bir gerçekliği de dile getiriyor. İpekyolu'ndan gelen emtialar gibi tarihte "kumaş" da Hint'ten geliyordu. Ne zaman ki "bulunmaz Hint kumaşı" diye bir deyim oluştu bu bir sorunun da başladığını ima eden bir tespitti. Kumaş ticaretinin kalbinde bir facia olduğunu da anlatıyordu bir yerde.

I. İngilizler zalim bir bombardımanla kıyılarını işgale başlayınca, pire ısırmış dev gibi yerinden biraz kımıldadı Çin. Barbar bir kavim, Çinlileri nasıl ezip geçebilir anlamaya çalıştılar. Bu kadar medeni bir millet binlerce yıldır Çin Seddi içinde kendi hâlinde bir ada (onlara göre bir dünya-orta dünya) kurmuştu. Başka milletlere saldırma niyetleri yoktu. Binlerce yıldır barutu biliyorlardı. Onlar için barut şenliklerde havai fişek, eğlence malzemesiydi sadece. Tüfek denen alette öldürücü bir güç de varmış o sihirli tozda. Şimdi küçücük bir adada ayrılıkçı dört beş milletle birlikte yaşayan İngiliz, dünyanın öbür tarafından gelmiş, Çin'in iflahını kesiyor. O gün bugündür Çin, "barbarlara" nasıl yenildik sorusuna cevap arıyor.

En zor cevabı ise İngiliz Afyon Savaşları'nda aradılar. Ti-an ni, Oh my God, Allah'ım dediler. Bu nasıl iş?

Ülkesinden binlerce mil uzakta kendi nüfuslarına bakınca bir salonu dolduramayan sayıdaki İngiliz gelip ülkelerini işgal etmiş. Bütün zenginliğini sömürecek. Çin'den hangi malı ülkesine taşısın, şaşırıyor İngiliz. Barut, çay, pirinç, kâğıt, ipek... Yalnız Çin'e satacak bir malı yok İngilizlerin. Baktılar ki tek taraflı ticaret mümkün değil. Alıyorsan satacak bir şeyler de bulmalısın, yoksa alışveriş olmaz. Hep alış nereye kadar? O zaman dayandılar afyona. Üstelik en acımasız bir şekilde. Bütün Çinlileri esrarkeş, afyon müptelası kılarak.

II. Kim bu İngiliz denen millet? Bu güneş batmayan imparatorluk siyasetini nasıl başarıyor?

İngiltere'yi araştırınca Çinlilerin buldukları, dünyanın öbür ucunda küçücük bir ada ülkesi. Üstelik İrlanda, İskoçya, Galler sorunları ile parça parça. İngiltere dediğin neredeyse birbirini boğazlamaya azmetmiş bir sürü etnik millet. Dünyanın en kalabalık nüfusunu barındıran, Rusya'dan sonra en geniş topraklara sahip Çin'i haraca bağlamış nefes aldırmıyor. Nasıl bir kader bu dediler? Yenilgi haysiyetlerine dokunduğu için isyan üzerine isyan başlattılar.

Birincisinde haydi hazırlıksız idi düşmanı tanımıyordu Çinliler. II. Boksör İsyanı'nda da yenildiler. Baktılar bir avuç İngiliz'i yenemiyorlar, Hong-Kong'u rüşvet vererek ve haracı düzenli ödeyerek alttan almayı da bildiler. Şimdi

de resmî devlet rüşveti ile (ABD şirketlerinden hisse alarak, ekonomisi zorda olanları destekleyerek, mesela Türkiye'ye 100 milyon turist gönderecekleri vaadinde bulunarak) ABD dâhil birçok ülkeyi kendilerine örtülü bir şekilde ağlarla sarmış durumdalar. Diğer yandan teknoloji ile dünyaya yayıldılar. İngilizlerden daha rafine bir usulle.

III. Aynı tarihlerde Hindistan da benzer kaderi yaşıyor. Hint kumaşı tarihin her döneminde asillerin ve hacıların giysilerinin yapıldığı kumaş. Elle dokunan ipekten imal edilen bir "altın" aslında. Tanrı'nın ipeğinden dokunan *khadi* kumaşı.

Çinlilerden öğrendikleri ipekli kumaşlar Hintlilerde sadece iç pazarda satılmıyordu. Çin tarih boyunca dünyaya kapalı kalırken Hindistan Büyük İskender'den bu yana dünyanın ilgisini çekmişti. Çünkü Hindistan dünyaya felsefe ve düşünce okulları, tasavvuf ekolleri ile seslenme üstünlüğüne sahipti. Kışın sıcak yazın da serin tutardı bu kumaş. Büyük İskender ve ardılı Selevkoslardan bu yana süregelen bir ticaret metaı. Ticaret güzergâhına İpekyolu denmesi boşuna değil...

Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun ipekli kumaş ihtiyacını Hindistan karşılıyordu. Bizans İmparatorluk ailesinin rengi erguvandı. Erguvan, Sayda ve Sur şehirlerindeki bir salyangozdan elde edilen doğal bir boya. Bu boyadan sağlanan pahalı bir renk olunca, Sayda-Sur salyangozu erguvanî rengiyle üretilen Hint kumaşı asillerde ihtişamı temsil ediyordu. Bugün Kardinaller, Tanrı'nın Krallığını temsil eden aynı renkte cübbelerle din imparatorluğunun temsilcisi olduklarını gösterirler. Erguvanî diye bir sınıf bile oluştu.

IV. Gandhi Tuz Yürüyüşü'nden sonra bağımsızlık hareketini bu kumaş sembolüyle başlattı. Çıkrıkta ip eğirdi. Bu kumaşı dokumak bir ibadet biçimiydi, Hintlilerin inancında. Hint düşüncesinin kapitalizmden bile rafine bir sistem kurduğu buradan da belli. Pahalılığına, bütün Hintlileri kastların varlığına rağmen bir arada tutan Tanrı'nın inayetiydi bu kumaş.

İngilizler buhar makineleri ile seri bir şekilde ürettikleri kumaşları dünyaya satacaktı. Böylece İngiliz sanayi devrimi atılım yapacak ve küresel ticaretle zenginleşecekti. Amerikan iç savaşı bu nedenle çıktı. Doğu'dan pahalı pamuk almak yerine Amerika'da zenci kölelerce üretilen pamuğun buharlı gemilerle İngiltere Liverpool'a taşınması daha ucuza mal olduğu için tercih sebebiydi elbette. Pamuk, Amerika'da köle zenciler tarafından üretiliyor, pıtrak gibi çoğalan tekstil fabrikaları tarihte görülmemiş çeşitlilikte seri bir şekilde kumaş üretiyor. Antrepolar İngiliz kumaşları ile dolup taşıyor.

Hâlbuki tarihin o dönemine kadar kumaş eski dünyada Hint kumaşı idi. İngiliz işgaline rağmen Hintliler Tanrı armağanı kumaşlarını üretmek ve giymekten vazgeçmiyorlar. El ile üretilse de hâlâ İngiltere ile rekabet edebilen bu meta, binlerce yıldır müşterisi hazır, ustası babadan oğula geçen yüz binlerce ailenin geçim kaynağı. Hint kumaşının kalitesi ile rekabet edebilmesi ne mümkün İngiltere'nin? Önce zihinlerde bir algı yaratmalı. Bu nedenle "*asılırsan İngiliz ipi ile asıl*" deyimi yerleşti. "*İngiliz kumaşı*" beyinlerde kaliteyi temsil eden bir marka algısını dünyaya hediye etti.

Bunu sağlamak için doğal üretimi, kaliteyi, binlerce yılın etkisini kaynağında yok etmeli İngilizler. Bu amaçla Khadi ustalarının baş parmaklarını kesmeye başladılar, Hindistan'da. Bu ustalar zamanla yeraltına çekilse de artık ihraca-

ta yetecek üretim yapmak zorlaştı. Hele İngiliz şirketinin denetiminden kaçırıp dışarı satabilmek imkânsız hâle geldi.

Bu nedenle Hint kumaşı bulunmaz olmuştu. "Bulunmaz Hint kumaşı" deyimi o dönemin, İngiliz'in hâkim olduğu yılların dünyaya bir hatırasıdır. Kaldı ki "Gittim Hint elinden kumaş getirdim" türkümüzün hatırlattığı gibi Anadolu'ya bile kumaş Hindistan'dan geliyordu. Artık kumaş bulunmuyor, ipeğin önü kesilmişti İngiliz'in zulmü sayesinde. Böylece "bulunmaz Hint kumaşı" deyimi yerleşti dilimize.

Oysa Hindistan'dan gelen Baharat Yolu hâlâ işlekti. Ona bir engel çıkarılamazdı. Çünkü baharat sadece Hindistan'da üretilir, İngiliz rekabet görmüyor bu alanda. Ayrıca baharat ticareti de eline geçince İngiliz'in Batı'ya sattığı mallar çeşitlenmiş, zenginliğin bir başka alanına da el koymuştu. Engellemiyordu bu nedenle baharat ticaretini.

V. Bugün -bir rivayete göre- Çin, dünyanın ekonomide birinci ülkesi. Hindistan ise tartışmasız dördüncü. Google, Nokia, Adobe, Mastercard, Pepsi, Microsoft, Harmon, Johnnie Walker gibi büyük şirketlerin CEO'ları Hint asıllıdır. Çin de öyle, teknolojide seviye atladı. Dünyanın en büyük ekonomisi hâline geldi. Şimdi emperyalistlerin bütün çabası Çin ve Hindistan'ı farklı kamplara bölüp güç birliği oluşturmasını önlemek.

Artık önümüzdeki gelecek, eski sömürgelerin Batı ile hesaplaşmaya geçtiği bir yüzyıl olacak. Bakalım "madunlar konuş"tuğu gibi dünya için umutlu bir gelecek sunabilecekler mi? İngilizlerin II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünya hakimiyetini ciro ettiği ABD yüzyılının da sonu gelecek mi? Geçmiş yüzyılların kesin hesaplaşması daha iyi bir dünya sunabilecek mi?

Kültürlerin, medeniyetlerin, devletlerin ve milletlerin de rövanşı olur. Bu rövanş geleceği belirleyecek bir belirsizlikte bugün. Yine de o rövanşın insanlık için neler getireceği bir muamma.

VI. Doğulu ve Güneyli toplumlar, daha çok sömürgecilik, ekonomik bağımlılık ve siyasal baskılarla karşı karşıya kaldılar. Bu yüzden felsefi üretim yerine edebiyat ve kültürel direnç öne çıktı bu coğrafyalarda.

Afrika'da Achille Mbembe ve Soyinka, Almanya'da Güney Koreli Byung Chul Han postkolonyal bakışla felsefe yapabiliyor. Güneyli ve Doğu toplumları bu yeteneği gösterirse özgün felsefe üretebilirler. Batı refah ve zenginlikle monoton bir döneme girdi. Artık bir Umberto Eco çıkaramıyor. Heidegger, Habermas dışında yeni bir açılımları yok. Bu nedenle Batı'da göçmenler Batı'ya yeni bir dinamizm kazandırabilir mi? Mamdani gibi bir örneği siyasette görüyoruz. Düşünsel olarak da böyle bir sonuç bekleyebilir miyiz?

Mbembe ve Soyinka örneği: Afrika edebiyatı, postkolonyal bakışla sadece edebiyat değil, aynı zamanda felsefi bir sorgulama üretiyor. Kolonyal mirasın kimlik, özgürlük ve hakikat üzerindeki etkilerini tartışıyor. Ülkelerindeki yerli/millî yönetimleri Batılı değerler eşliğinde sorgulayabiliyorlar.

Güneyli ve Doğu toplumları, Batı'nın kavramlarını taklit etmek yerine kendi tarihsel deneyimlerinden felsefi çıkarımlar yaparsa, evrensel düşünceye özgün katkılar sunabilir. Borges'in edebiyatta yaptığını felsefede yapmak. Doğu'da, Güney Asya ve Güney Amerika için mümkün mü? Belki de gelecek bu soruya verilecek cevapta gizli. Yoksa sadece kumaş değil, insanlık, evrensel değerler ve insanın hakikati de "bulunmaz Hint kumaşı" listesine eklenecek.

İSMAİL ÇAKIR*

Dilde ve Kültürde Kolonyalizm

Dil ve kültürde kolonyalizm, baskın bir dil ve kültürün diğer bir toplumun dilini ve kültürünü egemenliği altına almasıdır. Baskı altına alınan toplumun dili ve kültürü özgünlüğünü kaybederek ya asimile olmakta ya da tek tipleşmeye doğru hızla yol almaktadır. Bir kültürün dilini kullanarak kendi dil ve kültürünü daha üstün kılmaya yönelik çalışmalara verilebilecek en güzel örnek Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe adlı eseridir. Bu eser, İngiliz dilinin başka bir toplumda nasıl öğrenileceğini göstermesi ve gittiği toplumun dilini öğrenmektense kendi dilini öğretmeyi öncelemesi bakımından dil kolonyalizmini çok iyi açıklamaktadır. Ayrıca bu eserde günlük yaşama ait pek çok kültürel değer ve alışkanlığın karşı kültüre nasıl dayatıldığını gösteren çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür.

Son yıllarda küreselleşme sonucu tek tipleştirme faaliyetlerinin etkisi ile baskın kültüre ait pek çok unsurun birebir aynısını yaşayan ve sunulan her şeyi sorgulamadan doğru olarak kabullenen toplumların sayısı giderek artmaktadır. Bu durum sadece soyut varlıklar için değil somut olan dil ve kültür bağlamında da kendini göstermektedir. Alttan alta, sessiz ama derinden oluşan kültürel başkalaşım daha çok hedef dilin ana dil üzerindeki tahakkümü ile sonuçlanmaktadır. Kendi özünü yitirmiş, var olan kültürel mirasını ya yok saymış veya unutturulmuş, tek tip düşünen, tek tip konuşan, tek tip yazan, tek tip yazdırılan, tek tip yiyen, tek tip giyinen neredeyse tek tip yaşayan toplumların sayısı hiç de az değil. Ne yazık ki toplum olarak biz de pek iyi yerde sayılmayız.

Dil ve kültürdeki değişimin ülkemizdeki boyutunu anlamak için öncelikle yabancı dil eğitimini eğitim sistemi ve toplumsal algı açısından değerlendirmekte fayda vardır. Tanzimattan itibaren her alandaki Batılılaşma çalışmaları yabancı dil eğitiminde de kendini göstermiştir. Osmanlı diplomasisinde görev yapacak güvenilir mütercimlerin yetiştirilmesi için kurulan *Babıali Tercüme Odası* bu sürecin mihenk taşını oluşturmuştur. Önce Mühendishane-i Bahr-i Humayun ve Askeri okullarda Batı dillerinden Fransızca ve İngilizce eğitim sistemine dahil edilmiştir. Daha sonra ise açılan yabancı okullar bu akıma katılmış, Cumhuriyet'in kurulmasıyla da

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Yabancı Diller Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

açılan resmî ve özel okullarda yabancı dil öğretimine ağırlık verilmiştir. Anadolu Liseleri, Fen Liseleri, Süper Liseler yabancı dille eğitim yapan üniversiteler derken yabancı dilin eğitim sistemimizdeki yeri daha da sağlamlaştırılmıştır. Yabancı dile bu kadar ağırlık vermemiz çoğu çevrelerce eleştirilmiştir. Herkesin mutlaka bir şey söylemek zorunda kaldığı yabancı dil eğitimi ve yabancı dille eğitim konusu çeşitli açılardan bitmeyen bir tartışma konusu olarak gündemdeki yerini hâlâ korumaktadır.

Dil kullanımı ve öğretimi konusunun geçtiği her ortamda dil ve kültürün birbirinden ayrılmaz iki kavram olduğu, her ikisinin de mutlaka birlikte öğrenilmesi ve öğretilmesinin gerekli olup olmadığı da tartışılan diğer bir konu olma özelliğini muhafaza etmektedir. Pek çok uzmana göre dil ve kültürün birbirinden ayrı tutularak öğretilmesinin öğrenilen dili kullanmada veya anlamada sorunlara yol açması kaçınılmazdır. Literatürde bu konuda yazılmış akademik araştırma ve çalışma sayısı oldukça fazladır.

Yıllardır İngilizceyi yabancı dil olarak öğreten bir eğitimci olarak her seviyede İngilizce eğitimi ve bu dilin nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda dersler verdim. Mesleğe ilk başladığım 90'lı yılların başında Amerikan İngilizcesi mi yoksa İngiliz İngilizcesi mi öğreteceğimizi tartışırdık. Çoğunlukla da İngiliz İngilizcesinin öğretilmesine karar verilirdi. Bu kararı vermemize sebep olan bizler değil bizlere kendi dillerini nasıl öğreteceğimiz konusunda kitap ve yardımcı kaynaklar hazırlayanlar etkili olurdu. Daha iyi İngilizce öğretebilmek için o dili konuşan ülkenin yazarları tarafından hazırlanan kitapların daha etkili olduğu görüşü hâkimdi. Bu görüş henüz tam anlamıyla değişmiş değil. Kendi dilini öğreten kitaplar hazırlayanlar da doğal olarak o dile ve o kültüre ait her şeye birer öğretim etkinliği şeklinde kitap içeriklerinde yer verirdi. Bu yaklaşım kısmen değişiklik gösterse de pek çok dijital ve basılı materyalde hâlen varlığını sürdürmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse İngilizcenin tüm dünyada yaklaşık bir buçuk milyar insan tarafından konuşulması dil öğretimi konusunda Anglosakson etkisinin ve hegemonyasının sürmesini kaçınılmaz hâle getirmektedir

Dünyada İngilizce öğretimi için İngiliz yayınevleri (Oxford University Press ve Cambridge University Press) tarafından hazırlanan kitaplardan bir tanesinin bile şu âna kadarki resmî satış rakamlarının yüz milyondan fazla olduğunu söyleyebiliriz. Bu kitapları kullananlarda oluşan kültürel etkinin veya kültürel asimilasyonun hangi boyutta olduğunu söylemeye gerek yok. Bu sayıya yine diğer yabancı yayınevlerinin (örn. Pearson Yayınevi, Macmillan, National Geographic Learning, vb.) hazırladığı ve yüz yetmişten fazla ülkede satılan İngilizce ders kitaplarının sayısını dâhil etmedik. Kendi dillerini öğretmek amacıyla dünya çapında tek söz sahibi olan bu yayınevleri ve kitaplarının

içeriklerine ne yazık ki müdahale etme şansı bulunmamakta. Daha çok CEFR (Common European Framework Reference) ve GSE (Global Scale of English) dedikleri Avrupa ve Küresel ölçekte dil öğrenme seviyelerinin belirlendiği içeriklerle hazırlanan bu kitaplar tüm dünyada büyük bir pazar olmaya devam etmektedir.

Önceleri İngiliz veya Amerikan İngilizcesinin öğretilmesinin önemli olduğu, oluşturulan ders müfredatlarının bunlardan birinin esas alınarak öğretilmesi üzerinde durulurken bu durumun etkisi giderek azalmaya başladı. Braj Kachru dünyada İngilizce konuşanları *Ana dili İngilizce Olanlar, İngilizceyi İkinci Dil Olarak Kullananlar ve İngilizceyi Yabancı Dil Olarak Kullananlar* olarak sınıflandırmakta ve toplam sayının da bir buçuk milyarı geçtiğini ifade etmektedir. İngilizceyi ikinci ve yabancı dil olarak kullananların sayısının ana dili olarak kullananlardan üç kat fazla olması ana dil odaklı dil ve kültür aktarımının tekrar gözden geçirilmesini zorunlu hâle getirmiştir. Zamanla dil öğretim içeriklerinin hazırlanmasında dil öğrenenlerin kültür ve hassasiyetlerini dikkate alınması kaçınılmaz hâle geldi.

Öte yandan ulaşımın her alanda hızla gelişmesiyle İngilizcenin tüm dünyada bir iletişim dili (lingua franca) olarak kullanılması da dil üzerindeki Anglosakson hâkimiyetinin etkisini yeniden tartışılır hâle getirdi. Bir Amerikalı veya İngiliz gibi konuşmak veya düşünmek yerine anlaşılabilir bir İngilizce ile konuşmanın yeterli olacağı hızla kabul görmeye başlamıştır. Son yıllarda hazırlanan ders materyallerinde İngilizcenin öğretildiği bölgelerin kültürü ve değerleri dikkate alınarak o dile ve kültüre uygun ders içeriklerinin hazırlandığı görülmektedir.

Yabancı dil öğrenenlerin sadece kültürel anlamda değil düşünce olarak farklılık gösterdikleri de tartışılan konulardan biridir. Dilbilimciler ve psikologlar dil ve düşünce üzerine pek çok makale ve kitap yazmış, bu konuda teoriler geliştirmiştir. Oysa dil öğrenirken dil-kültür ilişkisine düşünceyi de dâhil ettiğinizde hangisinin hangisi üzerinde etkisi olacağını tartışmaya gerek yok. Sonuç olarak dil ve kültürün düşünceye etkisi nedeniyle ortaya yabancı dil konuşan, yabancı kültüre sempati duyan, o dili ana dili olarak konuşanlar gibi düşünen ve öğrenenlerin ortaya çıkacağı pek çok kişi tarafından kabul görmektedir.

Dijital çağın İngilizcenin her alanda yaygın olarak kullanılmasına olan etkisi sadece dil ve kültür aktarımı ile sınırlı değildir elbette. Kendi kültürümüzde olmayan Cadılar Bayramı, Black Friday, Sevgililer Günü gibi Batı kültürüne ait pek çok kutlamanın dil öğrenirken bize sunulması, daha sonra sosyal medyanın da etkisi ile kutlama veya eğlence alışkanlıklarımız hâline gelmesi yaşadığımız kültürel değişimin en bariz örneklerin-

dendir. İş toplantılarında, sosyal medya paylaşımlarında, arkadaş sohbetlerinde kullanılan pek çok Türkçe ifade yerini Plaza Dili dedikleri yeni bir dile bırakmıştır. Artık brainstorming, feedback, selfie, checkin, shuttle, brunch, deadline, win win, forwardlamak, print almak, push etmek, confirm etmek, assign etmek, set etmek, handle etmek, schedule etmek gibi tamamı ya da yarısı İngilizce olan pek çok kavramı sıkça duyar hatta kullanır hâle geldik. Her alanda karşımıza çıkan bu tür kullanımlar bazen bilinçli bazen de farkında olmadan gerçekleştiği için çoğu kişi tarafından sıradan hale gelmeye başladı.

Ana dilimiz olan Türkçenin de dünyada yabancı dil olarak öğretilmesi dil ve kültür ilişkisini kendi açımızdan değerlendirmemize yol açmıştır. Altmıştan fazla ülkede bulunan Yunus Emre Enstitülerinin faaliyetleri, ülkemizde eğitim gören üç yüz binden fazla yabancı uyruklu öğrenci, birçok ülkede Türk dizilerinin büyük bir izleyici kitlesine sahip olması Türkçe ve Türk kültürüne duyulan ilgiyi her geçen gün artırmaktadır. Türk yazarlar tarafından hazırlanan Türkçe öğretimine yönelik ders materyalleri incelendiğinde şikâyetçisi olduğumuz yayınevleri tarafından İngilizce öğretmek amacıyla bize uygulanan yöntem ve içeriklerin aynısının veya benzerlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Türkçenin İngilizce gibi dünyada yabancı dil olarak öğretilmesi yetkililerin daha planlı ve programlı hareket etmelerini sağlamıştır. Bu konudaki akademik ve pedagojik çalışmaların sayısı ve niteliği de büyük oranda artmaya başlamıştır. Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi için hazırlanan ders materyallerindeki içeriklerin kendi kültürümüzü ve değerlerimizi yansıtacak şekilde hazırlanmasına büyük önem verilmektedir. Dolayısıyla dil ve kültür ilişkisi her dilin yabancı dil olarak öğretiminde karşımıza çıkmaktadır.

İster tek tipleşme ister kolonyalizm isterse de asimilasyon diyelim sonuç olarak gerek ülkemizde gerekse tüm dünyada dilde ve kültürde görünmeyen bir değişimin içerisinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu değişim son yıllarda ortaya çıkan yapay zekâ uygulamaları ile daha da hızlanmıştır. Ne yazıktır ki yapay zekâ uygulamalarının her alanda insanın yerini almaya başlaması sahip olduğumuz becerilerin ve değerlerin körelmesine, neredeyse söz konusu beceri ve değerlerin yok olmasına neden olmaktadır. Her şeyin yapay zekâya sorulduğu veya yaptırıldığı bir ortamda kimsenin eleştirel düşünme, kendi başına okuma, üretme, yazma, dinleme, konuşma gibi etkinliklere ilgi duyulmadığı bir ortamda bu becerilerin gelişmesine yönelik bir çaba gösterilmediği bir toplumda dilimizi ve kültürümüzü korumak ne derece gerçekçi olur acaba? Bizler Cuma olmaya dünden hazır ve razıyken Robinson Crusoe'lar aramaya gerek yok.

BRAJ B. KACHRU*

İngilizcenin Simyası

Türkçesi: Ufuk Şahin

İngilizce dili bir güç, tahakküm aracıdır ve kıtalar arası iletişim için elitist kimlik sağlayan bir araçtır. Her ne kadar siyasi anlamda "Beyaz adam'ın yükü" dönemi pratik olarak sona ermiş ve hükümranlık yerli anavatanına rücu etmiş olsa da emperyalizmin dilsel ve kültürel etkileriyle küresel manzara çok değişmiştir. Örneğin Afrika ve Asya'nın çevre dilbilimleri birbiriyle aynı değildir. İngilizce bu yeni karmaşık sosyo-dilbilimsel yapının ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Sömürge dönemi İngilizceleri esasen ana dilin yanında ikinci dil olarak kabullenilmiş ve kullanılmıştır; iki yüzyılı aşkın bir süredir de bu konumlarını sürdürmektedirler. Bu dil varyasyonlarının *ana dil* karakteri taşımamaları kavramsal olarak önemli olmalarının yanında, dilbilim ve sosyo-dilbilimsel açıdan da önemlidir...

Hindistan'da yalnızca Sanskritçe, İngilizce, Hintçe ve bir ölçüde de Farsça Hindistan genelinde yaygın bir işlev üstlenmişlerdir. Sanskritçenin kapsama alanları ve bu alanlardaki yeterliliği sınırlıdır, profesyonel Hindu papazların (pandit) kullanımları hariç. Hintçe, Urduca ve Hindustani dili arasındaki çekişme Hintçenin gelişimine hiç yardımcı olmamıştır. Bağımsızlıkla birlikte Hindustani diline olan destek neredeyse sona ermiştir, ateşli ve etkili savunucusu Gandi'den sonra bu dilden artık çok az bahsedilmektedir. Özellikle 1940'lardan sonra Hintçenin çoşkulu ve hevesli taraftarları yapıcı (ve gerçekçi) bir yöne kanalize edilememiştir. Sonuç olarak, İngilizce gerek gücün gerekse de itibarın dili olmaya devam etmektedir.

Bu yüzden İngilizce, hükümetler için en azından iki amaca hizmet etmektedir. İlk olarak, bir ülkenin idari bütünlüğü açısından dilsel bir araç (Asya'da ve Afrika'nın bazı bölgelerinde olduğu gibi) sağlamaya devam eder. İkinci olarak ulusal ve uluslararası düzeyde geniş bir iletişim dili sunar. İngilizceye duyulan istek konusunda yaygın bir mutabakattan bahsedilemez. Dışarıdan gelen bir dili kullanmanın kültürel ve sosyal dezavantajları son derece açıktır. Ne var ki anadiller bu rekabette kaybetmektedirler.

İngilizcenin davranışsal ve dilbilimsel olarak çok belirgin bir avantajı vardır. Dilbilimsel çerçevede yerel ana dillerin, lehçelerin ve tarzların bazen istenmeyen çağrışımlara yol açması sebebiyle İngilizce bir nev'i *nötrlük* rolü kazanmıştır. Yerel dillerde kast, din, bölge vb gibi kodlar işlevsel olarak işaretlenmişken, en azından yerel olmayan bağlamında İngilizcenin bu tür "işaretleyici"leri yoktur. Aslen o yabancı (ecnebi) bir Hükümran'ın diliydi ancak bu sakıncalı durum çoğunlukla bu dilin kullanıcılarına

* *The Alchemy of English: The Spread, functions and Models of Non-Native Englishes* Oxford: Pergamon Institute,1986. Adlı eserden "THE post-colonial studies reader edited by Bill Ashcroft Gareth GGriffiths Helen Tiflin" adlı yayının içinde.

sağladığı imkânların gölgesinde kalmıştır. İngilizcenin çok dar ve elitist bir grubun dili olduğu doğrudur, fakat onların görevinde bir dilin *nötr* olması hayatidir (ör. Tamil Nadu'da Tamilce konuşanlar veya Batı Bengal'de Bengalce konuşanlar için). Hindistan'da en yaygın konuşulan dil Hintçedir (%46) ve onun değişik varyasyonları (ör. Hindustanice, Urduca) geleneksel olarak farklı hiziplerle ilişkilendirilmiştir: Hintçe Hindularla, Urduca Müslümanlarla ve Hindustanice ise bunu siyasi bir manevra olarak kullanan fakat münhasır bir bölge oluşturamayan Hindu din adamları içindir. Bu davranışsal isimlendirmeler pek geçerli olmasa da farklılıklar bu şekilde algılanmış ve ortaya konulmuştur. Öte yandan İngilizce ise herhangi bir dinî ve etnik hizip ile ilişkilendirilemeyen bir lisandır.

İngilizcenin sınırlamaları ne olursa olsun, o her zaman yerel dilleri hırslı emelleri için yönlendirenlerin kısıtlarından azade, fırsat ve gücün dili olarak algılanmıştır.

Davranışsal Nötrlük ve Güç

Dilbilim alanındaki ilk çalışmalardan bazıları (Kachru 1978 ve 1982a) göstermiştir ki örneğin "kod-karıştırma"da İngilizce, yerel dillerde ve lehçelerde kişinin isteksiz olabildiği kimlikleri ifade etmede *nötr olarak* kullanılabildiği görülmüştür. "Kod-karıştırma", bir dilin kelime veya cümlelerini diğer dildeki konuşma esnasında aynı cümle içine karıştırarak konuşmaktır. Nötrleştirme dolayısıyla belirli bir dilbilgisi veya ses özelliğinin geleneksel, kültürel ve duygusal çağrışımlarından soyutlanarak başka bir dilin kodlarından yararlanılarak başka ses ve kelimelerle değiştirilmesi stratejisidir. İkame edilen ögenin söz konusu kültürde bir kültürel çağrışımdan ziyade artık sadece bir referans değeri vardır. Bu bir kelime boşluğunu doldurmak için yapılan bir ikame işlemi değildir... Keşmirce'de yerel *mond* ("dul") sözcüğü dulluk ile geleneksel bağlamları çağrıştırır. Yalnızca hakaret ve küfür için kullanılır, "kibar" konuşmalarda geçmez, Hindular onun yerine *vedva* (Hintçe *vidhwa*) veya İngilizce widow (dul) kelimesini kullanmayı tercih ederler. Annamalai (1978) tarafından gösterildiği gibi Tamilce'de *maccaan* ve *attimbeer* konuşanın kastını ifşa eder ki bazı durumlarda bu kelimeler uygun görülmeyebilir. Bunun için bu kelimeler yerine İngilizce *brother-in-law* (kayınbirader) kullanılır. İngilizce *rice* (pirinç) kelimesi Tamilce'deki *saadam* veya *soru* (saf) kelimesine kıyasla daha nötrdür. Yerel dilde dilbilimsel bir öge örneğin Tamilce'de *manaivi* (resmî dilde) ve *penditti* (günlük konuşma dili) özel bir tarzla ilişkilendirilebilecekken, İngilizce eşdeğeri *wife*(eş)'ın bu tür tarz sınırlamaları yoktur.

Bu bağlamda, İngilizcede *nötrleştirmenin* gücünden iki şekilde bahsedebiliriz. Birincisi, İngilizce kod-karıştırarak veya karıştırmadan kültürel bir ima veya referansı işaret etmeden yeni bir dil sunar. İkincisi de İngilizcenin bu tür kullanımı dillerin kod-karışımlı yeni varyasyonlarını doğurur. İngilizceden kelime devşirilmesi özellikle akrabalık, tabu konuları, bilim ve teknoloji, veya ölüm ve cinsel organlardan bahsederken söz konusu olur. Moag'ın (1982:276) Fiji örneğinde kullandığı İngilizcenin "sosyal nötrleştirme" tabiri, aslında İngilizcenin ana dil olarak kullanılmadığı bütün ülke dilleri için de geçerlidir. Fiji bağlamında, Tongalılar ve Fijililer;

İngilizceyi daha üst bir statüyü ifade etmek için yegâne güvenilir bir ortam

olarak kullanırlar. İngilizce, yerel dilin özel kullanımlardaki ifade yeteneksizliklerini gizlemekle kalmaz aynı zamanda onların geleneksel üstleriyle az çok eşit bir zeminde buluşmalarına imkân verir.

İngilizcede İlişkili Edebiyat: Diğer Dildeki Yaratıcılık

İngilizcede ilişkili edebiyatın birkaç özelliği vardır ki burada ikisinden bahsedebiliriz. Güney Asya'dan bir örnek verirsek örneğin, üç Güney Asya eğilimli edebiyattan bahsedilebilir: Sanskritçe, Farsça ve Hintçe. Gerek içerik olarak gerekse de tarz olarak Sanskritçe yerel Hindu geleneğiyle ilişkilendirilir. Farsça (Hintli formlarında) ve Urduca Arap-Farisi stilistik, metafor ve sembolizmlerini korumuştur. Urducayı gelenekçi Hindulardan uzaklaştıran da bu yönüdür; onlara göre Urduca, biçimsel deneyleri, tematik genişliğiyle, mecazlarıyla "Hint-dışı" (İslami) bir geleneği sürdürmekte ve bu tür yerli olmayan geleneklerden de ilham almaya devam etmektedir. Urducaya yönelik bu tutum meselenin yalnızca bir boyutunu açıklamada ve Hinduların Urdu diline ve bu dilin bir ulusal diriliş dili olarak kullanılmasına yaptıkları katkıları göz ardı etmektedir. Hint İngiliz edebiyatı bu tavırları aşar. Bazı pan-Güney Asyacı milliyetçileri, aydınları ve yaratıcı yazarları birleştirmiştir. Hindistan'a "yabancı" bir dil vasıtasıyla yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Hint İngiliz kurgu romanında (bkz. Örneğin Mukherjee 1971; Parameswaran 1976) R.K. Narayan, Mulk Raj Anand, ve Raj Rao (örneğin onun *Kanthapura*'sında) bölgesel, toplumsal ve siyasi bağlamların anlaşılması açısından yeni bir boyut eklenmiştir. Dilbilimsel olarak ifade edersek bu süreçte İngilizcenin Hintlileştirilmesi kurumsal bir statü kazanmıştır.

Sosyolojik olarak İngilizce dili yerel dillerde var olan dilbilimsel araç ve geleneklerin çok ötesinde sosyopolitik boyut ve araçlara sahiptir. Ana dili İngilizce olmayan fakat İngilizce yazan bir yazar iki gelenekten de istifade eder. Psikolojik ifadelerle bu tür çok dilli rollerin ayarlanmaya ihtiyacı vardır. Kavramsal olarak bu çelişkilidir, dilbilimsel anlamda da bu zorlu bir süreçtir, zira bu dili yeni kalıplara sokma anlamına gelmektedir. Bu tür bir yazar kuşku uyandırır. Çünkü yeni inançlar, yeni değer yargıları ve hatta yeni dilbilimsel bağlılık ve keşifleri teşvik etmektedir.

Bu ise bizi bu tartışmanın diğer boyutuna götürür. Örneğin, bu tür bir değişimin Hint dilleri, (ve Afrika dilleri açısından) ve dil repertuvarlarında İngilizce olmayan konuşmacılar için sosyolojik ve kavramsal olarak ne gibi sonuçları olmuştur? Aynı şekilde, medyası "majör" veya "minör" bir Hint dili olan yaratıcı yazarlar açısından ne gibi sonuçlar doğurduğunu da ayrıca sormak durumundayız?

Sömürge-Sonrası Dönem

Bağımsızlıktan sonra İngilizce tartışmaları yeni boyutlar kazanmıştır. Yabancı güç tabanı artık sorun değildir, kültürel olarak Amerikancı veya İngilizci olması da artık bir sorun teşkil etmiyor. İngilizce dili artık yalnızca Batılı gelenekleri aktaran bir dil olarak algılanmamaktadır. Araç yerli değildir ama mesaj öyledir. Bazı Asya ve Afrika ülkelerinde İngilizcenin gerek ulusal gerekse de uluslararası düzlemde artık hem farklı ve hem de tamamlayıcı bir işlevi vardır. İngilizce işte bu yüzden artık yeni bir güç tabanına ve elitizme kavuşmuştur.

İngilizcenin etki alanları yeniden şekillenmiştir... insanlar artık İngilizcenin Hindistan, Afrika ve Güneydoğu Asya için gerçekten ana dil olmayan "yabancı" bir dil olup olmadığını sorgulamaktadırlar.

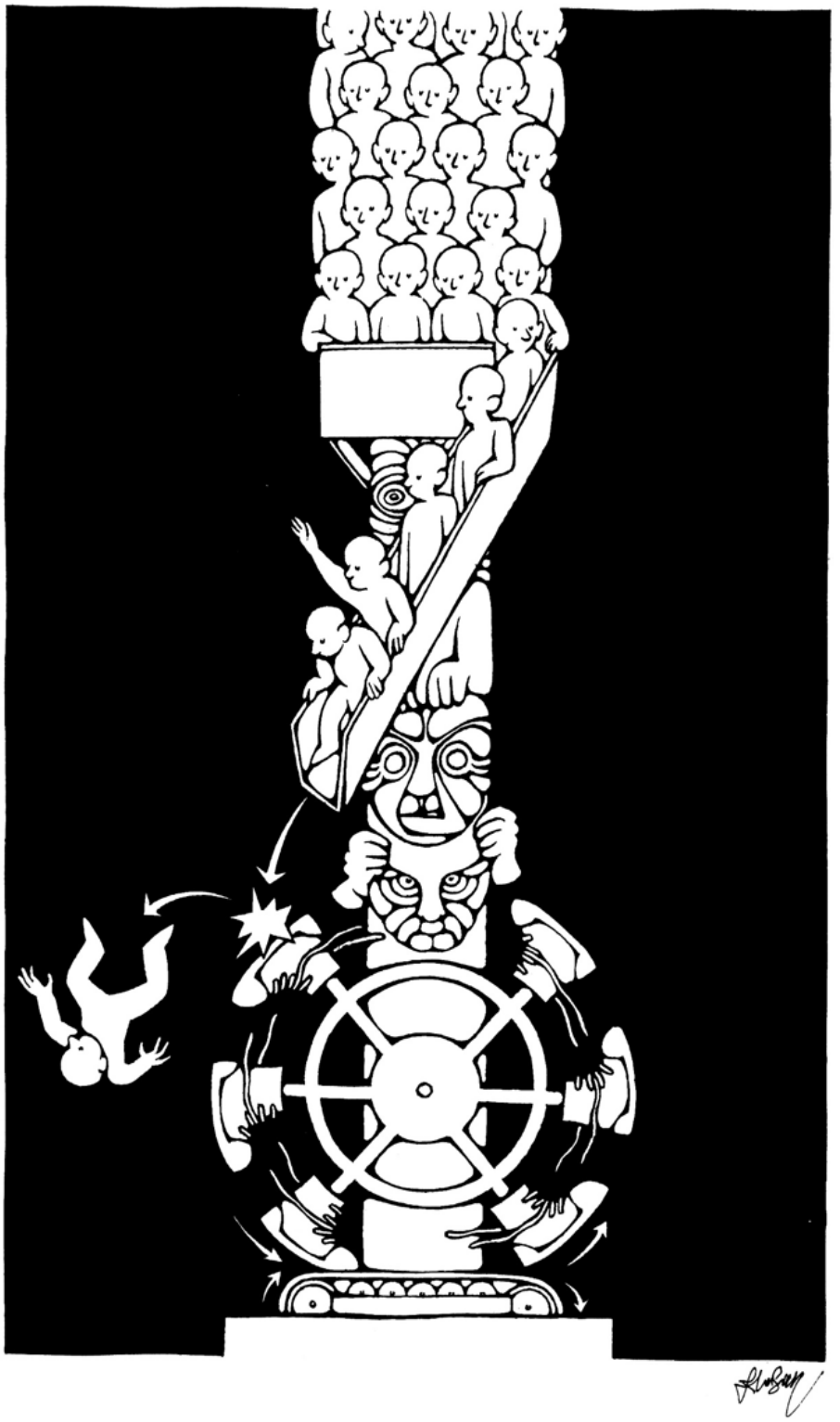
Hindistan örneğinde insan şunu merak ediyor; Hindistan, İngilizceye de o eski numarasını -onu yerlileştirip kendi kültürüne uyarlama, kısacası Hintlileştirme- oynamış mıdır? Hintli yazar ve filozof Raja Rao, İngilizceyi kendi zihninde Sanskritçeye eşit (hatta daha üstün) güçlü bir konuma çıkararak şöyle der;

"Büyük Hintli bir bilge der ki Hakikat Sanskritçenin tekelinde değildir. Hakikat herhangi bir dili kullanabilir ve hatta ne kadar evrensel olursa o kadar iyidir. Eğer inandığımız gibi Hindistan'ın dünya medeniyetine en önemli katkılarından birincisi metafizik ise, o zaman Hindistan'ın evrensel olabilmesi için en evrensel olan dili kullanması gerekmez mi...Ve İngilizce evrensel kaldığı sürece de daima Hintli kalacaktır...O taktirde Hintli- milliyetçi değil fakat gerçek bir Hintli ruhuna sahip olduğumuz sürece, İngilizce dilinin bir misafir veya bir arkadaş olarak değil, fakat bizden biri olarak, bizim kastımızdan, bizim inancımız, bizim mezhep ve geleneğimize bağlı bizimle, bizim aramızda olacağını söylemek doğru olacaktır." (Rao 1978:421)

Afrika'da veya Asya'da bu yeni güç merkezleri kurumsal dil varyasyonları açısından geleneksel olarak kabul gören, dışsal olarak dayatılan normatif standartları tartışılır hâle getirmiştir. Bu yeni varyasyonların kendilerine özgü kültürel, ekolojik, dilbilimsel veya sosyolojik bağlamları vardır. Bu yeni ekolojilere uyum, ana dil olmayan İngilizce lehçelerine yeni boyutlar kazandırmıştır.

Denilebilir ki günümüz İngilizcesinin kültürler ve diller arasında tek bir tanımlayıcı bağlamı yoktur. Bu aynı zamanda İngilizcenin yeni gelişen edebiyatları için de geçerlidir. "İngiliz edebiyatı" veya "Amerikan edebiyatı" kavramları konunun yalnızca belirli bir bölümünü temsil eder. Aslında pek de yeni olmayan bu yeni gelenekler "İngiliz edebiyat(ları)" geleneğinin içerisinde zaten yer almaktadır. (Narasimhaiah 1978) ...

İşte bu yüzden, İngilizcenin simyası (bugün ve gelecekte) yalnızca bir sosyal statü aracı değildir aynı zamanda maddi ve manevi olarak istenilen güç ve bilgiye nüfuz imkânı sağlar. Manipülasyon ve kontrol açısından mükemmel bir dilsel araç sunar. Üstelik, İngilizcenin bu simyası Batılı olmayan dünyanın dil ve edebiyatında kalıcı izler bırakmıştır. İngilizce bu yüzden dillerin dönüşümüne yol açmış, onların toplumsal, bilimsel ve teknolojik açıdan gereksinimlerine katkıda bulunmuştur. İngilizceleştirme süreci stilistik ve tematik yeniliklere yol açmış ve biçemleri "modernleştirmiştir." İngilizcenin gücü o denli baskındır ki kültür ve diller arasında İngilizce-konuşan birlik ve kastlar oluşmuştur. Nispeten küçük olabilir fakat son derece güçlüdür, değer ve bakış açıları her zaman söz konusu toplumların geleneksel değer ve bakış açılarıyla uyumlu değildir. Geçmişte, uluslararası gücün kontrol ve manipülasyonu hiçbir zaman bir dil ailesini kullananların elinde olmamıştır. Artık süreçte gücün geleneksel kast yapısından yeni bir kasta doğru evrildiğini görüyoruz. İngilizcenin artık yalnızca dil ve edebiyatta değil, fakat bütün bir toplumsal değişimin kaçınılmaz bir şekilde öncüsü olduğunu görüyoruz.



ALİ GALİP YENER

Edebiyat ve Kolonyalizm İlişkisine Güncel Bir Bakış

Felsefeci Byung-Chul Han, hemen bütün kitaplarında dijital çağda modern toplumun esas problemlerine eleştirel bir bakış açısı ile teorik olarak eğilir. Han, "Günümüzde Acı" alt başlıklı *Palyatif Toplum* isimli kısa ve yoğun eserinde (Türkçesi: Metis Yayınları, İstanbul: 2022) içinde yaşadığımız dijital çağın "gözetleme kapitalizmi"ni yarattığını, insanın sermaye birikimine kâr sağlayan veri toplamına indirgendiğini ve dijital platformların devamlı gözetleme ve yönlendirmesine tabi olduğunu tespit eder. Han'a göre gözetleme durumu sermayenin birikmesine yarar ve insanın hisleri, fikirleri ve niyetleri topluca sömürülür. Yazar, şeylerin internetinin gözetlemeyi sanal âlemden çıkararak gerçek hayata yaydığını ve insanın algoritmik iplere bağlı bir kukla hâline dönüştürüldüğünü iddia eder. Han, kıymetli tespitlerine psikopolitik bir araç olarak "big data"nın insan davranışını öngörülebilir ve yönlendirilebilir bir hâle soktuğunu da ilâve eder.

Okuduğunuz yazıda edebiyat ve kolonyalizm ilişkisine edebiyat teorisinin verilerinin ışığında bakmaya çalışırken, dünyanın güncel hâli ile ilişkili olarak Han'ın yukarıdaki tespitlerini göz önünde bulundurmak gerekli görünmektedir. Konu ile ilgili olarak Türkçede mevcut referans niteliğindeki kitaplardan birine başvuralım. Ania Loomba'nın, sadece edebiyat teorisinin ve edebî metnin kolonyalizm ve postkolonyalizm bakımından yerini değerlendirmekle kalmayan, aynı zamanda cinsiyet farklarının etkisini hesaba katarak ırk ve sınıf hiyerarşileri arasındaki karmaşık ilişkileri çözümleyen *Kolonyalizm Postkolonyalizm* adlı çalışmasından bahsetmek istiyorum. (Çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2000) Kitapta kolonyal söylem incelemeleri ideoloji, öznellik ve dil bakımından ele alınır. Eserin ikinci bölümünde şu soruların cevapları aranır: "Kolonyal karşılaşma ırksal, kültürel, sınıfsal ve cinsel farklılık ideolojilerini nasıl yeniden yapılandırmaktadır? Patriyarkal baskı ve kolonyal tahakküm birbirleriyle hangi yollardan geçerek bağlantı kurar? Kapitalizm ile kolonyalizm arasındaki ilişkinin niteliği nedir? Özne teklerinin kolonyalizm süresince karmaşık yeniden yapılanmalarının yerini tayin etmek için hangi çerçeveleri benimseyebiliriz?" (Age. s. 16) Son bölümde yazar, kolonisizleştirme süreçlerine eğilir ve kolonileştirilmiş öznelerin bakış açısının yeniden kazanılması sürecinin doğurduğu meselelerle ilgilenir.

Loomba, kitabın sonunda kolonileştirilmiş ülkelerde görülen karmaşanın milliyetçilik ve pan-milliyetçilik teorileri ışığında analizi ile edebî üretimle milliyetçi fikir arasındaki ilişkiyi inceler. Bu çerçevede konu hakkında derinleşmeden önce, milliyetçi fikriyatın kolonyalizmle ilgisi hakkında bir şeyler söylemek uy-

gun olacaktır. Edward W. Said, milliyetçi fikrin kültürel ufuklarının, kolonyalistin (sömürgecinin) ve milliyetçi hareketin üstlendiği sömürgeleştirilenin tarihiyle sınırlı olmasını bir mesele olarak görür. Emperyalizmi, kolonyalizmle işbirliği içinde olan bir girişim diye niteler. Bu işbirliğine hem hegemon, hem de köle katılır ve ikisi de -elbette eşit olmayacak tarzda- işbirliği içinde büyür. Modern emperyalizmin dikkat çekici özelliklerinden birinin de, birçok yerde bilinçli olarak yerlileri modernleştirmeye ve medenîleştirmeye koyulması olduğunu yazan Said, bütün dünyada kültürel tarihin büyük kısmının bu medenîleştirme projesi içinde oluştuğunu; sömürge bölgelerinde, emperyalist hâkimiyetin sert taraflarını ılımlılaştırma ve insanîleştirme yanında sözde modernleştirici eğilimler oluşturma etkisinin de bulunduğunu iddia eder. (T. Eagleton – F. Jameson – E. W. Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* içinde, Said'in "Yeats ve Sömürgesizleşme" adlı makalesinden, Çev. Ş. Kaya, Kabalcı Yayınları. İstanbul: 1993:71-72.) İlâve edelim: Said'in konuya katkısı Batı medeniyetinin vahşi ve sözde ilerlemeci tutumunun ne olduğunu dile getiren teorik bir çerçeveyi çizer.

Said'in söylediklerinden ilhamla spekülatif bir tespite kısaca yer vermek istiyorum. İttihat ve Terakkiciliğin dolaysız uzantısı olan kurucu ideoloji Kemalizm'in, otoriter modernleşme süreciyle "muasır medeniyetler seviyesini" amaçlayan, mutlak Batıcı olan ve kapitalizme eklemlenmeyi, sermaye birikimini bu yolla yapmayı amaçları arasında bulunduran medenîleştirme projesinin, Türkiye'de yaşayan Müslüman toplum bakımından dinî inanç bağlamında kolonyal bir tecrübeye işaret ettiği üzerinde pek durulmamıştır. Bu durum, Türkiye'de yaşayanlar arasında kahir ekseriyeti oluşturan Müslümanlar başta olmak üzere, bütün tek Tanrılı din mensuplarının inanç hafızalarını baskılamayı hedefler; toplumun geleneklerle ve geleneklerin hayata müdahil olduğu mekânlarla ilişkisini kökten kopartmaya gayret eder ve ateist unsurlar ihtiva eder. Osmanlı kültürüne düşman ve pagan nitelikli bu politik yaklaşımın toplumun kültürel hafızasına kalıcı zararlar verdiğini ve başarısız olduğunu söylemekle yetiniyorum.

Şimdi yazının başından beri karşılık olarak sömürgecilik terimine yer verdiğimiz kolonyalizm kelimesinin etimolojisine bir bakalım. Bu kelime, *Oxford Sözlüğü*'ne göre "çiftlik" ya da "yerleşke" anlamına gelen ve başka topraklarda otursalar da Roma yurttaşı sayılmaya devam eden Romalıları anlatan Latince "colonia" kelimesinden gelir. Tanımdaki mesele, hemen anlaşılabileceği gibi, kolonileştirmecilerden başka hiçbir halktan, daha önce o bölgede oturanlardan söz edilmemesidir. Yazılı belgeler ve tarihsel verilerin ışığında, kolonyalizmi "başka insanların topraklarının ve mallarının fethedilmesi ve denetlenmesi" olarak tarif etmek mümkündür. Bu, Avrupa'da kapitalizme geçişi kolaylaştıran, en yüksek aşaması emperyalizm olan ve Loomba'ya göre kolonilere politik bağımsızlığın tanınması ile emperyal zihniyetin bir ölçüde çöküşünü içeren karmaşık bir süreçtir. Loomba, kolonyal hâkimiyet öncesini, hangi yerli ideoloji, pratik ve hiyerarşilerin kolonyal dönemle beraber var olduğunu ve bu dönemden nasıl etkilendiğini araş-

tırmak gerektiğini vurgular. Kolonyalizmi, toprakla üretime zorla el koyma ve Avrupa kökenli kolonyalizm örneğinde kapitalizmi ateşleyebilmek için kapitalist olmayan ekonomilerin yeniden yapılandırılması olarak tarif eder.

Kolonyalizmi kapitalizmin bir parçası olmaktan ibaret sayan indirgeyici yaklaşıma itiraz eden Loomba, ırksal-cinsel hiyerarşiler bağlamında bu yaklaşımı eleştirir. Böylece kolonyalist süreçleri sadece sınıf mücadelesi bağlamında okuyan Aijaz Ahmad'ın yaklaşımından ayrılır. Aimé Césaire'in *Kolonyalizm Söylemi* isimli eserinde "kolonyalizmin kolonileştirilmiş özneyi yalnızca sömürmekle kalmayıp aynı zamanda insanlıktan çıkarıp nesneleştirdiğini, bu arada bizzat kolonileştirenleri de alçalttığını" yazdığını tespit eden Loomba, Césaire'in ünlü denklemini, "kolonileştirme-şeyleştirme"yi de anar. (s. 40) Loomba'nın önemsediği bir diğer tespite de yer verelim: Alanında benzersiz olan *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin yazarı Frantz Fanon'a göre kolonyal meseleyi incelerken mutlaka başvurulan Marksist analiz esnetilmeli ve kolonyalizmi sadece sınıf mücadelesi parametresine bakarak açıklamanın yetersizliği, demek ki kolonilerde altyapının aynı zamanda bir üstyapı olduğu göz önüne alınmalıdır. Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde kolonyalizmi şu pırıltılı ifade ile tanımlar: "Sömürgecilik, yalnızca bir halkı pençelerinin altında tutmayla ve yerlinin beyninden bütün biçim ve içeriği boşaltmakla tatmin olmaz. Bir tür saptırılmış mantıkla, halkın geçmişine döner ve onu bozar, biçimsizleştirir ve yok eder." (Çev. Ş. Süer, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul: 2024: 98) Marksist analizin, insanı sadece sınıf ilişkisi bağlamında bir ekonomi-politik çözümlemenin dolaysız nesnesine indirgemesi ve beşerî olanın antropolojik, cinsel, psikososyokültürel unsurları arasındaki ilişkileri minimalleştirmesi, kolonyalizm incelemeleri dâhil olmak üzere hayatın pek çok sahasında bu analiz yaklaşımının realite ile örtüşmesinde zaaflara yol açar diyebiliriz.

Loomba gibi analistler kolonyal söylem analizlerinde genellikle Gramsci, Althusser, Derrida ve Foucault gibi düşünürlerin çalışmalarından faydalanırlar. Loomba, bu düşünürlerin yardımıyla kolonyalizmin oturduğu toplumsal yapı çözümlemesini sadece ekonomik olarak açıklama şeklinden kurtarmayı amaçlar. Yazar, kolonyal ortamı izahta cinsellik, öznellik, psikoloji ve dilin muhakkak beraber irdelenmesi gerektiğini ve dille ideolojiyi beraber düşünmenin, "olay ile temsilin ya da tarih ile metnin arasına katı bir ayrım çizgisi çekmeyi önlediğini" ifade eder. Kolonyal söylem analizinde Said'in başyapıtı *Şarkiyatçılık*'a (Çev. B. Ülner, Metis Yayınları, İstanbul: 2020) ayrıntılı bir şekilde yer veren Loomba, Said'in "Avrupa kökenli edebî metinlerin, seyahatnamelerin ve öbür yazıların Avrupa ile onun 'ötekiler'i arasında bir ikilik (dichotomy) yarattığını ve bu ikiliğin hem Avrupa kültürünün inşasında, hem de Avrupa'nın başka ülkeler üzerinde kurduğu hegemonyanın sürdürülmesi ve genişletilmesinde merkezî bir yer tuttuğunu" savunduğunu tespit eder. (Age, s. 65) Said'in tasarısı, "Avrupalı olmayan halklara ilişkin 'bilgi'nin nasıl da bu halklar üzerinde tatbik edilen iktidarın muhafaza edilmesinin bir parçası

olduğunu göstermeyi" hedef edinmiş bir çalışmadır. Loomba, Said'e yönelik eleştirilerde, meselâ onun Batı'yı homojen gösterdiği, *Şarkiyatçılık*'ın "tarihsel nüansları düzleyerek sabit bir Doğu karşısında Batı bölüntüsüne dönüştürdüğü" yollu analizlere de yer verir.

Loomba, incelemesinde seyahatname ve diğer yazılarda yer alan kolonyal klişeleştirmenin "bir imgeler ve fikirler çeşitliliğinin basit ve kullanışlı bir biçime indirgenmesini içer[diğini], basit bir cehaletin ya da 'gerçek' bilgi eksikliğinin sonucu değil, daha ziyade enformasyonu işlemden geçirme metodu [olduğunu] ve klişelerin işlevi[nin] 'benlik' ile 'öteki' arasında yapay bir farklılık duygusunu sürekli kılma[ya]" yaradığını belirtir. (Age, s. 81) Böylece kolonyalizm, medeniyetlerin birbirleriyle hakikaten ilişki kurmalarını engelleyip, bilgi üretiminin yönünü değiştirirken edebî metinleri, kendi ideolojisiyle başat temsil araçlarını tersine çevirmede kullanmıştır. Kolonyal süreçlerde edebî metinlerin rolü hakkında Loomba şöyle yazar: "Edebî metinler birey teki, toplumsal bağlamlar ve dil oyunu arasındaki karmaşık eklemlenmeyi gösterir. Edebî metinler yalnızca içsel değerleri yüzünden değil, pazar ya da eğitim sistemi gibi öbür kurumların bir parçası oldukları için de toplumda dolaşıma girer. Edebî metinler bu kurumlar aracılığıyla, kolonyalistlerin hem kendi metropollerinde, hem de kolonilerde kültürel bir otoriteye sahip olmaları konusunda hayatî bir rol oynar." (s. 93)

Şimdi kolonyal söylem-edebiyat ilişkisine dair güzel bir örneği sunalım. "Avrupalı bir benlik ile Avrupalı olmayan bir öteki biçimindeki kutupsallığın" edebî metin düzeyinde inşasını anlatan bu örnekte Loomba, Peter Hulme'un on altıncı yüzyıl Amerikası'nda kolonyal söylemin nasıl oluşturulduğunu incelediği çalışmasından bahseder. Hulme, yamyam (cannibal) ve kasırga (hurricane) kelimelerinin yerli Amerikan dillerinden nasıl alındığını ve "ideolojik bir söylemi güçlendirmek" için Batı dillerine nasıl uyarlandığını gösterir. Bu uyarlamayla kasırga, fırtına türü olmaktan çıkıp, Karayiplere özgü anlamına bürünür. Böylece köken aldığı yerin şiddet kaynağı olduğuna işaret eder. "Cannibal" kelimesinin etimolojik olarak Latince "canis" (köpek) kelimesiyle ilişkili olması, "Batı Hint adalarının yerli yamyamlarının köpekler gibi avlandıkları ve kurbanlarına tüm yırtıcı hayvanların yaptıkları gibi hunharca davrandıkları" fikrini destekler. Edebî metinlerin kolonyal süreçlerin oluşumunda hayatî bir rol oynadıklarına dair diğer misal de yine Hulme'dan gelir: "Hulme, Shakespeare'in *Fırtına*'sı gibi bir oyunun (...) kolonyal söylemin oluşumuyla nasıl ilintili olduğunu; oyundaki fırtınaların nasıl da bu yeni anlamıyla birer kasırga olduklarını; Caliban adının niçin Cannibal'in bir anagramı olduğunu ve Prospero'nun asilerin üzerine salınan Fury (öfke) adlı bir köpeğe dönüşmesini tartışır." (s. 97)

Sonuç olarak, kolonyalizmle edebiyatın ilişkisini inceleyen analizler, hayatın her alanında kültürel hegemonyayı dayatan tahakkümcü Batı medeniyetinin teşhir ve eleştirisi bakımından çok önemli olup, dijitalizasyon çağında da kıymetini ve edebiyat teorisindeki çığır açıcı özelliklerini korumaktadır demek mümkündür.

ALİ K. METİN

Kolonyalizmin Edebiyattaki Yansımaları

Bir halk veya devlet üzerinde kurulan egemenliğin tamamen şiddete dayalı olarak sürdürülmesi kabil değildir. Egemen güçler siyasal ve kültürel örüntülerin desteğine, belki daha önemlisi halka sosyal ve ekonomik fayda üretmeye ziyadesiyle mecburdurlar. 15. asırdan itibaren Asya'da ve Afrika'da başlayıp Amerika'ya doğru genişleyen (Amerika'daki süreç sömürgeciliğin istilacı ve asimilasyoncu veçhesine daha somut örnek teşkil etmesiyle epey ayrıksı sayılabilir) kolonyalizm olgusu da sözünü ettiğimiz mecburiyetten müstağni olmamıştır. Kolonyalizmin ekonomik (ticari) ihtiyaçlardan doğduğu şüphe götürmez. Buna mukabil, kolonyalist güçlerin sömürge halkını "medenileştirme" misyonuyla kendilerini tarif etmeleri, bir tarafıyla suçluluk duygusunu bastırmaya yönelik bir çabadan kaynaklanmış olabileceği gibi, diğer tarafıyla gelişmişlik fikri ve algısının getirdiği sorumluluk duygusuyla tabii ki ilişkilendirilebilir. Hristiyan misyonerliğiyle hümanizm fikri burada (iç içe geçmiş şekillerde) hem bu motivasyonu oluşturmuş hem de esasen kolonyalizmin ihtiyacı olan ideolojik lojistiği temin etmişlerdir. Medenileştirme misyonu ekonomik, siyasal, hatta dini veçheleriyle birlikte kolonyalizmi meşrulaştıran temel argüman ve retorik olarak iş görecektir: Talancı ve eşkıya kılıklı bir sömürgecinin yerine medeni dünyanın kurtarıcı eli geri kalmış halklara uzatılmaktadır. Mesih rolü dini ve seküler unsurlarıyla birlikte kolonyalizme amadedir.

Bununla beraber, kolonyalizm için en elzem ihtiyaçlardan biri "öteki"ni yani sömürge halkını ve coğrafyasını tanımaktır. Burada oryantalizm, Cemil Meriç'in deyimiyle kolonyalizmin "keşif kolu" olarak tarihi, işlevsel bir nitelik kazanır. Kolonyalizmin sürdürülebilirliği el-hak toplumsal ve siyasal düzeyde rızanın üretilmesini zorunlu hale getirmiştir. Sömürge halkı böylelikle sömürgeciyi kendisine bir yol gösterici, hayırsever bir efendi, müşfik bir anne-baba olarak görmeye başlayacaktır. Aslında sömürge halkı bir tarafa, kolonyalistlerin de kendilerini iyi ve haklı olarak görmelerini sağlayacak bir gerçeklik algısına ihtiyaçları vardır. Despotizme mesafe koymasıyla güdülendiği düşünülen İngiliz sömürgeciliği için bu bilhassa önemlidir. Daniel Defoe'nun 1719 yılında yayımlanan *Robinson Crusoe* adlı romanı tam da bunun için biçilmiş kaftandır. Medeni insan (Robinson) ile yerli-vahşi (Cuma) arasında geçen hikaye efendi-köle ilişkisini (eşitsizlik ve hiyerarşiyi) yetişkin-çocuk ilişkisi içinde son derece doğal ve akli kılar. Kolonyalist ilişki biçimleri *Robinson Crusoe*'de en masum, en ikna edici şekilde cisimleşir. Böylece roman, bütün somutluğuyla kolonyalizmin ideolojik bir aparatına dönüşür, ona ihtiyacı olan kültürel tahkimatı yapar.

Ama ilişkiler dünyasında mutlak denge ve sükun yoktur. Kolonyalizmin öznesi de nesnesi de zaman içinde kendi evrimsel sürecini yaşayacaktır. Oryantalizmin kolonyalizme hizmetkarlığı belli bir yerden sonra şüphe verici olmaya

başlamış, muğlak bir nitelik kazanması handiyse kaçınılmaz olmuştur. Sadece hümanizm düşüncesi ve Aydınlanma'nın değil, kanaatimce Hristiyanlık inancının da etkileriyle eleştirel bakış açıları bu süreçlerin olağan bir parçası haline gelir. Bunun bir yansıması olarak *Robinson Crusoe*'den yaklaşık 200 yıl kadar sonra, 1899'da Josef Conrad'ın başyapıtı diye kabul edilen *Karanlığın Yüreği* yayımlanır. Neo-kolonyal dönemin yarım asırlık bir geçmişine tekabül eden roman, kolonyalizmin özeleştirisine ve oryantalist çalışmalardaki çatallanmalara ilişkin temsil edici bir niteliğe sahiptir. Evrimin sadece sömürge ülkelerde cari olmadığının önemli bir göstergesini oluşturur. Özelde Belçika sömürgeciliğinin ağır bir eleştirisini ve betimlemesini yapar. Yazar romanda "*19. Yüzyıl emperyalizminin en başta gelen özelliği olarak kabul ettiği hukuku ele alır. Daha da önemlisi, "Karanlığın Yüreği" emperyalizmin sömürdüğü ülkeleri ve halkları göz önüne sererken emperyalistleri kof ve aklını düzgün kullanmayan insanlar olarak tanıtır"* (Papke, 174). Neo-kolonyal dönemde sömürgeciliğin doğrudan işgal ve idare etme pratiği terk edilmiş, artık emperyalizm dediğimiz dolaylı yöntemlerle hakimiyet kurma yöntemleri uygulanmaya başlanmıştır. Conrad, sömürgeciliği böyle çok başlı bir bütün olarak resmederek en ağır şekilde eleştirir. Papke'in ifadesiyle sömürgecilik, Conrad'a göre "Avrupalı olmayan halkları kontrol etmek ve sömürmekle kalmadı, emperyalizmin yayıcısı olan insanları da aklını düzgün kullanmayan, kof mahluklara dönüştür"müştür (Agy, 181).

Aslında Avrupa'nın vicdanı, samimiyeti ve iyi niyeti tartışılabilir ama aklını düzgün yani işe yarar bir şekilde kullanmadığına kanaat getirmemiz biraz zorlama olacaktır. Bilhassa İngiliz aklı için bunu daha net olarak söylemek mümkün. Mesele dolaylı veya dolaysız sömürmek olduğunda Avrupalılar bunu her biçimiyle yapmayı başarmıştır. Neo-kolonyal dönemde sömürge düzeneğinin yerini modernleşme ideolojisi almış, sömürgecilik adeta gönüllülük ilişkisiyle sürdürülebilir bir zemine taşınmıştır. Terakki olgusu Aydınlanma düşüncesini de yanına alarak tekçi, evrensel bir medeniyet algısı üzerinden dünyayı küresel bir dönüşüme sürükler. Dünyanın merkez ve taşra (çevre) ülkeler olarak bölünmüş hali neo-kolonyalizmin hem siyasi ve ekonomik hem de kültürel hegemonyasının reel vasatıdır. Tabii her tarihsel olguda olduğu gibi burada da sürecin paradokslarla mündemiç olduğunu tespit etmek gerekir. Milliyetçilik ideolojisi ve milli devletlerin ortaya çıkması emperyalizmin işini kolaylaştırdığı gibi aynı zamanda zorlaştıran iki uçlu bir gerçekliktir. Milli devletler bir taraftan sömürgeci güçlerin güçlü, kapsamlı blokajlarla karşı karşıya gelme ihtimalini bertaraf etmiş veya zayıflatmıştır. Diğer taraftan, milli devletlerin doğası gereği bağımsızlık ruhunu ve anti-emperyalist fikirleri de canlandırmıştır. Ayrıca Batı düşünce ve medeniyetinin önayak olduğu hümanizm düşüncesinin ve evrensellik iddialarının bizatihi emperyalist gövde içinde anti-kolonyalist, anti-emperyalist filizler vermesini engellemenin imkanı yoktur. Frantz Fanon, J. P. Sartre gibi aydınların sömürge halklarına verdiği desteği tekil bir sapma diye görmek doğru olmaz. Bu büyük ölçüde, sömürgeci, emperyalist ülkelerdeki bilinç dönüşümünün kayda değer bir semptomunu ifade eder.

Milli edebiyat hareketleri, milliyetçilik düşünceleriyle beraber neo-kolonyal dönemin kültür ve edebiyat alanındaki doğal aynı zamanda elzem sonuçlarından biridir. Bunun aksi bizzat eşyanın

tabiatına mugayir olurdu. Ama bakıldığında, milli devletlerle neo-kolonyal düzen/dünya arasındaki senkronizasyona bağlı olarak, milliyetçi örüntüler hiç şüphesiz neo-kolonyalizmin ideolojik yapı taşlarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu trajik paradoks, anti-emperyalist, bağımsızlıkçı ideolojilerin bir anlamda gordion düğümüdür. Neo-kolonyal düzen, modernleşme ideolojisini bir tahakküm vasatına dönüştürecek, milli devletler vasıtasıyla dünyayı tam anlamıyla yapısal bir değişime maruz kılacaktır. Dil ve edebiyat ise bu süreçte son derece işlevsel, güçlü bir rol oynayacaktır. Dolayısıyla kolonyalizm olgusu siyasal, kültürel örüntülerle (model, değer ve pratiklerle) görünmez bir hal alır. Self-oryantalizm bu paradoksal sürecin en açık, en somut dışavurumlarından biridir. Kültürle medeniyet arasındaki ayrım ortadan kalktığı/kaldırıldığı nispette bilerek veya bilmeyerek emperyalizmin tekçi, evrensel, yapısallaşmış hegemonyasına gönüllü bir teslimiyet vaki olur. İyisi kötüsü, doğrusu yanlışı bir tarafa, bunun adı en doğru ifadesiyle asimilasyondur. Kendi içinde paradoksal özelliklere sahip madunlaştırıcı bir tahakküm kompleksidir. Nitekim modernleşme ideolojisi her şeyi olduğu gibi edebiyatın neliğine dair anlayışları da dönüştürür. Milli edebiyat hareketleri bir yana, bizatihi edebiyatın, şiirin modernleşmesi için getirdiği kıstaslarla terbiye ve tekamül ettirici bir otorite konumuna taşınır. Self-oryantalizm böylece modern edebiyatın, modern şiirin belirleyici, meşru, muharrik gücü haline gelmektedir.

Kısa bir parantez: Ne asimilasyon süreçleri ne de self-oryantalizm dümdüz, homojen bir vakıa sayılır. Kültürel, sosyal, ekonomik farklılıklar kolonyal düzenin antropolojik ve reel-aktüel katmanları/dehlizleri içinde ister istemez var olmaya devam eder. Tahakküm ilişkileri ideolojik, siyasal olumsuzlamalara rağmen olumsal bir şekilde işlerliğini sürdürür. İsrail Siyonizminin ve Amerikan emperyalizminin Ortadoğu'daki tezahürleri bunun siyasal alandaki en anakronik, en uç kanıtıdır sadece. Dünyadaki merkez-çevre asimetrisi, uzun vadede görülen pozitif gelişmelere rağmen, ne yazık ki sofistike bir yapıya bürünerek cari olma istidadını gösterebiliyor. Bununla da kalmadığını söyleyerek açtığımız parantezi kapatıp, kolonyalizmin dil ve edebiyat üzerinden geliştirdiği tahakküm biçimlerinin izini biraz daha yakın tarihe doğru sürmekte fayda var.

Pascale Casanova'nın *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti* kitabı (2010), kanımca bize burada çok yerinde bir kılavuz olacaktır. Casanova, dil ve edebiyat üzerinden kurulan tahakkümü sömürgeleştirilmiş ülkelerle sınırlandırmaz, gelişmiş irili ufaklı Batı ülkelerini de buraya koyar, fakat reel bir ayrıma gider. Doğru anlaşılması için şu uzunca alıntıyı yapmak zorundayız: "*Özellikle sömürgeleştirilmiş ülkelerde siyasi tahakküm dil yoluyla yapılır, bu ise edebi bağımlılık anlamına gelir. Siyaset değil de sadece dil (ve kültür) alanında bağımlılık söz konusuysa -Belçika, Avusturya, ya da İsviçre'de olduğu gibi- tahakküm sonuçta edebiyatı da kapsar. Fakat tahakkümün tek bir alanla sınırlı kaldığı, yani sadece edebi açıdan uygulandığı ve ölçüldüğü durumlar da vardır. Paris'teki makamların eserleri takdis etmekteki etkililiği, eleştirmenlerin verdiği kararların gücü, kendileri de merkezde takdis edilmiş yazarların imzasını taşıyan önsözlerin ya da çevirilerin kanonlaştırıcı etkisi (..), kimi koleksiyonların itibarı, önemli çevirmenlerin oynadığı rol, edebiyatta hakimiyetin birkaç örneğidir*" (Age, 2010). Ülkemizdeki kültürel hegemonya tartışmalarına aşina olanlar için yukarıdaki cümlelerin çok tanıdık geldi-

ğini tahmin ediyoruz. Kültür endüstrisine dayalı egemenlik örüntülerini ayrı bir yerde tutarak Casanova'nın tespitleriyle söyleyecek olursak, başta Paris olmak üzere, Londra, New York edebiyatın büyük başkentleri, Berlin, Barselona daha küçük başkentler olarak bir hegemonya tesis etmeye çalışmaktadır: *"[H]er başkent kendine bağlı dil alanında merkeziliğinin, otoritesinin tartışılmaz olduğunu kabul ettirmeye ... edebi takdis işlevinde tekel olmaya çalışır. (..) dil ve edebiyatın "yumuşak" neo-kolonyal biçimi altında da olsa tahakkümüne devam etmesi, dünya çapındaki edebiyat alanının heteronom (hem siyasi, hem de ekonomik) kutbunu pekiştiren güçlü bir etkendir"* (Age, 134).

Casanova "dünya edebiyat cumhuriyeti"nin başkentleri eliyle oluşturulan edebiyat hiyerarşisini "yapısal etnosantrizm"in bir ifadesi olarak tanımlar. Edebiyat, merkezin dünya görüşü ve projeksiyonuyla çevreyi dizayn etmenin bir aracına dönüşür. Dahası merkezi teşkil edenler tarafından, self-oryantalizmin edebi aktörlerinin Batı'nın etnosantrik, kolonyalist habitatına devşirilmesi hiç zor olmayacaktır. Nobel ödülü başta olmak üzere devşirme mekanizmasının çalışmasında self-oryantalizm, fiili haliyle büyük filtredir. Tagore, Naipaul, Necip Mahfuz, Maalaouf, Salman Rüşdi örnek birer devşirmedirler. Tabii bunun için "evrensellik fabrikası"nın iyi çalışmasına ihtiyaç vardır. *"Evrensellik bir bakıma, merkezin en şeytani icatlarından biridir. Evrenselliğin tekelini elinde tutanlar, dünyanın çatışmalar üzerine kurulu hiyerarşik yapısını edebiyatta herkesin eşitliği kisvesi altında inkar etmek adına, başkalarını yasalarına boyun eğmeye zorlarlar"* (Age, 172). Casanova; Kafka, Joyce gibi pek çok modernist yazarı evrenselcilik ideolojisinin bir çeşit taşıyıcı/inşa edici aparatı olarak görür. Çevrenin edebiyat algısı bu yazarların oluşturduğu zihinsel iklim vasıtasıyla yönlendirilmekte ve iğdiş edilmektedir. Buna karşı yeni bir evrensellik anlayışının inşa edilmesi gerekmektedir. *"[M]erkezdeki eleştirmenlerin yapıtları kabul ederken ilke olarak tarihten soyutlaması, bilinçli ve apaçık cehalete dayalı bir evrenselleşmeyi destekliyordu. İşte bu yüzden edebi metinlerin yorumlanmasında değişik bir edebiyat tarihi anlayışını temel alan yeni bir yöntemin uygulanması, edebiyatta yeni bir evrenselliğin inşası için vazgeçilmezdir"* (Age, 375).

Şu halde, evrenselliği bütün veçheleriyle tartışmadan neo-kolonyal düzenin modernleşmeci ideolojisi ve tahakküm örüntüleriyle baş etmek pek mümkün görünmüyor. Bu minvalde bir eleştirelliğin aslında Batı düşüncesinde de boy verdiğini biliyoruz. Ancak bunlara bel bağlayarak kendi dünyamızın, kendi edebiyatımızın ne inşa edici özneleri olmamız ne de özgün bir evrenselliğe ulaşmamız makul, gerçekçi bir beklenti olabilir. Zihinsel ve kültürel maduniyeti aşmamız ise herhalde mucizevi bir olasılıktır. Dolayısıyla Casanova'nın dikkat çektiği üzere, evrensellik anlayışımızı (kıstaslarını) kendi tarihselliğimiz içinde oluşturma iddiası ve sahiciliğini göstermek zorundayız. Elbette reaksiyoner komplekslerin tuzağına düşmeden, melezlenmeye ve dönüşüme uygun, olması gereken imkanları önümüze koyarak...

Kaynakça

Papke, David Ray (2002), *"Joseph Conrad"ın "Karanlığın Yüreği": Edebi Bir Emperyalizm Eleştirisi*", Çev: Bilal Genç, Doğu-Batı dergisi, Sayı: 20.

Casanova, Pascale (2009), *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti*, Çev: Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları.

YUNUS EMRE ALTUNTAŞ

Kolonyalizm ve Şiir: Yaralanmış Hafızanın Dili Olarak Anti-Sömürgeci Poetikalar

Kolonyalizm, modern dünya tarihinin en sarsıcı tecrübelerinden biri olarak çoğu zaman askerî işgaller, ekonomik sömürü faaliyetleri ve siyasal hâkimiyet ilişkileri üzerinden değerlendirilmiştir. Avrupa merkezli güçlerin Afrika'dan Asya'ya, Latin Amerika'dan Karayipler'e kadar geniş coğrafyalarda kurduğu sömürge düzenleri, uzun süre daha çok ekonomik sonuçları ve bağımsızlık mücadeleleri bağlamında ele alınmıştır. Oysa kolonyalizmin en kalıcı etkisi yalnızca haritaları değiştirmesinde değil, insanın kendisini, geçmişini ve dünyadaki yerini algılama biçimini dönüştürmesinde ortaya çıkar. Çünkü sömürgecilik yalnızca toprağı ele geçirme girişimi değildir; aynı zamanda hafızayı yeniden biçimlendirme arzusudur. Bir ülkenin kaynaklarını kontrol etmek, şehirlerini yönetmek veya siyasal kurumlarını değiştirmek görünür bir tahakküm biçimidir. Ancak bundan daha derinde, o toplumun kendi tarihine, kültürüne ve diline bakışını değiştirmek vardır. Kolonyal düzenlerin en etkili taraflarından biri, hâkim oldukları toplumlara kendi gözleriyle değil, sömürgecinin oluşturduğu aynadan bakmayı öğretmeleridir. Bu nedenle kolonyalizm yalnızca askerî veya ekonomik bir mesele değil, aynı zamanda büyük bir kültürel müdahaledir. Sömürgeci güçler çoğu zaman kendi varlıklarını "medeniyet götürme" iddiasıyla meşrulaştırırken, yerel kültürleri eksik veya geri gösteren bir söylem üretmiştir. Yerli diller, gelenekler, inanç biçimleri ve estetik anlayışlar çoğu zaman modern dünyanın dışında kalmış unsurlar gibi sunulmuştur. Böylece sömürgeleştirilen toplumun yalnızca bugünü değil, geçmişle kurduğu bağ da hedef alınmıştır. Bu nedenle kolonyalizm tarihinde şiirin özel bir yeri vardır. Çünkü şiir, insanın en mahrem alanına, yani dile ve hafızaya bağlıdır. Bir millet yenilebilir, orduları dağıtılabilir, kurumları ortadan kaldırılabilir; fakat kelimeleri yaşıyorsa, şarkıları söyleniyorsa, imgeleri dolaşımda kalıyorsa bütünüyle teslim alınamaz. Sömürge topraklarında şiirin çoğu zaman politik bildirilerden daha etkili olması bundan kaynaklanır. Kolonyal şiir, yalnızca sömürge döneminde yazılmış şiir anlamına gelmez. Daha derin anlamıyla kolonyal şiir, işgal, kimlik kaybı, kültürel parçalanma, dil yarılması ve yeniden var olma mücadelesinin şiiridir. Bu şiirde vatan yalnızca üzerinde yaşanan toprak değildir; unutulan kelimeler, yasaklanan isimler, kaybolan mitler ve susturulan ataların sesidir. Edward Said'in özellikle dikkat çektiği nokta burasıdır: İmparatorluklar yalnızca ordularla değil, metinlerle de ilerler. Romanlar, seyahat kitapları, akademik ça-

lışmalar, resimler ve şiirler kimi zaman imparatorluk tahayyülünün taşıyıcıları hâline gelir. Batı'nın Doğu'yu, Afrika'yı, Asya'yı veya Amerika yerlilerini anlatma biçimi çoğu zaman tarafsız bir tanımlama değil, iktidar ilişkilerinin parçası olmuştur. Başka bir ifadeyle önce "öteki" icat edilmiş, ardından bu öteki üzerinde egemenlik kurmanın gerekçesi hazırlanmıştır.

Tanımlar ve Bakış Açıları

Kolonyalizm kavramı, bir devletin başka bir toplum üzerinde siyasi, ekonomik ve kültürel egemenlik kurmasını ifade eder. Ancak modern kolonyalizmin ayırt edici yönü, yalnızca egemenlik kurma ve yönetme amacı taşımaması; aynı zamanda hâkim olduğu toplumları kendi değer sistemi doğrultusunda dönüştürmek istemesidir. Sömürgeci düzen, tarih boyunca müdahale ettiği toplumlara çoğunlukla "Size medeniyet getiriyoruz." iddiasıyla yaklaşmış; bu söylem, Avrupa merkezli modernleşme anlayışının temel meşruiyet araçlarından biri hâline gelmiştir. Aimé Césaire, bu iddiayı sert biçimde eleştirerek kolonyalizmin kendisini bir medeniyet projesi olarak sunmasına rağmen gerçekte insanı nesneleştiren, toplumları kendi tarihsel sürekliliğinden koparan ve kültürel hafızayı tahrip eden bir süreç olduğunu vurgular. Frantz Fanon ise meseleyi daha derin bir psikolojik zemine taşıyarak sömürgeleştirilen insanın yalnızca dış dünyasında değil, kendi benlik algısında da parçalanma yaşadığını ifade eder. Ona göre sömürgeci bakış zaman içinde sömürgeleştirilen bireyin zihnine yerleşir ve insan, kendisini kendi değerleriyle değil başkasının belirlediği ölçülerle anlamlandırmaya başlar. Anti-kolonyal şiirin temel işlevi de tam olarak bu noktada ortaya çıkar: Şiir, insana kendi gözleriyle yeniden bakma, kendi sesini duyma ve kaybedilen aidiyet duygusunu yeniden kurma imkânı sunar. Bu nedenle Césaire'in Afrika'ya dönüş çağrısı, Senghor'un siyah estetiği, Walcott'un Karayip kimliği arayışı ya da Neruda'nın Latin Amerika tahayyülü yalnızca edebî yönelimler olarak değerlendirilemez; bütün bu hareketler aynı zamanda bastırılmış hafızanın, parçalanmış kimliğin ve sömürge tarafından kesintiye uğratılan tarihsel sürekliliğin yeniden kazanılmasına yönelik güçlü girişimlerdir.

Şiir ve Direniş

Kolonyal şiirin temel meselesi, bir toplumun kendi varoluşunu, tarihini ve kimliğini hangi imkânlarla yeniden kurabileceği sorusunda düğümlenir. Bir toplum kendi hikâyesini başkasının diliyle anlatabilir mi? Sömürgecinin inşa ettiği kavram dünyası içinde kalarak gerçek bir özgürleşme mümkün müdür? Kaybedilmiş, parçalanmış ya da bastırılmış bir toplumsal hafıza şiirin imkânlarıyla yeniden kurulabilir mi? Bu sorular kolonyal şiirin yalnızca estetik bir arayış olmadığını; dil, kimlik ve hafıza merkezli derin bir varoluş mücadelesi olduğunu gösterir. Dolayısıyla anti-kolonyal şiirin gündeme taşıdığı meseleler sadece geçmişte sömürge deneyimi yaşamış toplumların tarihsel sorunlarıyla sınırlı değildir. Kültürel tek tipleşmenin, küresel söylemlerin ve modern iktidar biçimlerinin insan hafızası üzerindeki

etkisinin giderek arttığı çağımızda da bu sorular güncelliğini korumaktadır. Çünkü her dönemde temel mesele, insanın ve toplumların kendi sesini kaybetmeden var olup olamayacağı meselesidir. İşte şiir, tam da bu noktada önemli bir direniş alanı hâline gelmiştir. Çünkü şiir, insan topluluklarının en eski hafıza biçimlerinden biridir. Tarih yazımından önce insanlar kendilerini şiirle, destanla, ağıtla ve sözlü anlatılarla ifade etmiştir. Toplumların acıları, zaferleri, yenilgileri ve varoluş mücadeleleri çoğu zaman şiirsel biçimler içinde korunmuştur. Bundan dolayı sömürge tecrübesi yaşayan toplumlarda şiir yalnızca estetik bir uğraş olarak kalmamış, unutmaya karşı hatırlamanın, yok sayılmaya karşı var olmanın imkânlarından biri olmuştur. Kolonyal şiirin temelinde bu hafıza mücadelesi vardır. Şair, sömürge toplumlarında çoğu zaman yalnızca kendi bireysel dünyasını anlatmaz; susturulanların, görünmez hâle getirilenlerin, tarihi başkaları tarafından yazılanların sesi hâline gelir. Kaybedilmiş isimleri, bastırılmış kültürleri ve değersizleştirilmiş gelenekleri yeniden şiirin merkezine taşır. Bu bakımdan kolonyal şiirin en önemli meselelerinden biri dildir. Çünkü dil sadece kelimelerden meydana gelen bir iletişim sistemi değildir; insanın dünyayı kavrama biçimidir. Bir dilin içinde o toplumun tarihi, inançları, değerleri ve varlık anlayışı saklıdır. Bundan dolayı sömürge yönetimleri çoğu zaman eğitim sistemleri aracılığıyla kendi dillerini hâkim hâle getirirken yerel dilleri geri plana itmiştir. Ngũgĩ wa Thiong'o, kolonyalizmin en etkili aracının kültürel yabancılaşma olduğunu söyler. Ona göre bir çocuğun kendi dilinde değil de sömürgecinin diliyle düşünmeye başlaması, zihinsel sömürgeleştirmenin en güçlü biçimidir. Frantz Fanon da sömürgeleştirilen insanın trajedisini anlatırken özellikle dil meselesi üzerinde durur. Ona göre sömürge insanı egemen gücün dilini öğrendikçe yalnızca yeni kelimeler edinmez; farkında olmadan yeni bir bilinç yapısına da yaklaşır. Fransız sömürgelerindeki siyah insan için kusursuz Fransızca konuşmak çoğu zaman "daha medeni olmak" şeklinde sunulmuştur. Böylece dil, kültürel yükselmenin değil, kendi varlığından uzaklaşmanın aracına dönüşebilir. Bu durum sömürge coğrafyalarında yetişen şairleri önemli bir ikilemle karşı karşıya bırakmıştır. Şair kendi ana dilinde yazdığında yerel hafızayı koruyabilir fakat dünya edebiyatı içinde görünmez kalabilir. Sömürgecinin diliyle yazdığında ise daha geniş bir alana ulaşabilir ancak kendi dünyasını yabancı bir dil içinde ifade etmek zorunda kalır. Bu anlamda kolonyal şiirin en dikkat çekici yönlerinden biri, birçok şairin bu çelişkiyi yaratıcı bir imkâna dönüştürmesidir. İngilizce veya Fransızca yazan pek çok Afrikalı, Hintli ya da Karayipli şair, bu dilleri sömürgeci anlamlarından koparmış, kendi kültürlerinin ritimleriyle ve imgeleriyle yeniden kurmuştur. Böylece bir zamanlar tahakkümün aracı olan dil, zamanla itirazın ve özgürleşmenin aracına dönüşmüştür.

Kolonyalizmin Merkezinde: Afrika Şiiri

Kolonyal şiirin en güçlü örneklerinden biri Afrika'da ortaya çıkmıştır. Afrika'daki sömürge deneyimi yalnız-

ca siyasi hâkimiyet değil, insanın kendi değerini sorgulamasına neden olan derin bir kültürel kırılma meydana getirmiştir. Avrupa merkezli düşünce uzun süre Afrika'yı tarihsiz, edilgen ve "medenileştirilmesi gereken" bir alan olarak tanımlamıştır. Buna karşı Afrikalı şairlerin temel amacı yalnızca bağımsızlık talep etmek değil, kaybedilmek istenen insanlık onurunu ve kültürel hafızayı yeniden kurmak olmuştur. 1930'larda Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor ve Léon-Gontran Damas tarafından geliştirilen Négritude hareketi bu açıdan modern kolonyal şiirin en önemli dönüm noktalarından biridir. Hareket, Batı merkezli bakışın siyahlığa yüklediği olumsuz anlamları reddetmiş, Afrika'nın kendine özgü kültürünü, ritmini, estetik anlayışını ve dünyayı kavrama biçimini yeniden değerli hâle getirmeye çalışmıştır. Négritude şairleri için mesele yalnızca siyasi özgürlük değildir. Asıl mesele, insanın kendi kimliğini yeniden sahiplenmesidir. Çünkü sömürgecilik çoğu zaman insana yalnızca toprağını değil, kendi varlığına duyduğu güveni de kaybettirir. Şiir ise bu güvenin yeniden inşa edildiği alanlardan biri olur. Aimé Césaire'in şiiri bu anlamda özel bir yere sahiptir. Martinik doğumlu Césaire, Fransız kültürü içinde yetişmiş fakat Fransız sömürgeciliğine en güçlü itirazlardan birini yine Fransızca üzerinden geliştirmiştir. Onun şiirinde Afrika yalnızca coğrafi bir mekân değildir. Afrika, kaybedilmiş anne, bastırılmış hafıza ve yeniden doğuşun sembolüdür. Césaire'in şiirsel tavrı, kolonyal şiirin temel karakterini gösterir: Sömürgecinin değersizleştirdiği şeyleri yeniden anlamlandırmak. Siyahlık artık aşağılanan bir kimlik değil, tarihsel bir tecrübenin ve kültürel zenginliğin taşıyıcısıdır. Senghor'un şiirinde ise Afrika'nın estetik dünyası ön plana çıkar. O, Afrika sözlü kültürünü, müziğini, ritimlerini ve kolektif hafızasını modern şiirin içine taşır. Böylece Afrika şiiri yalnızca Batı'ya karşı çıkan bir söylem olmaktan çıkar; kendi güzellik anlayışını kuran bağımsız bir poetikaya dönüşür. David Diop'un şiiri ise Afrika'daki anti-sömürgeci şiirin daha sert ve mücadeleci yönünü temsil eder. Césaire'de görülen tarihsel bilinç ve Senghor'da belirginleşen kültürel keşif, Diop'ta doğrudan bir başkaldırı sesine dönüşür. Onun şiirlerinde Afrika, yalnızca hatırlanan eski bir yurt değil; yaralanmış fakat direniş gücünü kaybetmemiş canlı bir varlıktır. Toprak, kan, zincir, anne ve özgürlük gibi imgeler Diop şiirinde sürekli tekrar eder. Bu imgeler tesadüfi değildir. Çünkü kolonyalizm insan ile üzerinde yaşadığı toprak arasındaki doğal bağı koparmış; şiir ise bu kopuşu yeniden onarmaya çalışmıştır.

Kolonyal şiirin en dramatik örneklerinden biri Güney Afrika'da ortaya çıkmıştır. Apartheid sistemi yalnızca politik bir ayrımcılık biçimi değil, insan bedenini, kimliğini ve varoluş alanını dahi sınıflandıran kapsamlı bir tahakküm mekanizmasıdır. İnsanın nerede yaşayacağı, hangi okula gideceği, hangi mekânlara girebileceği ve toplum içinde nasıl konumlandırılacağı devlet eliyle belirlenmiş; böylece bireyin en temel varoluş hakları üzerinde sistematik bir denetim kurulmuştur. Böyle bir tarihsel atmosfer içinde şiir, doğal olarak özgürlük arayışının ve insan onurunu yeniden kazanma mücadelesinin güçlü bir sesi hâline gelmiştir. Dennis Brutus gibi şa-

irler apartheid rejiminin baskıcı yapısını, hapishaneleri, sürgünleri ve insanın kendi toprağında yabancılaştırılmasını şiirsel bir dille görünür kılmışlardır. Güney Afrika şiirinde sıkça karşılaşılan hapishane imgesi yalnızca fiziksel bir tutsaklığı değil, aynı zamanda kolonyal düzenin insan ruhu, hafızası ve kimliği üzerinde kurduğu derin kuşatmayı temsil eder. Bu nedenle Afrika anti-kolonyal şiirinde özgürlük düşüncesi sadece siyasal bağımsızlığa ulaşma arzusuyla sınırlı değildir; asıl özgürlük, insanın kendi adına, kendi diline, kendi tarihsel hafızasına ve geçmişiyle kurduğu sahici bağa yeniden kavuşmasıdır.

Afrika şiirinin kolonyal süreçte ortaya koyduğu en önemli dönüşümlerden biri de sözlü kültürün modern şiire taşınmasıdır. Batılı şiir anlayışında uzun süre yazılı metin merkezî konumdayken Afrika'da şiir; törenlerde, ağıtlarda, dualarda, toplumsal buluşmalarda yaşayan bir hafıza biçimi olmuştur. Modern Afrikalı şairler bu mirası yeniden keşfetmiş ve şiirin yalnızca bireysel bir ifade olmadığını göstermiştir. Bu şiirde konuşan sadece "ben" değildir; atalar, kaybedilmiş kuşaklar, toprak ve bütün bir toplum konuşur. Bu yönüyle kolonyal şiirin en belirgin özelliklerinden biri, bireysel hafıza ile toplumsal hafızayı bir araya getirmesidir. Sömürge insanının yaşadığı acı kişisel görünse bile arkasında daha büyük tarihsel kırılmalar vardır. Bir insanın dilini kaybetmesi yalnızca bireysel bir unutma değildir; bütün bir kültürün sürekliliğinin zarar görmesidir. Bir insanın yurdundan koparılması yalnızca coğrafi bir ayrılık değildir; geçmişle bağının zedelenmesidir.

Karayip Şiiri

Kolonyal şiirin başka bir güçlü damarı Karayipler'de ortaya çıkmıştır. Karayip deneyimi, sömürgeciliğin en karmaşık sonuçlarını içinde taşır. Çünkü burada yalnızca bir halkın başka bir yönetimin egemenliği altına girmesi söz konusu değildir. Köle ticareti, zorunlu göçler ve kültürel kopuşlar nedeniyle bütünüyle yeni bir kimlik problemi ortaya çıkmıştır. Afrika'dan koparılarak Karayip adalarına getirilen insanların torunları için geçmiş artık kesintiye uğramış bir hafızadır. Ne bütünüyle Afrika'ya dönmek mümkündür ne de Avrupa kültürü içinde tamamen yer edinmek. Bu nedenle Karayip şiirinde sürekli bir arayış hâli vardır: İnsan parçalanmış bir geçmişten nasıl yeni bir kimlik oluşturabilir? Derek Walcott'un şiiri bu soruya verilen en güçlü cevaplardan biridir. Walcott, İngiliz edebiyat geleneğinin içinde yetişmiş ancak aynı zamanda Karayiplerin kölelik ve sömürge geçmişinin izlerini taşımıştır. Onun şiirindeki temel gerilim de buradan doğar. Bir tarafta Shakespeare ve Batı edebiyatının mirası, diğer tarafta Afrika'dan koparılan insanların acısı vardır. Walcott'un şiirlerinde deniz önemli bir semboldür. Deniz, yalnızca doğal bir unsur değildir. Bir taraftan köle gemilerini, sürgünü ve ayrılığı hatırlatır; diğer taraftan yeni başlangıçların imkânını taşır. Bu çift anlamlılık, kolonyal şiirin genel karakterlerinden biridir. Çünkü sömürge tecrübesi yaşayan toplumlar için geçmiş yalnızca acının değil, yeniden doğuş imkânının da kaynağıdır.

Hint, Latin ve İrlanda Şiiri

Hint şiiri ise kolonyalizm karşısında daha farklı bir problem alanı oluşturur. İngiliz sömürge yönetiminin Hindistan'daki etkilerinden biri, eğitim yoluyla yeni bir kültürel sınıf meydana getirmesidir. İngilizce öğrenen, Batılı düşünce biçimleriyle karşılaşan fakat kendi medeniyet kökleriyle bağını sürdürmeye çalışan bir kuşak ortaya çıkmıştır. Rabindranath Tagore'un şiiri bu gerilimin önemli örneklerinden biridir. Tagore, Batı ile temas kurmuş fakat kendi kültürel dünyasını terk etmemiş bir şairdir. Onun için özgürlük yalnızca siyasi bağımsızlık değildir. Daha önemli olan, insanın zihinsel ve ruhsal bağımsızlığıdır. Çünkü bir toplum siyasi olarak özgürleşse bile kendisini hâlâ başkasının ölçüleriyle değerlendiriyorsa gerçek anlamda bağımsız değildir.

Latin Amerika şiiri ise kolonyal hafızayı büyük ölçüde toprak üzerinden kurmuştur. İspanyol ve Portekiz sömürgeciliği, Amerika kıtasındaki yerli medeniyetlerin kültürel sürekliliğini ciddi biçimde etkilemiştir. Bu nedenle Latin Amerika şiirinde doğa, yalnızca güzellik unsuru değildir; kaybedilen geçmişin taşıyıcısıdır. Pablo Neruda'nın şiiri bu açıdan dikkat çekicidir. Neruda'da dağlar, nehirler, ormanlar ve eski uygarlıkların izleri yaşayan bir hafıza hâline gelir. Onun şiiri, resmî tarihin unuttuğu insanların ve kaybolmuş medeniyetlerin sesini yeniden duyurma çabasıdır. Şair burada tarihçinin yapmadığı şeyi yapar: İsimsiz bırakılanlara yeniden isim verir.

Kolonyal şiir bağlamında dikkat çekici örneklerden biri de İrlanda'dır. Genellikle sömürge tartışmaları Afrika veya Asya üzerinden yürütülse de İrlanda'nın İngiliz hâkimiyeti altındaki tecrübesi kültürel direniş açısından önemlidir. William Butler Yeats'in şiiri, İrlanda'nın kendi mitolojik ve kültürel kaynaklarına dönüş çabası olarak değerlendirilebilir. Yeats, Kelt mitlerini, halk anlatılarını ve yerel sembolleri şiirine taşıyarak kültürel hafızanın yeniden kurulmasına katkıda bulunmuştur. Çünkü bir toplum yalnızca siyasi kurumlarla var olmaz. Onu ayakta tutan şeylerden biri de ortak hikâyeleri, sembolleri ve hatırlama biçimleridir. Bir millet kendi hikâyesini kaybettiğinde, başkalarının kendisi için yazdığı hikâyenin içinde yaşamaya başlar.

Ortak İmgeler

Bütün bu farklı coğrafyalara bakıldığında kolonyal şiirin ortak bir imge dünyasına sahip olduğu görülür. Toprak, anne, deniz, dil ve geçmiş imgeleri hemen her bölgede farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Toprak kaybedilen aidiyetin; anne, yaralanmış vatanın; deniz, kopuş ve sürgünün; dil ise hafızanın sembolüne dönüşür. Kolonyal şiirin en önemli taraflarından biri de yerel kültürleri yeniden görünür kılmasıdır. Sömürge dönemlerinde değersizleştirilen halk hikâyeleri, mitler, türküler, ritüeller ve sözlü gelenekler modern şiirin kaynakları hâline gelmiştir. Böylece şiir, yalnızca Batılı biçimlerin takipçisi olmamış; kendi köklerinden hareket eden yeni estetik anlayışlar geliştirmiştir. Bu

yönüyle kolonyal şiir, sadece karşı çıkış şiiri değildir. Onu yalnızca politik protesto olarak değerlendirmek eksik olur. Elbette sömürgeye karşı güçlü bir itiraz taşır; ancak daha derindeki amacı, kaybedilen anlam dünyasını yeniden kurmaktır. Şair yalnızca "hayır" diyen kişi değildir. Aynı zamanda "biz kimiz?" sorusuna cevap arayan kişidir. Bugünden bakıldığında kolonyal şiirin mirası yalnızca eski sömürge toplumlarıyla sınırlı değildir. Kültürel tek tipleşmenin arttığı, yerel dillerin ve geleneklerin zayıfladığı modern dünyada bu şiirin sorduğu sorular hâlâ önemlidir. Bir toplum kendi kelimelerini, kendi imgelerini ve kendi hikâyelerini koruyamazsa başkalarının kurduğu anlam dünyasında yaşamaya başlar.

Sonuç olarak kolonyalizm ve şiir arasındaki ilişki, yalnızca baskı ve tepki ilişkisi değildir. Bu ilişki aynı zamanda insanın kendi varlığını yeniden kurma mücadelesidir. Kolonyalizm insanları yalnızca yönetmek istememiş, onların kim olduklarına dair anlatıyı da belirlemeye çalışmıştır. Şairlerin itirazı tam burada başlamıştır. Aimé Césaire'in Afrika'ya dönüş çağrısı, Senghor'un ritimleri, David Diop'un öfkesi, Walcott'un denizi, Neruda'nın toprağı ve Yeats'in mitolojik hafızası aynı büyük arayışın farklı sesleridir. Hepsi unutmaya karşı hatırlamayı, suskunluğa karşı sözü, yok sayılmaya karşı varlığı savunur. Çünkü bazı dönemlerde şiir yalnızca güzeli arayan bir sanat değildir. Bazen kaybedilen bir dilin son sığınağıdır. Bazen parçalanmış bir hafızanın yeniden kurulma biçimidir. Bazen de tarihin kenarında bırakılan insanların dünyaya yeniden "buradayız" deme imkânıdır.

Kaynakça

Cesaire, Aime, Boynu Vurulmuş Güneş, Artshop Yayıncılık, 2006.

Fisunoğlu, Sıla ve Dumlu, Aslıhan. "Kolonyal Söylem: Bir Savaşçı Aimé Césaire." *International Journal of Education Technology and Scientific Researches (IJETSAR)*, Sayı 5, 2018.

Fulford, Tim ve Kitson, Peter J. (Ed.). *Romanticism and Colonialism: Writing and Empire, 1780–1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

İplikçi, Alper. "Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(4), 2017.

Parlak, Neslihan. "Şiir Çevirisinde Poetik Sistem, İdeoloji ve Patronaj Etkileşimi: André Lefevere'in Yaklaşımı."

Said, Edward W. *Kültür ve Emperyalizm*. Çeviren Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Wilk, Richard. "The Poetry of Colonialism: 19th Century Doggerel About Belize."

Poetry Vs Colonialism: An Anthology. United Kingdom: Poetry Vs Colonialism, 2022.

SERCAN CEYLAN

Madun ve Sömürgenin Estetik Eleştirisi

Madunun Kökleri

Sömürge anlatısını, ezilmişleri, tutunamayanları, ötekileri, dışlanmışları, yani mağduriyetin dilini çözümlerken kuramların pratiğini de yapan kaynaklardan yola çıkmak gerekir. Bu bağlamda iki kaynağın, ürettikleri söylemi besleyen Şarklı kimlikten dolayı, birbiriyle yakın göründüğü söylenebilir. Birincisi Hintli edebiyat ve felsefe kuramcısı Gayatri Chakravorty Spivak'ın maduniyet çalışmaları, özellikle Marksizm ile harmanlanmış bir kolonyalizm eleştirisi olan *Madun Konuşabilir Mi?*, diğeri de modern Arap edebiyatının önemli yazar ve filozoflarından Filistinli öykücü Gassan Kanafani ve onun Filistin tarihini kurgulayan direniş anlatısını incelediği *Direnişin Kökleri* isimli çalışması. Spivak'ın teorisinin kuramsal bağlamını sosyolojik, politik ve kültürel bağlamlarda üretilmiş madun araştırmaları oluşturur. Madun kavramını Gramsci'den başlayarak tarihsel ve Marksist bir çerçevede inceleyen yazarın kaynakları büyük oranda 20. yüzyıl Fransız felsefesi ve Deleuze, Foucault, Derrida gibi anti-Freudyen yapı-sökümcüler. Kanafani ise 1936-1939 Filistin Ayaklanması'nı ekonomi-politik bir açıdan ele alarak İngiliz Sömürgeciliği ile Yahudi Kapitalizmi altında 'ezilen' Arap halkının 'sosyal yıkım'ından söz eder. Analitik çıkarımlarını ölüm, yıkım, göç, sürgün gibi istatistiklerden alır. Göç ve göçmen sayılarını, işçi oranlarındaki hareketliliği kıyaslayarak Filistin'in yakın tarihindeki demografik ve ekonomik dönüşümünü inceler.

Spivak ve Kanafani'yi sömürgenin estetik eleştirisine yaklaşım biçimleri bakımından karşılaştırmak istemiştim. Niyetim konuyu Türk aydınına ve Türk entelektüelini tartışan kurmaca metinlere getirmekti. Türk edebiyatından, Türk roman ve öyküsünden madun ve sömürge anlatıları bulmak tarihsel ya da siyasal olarak pek kolay değildir ama edebiyatımızda madunlar, mağdurlar, ötekiler 21. yüzyıla gelinceye kadar daima anlatılagelmiştir. Günlüğünde, "Ben ezeli bir mağdurum, coğrafi kader, siyasi kader, biyolojik kader. Başka bir ülkede doğmalıydım, başka bir ülkede veya başka bir çağda, en iyisi hiç doğmamalıydım. Anlaşılmadım, anlaşılmadım, anlaşılmadım. Hayatım bir bozgunlar silsilesi. Hiçbir kavgam zaferle taçlanmadı. Ben ezeli bir mağlubum" (Meriç, 2020: 89) diye yazan Cemil Meriç'in entelektüel ve obskürantizm eleştirilerinde daima 'öteki' kavramını merkeze aldığı görülür. Mağdur da bir ötekidir. Halk, avam, yurttaş, okur, despotik bir kitle tarafından gölgede bırakılmış, konjonktürün kontrol ettiği egemen epistemolojinden mahrum bırakılmıştır.

Hem bizde hem Arap, Şark felsefesinde sömürge ve sömürge sonrası tar-

tışmaların edebiyat ve sanatla güçlü bir bağı vardır. Nurdan Gürbilek'in *Mağdurun Dili* çalışması bizdeki literatüre bir örnek sayılabilir. Ona göre 'Ezilmiş ve aşağılanmış'ın içine sürüklendiği yeraltı üzerine düşünmek (...) aynı zamanda edebiyat üzerine, yazarı büyük arzularla birlikte bir kez daha bir büyük tıkanmanın içine çeken bugünün seyirlik toplumu üzerine, bu toplumun yazara sunduğu açmazlar üzerine de düşünmek demektir" (Gürbilek, 2008: 17). Bu bakımdan mesela Yusuf Atılgan'ın ve Oğuz Atay'ın metinleri bir mağdur anlatısı ortaya koyarlar. Dışlanmışın trajedisini anlatırlar. Bunun da ötesinde Sabri F. Ülgener, İdris Küçükömer, Cemil Meriç, Niyazi Berkes, Attila İlhan ve "Or'da Kimse Var Mı?" isimli seri romanlarıyla Alev Alatlı gibi yazarların eserleri de bir maduniyet araştırması için geniş bir literatür oluşturur.

Aslında ilk olarak İtalyan filozof Gramsci'nin 'proleterya' anlamında kullandığı madun, II. Dünya Savaşı sonrası kapitalist dünyada tartışılan Doğu-Batı açmazına eklemlenmiştir. Spivak ve Kanafani de bu açmazda konuşurlar. Hamid Dabashi'nin *İki Yanılsamanın Sonu* kitabında uzun uzadıya anlattığı gibi aslında ortada herhangi bir açmaz da yoktur. Kapitalist ve emperyalist dünyada bütün ideolojik ve politik kavramlar bir yanılsama olarak kasıtlı biçimde üretilmektedir. Kitabının girişinde, "temel argümanım, 'İslam ve Batı' ikili karşıtlığının çok yeni bir tarihsel kurgu olduğu, belirli bir sömürgecilik projesinden doğduğu" (Dabashi, 2023: 21) diye yazar. Edward Said'in 'oryantalizm'ine de güçlü eleştiriler getirir. Bu bağlamda Gayatri Chakravorty Spivak, Gassan Kanafani, Edward Said, Talal Asad, Daryush Shayegan, Byung-Chul Han, Hamid Dabashi ve zenci halka uygulanan sistematik sömürgeleştirilmeyi tartışan *Yeryüzünün Lanetlileri* isimli eseriyle Frantz Fanon, madunun köklerini anlamak için birincil kaynaklardır. "Kendi yerel tarihlerini anlamak isteyen Batı-dışı halklar aynı zamanda Batı'nın geçmişini de araştırmak zorundadır çünkü evrensel tarih bu ikincisi üzerinden inşa edilmiştir" (Asad, 2015: 225). O hâlde madunu açıklayabilmek için Avrupa-merkezci dünya tasavvurunu ve Batı olgusunu sorunsallaştırmaya ihtiyaç vardır.

Gassan Kanafani ve 'Direniş'in Temelleri

Filistin Direniş Edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olan Kanafani'nin pek çok eseri dilimize çevrildi. Bu metinlerdeki ortak izlekler etrafında Orta Doğu coğrafyasındaki 'siyonist saldırganlığın' sömürgeci mantığı öykülenir. Kanafani, benim madun perspektifinde okuduğum daha teorik yorumlarını ise bir kitapta toplamıştır. *Direnişin Kökleri* kitabı aslında tek bir soruna odaklanır. Kanafani'ye göre 1936-1939 yılları arasındaki Filistin Devrim hareketi; bölgedeki tutucu liderlikler, Filistin çevresindeki Arap devlet rejimleri ve Emperyalist-Siyonist düşman olmak üzere üç tehdit karşısında mücadele etmiştir. Filistin özgürlük hareketi, Britanya sömürgeciliği ve Yahudi milliyetçiliğine karşı da büyük kavgalar vermiştir. 1936'dan sonra "Filistin'deki ekonomik ve sosyal yapıda hızla meydana gelen değişim, esas olarak Yahudi sermayesini

güçlendirirken, Filistinli orta ve küçük burjuvazi ile özellikle Arap işçi sınıfının zarar görmesine" (Kanafani, 2024: 12) neden olduğu için gittikçe 'ezilmiş' bir sınıf ortaya çıkmıştır. Egemen rejimlerin baskısı ve boyunduruğu altında yaşamaya zorlanan işçi, fakir, güçsüz halk, madun ve öteki olarak görülmüştür. Yahudilerin "Yalnızca Yahudi iş gücü", "Sadece İbrani" gibi sloganlarla kurdukları göç politikaları, yerleşimci ve kolonyal bir faşizmin de yükselmesine yol açmıştır. "Arap işçi sınıfının 'İngiliz sömürgeciliği ve Yahudi kapitalizminin kurbanı'" (Kanafani, 2024: 21) olması da çok sürmez. Bu tarihsel bağlamda Filistin Direnişinin postkolonyalist epistemoloji için tarihsel bir köken oluşturduğunu ve uluslararası hukuk, siyaset bilim, psikoloji, felsefe ve edebiyat araştırmaları için bir laboratuvara dönüştüğünü söylemek gerekir. "Filistin'in halkların kontrol altına alınması ve ayrıştırılması doğrultusunda geliştirilen yöntemler için kullanılan bir laboratuvar olarak" (Loewenstein, 2024: 32) görüldüğü açıktır. Yahudi faşizminin yükselişi, 'despotik kompakt teknolojiler'e bağlı olarak dünya pazarını domine etmek için terörden güç alır. Karanlıkta ve Araf'ta kalan madun, hiçbir insan hakları otoritesi tarafından sahiplenilmez çünkü küresel kapitalizmin sosyoekonomik çıkarları için ideal bir deney malzemesidir artık.

Evlerinden, tarlalarından, köylerinden kovulan, 'yerinden edilen' ve 'bir yere yerleşemeyen' Arap halkı için 20. yüzyıl hiç bitmeyecek bir varoluş savaşına dönüşmüştür. Filistin Komünist Partisi'nin 1930'lu yıllardaki kongre bildirisi de bu savaşı doğrular. "Tüm yakıcı meselelerin çözümü ve gerçek baskının ortadan kaldırılması ancak ve ancak işçi sınıfının liderliğinde silahlı bir devrim ile mümkündür" (Kanafani, 2024: 27). Vatan savunması bir bakıma nefsi müdafaa olarak düşünülür. Çünkü "Ulusal kurtuluş, ulusal uyanış, ulusun halka iadesi ya da Commonwealth, hangi adı, hangi en yeni ifadeyi kullanırsanız kullanın, sömürgesizleştirme her zaman şiddet içeren bir olgudur" (Fanon, 1994: 41). Sömürgelikten kurtulmak için şiddetli bir mücadele gerekir. Filistin, emperyal devletlerin korkunç zulmüne karşı başlattığı epik savaşlarla ve başlangıcından sona kadar tüm efsanevi şahsiyetleriyle 'büyük şehitler imparatorluğu'nu kurmuştur; yarattığı metaforik gerçekliğe göre şehitler arttıkça imparatorluğunun sınırları büyür.

Kanafani, sömürge söyleminin sınıfsal yapısını ve estetik anlatısını da inceler. Estetik ve kolonyalist tahakküm ilişkisi bağlamında Fanon'u çağrıştırır. "Sömürge tahakkümü altındaki ulusal kültür, sistematik bir şekilde yok edilmeye çalışılan sorgu altında bir kültürdür" (Fanon, 1994: 231). Ulusal kültür de direnişin bir parçası sayılır. Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Ali Canip Yöntem'in başlattıkları 'yeni lisan' hareketini hatırlamak gerekir. Çarlık Rusya'sı egemenliği altındaki Türk ve Müslüman toplumunun adına İsmail Gaspıralı'nın 'usul-i cedid açılımı ve yeni bir kültürel kimlik arayışı da benzer bir kaygıyı taşır. Bu hareketler ulusal direnişin fikir cephesini oluşturmuştur. Frantz Fanon gibi Kanafani de ulusal kültürün ve toplumsal hafızanın sömürgeleştirilmeye direnç yarattığının farkındadır. Ancak Kanafani direnişi ve

direnci daha çok toplumsal sınıflarda, halk yaşayışında, kent yaşamındaki ekonomik ve siyasi bağlarda görür. Filistin Ayaklanması'nın arka planını oluşturan işçiler, köylüler ve aydınlara ayrı başlıklar açar. Yerel ve dinî liderliklerin Filistin Ulusal Hareketindeki işlevlerini sorgular. Bir yandan da İbrahim Tukan, Ebu Selma (Abdülkerim el-Karmi) ve Abdurrahim Mahmud gibi halkı bilinçlendiren eserler yazan millî şairlerin dizelerine yer verir. Ona göre "şiirler hem politik hem de kültürel olarak devrimin birer sembolü olmuş"tur (Kanafani, 2024: 49). Halk cephesinde, taşrada, köyde gelişen ulusal mücadele 1936'daki Ayaklanma'nın temellerini oluşturmuştur. Şiir ve edebiyat da bu ayaklanmanın bir parçasıdır. Kanafani edebiyat ve siyaset arasında tarihsel bir perspektif kullanır. Mesela Şeyh İzzeddin el-Kassam'ı son derece önemser. Çünkü onun başlattığı bağımsızlık eylemi, Lord Peel'in İngiliz Kraliyet Komisyonu Raporu'na göre iki nedene dayanmaktadır. "Arapların ulusal bağımsızlık arzusu ve Yahudi ulusal evinin kurulmasına duydukları öfke ve korku" (Kanafani, 2024: 58). Bu nedenler Filistin halkını ulusal bir mücadeleye zorlamıştır. Sonuç olarak manda hükûmetine ve Yahudi burjuvazisinin emperyalist arzularına isyan eden Filistin Ulusal Hareketi'nin üç amaç taşıdığı söylenebilir. 1. Yahudi göçünün derhal durdurulması. 2. Arap topraklarının Yahudilere devredilmesinin yasaklanması. 3. Arapların sayıca çoğunluğu oluşturduğu demokratik bir hükumet kurulması (Kanafani, 2024: 59). Bu emellerin başarısızlıkla sonuçlanan tarihi, Filistin direnişinin köklerini oluşturmuş ve kolonyalist muhayyilenin sınır tanımazlığını göstermiştir.

Sömürge Söylemi ve Spivak'ın Maduniyet Algısı

Kolonileşmiş dünyadaki egemen güçlerin kurduğu epistemolojik despotluğu farklı kategorilere ayırabiliriz. Mesela Siyasal sömürge; tarihsel, toplumsal, ekonomik ve ideolojik koşulların yapılandırdığı kolonyal kavramsallaştırmaların kaynağını temsil eder. Milletlerin, ülkelerin, devletlerin manda ve himaye anlatılarından oluşur. "Küresel kapitalizmin merkezindeki ulus-devlet ideolojileri içinde işçi ve işsiz öznenin üretilmesi" (Spivak, 2020: 20) gerekmektedir. Batı siyasal tarihi de bu üretim biçimlerine göre şekillenir.

Spivak, ezilmiş toplumları anlamak için Gramsci'den yola çıkar ve 'mağdurun dili'ne ulaşır. "Gramsci'nin klasik tanımında madun toplumsal bir gruptur, tekil değildir. İkinci olarak, madun, toplumsal hareketlilik yapılarına erişimi engellenmiş olan kişidir" (Spivak, 2020: 13). Kendi adına konuşacak bir kültürel hafızadan yoksun bırakılmıştır. Kültürel sömürge; dil, edebiyat ve sanat alanlarındaki tahakkümü yansıtır. Madunun dili yoktur. "Filoloji, sözlükbilim, tarih, biyoloji, siyaset ile iktisat kuramı, romancılık ve ozanlık, Şarkiyatçılığın genel çizgileriyle emperyalist olan dünya görüşünün hizmetine" (Said, 2013: 24) girmiştir. Bu acıklı durumda kolonizatörlerin buyrukları özneyi ötekileştirir ve gittikçe edilgen hâle gelen hafıza öz-yıkımın eşiğine gelir. Kanafani, öz-yıkımı bütün cepheleriyle sınıfsal yozlaşmanın ve ekonomik sömürgeleşmenin içinde görmüştür. Bedenin yıkımı, öznelliğin

yıkımı, bilincin yıkımı, değerlerin yıkımı, Filistin Direnişiyle ifşa edilmiştir. Kötülüğün ifşası, tüketim toplumu önünde 'sahne'lenir. Gösteri toplumu soykırımları bile 'performans' icrası gibi algılar. Batı hegemonyasının ön saflarını bu sömürge tarzının kötücül gücü temsil eder. Siyasi ve ekonomik hamlelere, askerî ve politik baskılara ek olarak kültürel sömürü, özellikle pre-kolonyal projeler için de sinsi avantajlar sağlar.

Kültürel bağlamın yanında psikolojik sömürge; Aytmatov'un 'mankurtlaşma' dediği ontolojik parçalanmadır. Daryush Shayegan bu durumu 'yaralı bilinç' olarak tanımlar. "'Asya'nın (ve zaman zaman 'Afrika'nın) saydamlaştırıl"dığını (Spivak, 2020; 20) öne süren Spivak için 'epistemik şiddet'in psikolojik boyutları vardır. Sanki psikolojik sömürü kimliğin, özneliğin, failliğin şizofrenik anlatısını oluşturur. Hamid Dabashi bu şizofrenik çıkmazı 'yanılsama' olarak betimler. "'Batı' aslında her şeyden çok Avrupa sömürgeciliği ve onun tüm yerleşimci kolonileri için bir metafor, bir alegoridir" (Dabashi, 2023: 54). Soyut bir gerçektir. Tartışmalıdır. Kurgulanmıştır. "Avrupa-merkezci modernite, (fetişleştirdiği sermayenin gücünü doğallaştırmak ve ölümsüzleştirmek için) İslam, Hint, Çin, Afrika vb. gibi çağ dışı ve aşağı medeniyetler icat ederek sistematik biçimde kendini otantikleştirmeye çalışmıştır. Hepsi de 'Batı'nın doymak bilmez iştahını ahlaki, imgesel ve maddi olarak beslemek ve merkezileştirmek için" (Dabashi, 2023: 78) oradadırlar. Oryantalist de bu projenin bir ürünüdür. Psikolojik süreci yönetmek için üretilmiştir ve "üçüncü-dünyalı öznenin Batılı söylem içinde nasıl temsil edildiği sorusuna" (Spivak, 2020: 16) katkı sağlamaya yarar.

Ben yanılsamalarla dolu sömürge biçimlerine dijitalliği eklemek istiyorum. 'Dijital göçebelik' kavramı da bu konuya dahil. Bu bağlamda Jean Baudrillard'ın modern toplumla ilgili ontolojik eleştirilerini hatırlatmakla yetineyim. Dijital sömürge; en çok sanal dünyanın 'simülasyon'a dönüştürdüğü iktidar biçimleriyle ilgilidir. Dijital madun, zorbalanmış, hacklenmiş, trollenmiş, soyulmuş, sömürülmüş bütün bir küresel dünya sistemi içinden üretilir. Büyük oranda 'siyonist' küreselleşme politikalarının -güçlükle ispatlanabilen- köleleştirme projelerine dayanır. Despotizmle ve vahşice kurgulanmış bir 'Matrix' ile sanrılar yaratan bu dünya ideali, kötücül sonuçlardan yararlanır ve bütün dünya halklarının kurtuluş teolojilerini halüsinasyonlarla kurgulanan sinematik anlatılara dönüştürür. Estetik ve edebî bir kanon olarak görülse de geleneksel anlatı türleri etrafında oluşan politik aurayı yalnızca bir tahkiye olarak değil ulusal bir kurtuluş miti olarak da görmek gerekir. Entelektüel ve ahlaki erişkinlik, estetik kimlik hakkındaki farkındalıkla gelişir. Tam tersi, ergin olamayış durumu, erişkinliğin kaybı, "insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışı" (Kant, 2010: 263) anlamına gelir. Bu da kitleleri sömürgeleşmeye sürükler. Epistemolojik sürüklenme nevrotik krizlere dönüşür ve amneziye maruz kalan toplumlar hafıza anlatılarından koparlar.

Madun Anlatısı İçin Estetik Varsayımlar

Halk hikâyelerinin, destanların, efsanelerin, türkülerin, divanların, mesnevilerin anlatmakta olduğu bir maduniyetten söz edebilir miyiz? Mesela bir antagonist olarak beliren öteki, bir kahramanın [yanılsamalı] epik iktidarı karşısında her zaman yenilir. Divan şiirindeki rakip, neden hep ötekiliğe itilmiştir? Ne de olsa madunluk daima bir dil problemidir çünkü ona verilmiş bir dili yoktur. Metaforik düzlemde âşık [arzu] dışındaki ya da çeperindeki tüm seslerin bastırılması, örtülmesi, yok edilmesi ve kahramanın mitsel cazibesi altında özne ile öteki arasındaki 'hegemonya ilişkisi'yle açıklanabilir. Türk romanı ve Türk şiiri 19. yüzyıldaki ekonomik ve toplumsal çöküşün getirdiği değer kaybını estetik bir anlatıya çevirmiştir. Sadullah Paşa'nın "On Dokuzuncu Asır Manzumesi" öznenin tarihsel öz-yıkımının, Akif Paşa'nın "Adem Kasidesi" ise öznenin toplumsal öz-yıkımının birer göstergesidir. İlki siyasal trajedilerle dolu dokunaklı bir ağıt, ikincisi yeni bir varoluş biçiminin habercisi olarak da okunabilir. Batıcı aklın ya da 'epistemik cemaatler'in baskısıyla yaratılan kavramlar, terakki, temeddün, asrileşme, Batılılaşma, yenileşme gibi söylemlerle durmaksızın yeniden üretilir. Köksüz de olsalar terminoloji, medeniyet paradigmasını ve siyasal projeyi günümüze kadar şekillendirmeye devam etmiştir.

Entelektüel aklın çözülüşü, edebiyatımızda ezik bir Batıcı tipi yaratmıştır. Ahmet Mithat'ın Felatun'u ve Ömer Seyfettin'in Efruz'u, modern Türk edebiyatının pre-kolonyal dönemi için ironik tiplemelerdir. Medeniyetinden kopmuş, geçmişini unutmuş, dili bozulmuş, yönü ve yöntemi kaybetmiş öznenin savruluşu daima kimlik krizleriyle beraber öykülenir. Ömer Seyfettin'in "Primo Türk Çocuğu" ulusal bilincin direnişidir. Yusuf Atılgan'ın aylak adamı ve Zebercet'i, Oğuz Atay'ın "Beyaz Mantolu Adam"ı ve Selim Işık'ı 'mağdurun dili'ni konuşurlar. Bunlara yeni metinler, yeni bağlamlar, yeni çatışmalar ve yeni söylemler eklenecektir.

Kaynakça

Asad, Talal (2015). *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* (Çev. Ayet Aram Tekin.). Metis Yayınları.

Dabashi, Hamid (2023). *İki Yanılsamanın Sonu – Batı'dan Sonra İslam* (Çev. Defne Çobanoğlu). İstanbul: The Kitap Yayınları.

Fanon, Frantz (1994). *Yeryüzünün Lanetlileri* (Çev. Şen Süer). İstanbul: Versus Yayınları.

Gürbilek, Nurdan (2008). *Mağdurun Dili*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kenefani, Gassan (2024). *Direnişin Kökleri 1936-1939 Filistin Ayaklanması* (Çev. Furkan Akyıldız). Konya: Loras Yayınları.

Loewenstein, Antony (2024). *Filistin Laboratuvarı* (Çev. Özlem Özarpacı). İstanbul: Metis Yayınları.

Meriç, Cemil (2020). *Jurnal Cilt 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Said, Edward (2013). *Şarkiyatçılık* (Çev. Berna Ülner). İstanbul: Metis Yayınları.

SİNEM ÖNDEŞ

Kolonyalizm Üzerine: Kavram, Söylem ve Edebiyat

Kolonyalizm üzerine yürütülecek her tartışmanın çıkış noktası adalet kavramı olmalıdır. Zira adalet, geçmişten günümüze hem bireysel hem de toplumsal yaşamın temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu kabule göre toplumların huzur ve düzen içerisinde varlığını sürdürebilmesi, büyük ölçüde adaletin sağlanmasına bağlıdır. Aristoteles, adaleti tanımlarken onun; bilgeliğin, cesaretin ve ölçülülüğün yekûnunu taçlandıran, toplumsal uyumu gözeten ve herkese hak ettiğini vermeyi vaat eden bir sosyal erdem oluşundan söz eder (Aristoteles, 2007, s. 90-114). Ancak tarihsel süreç dikkate alındığında Aristoteles'in bu tanımının her zaman zemin bulamadığı anlaşılır. Zira insanlık tarihi bir yanıyla adalet arayışının diğer yanıyla da güç mücadelesinin varlık sahasıdır. Gücü elinde bulunduran toplumların çoğu zaman sahip olduklarıyla yetinmemesi; siyasal, ekonomik ve askerî üstünlüklerini kullanarak güçsüz toplumların topraklarına, doğal kaynaklarına ve zenginliklerine el koyması, bununla da yetinmeyerek onların özgürlüklerini, siyasal iradelerini ve kültürel varlıklarını denetim altına almaya çalışması bu güç mücadelesinin örneklerindendir. Bu örnekler, adaletin tesis edilmesi beklenen yerde tahakkümün, eşitliğin olması gereken yerde ise sömürü ilişkilerinin açığa çıktığını göstermektedir. Tarihsel süreçte bu tahakküm ilişkilerinin en belirgin görünümlerinden biri, güçlü toplumların güçsüz toplumlar üzerinde hâkimiyet kurarak onları sömürgeleştirmesiyle ortaya çıkan kolonyalizmdir.

Kolonyalizm, en genel anlamıyla güçlü bir devletin başka bir toplum üzerinde siyasal, ekonomik, askerî ve kültürel hâkimiyet kurması ve bu hâkimiyeti kalıcı bir yönetim biçimine dönüştürmesidir. Kavram, Latince *colonia* sözcüğünden türemiş olup yerleşme, koloni kurma ve başka topraklara nüfuz etme anlamlarını taşımaktadır (Loomba, 2000, s. 18-19). Kolonyalizmin bu anlamları, onun sadece yeni toprakların ele geçirilmesini ifade eden coğrafi bir genişleme hareketi olduğunu düşündürmemelidir. Zira kolonyalizm, bu anlamlarına ek olarak, tanımda da vurgulandığı üzere ele geçirilen toplumun ekonomik kaynaklarının sömürülmesini, kültürel kodlarının değiştirilmesini ve siyasal iradesinin ortadan kaldırılmasını hedefleyen çok yönlü bir tahakküm sistemi olarak açığa çıkmaktadır.

Kolonyalizm faaliyetlerinin ilk izlerini Antik Çağ'dan itibaren görebilmek mümkündür. Fenikeliler, Yunan şehir devletleri ve Roma İmparatorluğu

Akdeniz, Ege ve Karadeniz kıyılarında daha çok ticari amaçlı kullandıkları koloniler kurmuşlardır. Modern anlamda kolonyalizmin sistematik bir dünya düzeni hâline gelmesi ise özellikle XV. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin denizaşırı keşif hareketleriyle başlamıştır. (Taşdelen, 2013). Böylece İspanya'nın Amerika'nın bazı bölgelerini tahakküm altına alması ile başlayan sömürgecilik yarışına sonraları İngiltere, Fransa, Hollanda ve Belçika gibi devletlerin katılmasıyla birlikte kolonyalizm, tek başına askerî bir yayılma politikası olmaktan çıkmış; ekonomik çıkarların, siyasal nüfuzun ve kültürel üstünlük iddialarının iç içe geçtiği küresel bir sisteme dönüşmüştür. Avrupa merkezli bu sistem, Afrika'dan Asya'ya, Amerika kıtasından Okyanusya'ya kadar geniş bir coğrafyada milyonlarca insanın yaşamını doğrudan etkilemiş; doğal kaynakların sömürülmesine, yerli halkların zorla yerlerinden edilmesine ve birçok kültürün baskı altına alınmasına neden olmuştur (Loomba, 2000, s. 19-21). Yer altı ve yer üstü kaynaklarına ek olarak tarihleri, dilleri, eğitim sistemleri, din anlayışları ve hatta kimlik algıları yeniden şekillendirilen toplumlar zamanla sadece siyasal bağımsızlıklarını değil, kültürel hafızalarını da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Kolonyalizmin bu yönü, ekonomik sömürünün ötesine geçen kapsamlı bir tahakküm pratiği olmasıyla bağlantılıdır. Bu noktada çoğu zaman birbiri yerine kullanılan kolonyalizm ve emperyalizm kavramlarının aslında farklı anlamlar taşıdığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Emperyalizm, güçlü bir devletin başka devletler üzerinde siyasal ve ekonomik nüfuz kurma politikasını ifade eden daha geniş bir üst kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kolonyalizm ise bu politikanın fiilî sömürgeleştirme yoluyla uygulanması anlamına gelir. Diğer bir deyişle kolonyalizm, bir devletin başka devletin topraklarını bizzat işgal edip kendi vatandaşlarını oraya yerleştirerek doğrudan siyasi ve ekonomik kontrol kurması iken, emperyalizm, bir devletin diğerleri üzerinde toprağa ihtiyaç duymadan, mali sermaye, askerî üstünlük veya kültürel etki gibi yöntemlerle hegemonya kurmasıdır. Dolayısıyla her kolonyal faaliyet emperyalist bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkabilirken, her emperyalist politika doğrudan koloni kurmayı gerektirmemektedir (İplikci, 2017, s. 1532).

Her ne kadar kolonyalizm emperyalist politikaların somut bir uygulaması olarak ortaya çıksa da onun uzun yıllar boyunca varlığını sürdürebilmesi tek başına askerî güçle açıklanabilecek bir durum değildir. Askerî işgal, sömürgeci devletin belirli bir coğrafyada hâkimiyet kurmasını sağlayabilir ancak bu hâkimiyetin kalıcı olabilmesi için sömürgeleştirilen toplumun zihinsel dünyasının da değişime uğratılması gerekir. Bu nedenle kolonyalizm, yalnızca toprakları işgal eden bir siyasal sistem değil, aynı zamanda insanların kendilerini ve dünyayı algılama biçimlerini yeniden şekillendiren bir söylem üretimidir (Taşdelen, 2013). Bu bağlamda Ania Loomba

da kolonyalizmi; bilgi üretimini, tarih yazımını ve kültürel temsilleri de belirleyen ideolojik bir mekanizma olarak görmektedir. Bu süreçte sömürgeleştirilen toplumlar yalnızca siyasal olarak yönetilmemiş; aynı zamanda nasıl tanımlanacakları, hangi kimlikle anılacakları ve tarihte nasıl yer alacakları da sömürgeci bakış açısıyla belirlenmiştir. Böylece kolonyalizm, maddi sömürünün yanı sıra kültürel ve zihinsel bir egemenlik düzeni de kurmuştur (Loomba, 2000, s. 91-92).

Zihinsel egemenliğin en önemli araçlarından biri, "medeniyet götürme" söylemidir. Avrupa devletleri gerçekleştirdikleri işgalleri çoğu zaman barbar olarak nitelendirdikleri toplumları uygarlaştırma misyonuyla gerekçelendirmişlerdir. Böylece sömürgeleştirme eylemi bir hak ihlali olmaktan çıkarılarak insanlığa hizmet eden bir faaliyet gibi sunulmuştur. Oysa bu söylemin ardında yatan temel amaç, sömürgeleştirilen coğrafyaların doğal kaynaklarını kontrol altına almak ve siyasal üstünlüğü kalıcı hâle getirmektir. Dolayısıyla medeniyet söylemi, çoğu zaman ekonomik çıkarların ve siyasal tahakkümün ideolojik örtüsü olarak işlev görmüştür (Taşdelen, 2013). 1913'lü yıllarda Fransız sömürgesi olan Martinik'te doğan düşünür Aimé Césaire (1913-2008), *Sömürgecilik Üzerine Söylev* adlı yapıtında, bu söylemin ardındaki çelişkiyi sert biçimde ortaya koymaktadır. Césaire'e göre Avrupa'nın kendisini medeniyetin temsilcisi olarak sunması büyük bir yanılsamadır. Çünkü başka toplumların insanlığını inkâr ederek kurulan bir medeniyet iddiası, özünde barbarlığın başka bir biçiminden ibarettir. Ona göre kolonyalizm, sömürgeleştirilen halkları aşağılayan, onları insanlığından uzaklaştıran ve böylece uyguladığı şiddeti meşrulaştıran sistemli bir ideoloji olarak görülmelidir. Bu nedenle kolonyalizm sadece sömürgeleştirilen halkları değil, sömürgeci toplumları da ahlaki bir çöküşe sürüklemektedir (Césaire, 2005, s. 74). Césaire bu düşünceleriyle, kolonyalizmin fiziksel işgalden çok daha geniş kapsamlı bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü sömürgecilik yalnızca toprağı ele geçirme amacı taşımakla kalmamakta aynı zamanda insanın kendisini algılama biçimini de dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda uzun yıllar boyunca aşağılanan, kültürü değersizleştirilen ve dili ikinci plana itilen toplumlar, zamanla sömürgecinin bakışını içselleştirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Böylece tahakküm, dışarıdan uygulanan bir baskı olmaktan çıkarak, kolonyal söylemin en kalıcı etkisinin açığa çıktığı yere, yani bireyin kendi kimliğine yönelttiği bir yabancılaşmaya dönüşmektedir.

Loomba, Césaire'in düşüncelerine benzer biçimde sömürgeciliğin yalnızca ekonomik bir düzen olmadığını, aynı zamanda temsil biçimleri üzerinden işleyen bir iktidar mekanizması olduğunu vurgular. Romanlar, seyahatnameler, tarih kitapları, resimler ve resmî belgeler aracılığıyla Doğu toplumları irrasyonel, geri kalmış, tembel ve yönetilmeye muhtaç topluluklar olarak tasvir edil-

miştir. Buna karşılık Avrupa ise aklın, düzenin ve ilerlemenin merkezi olarak gösterilmiştir. Böylece sömürgecilik sadece silahların gücüyle değil, anlatılar ve imgeler aracılığıyla da meşrulaştırılmıştır. Bu noktada kolonyal söylemin en önemli özelliklerinden biri, sömürgeleştirilen halkın sesini bastırmasıdır. Çünkü sömürgecilik salt konuşan değil, kimin konuşabileceğine karar veren bir iktidar biçimidir. Bu nedenle yerli halkların tarihleri ve kültürel hafızaları değersizleştirilmiş, kendi deneyimlerini ifade edebilecekleri alanlar ise büyük ölçüde sınırlandırılmıştır. Sonuçta sömürgeleştirilen toplumlar kendi hikâyelerinin öznesi olmaktan uzaklaştırılarak başkalarının anlattığı anlatıların nesnesi hâline getirilmiştir (Loomba, 2000, s. 64-78). Bu nedenle kolonyalizme karşı verilen mücadele yalnızca siyasal bağımsızlık mücadelesi değil; aynı zamanda kendi tarihini, dilini ve kültürünü yeniden sahiplenme mücadelesi olarak da okunmalıdır.

Kolonyal söylemin etkili olmasını sağlayan temel araçlardan biri dildir. Zira dil yalnızca iletişim kurmayı sağlayan bir araç değil, aynı zamanda dünyayı anlamlandırmanın da temel vasıtasıdır. Sömürgeci güçler eğitim sistemlerini kendi dilleri üzerine kurarak yerel dilleri geri plana itmiş, böylece yalnız yönetim mekanizmalarını değil, düşünme biçimlerini de dönüştürmeye çalışmışlardır (Loomba, 2000, s. 115). Dil üzerindeki bu hâkimiyet, kültürel hafızanın silinmesinde ve sömürgeci ideolojinin yeni kuşaklara aktarılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda kolonyalizm, güçsüz toplumları fiziksel olarak işgal etmenin yanı sıra onların anlam dünyasını da baltalamaktadır. Dil üzerinde kurulan bu hâkimiyet, zamanla bireylerin dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimlerini de etkilemiştir. Bu etkinin en görünür olduğu alanlardan biri ise edebiyattır. Romanlar, şiirler, tiyatro eserleri ve denemeler, kimi zaman sömürgeci ideolojiyi yeniden üretirken kimi zaman da susturulmuş toplumların sesini görünür kılarak kolonyal söylemi sorgulayan metinlere dönüşmüştür. Dolayısıyla edebiyat ile kolonyalizm arasındaki ilişki tek yönlü değil, karşılıklı etkileşim içerisinde gelişen çok katmanlı bir ilişkiyi ifade etmektedir. Vefa Taşdelen, kolonyalizm ile edebiyat arasındaki ilişkinin özellikle modern dönemde daha belirgin hâle geldiğini belirtir. Ona göre Avrupa'nın denizaşırı yayılma süreci yalnızca yeni ticaret yollarının ve sömürge bölgelerinin oluşmasına yol açmamış; aynı zamanda bu coğrafyaların Avrupa kamuoyuna nasıl anlatılacağına ilişkin geniş bir edebî üretimi de beraberinde getirmiştir. Seyahatnameler, günlükler, romanlar ve hatıratlar, sömürgeleştirilen toplumların Avrupa merkezli bakış açısıyla temsil edildiği metinler olarak dikkat çekmektedir (Taşdelen, 2013). Bu eserlerde Doğu toplumları hatırlanacağı üzere çoğu zaman egzotik, gizemli, irrasyonel ve geri kalmış topluluklar olarak tasvir edilirken; Batı ise aklı, ilerlemeyi ve medeniyeti temsil eden üstün bir uygarlık olarak sunulmuştur. Böylece edebiyat,

yalnızca estetik bir anlatı kurmakla kalmamış; aynı zamanda sömürgeci ideolojinin toplumsal meşruiyet kazanmasına da katkıda bulunmuştur. Okuyucu, çoğu zaman farkında olmadan, roman kahramanlarının gözünden sömürgeleştirilen coğrafyalara bakmış ve bu bakış açısını doğal kabul etmeye başlamıştır. Bu durum, kolonyal söylemin etkisinin sadece siyasal belgelerde değil, kurmaca metinlerde de güçlü biçimde hissedilmesini sağlamıştır.

Loomba, edebiyatın kolonyalizm sürecindeki fonksiyonunu değerlendirirken, romanların ve seyahat anlatılarının Avrupa'nın kendisini tanımlama biçiminin önemli parçalarından biri olduğunu ifade eder. Avrupa, kendi kimliğini inşa ederken aynı zamanda "öteki"ni de üretmiştir. Bu "öteki", Batı'nın sahip olduğunu düşündüğü değerlerden yoksun bırakılarak tanımlanmış; böylece sömürgeleştirme faaliyetleri ahlaki ve kültürel bir zorunluluk gibi gösterilmiştir (Loomba, 2000, s. 93-96). Bu durum, sömürgeciliğin sadece toprakları değil, anlatıları da ele geçirdiğinin göstergesidir. Anlatıların ele geçirilmesi olumsuz bir hadise olarak değerlendirilse de edebiyatın kolonyalizmle ilişkisi yalnızca sömürgeci ideolojiyi yeniden üretmekten ibaret değildir. Zira aynı edebiyat, zamanla sömürgeciliğe karşı geliştirilen en güçlü eleştiri alanlarından biri hâline de gelmiştir. Özellikle sömürgeleştirilen toplumların yetiştirdiği yazarlar, kendi tarihlerini, kültürlerini ve yaşadıkları travmaları anlatmaya başladıklarında edebiyat, susturulan seslerin yeniden duyulmasını sağlayan bir direniş alanına dönüşmüştür. Böylece uzun yıllar boyunca başkaları tarafından yazılan hikâyeler, artık bizzat o toplumların kendi kalemlerinden anlatılmaya başlanmıştır. Césaire'in hem düşünür hem de şair kimliği, onun kolonyalizme yönelik eleştirisini yalnızca siyasal değil, estetik ve insani bir zemine de taşımaktadır. Césaire şiirlerinde ve denemelerinde sömürgeciliği yalnızca siyasal bir sorun olarak değil, aynı zamanda insanın varoluşunu yaralayan, eşitliği bozan, ırkçılığa yol açan bir deneyim olarak ele almaktadır. Böylece onun için edebiyat salt estetik bir faaliyet olmaktan öte hafızayı onaran, kimliği yeniden inşa eden ve direnişi mümkün kılan bir araç olarak konumlanır (Fisunoğlu ve Dumlu, 2018, s. 46-47).

Yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında kolonyalizmin, salt askerî ya da ekonomik araçlarla işleyen bir sömürü düzeni olmadığı, bunun yanı sıra bilgi üretiminden dile, tarihten edebiyata uzanan geniş bir temsil alanı oluşturarak sömürgeleştirilen toplumların kendilerini algılama biçimlerini de değişime uğrattığı görülmektedir. Bu nedenle kolonyalizmi anlamak, yalnızca sömürgeci devletlerin siyasal uygulamalarını incelemekle sınırlı kalmamalı; onların ürettikleri söylemleri, kültürel temsilleri ve bunlara karşı geliştirilen direniş biçimlerini de değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Sonuç itibariyle kolonyalizm, sade-

ce toprakların işgaline veya ekonomik çıkarların elde edilmesine indirgenemeyecek kadar çok boyutlu bir tahakküm biçimidir. Sömürgeleştirilen toplumların doğal kaynaklarının yanı sıra tarihleri, kültürleri, dilleri ve kimlikleri üzerinde kurulan hâkimiyet, kolonyalizmin siyasal, ekonomik ve kültürel yönlerini bir araya getiren kapsamlı bir egemenlik düzeni olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle kolonyalizm, yalnızca devletler arasındaki güç mücadelesini değil, aynı zamanda insanların kendilerini ve başkalarını algılama biçimlerini de şekillendiren bir söylem üretimi olarak değerlendirilmelidir.

Metin boyunca vurgulandığı üzere, kolonyal söylem kendisini yalnızca askerî güç veya ekonomik üstünlük aracılığıyla değil; eğitim sistemi, dil, tarih yazımı ve özellikle edebiyat üzerinden de yeniden üretmiştir. Buna karşılık edebiyat, sömürgeci ideolojiyi meşrulaştıran bir araç olmasının yanı sıra, zamanla susturulan toplumların kendi seslerini yeniden duyurabildikleri güçlü bir direniş alanına da dönüşmüştür. Bu durum, kolonyalizmin yalnızca siyasal tarih perspektifiyle değil, kültürel ve edebî boyutlarıyla birlikte ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır.

Günümüzde klasik sömürgecilik büyük ölçüde sona ermiş görünse de kültürel, ekonomik ve söylemsel düzeyde etkilerini farklı biçimlerde sürdürmektedir. Bu nedenle kolonyalizm, tek başına tarihsel bir olgu olarak değil, günümüz güç ilişkilerini anlamaya katkı sağlayan eleştirel bir kavram olarak değerlendirilmelidir. Metnin başında Aristoteles'in adaleti toplumsal düzenin ve birlikte yaşamanın temel ilkesi olarak ele alan yaklaşımına değinilmişti. Kolonyalizm ise bu anlayışın tam karşısında yer almakta; hak sahibine hakkını vermek yerine güçlünün haklı sayıldığı bir düzeni meşrulaştırmaktadır. Bu yönüyle kolonyalizm, yalnız siyasal bir yayılma politikası değil, aynı zamanda adalet ilkesinin sistematik biçimde ihlal edildiği tarihsel bir tahakküm pratiğidir. Bu nedenle kolonyalizmin eleştirel biçimde incelenmesi, geçmişte yaşanan sömürge deneyimlerini anlamanın ötesinde, günümüzde farklı biçimlerde varlığını sürdüren eşitsizlik ve tahakküm ilişkilerini sorgulayabilmek açısından da önem taşımaktadır.

Kaynaklar

Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Césaire, Aimé. (2005). *Sömürgecilik Üzerine Söylev (Fransız Irkçılığının Fikrî ve Tarihsel Temelleri),* (Çev. Güneş Ayas), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Fisunoğlu, Sıla; Dumlu, Aslıhan. (2018). "Kolonyal Söylem: Bir Savaşçı Aimé Césaire", *International Journal Of Education Technology and Scientific Researches*, Issue: 5, pp. 43-57.

İplikci, Alper. (2017). "Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(4):1527-1540.

Loomba, Ania. (2000). *Kolonyalizm ve Postkolonyalizm*, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Taşdelen, Vefa. (2013). "Kolonyalizm ve Edebiyat", *Hece*, 196, ss. 74-84.

CEMİLE ODUNKIRAN*

İkinci Yeni Şiirinde Kolonyalizmin İzleri: Tarih, Coğrafya ve Medeniyet

İkinci Yeni şiiri, çoğunlukla bireysel deneyim, dilsel yenilik ve imge dünyası üzerinden değerlendirilmiş, tarihsel ve siyasal bağlamları ise görece geri planda kalmıştır. Bununla birlikte, bu şiirin tarih, coğrafya, medeniyet ve kültürel dolaşıma ilişkin kurduğu çok katmanlı yapı, kolonyal ve postkolonyal kuramın sunduğu kavramsal çerçeveyle yeniden okunmaya elverişlidir. Said'in de üzerinde durduğu gibi anlatılar yalnızca estetik yapıların ötesinde olarak toplumların kendi kimlik ve tarih bilincini oluşturdukları araçlardandır. (Said, 2016, s. 11-14) Bu önemli araçlar kültür, emperyalizm ya da tarih açısından önemli bir temsil kabiliyetini işaret etmektedir. Bu bağlamda İkinci Yeni şairlerinin metinlerinin de sömürgeciliği, doğrudan bir siyasal söylem olarak taşımasa da tarihsel hafıza, ticaret ağları, kültürel temas bölgeleri ve medeniyet tasavvurları üzerinden yeni bir okumaya sebep olacak şekilde bir veri alanını içerdiğini söyleyebiliriz. Hemen hemen tüm şairlerin bu konular üzerinde farklı perspektiflerden bakış açıları geliştirdikleri izlenebilmektedir.

Söz gelimi İkinci Yeni'nin en yaşlı ve savunucu şairlerinden İlhan Berk'in şiirinde kolonyalizm doğrudan siyasal bir tema olarak işlenmese de özellikle tarih, coğrafya ve medeniyetler arasındaki dolaşımı merkeze alan metinlerinde bu meseleye açılan önemli izlekler bulmamız mümkün görünmektedir. Erken dönem şiirlerinden *Dünyada En Güzel Şehirler Uyanır*, limanlar, gemiler, bayraklar ve "yeni kıtalar keşfine çıkan" insan imgeleriyle modern dünyanın denizaşırı hareketliliğini ve küresel dolaşımını çağrıştırır. *Çivi Yazısı*'ndan *Galata* ve *Pera*'ya uzanan çizgide şehir ve medeniyeti tek bir şiir atlası içinde buluşturduğu gözlemlenir. Bu metinlerde tarih ve medeniyet katmanları iç içe geçerken, merkez ile çevre arasındaki kültürel dolaşım da görünür hâle gelmiş olur. Aynı bağlamda Akdeniz merkezli tarihsel hafıza ise *Karyalılar, Halikarnassos, Homeros Yazıcıları ve Köleler, Köle ile Balta* ve *Bir Fenikeli* gibi şiirlerde belirginleşir. Özellikle kölelik, ticaret yolları ve eski uygarlıkların birlikte anılması, sömürgecilik öncesinden modern döneme uzanan tahakküm ilişkilerini çağrıştırır. Ayrıca *Galata* ve *Pera*'daki bankerler, Levantenler, ticaret merkezleri ve kozmopolit şehir dokusu üzerinden Osmanlı modernleşmesini küresel sermaye ve kültürel etkileşim bağlamında yeniden okuma olanakları da karşımızdadır. (Berk, 2003) Nitekim Berk, poetikasını açıkladığı yazılarında yazmanın yalnızca bireysel bir

* Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

tepki olmadığını vurgularken "Acunun bir başka köşesindeyse eşitsizlikler doruğa çıkmış, en yalın, en terörcü sözcükler bulunmalı ve sürülmelidir." (Berk, 1998, s. 10) ifadeleriyle şiirin dünya coğrafyasını ve onun ürettiği tarihsel eşitsizlikleri kayıt altına alan bir yazı pratiği olduğunun da üzerinde durur. Bu yaklaşım, bir yandan onun şiirlerinde tarihî coğrafyaların, imparatorlukların, ticaret yollarının ve medeniyet katmanlarının neden sürekli yeniden kurulduğunu da açıklamış olur. Böylece İlhan Berk'in şiiri hakkında kolonyalizmi doğrudan konu edinmekten çok, onun oluştuğu tarihî ve kültürel coğrafyayı şiirsel bir hafıza alanına dönüştürdüğü yorumu yapılabilir.

Turgut Uyar'ın şiirinde ise kolonyalizm, İlhan Berk'te olduğu gibi tarihsel ve coğrafi bir hafıza üzerinden olmanın dışında daha çok ticaret, dolaşım, sermaye ve medeniyetin şiddetle kurduğu ilişki üzerinden okunmaya elverişli görünmektedir. Özellikle *Baharat Yolu* şiiri, sömürgecilik tarihinin temel dinamiklerini oluşturan ticaret ağları, Akdeniz havzası ve Avrupa'nın denizaşırı yayılmasına dair güçlü çağrışımlar içerir. Şiirde geçen "Haritasız bir coğrafya henüz" ifadesi, henüz paylaşılmamış bir dünyanın keşif öncesi durumunu ima ederken; "kervanlar", "tüccarlar" ve "kılıçlar"ın aynı bağlam içinde zikredilmesi, ekonomik dolaşım ile askerî güç arasındaki tarihsel birlikteliği görünür kılar. Aynı şiirde "Papazlar, krallar ve Avrupa'nın bütün kopukları" ile "ekmek ve şirkettiler" ifadelerinin peş peşe gelmesi, Avrupa yayılmacılığının din, devlet ve sermaye birlikteliğiyle ilerlediğini çağrıştırırken "Baharat Yolu korsanlarla uzadı, kanallarla kısaldı" ve geriye "bahar görmemiş ölüler"in kaldığına dair imgelem, sömürgeci yayılmanın insanî bedelini şiirsel bir dille özetlemektedir. (Uyar, 377-381) Şairin poetik yazılarında dile getirdiği "Avrupa'nın bize 'barbar' demesine o kadar şartlanmışız ki, her yabancı bir örnek olmuş gözümüzde. Ona benzemek, her şeyi çözmeye yetmiş." sözleri ya da "Amerika'yı besleyip büyüten, ona sütünü veren de Avrupa'dır." (Uyar, 2018, s. 645) değerlendirmesi de Batı merkezli uygarlık anlayışına ve kültürel tahakküme yönelik eleştirel tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Aynı bağlamda Uyar'ın bir uyanışın gerekli olduğuna dair söylemleri de kültürel bağımlılığa karşı yerli bir bilinç geliştirme çağrısı olarak da okunabilir.

İkinci Yeni içerisinde tarih ve coğrafyaya eleştirel yaklaşımı en ileri noktaya taşıyan şairlerden biri ise Ece Ayhan'dır. Nitekim şair, poetikasını açıklarken "Tarih'i (resmisi olsun, ötekisi olsun) yeniden okuma ve yeniden yazma önerisi"nden söz eder (Ece Ayhan, 2008, 21); bununla da yetinmeyerek "Sınırlar yeniden çizilmeli. Her şeyin, yazın'ın, şiirin, coğrafyanın, dünyanın sınırları... Yeniden bir uygarlık tanımı, yeniden bir yurttaşlık tanımı." (Ece Ayhan, 2008, s. 9) ifadeleriyle yerleşik tarih ve coğrafya tasavvurunu tartışmaya açmıştır. Onun şiirinde kolonyalizm, doğrudan sömürgecilik karşıtı bir söylemden ziyade resmî tarihin dışında bırakılmış mekânlar, topluluklar ve dolaşım ağları üzerinden okunmaya müsaittir. Şair, özellikle Akdeniz, Galata, Kudüs, Babil ve Mısır gibi tarihsel ve kültürel temas bölgelerini aynı şiir evreninde buluşturarak ulusal sınırları aşan çok katmanlı bir hafıza inşa etmiştir, diyebiliriz. Bu coğrafyalar, yalnızca tarihî bir dekor değildir. Ticaretin, göçlerin, dinlerin, azınlıkların ve imparatorluk bakiyesinin kesiştiği alanlar olarak belirir. Söz gelimi *Yort Savul*

şiirindeki "Atlasları getirin! Tarih atlaslarını!" çağrısı ile "Tarihi düzünden okumaya ayaklanan çocuklar" ifadesi, resmî tarih anlatısına karşı alternatif bir tarih okumasını önerirken (Ece Ayhan, 2019, s. 119); *Kambiyo* şiirinde sterlin, dolar ve liranın aynı bağlamda zikredilmesi küresel ekonomik dolaşıma dikkat çeker. (Ece Ayhan, 2019, s. 46) Böylece Ece Ayhan, sömürgeciliği doğrudan tema edinmekten çok, modern dünyanın siyasî ve ekonomik güç ilişkilerinin şekillendirdiği tarihsel coğrafyayı parçalı ve çoğulcu bir şiir diliyle görünür kılar.

Edip Cansever'in şiirinde kolonyalizm, diğer İkinci Yeni şairlerinde olduğu gibi doğrudan tarihsel ya da siyasal bir mesele olarak öne çıkmaz. Bununla birlikte, özellikle *Akdeniz Salgını*, *Petrol* ve *Galata* imgesinin yer aldığı şiirlerde modern dünyanın ticaret, denizcilik ve dolaşım eksenli coğrafyasına ilişkin dikkat çekici göndermelerde bulunmaktadır. Şair, Akdeniz'i yalnızca tabiatın ya da mitolojik hafızanın mekânı olarak değil, farklı kültürlerin, liman kentlerinin ve tarihsel hareketliliğin kesiştiği ortak bir alan şeklinde tasavvur eder. *Akdeniz Salgını* şiirindeki Akdeniz seferi ve sefalet imgeleri; *Petrol* şiirindeki enerji çağrışımı ile *Tahtakale*'nin ticari atmosferi birlikte düşünüldüğünde, küresel dolaşımın insan hayatı üzerindeki etkileri görünür hâle gelir. Bu yönüyle Edip Cansever'in şiiri, kolonyalizmi doğrudan konu edinmekten çok, kapitalist modern dünyanın şekillendirdiği tarihsel ve ekonomik mekânları bireyin varoluşsal yalnızlığı içinde yeniden anlamlandıran bir şiir evreni olarak yorumlanabilmektedir. Cansever'in kişisel yaşamındaki esnaflık rolü ise kolonyalizm bağlamında meselelere bütüncül yaklaşmasına sebep olmuş bir yanıdır. Bu bağlamda Kapalıçarşı'yı "sınıf ayrımının en belirgin, en somut olarak görülebildiği bir küçük ülke" olarak niteleyen Cansever, Levantenler, aracılar, tefeciler ve hamalları aynı tarihsel mekânda bir araya getirir. "Gerçekte Osmanlı kokar Kapalıçarşı. Bizans kokar." sözleri ise İstanbul'u farklı uygarlık katmanlarının ve tarihsel dolaşımın iç içe geçtiği bir kültürel mekân olarak kavradığını göstermektedir. (Cansever, 2009, s. 29)

İkinci Yeni içerisinde tarihsel ve kültürel coğrafyayı şiirinin kurucu unsurlarından biri hâline getiren bir diğer şair de Cemal Süreya'dır. Özellikle *Süveyş*, *Afrika*, *Ortadoğu*, *Mardin*, *Piri Reis* ve *Kısa Türkiye Tarihi* gibi şiirler, modern dünyanın siyasal ve kültürel haritasını çağrıştıran mekânlara yönelmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu şiirlerde Akdeniz havzası, Orta Doğu ve Afrika yalnızca egzotik coğrafyalar olmalarının ötesinde tarih, ticaret, savaş ve medeniyetlerin kesiştiği alanlar olarak yeniden anlamlandırılır. Ayrıca Batı merkezli tarih anlatısının dışındaki coğrafyaların da Süreya için önemli eşikleri oluşturduğunu eklemeliyiz. Bu yönüyle Cemal Süreya'nın şiiri, kolonyalizmi doğrudan konu edinmekten ziyade, tarihsel dolaşımın ve küresel güç ilişkilerinin iz bıraktığı coğrafyaları şiirsel hafızanın parçası hâline getirerek postkolonyal okumalara açık bir zemin oluşturmaktadır. Bu özel duyarlılık, Cemal Süreya'nın denemelerinde açık bir teorik zemine de kavuşur. Süreya, "Eşyanın Kötü Tadı ve Gerçek Hayat" başlıklı yazısında Latin Amerika edebiyatını değerlendirirken, bağımsızlıktan sonra Avrupa kültürünün yerel değerlerle yeniden kaynaştırılmasını kültürel özgünleşmenin temel aşaması olarak görmektedir. (Süreya, 2018, s. 102) Böylece Süreya, sömürgecilik sonrasın-

da kültürel kimliğin yeniden inşasını yalnızca siyasal değil, aynı zamanda edebî bir süreç olarak gözler önüne sermiş olur.

Sezai Karakoç'un şiirinde kolonyalizm, diğer İkinci Yeni şairlerine göre çok daha belirgin tarihsel ve siyasal göndermelerle işlenmektedir. Şair, özellikle *Ötesini Söylemeyeceğim*, *Kutsal At*, *Çocukluğumuz* ya da *Alınyazısı Saati* gibi şiirlerinde Batı sömürgeciliğinin İslâm coğrafyasında bıraktığı izleri medeniyet perspektifi içinde yeniden yorumlar. Karakoç'un şiirlerinde görülen bu medeniyet merkezli tarih tasavvuru, düşünce yazılarında da sistematik bir çerçeveye kavuşmaktadır. "Medeniyet Kavramı" başlıklı yazısında medeniyeti ırk temelli açıklayan yaklaşımları reddederek onu bütün insanlığa hitap eden tarihsel bir olgu şeklinde tanımlar; Roma Medeniyeti'ni de tek bir milletin ürünü değil, farklı kültürlerden beslenen tarihsel bir sentez olarak değerlendirir. Böylece Batı merkezli ve ırkçı medeniyet anlayışına karşı çoğulcu bir medeniyet tasavvuru geliştirirken sömürgeci tahakkümü meşrulaştıran kültürel hiyerarşileri de sorgulayan bir düşünce zemini kurmuş olur. (Karakoç, 2005, s. 7-11) *Ötesini Söylemeyeceğim* şiirinde bir çocuğun ağzından dile getirilen "Bay Yabancı", "Bay Fransız" ve "Medenî Adam" hitapları, sömürgeci öznenin yerli hafızadaki karşılığı olarak belirirken "gidiniz ve öteki yabancıları da beraber götürünüz" çağrısı açık bir tahakküm karşıtlığına dönüşmektedir. *Kutsal At* şiirinde ise Fransa-Cezayir karşıtlığı üzerinden Cezayir bağımsızlık mücadelesi şiirsel bir direniş anlatısı olarak kurgulanır; "Fransa anlamıyor" ve "Ama Cezayir yaşıyor" dizeleri bu direnişin sembolik ifadesi niteliğindedir. Buna karşılık *Çocukluğumuz* şiirinde "Asya'da, Afrika'da, geçmişte gelecekte" sözleriyle kurulan ortak medeniyet hafızası, sömürgeleştirilmiş coğrafyaları aynı tarihsel bilinç içinde buluşturur. Böylece Karakoç'un şiiri, kolonyalizmi yalnızca siyasal bir olgu olarak değil, medeniyet, hafıza ve diriliş düşüncesi ekseninde ele alan en güçlü İkinci Yeni poetikalarından birini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Berk, İ. (1998). *Kült Kitap (Yazarken / Okurken /Çizerken)*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Berk, İ. (2003). *Toplu Şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Cansever, E. (2011). *Sonrası Kalır I- Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Cansever, E. (2009). *Şiiri Şiirle Ölçmek- Şiir Üzerine Yazılar, Söyleşiler, Soruşturmalar* (Haz. Devrim Dirlikyapan). İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Ece Ayhan (2019). *Bütün Yort Savul'lar! 1954-1997 Toplu Şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Ece Ayhan (2008). *Sivil Denemeler Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Karakoç, S. (2010). *Gün Doğmadan.* İstanbul: Diriliş Yay.

Karakoç, S. (2005). *Düşünceler I Kavramlar*. İstanbul: Diriliş Yay.

Said, E. W. (2016). *Kültür ve Emperyalizm*. (Çev. Necmiye Alpay).

Süreya, C. (2013). *Sevda Sözleri.* İstanbul: Yapı Kredi Yay. İstanbul: Hil Yay.

Süreya, C. (2018). *Şapkam Dolu Çiçekle- Toplu Yazılar I*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Uyar, T. (2011). *Büyük Saat- Bütün Şiirleri.* İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Uyar. T. (2018). *Korkulu Ustalık- Şiir Üzerine Yazılar, Söyleşiler, Soruşturmalar.* İstanbul: Yapı Kredi Yay.

AHMED SALEM ABEİD*

Moritanya Edebiyatı: Kökenleri, Tarihsel Gelişimi ve Öncü Temsilcileri

Giriş

Moritanya edebiyatı, Mağrip ve Sahra Altı Afrika arasında gelişen Arap-İslam kültürünün önemli temsil alanlarından biridir. Kendine özgü tarihsel ve kültürel özellikleri sayesinde Arap edebiyatı içerisinde seçkin bir konuma sahip olan bu edebiyat, sert çöl coğrafyasında şekillenmiş; buna karşılık ilmî ve kültürel açıdan son derece zengin bir birikim ortaya koymuştur.

Moritanya'da geleneksel eğitim kurumları olan mahzaralar (mahdara), Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatının öğretildiği temel ilmî merkezler olarak edebî hayatın oluşumunda belirleyici rol oynamıştır. Bu nedenle Moritanya edebiyatı, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren dinî ilimler, Arap dili ve klasik şiir geleneğiyle sıkı bir ilişki içinde gelişmiş; estetik bir üretim olmanın ötesinde toplumun kültürel kimliğinin temel unsurlarından biri hâline gelmiştir. Dolayısıyla Moritanya edebiyatı, yalnızca edebî metinlerin toplamı değil; tarihsel hafızayı, toplumsal değerleri ve Arap-İslam medeniyetine aidiyeti yansıtan önemli bir kültürel miras niteliği taşımaktadır.

* Ahmed Salem Abeid, Moritanyalı akademisyen, araştırmacı ve çevirmen olup Türkoloji, Arap dili ve edebiyatı, İslam hukuku ve İslami ilimler alanlarında çalışmalar yapmaktadır. Aynı zamanda Moritanya Türkiye Mezunları Derneği Genel Sekreteri ve Moritanya Türk İş Birliği ve Dayanışma Derneği Başkanıdır.

İslam Hukuku alanında yüksek lisans eğitimini Ankara Üniversitesinde tamamlayan Ahmed Salem, hâlen Marmara Üniversitesinde doktora çalışmalarına devam etmektedir. Ayrıca İslam sanatları, Arap edebiyatı ve kültürel çalışmalar alanlarında akademik ilgi ve araştırmalarını sürdürmektedir.

Moritanya'da Türk dili ve kültürü çalışmalarının gelişmesine ve Türkiye ile Moritanya arasındaki akademik ve kültürel ilişkilerin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Türkiye Cumhuriyeti Nuakşot Büyükelçiliği Eğitim Müşavirliğinde görev yapmış ve çeşitli eğitim-kültür programlarının koordinasyonunda rol almıştır.

Arapça-Türkçe alanında yetkin bir tercüman olan Ahmed Salem, akademik ve kültürel metinlerin çevirileri üzerine çalışmalar yürütmektedir. Ayrıca bilimsel toplantılara, kültürel etkinliklere ve edebî televizyon programlarına katılarak Moritanya edebiyatı, Arap dili, kültürü ve İslami miras konularında değerlendirmelerde bulunmuştur.

Başlıca araştırma alanları arasında Moritanya edebiyatı, Arap edebiyatı, İslam hukuku, İslam sanatları, Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi, Türk dili ve kültürü ile Arap dünyası ve Türkiye arasındaki tarihî ve kültürel ilişkiler yer almaktadır. Akademik dergilerde yayımlanmış makale ve çalışmaları bulunmaktadır.

Moritanya Edebiyatının Kökenleri

Moritanya edebiyatının kökenleri, yerel Sahra kültürü ile Arap-İslam medeniyetinin uzun yıllara yayılan etkileşimine dayanmaktadır. Özellikle Mağrip ve Endülüs üzerinden bölgeye ulaşan ilmî ve kültürel birikim, zamanla yerel gelenekle bütünleşmiş ve Arapçanın din, ilim ve edebiyat dili olarak kökleşmesini sağlamıştır.

Sözlü kültürün hâkim olduğu geleneksel toplum yapısı içerisinde şiir, tarihî olayların aktarılması, toplumsal değerlerin korunması ve kültürel hafızanın nesilden nesile taşınmasında temel başvuru araçlarından biri olmuştur.

Mahzaralar ise yalnızca dinî eğitim veren kurumlar olmayıp Kur'an, hadis, fıkıh, nahiv, sarf, belâgat, aruz, şiir ve Arap dili gibi disiplinlerin okutulduğu kapsamlı ilmî merkezlerdir. Bu kurumlardan yetişen âlimler aynı zamanda güçlü şairler ve edipler olarak yetişmiş; böylece ilim ile edebiyat arasında organik bir ilişki kurulmuştur.

İlk dönem Moritanya edebiyatı, klasik Arap şiir geleneğine bağlılığını korumuş; vezin ve kafiyeye dayalı şiir anlayışını benimserken, çöl hayatının sosyal ve kültürel unsurlarını da edebî metinlerine yansıtmıştır.

Fransız Sömürgesi Döneminde Moritanya Edebiyatı

Fransız sömürge yönetimi döneminde Moritanya edebiyatı önemli bir dönüşüm sürecine girmiştir. Sömürge idaresinin yeni eğitim politikalarına rağmen mahzaralar varlığını sürdürmüş; Arap dili ile İslami ilimler toplumun kültürel kimliğinin korunmasında belirleyici rol oynamaya devam etmiştir.

Bu dönemde edebiyat yalnızca estetik bir ifade alanı olmaktan ziyade; kültürel kimliğin korunması ve sömürge politikalarına karşı fikrî direnişin sembollerinden biri hâline gelmiştir. Özellikle şiir, Arap diline, İslami değerlere ve geleneksel toplumsal yapıya bağlılığın en güçlü ifade araçlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür.

Öte yandan sömürge dönemi, Moritanya toplumunun modern eğitim kurumları ve yeni kültürel akımlarla tanışmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte bu süreç, geleneksel edebî mirastan kopuşa değil; modern edebî türlerin doğuşuna hazırlık niteliğinde olmuştur.

Modern Moritanya Edebiyatı

Moritanya'nın bağımsızlığını kazanmasının ardından eğitim sisteminin gelişmesi, üniversitelerin kurulması, basın-yayın faaliyetlerinin yaygınlaşması ve Arap dünyasıyla kültürel ilişkilerin güçlenmesi sonucunda edebî üretimde önemli çeşitlenmeler meydana gelmiştir. Bu süreçte şiir, gelenekteki güçlü konumunu korurken hikâye, roman, deneme, edebiyat eleştirisi ve akademik araştırmalar da gelişmeye başlamıştır.

Modern Moritanya edebiyatı, gelenek ile modernite arasında denge kurmaya çalışan bir anlayış sergilemektedir. Bir taraftan klasik Arap edebiyatı mirasını korurken, diğer taraftan kimlik, toplumsal dönüşüm, eğitim, modernleşme ve kültürel değişim gibi çağdaş meseleleri ele almaktadır.

Özellikle modern Moritanya romanı, Arap roman geleneğinden yararlanmakla birlikte yerel tarih, çöl kültürü, kabile yapısı, geleneksel eğitim sistemi ve toplumsal dönüşüm gibi konuları merkeze alarak özgün bir anlatı dünyası oluşturmuştur.

Dil bakımından ise modern Moritanya edebiyatı büyük ölçüde fasih Arapçaya bağlılığını sürdürmekte; ancak bazı yazarlar eserlerinde yerel kültürel unsurları daha etkili biçimde yansıtabilmek amacıyla anlatım dilini daha esnek bir yapıya kavuşturmaktadır.

Moritanya'nın Önde Gelen Edebiyatçıları

Moritanya, şiir geleneğinin toplum hayatındaki güçlü konumu nedeniyle sıklıkla "bir milyon şairin ülkesi" olarak anılmaktadır. Klasik dönemin önde gelen temsilcileri arasında Muhammed Veled et-Talebe ile Şeyh Muhammed el-Mâmî önemli bir yere sahiptir.

Modern dönemde ise roman ve anlatı alanında Ahmed Veled Abdülkadir, Mûsâ Veled Ebnû ve Muhammed Veled Tettâ öncü isimler arasında gösterilmektedir.

Şiir alanında yetişen çok sayıdaki şair, klasik Arap şiiri geleneğini sürdürmüş; aynı zamanda mahzara eğitiminden geçmiş âlimler olarak ilmî ve edebî kimliği bir arada temsil etmişlerdir.

Moritanyalı edebiyatçılar yalnızca eserleriyle değil; Arap dilinin korunması, geliştirilmesi ve Moritanya kültürünün Arap dünyasında tanıtılmasına sağladıkları katkılarla da dikkat çekmektedir.

Moritanya Edebiyatının Temel Özellikleri

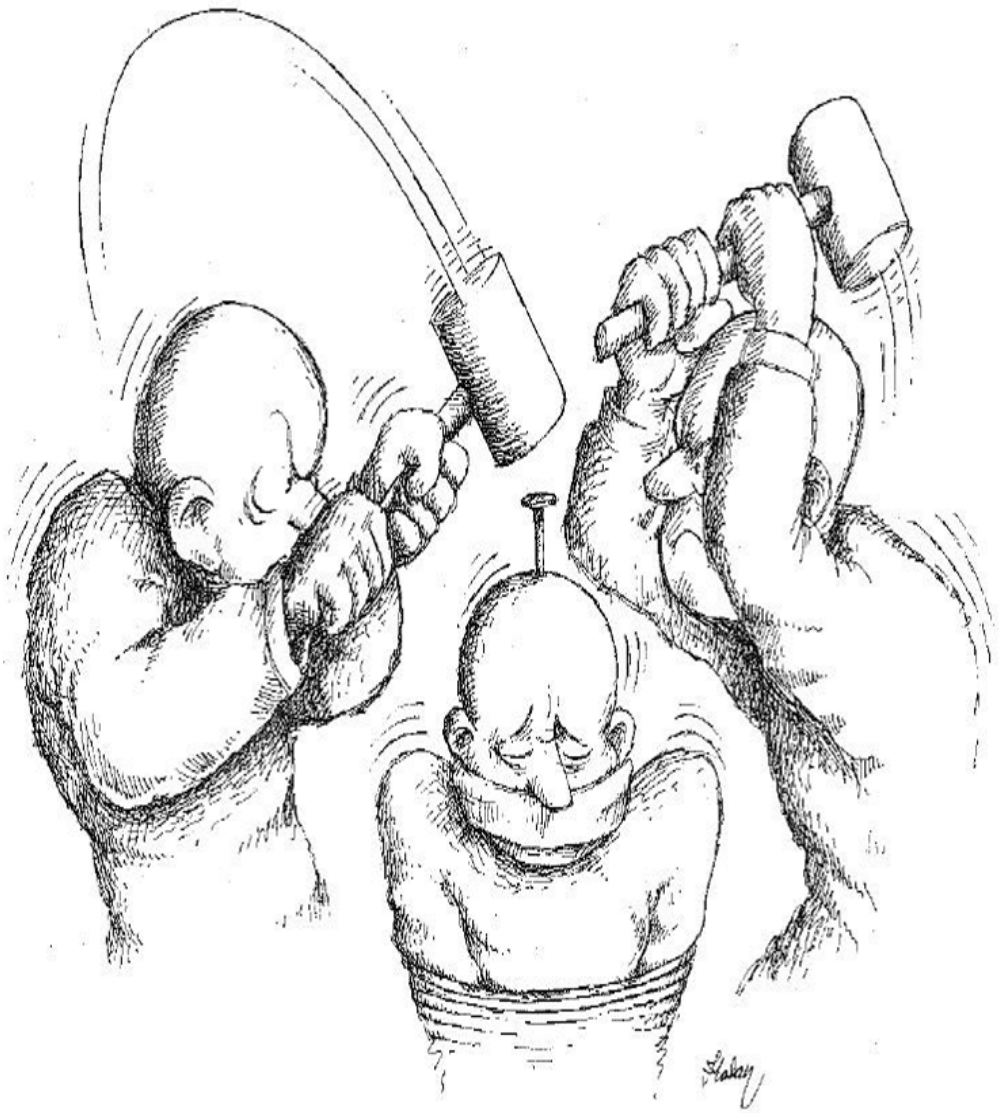
Moritanya edebiyatının en belirgin özelliklerinden biri fasih Arapçaya olan güçlü bir şekilde bağlılığıdır. Bunun yanında klasik dönemde şiirin baskın tür olması, modern dönemde ise nesir türlerinin giderek gelişmesi dikkat çekmektedir.

Bir diğer önemli özellik, edebiyat ile dinî ilimler, fıkıh ve dil bilimleri arasındaki güçlü ilişkidir. Ayrıca Sahra coğrafyası, eserlerin tema, imge ve anlatım özelliklerini belirleyen temel unsurlardan biri olmuştur. Moritanya edebiyatı, yerel kültürel kimliği yansıtmasının yanında Arap edebiyatı geleneğiyle güçlü bağlarını koruyan özgün bir edebî yapıya sahiptir.

Sonuç

Moritanya edebiyatı, mahzara geleneği, Sahra kültürü ve Arap-İslam medeniyetinin ortak birikimi içerisinde şekillenmiş köklü bir edebiyattır. Sömürge döneminde kültürel kimliğini korumayı başarmış; bağımsızlık sonrasında ise farklı edebî türlerin gelişmesiyle daha zengin ve çok yönlü bir yapıya kavuşmuştur.

Günümüzde Moritanya edebiyatı, klasik şiir geleneğini yaşatırken aynı zamanda roman, hikâye, eleştiri ve akademik çalışmalar aracılığıyla çağdaş Arap edebiyatı içerisinde kendine özgü bir yer edinmiştir. Bu yönüyle Moritanya edebiyatı, gelenek ile yeniliği, yerellik ile evrenselliği başarıyla bir araya getiren önemli bir kültürel mirası temsil etmektedir.



M. CEM ÖZ

Fazıl Hüsnü Dağlarca Şiirinde Kolonyalizm ve Postkolonyalizm

Giriş

Türkiye'nin fiilen sömürgeleştirilmemiş olması, Türk edebiyatının postkolonyal eleştiriye kapalı olduğu anlamına gelmez. Nitekim Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanında, erken Cumhuriyet seçkinlerinin Batı'ya öykünmesini "beyazları taklit eden sömürgeleştirilmiş milletlerin psikolojisi"yle ilişkilendirerek bu tür bir okumanın mümkün olduğu görülmektedir. (Oğuz ve Karagöz, 2025: 275). Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın şiiriyse bu tablonun tersine, taklidi değil, emperyal tahakküme karşı doğrudan geliştirilen bir karşı söylemi temsil eder. Dağlarca'nın *Çanakkale Destanı* (1965), *Vietnam Savaşımız* (1966), *Cezayir Türküsü* (1961), *Özgürlük Alanı* (1960), *Sivaslı Karınca* (1953) gibi eserleri, emperyalizmin asker, doğa, dil ve mekân üzerindeki tahakkümünü ele alan zengin bir malzeme sunar.

Postkolonyal kuramın çıkış noktası, İkinci Dünya Savaşı sonrasında doğrudan sömürgeci yönetimlerin tasfiye edilmesinin emperyal ilişkilerin sona erdiği anlamına gelmediği tespitidir; siyasi, ekonomik ve kültürel bağımlılık biçimleri varlığını sürdürmektedir (Young, 2016: 5 vd.). Young'ın da vurguladığı gibi, tahakkümün ortak bir kavram olarak ortaya çıkışı, "farklı sömürge topraklarında yaşayanların toplanıp, ortak bir dava etrafında ezenlere karşı güçlerini birleştirmesine imkân" tanır. (Young, 2016: 38). Loomba ise Fanon'un, kolonileştirilmiş halkları "kendi yerel kültürel özgünlüklerinin katledilmesi ve gömülmesiyle ruhlarında bir aşağılık kompleksi yaratılmış olan insanlar" şeklinde tanımladığını aktarır (Fanon, 1967; 18; akt. Loomba, 2000: 42). Bu çerçevede Dağlarca'nın şiiri, aşağılık kompleksini yeniden üreten değil, ona karşı çıkan bir ses olarak okunabilir. Şair, sömürülen özneyi kendi sesiyle konuşturarak emperyal tahakkümü doğrudan görünür kılar. Bu yazıda Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın şiirleri; sömürgeleştirilmiş askerin sesi, emperyalizmin güncel biçimleri, yağmalanan miras, evrensel kardeşlik söylemi, doğa ve mekân ile dil ve ötekileştirme gibi başlıklar etrafında incelenecektir.

1. Fazıl Hüsnü Dağlarca Şiirinde Kolonyalizm ve Postkolonyalim

Postkolonyal eleştirinin en önemli meselelerinden biri, emperyal ordular içinde savaşmaya zorlanan sömürge

halklarının konumudur. Dağlarca'nın *Çanakkale Destanı*'nda[1] yer alan "Sömürgenler Ordusunda Sömürülen Kardeşlere Türkü" başlıklı şiir, bu meseleyi doğrudan ele alır. Şiir, Çanakkale'de İngiliz ordusu saflarında savaşan sömürge askerlerine seslenir:

"Sen ne gelirsin yiğit Senegallim
Malını verdiğin yetmez mi yıllar yılı
Ona canını da mı vereceksin?

Sen ne gelirsin yiğit Avustralyalım
Senin dağların ne ister
Benim dağlarımdan?

Sen ne gelirsin yiğit Hintlim
Sevinecek misin seni yiyen beni de yese,
O kutsal sularında Ganj'ın."
(Dağlarca, *Bütün Şiirleri I*, s. 1531)

Burada Senegalli, Avustralyalı ve Hintli asker, emperyal ordunun parçası hâline getirilmiş, kendi çıkarlarıyla ilgisi olmayan bir savaşın içine sürüklenmiş mâdun figürler olarak resmedilir. Şiirin merkezindeki "Sevinecek misin seni yiyen beni de yese," dizesi ise sömürgecinin, yalnızca yenerek sömürgeleştirmek istediği Türkleri değil, kendi adına savaştırdığı sömürge halklarını da aynı sömürü düzeninin parçası hâline getirdiğini vurgular.

Destanın ilerleyen bölümlerinde emperyal düzen doğrudan hedef alınır. "Çekilmeleri Yurda El Atanların" şiirinde, "Bindiler gemilerine yeryüzünün," ve "Sömürgenler, bin ülkeyi sömürenler" (s. 1543) dizeleriyle, "Bir Destanı Selamlama" şirindeki, "Siz sömürgenler, açlığınızla suçlu değil misiniz?" (s. 1545) dizesi aynı sömürgeci anlayışa karşı şairin gerçekleri haykırdığı dizeler olarak okunabilir. Benzer biçimde "Erdede-Ekmek" şiirinde emperyalizm tek dizede özetlenir: "Bir aç sömürgen saldırır durur sevmek yerine" (s. 1504). Tüm bunlara karşın, şair, "Çağlar Üzre Çanakkale Boğazı" şiirinde Çanakkale'yi tarihsel bir savaş alanı olmaktan ziyade, sömürgeciliğe karşı direnişin simgesi olarak görür; Boğaz'ın "yasak" dediği, "Altın dişli sömürgenlerine yeryüzünün"dür (s. 1469).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, postkolonyal kuramın vurguladığı temel noktalardan biri, sömürgeciliğin resmî biçimlerinin sona ermesinin emperyalizmin ortadan kalktığı anlamına gelmediğidir; emperyal ilişkiler yeni-sömürgecilik biçimlerinde varlığını sürdürmektedir (Young, 2016; 60.). Dağlarca'nın *Vietnam Savaşımız* kitabı da bu güncel emperyalizm anlayışını konu edinir. "Dağlarca'nın şiirinde kolonyal süreçler ve ilgili olgular, tıpkı aynı temaları kullanan Cumhuriyet dönemi Türk şairleri gibi daha çok anti-emperyalist savaşlar-

1 Doğan Hızlan, Dağlarca'nın, Kurtuluş Savaşı'mızı yazması hakkında şöyle der:

"Kurtuluş Şavaşı yaşamış bir ülkede, bu savaşları elbette bir Türk şairi yazacaktır. Kurtuluş Savaşı'nın izdüşümü onun şiirinde yaşayacaktır. Hiç kuşkusuz bunu genel bir edebiyat kuralı olarak ileri sürmüyorum. Çünkü bunun dışında kalan şairler de vardır, bizde ve dünyada. Ancak Dağlarca'nın edebî tutarlılığı içinde o günleri yazması olağandır." (Hızlan, 2009: 83)

la iç içe geçen anti-kolonyalist savaşların veya bu savaşlara yönelik olumlamaların çerçevesinde somutlaşır." (Güngör, 2018: 163-164) Bu bağlamda "Kanağız Olmak" şiirinde Vietnam, yalnızca belirli bir coğrafya değil, bütün sömürülen halkların ortak simgesi hâline gelir:

"Kanağız haykırmada,
Bu Vietnam'dır bütün sömürülenler adına, uzak.
...
Kanağız karanlık, kanağız korkunç,
Bu Amerika'dır, bütün sömürenler adına, alçalarak." (*Bütün Şiirleri I*: 1601)

Şiirde Vietnam ile Amerika arasındaki karşıtlık, sömürülen ile sömüren arasındaki tarihsel karşıtlığın simgesi olarak kurulmaktadır. Böylece Vietnam, tek bir ulusun değil, emperyal tahakküme maruz kalan bütün halkların izdüşümü hâline gelir. "Çeteci Dedikleri" şiirinde ise direniş hareketi doğrudan meşrulaştırılır; buna karşılık emperyal güçlerle iş birliği yapan yerel unsurlar sert biçimde eleştirilir:

"Öte yanda üç beş satılmış alçak,
Sömürgenle anlaşmış pis ağzını doldurmak için" (*Bütün Şiirleri I:* 1601).

dizeleri, yerli unsurlara karşı şairin tavrının en açık örneği olarak okunabilir. Buna mukabil "Zehirli Gaz" şiiri, emperyalizmin uluslararası hukuku kendi çıkarları doğrultusunda işleten çifte standardını hedef alır:

"Yasaktır bütün ülkelerce gaz,
Ama Amerikalıların Vietnam'daki sömürgen ordusu,
Kullanır bütün ülkelerin gözleri önünde hep,
Yasak değildir."
(*Bütün Şiirleri I:*1614)

Benzer biçimde "Napalm Bombası" şiirinde savaş teknolojisi doğrudan emperyal şiddetin simgesi olarak gösterilir:
"Ölümün Amerika'dan gelen anasıdır,
Yalnız 1962'de 150.000'den çok atıldı başımıza" (*Bütün Şiirleri I:* 1602).

Bu şiirlerde Dağlarca, emperyalizmi yalnızca askerî bir müdahale olarak değil, bütün sömürülen halkları ortak bir kader etrafında buluşturan küresel bir tahakküm düzeni olarak ele alır. Dışarıdan müdahale edenlerin içerideki işbirlikçileri de şairin şiirlerinde görünür kılınır. Bu yönüyle şiirler, Young'ın farklı sömürge toplumlarının ortak bir mücadele zemini oluşturabileceğine ilişkin değerlendirmesiyle de örtüşmektedir. Bu ortak mücadele zemini, kültürel alanda da kurulabilir. Zira postkolonyal eleştirinin önemli tartışma alanlarından biri de sömürgeciliğin kültürel miras üzerindeki tahakkümüdür. Lefebvre'in, sömürge kentinin, "toplumsal bir mekânın siyasi iktidar tarafından, iktisadi hedefli bir şiddet tarafından üretilmesi" olduğu yönündeki tespiti (Lefebvre, 2014: 171), mekânın siyasal iktidardan bağımsız düşünülemeyeceğini ortaya koyar. Dağlarca'nın "Çirkin Sofra" şiiri, bu tahakkümü müzeler üzerinden somutlaştırır:

"Batı'daki kardeşlerim
Yeter artık çaldığınız
Dağından taşından,
Gömüsünden
Yeryüzünün.

Mumyalarımız müzelerinizde,
Topraklarımız üstünüzde ipek ipek
Sonra büyük açlıklar, sonsuz tutsaklıklar
Yüzyıllardan beri
Sömürgelerdeki anılarınız." (*Bütün Şiirleri I*: 1257)

Şiirde müzeler, kültürel mirasın korunduğu tarafsız kurumlar olmaktan çok, sömürgecilik yoluyla elde edilen birikimin sergilendiği mekânlar olarak görünür. Böylece kültürel yağma ile siyasî tahakküm arasında doğrudan bir ilişki kurulur. "Dar Giysi" şiiriyse emperyal zihniyetin tek bir ilkeye bağlı olduğu tespitini yapar:

"İşte onların ilkesi:
Bütün dünya benim kölem
Ve yalnız bana
Yaşamak." (s. 1257)

Bu dizelerde sömürgecilik, ekonomik çıkar peşinde koşan bir sistem olarak değil, bütün dünyayı kendisine ait gören, sorunlu bir iktidar anlayışı olarak resmedilir.

Kültürel alanda olduğu gibi bilgiye sahip olma konusunda da kolonyal söylem, dünyayı çoğu zaman bilgiyi ve uygarlığı üreten bir merkezle bunu pasif biçimde alan bir çevre olarak kurgular. Dağlarca'nın *Sivaslı Karınca* kitabındaki "Uyanık" şiiri, bu hiyerarşiyi reddeden evrensel bir kardeşlik düşüncesi geliştirir:

"Kardeş olduğumuzu, kardeş olduğumuzu,
Ateşin havanın ananın memesinden, (*Bütün Şiirleri I*: 880)

Farklı coğrafyalar ortak insanlık fikri etrafında yan yana getirilir. Böylece merkez-çevre ayrımının yerine eşitlikçi bir dünya tasavvuru önerilir. Benzer bir yaklaşım "Ant" şiirinde de görülür. Şair,

"Afrika'da aslanlar kaplanlar
görünce Batılı sömürgenleri
kayaların ardına
siner iken" (s. 1355)

dizeleriyle sömürgeciliği yalnızca insanlar için değil, doğanın kendisi için de bir tehdit olarak resmeder. Batılı sömürgeci figürü, Afrika'nın doğal düzenini bozan yabancı bir unsur hâline gelir. İnsanlar arasındaki kardeşliği, kardeşlik hukukunu bozan güçler, diğer canlıların da yaşam alanlarına müdahaleyle aynı tavrını sürdürür. Dağlarca'nın sömürgecilik eleştirisi yalnızca Asya, Afrika ve Latin Amerika'yla sınırlı değildir; Baltık coğrafyasına yöneldiği "Doğa Der Ki" şiirinde doğa, sömürgeci tahakküm karşısında kendi bağımsız varlığını koruyan bir özne olarak konuşur:

"Ben doğayım
Sevincim içimde
Sömürgenler
Nice sömürürse sömürsün
İletirim ta çobana dek aydınlığımı."
(*Bütün Şiirleri III*: 592)

Doğa burada sömürgeciliğin nesnesi değil, ona rağmen varlığını sürdüren, bu düzene direnen bir güç olarak temsil edilir. Benzer biçimde "Finlandiya Körfezi" şiirinde, doğaya karşı tarihsel sömürge deneyimi şu dizelerle hatırlatılır:

"Eski sömürgelerin ormanlarında
Tarihe bir taş merdiven iner
Çınlarken ta gerideki yaldız konaktan
Altın saçlı köle kızların yaşı."
(*Bütün Şiirleri III:* 599)

Bu şiirlerde sömürgeleştirilmiş coğrafya, şiddetin izlerini taşıyan bir yaşam alanı olarak görünür. Bu yönüyle Dağlarca'nın yaklaşımı, Turner'ın (2002) oryantalist söylemin Doğu'yu egzotik ve gizemli bir nesneye dönüştürdüğü yönündeki değerlendirmesinin karşısında yer alır; şair, coğrafyayı estetik bir egzotizm nesnesi hâline getirmek yerine onun tarihsel hafızasını ve sömürge deneyimini görünür kılar.

Fazıl Hüsnü'nün şiirlerinde görülen bir diğer konuysa dil-sömürgecilik ilişkisidir. Fanon'un "Bir dili konuşmak bir dünyayı, bir kültürü kuşanmak demektir." saptaması (Fanon, 2016: 57), sömürgeleştirilmiş öznenin egemen dili benimseyerek onun kültürel dünyasını da içselleştirmesiyle ilgilidir. Dağlarca'nın dile ilişkin yaklaşımı, Türkçeyi kültürel bağımsızlığın temel dayanaklarından biri olarak görür. Kuzu'nun aktardığına göre şair, "Türkçe Katında Yaşamak" şiirinde, "Türkçem benim ses bayrağım" sözüyle dili ulusal kimliğin temel unsurlarından biri olarak tanımlar. Aynı doğrultuda "Bir dil, başka bir dilden içine karışan sözleri kuralları atmadıkça kendi birliğini, bütünlüğünü kuramaz." diyerek dilin kendi iç bütünlüğünü koruması gerektiğini savunur (Kuzu, t.y.). Yaşamı boyunca eski şiirlerinde kullandığı yabancı kökenli sözcükleri Türkçeleştirmesi de bu yaklaşımın yalnızca düşünsel değil, şiir anlayışına yansıyan bir tutum olduğunu göstermektedir.

Şair ayrıca ötekileştirme söylemi üzerinden kolonyalizm konusuna değinir. Jale Parla'nın *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* adlı çalışması, on dokuzuncu yüzyıl Batı edebiyatının Byron'dan Beckford'a uzanan süreçte Doğu'yu büyük ölçüde "bilim dışı edebî fanteziler" aracılığıyla kurduğunu ve böylece bir "Türk miti" ürettiğini ortaya koymaktadır (Parla, 2018). Dağlarca'nın "Asu" şiiri, ilk bakışta mitik ve gizemli unsurları çağrıştırsa da bu figürü dışarıdan nesneleştiren bir bakışla kurmaz. Şiirde Asu, "kötü bir ışık" taşıyan esrarengiz bir varlık olarak görünmesine rağmen, ölümünün ardından "Aydınlık yitiverir yeryüzü yalnızlığından." (*Bütün Şiirleri I,* 2014: 1124) denilmesi, onun yokluğunu bir eksilme olarak duyurur. Böylece şiir, ötekini egzotik ve aşağı bir varlık olarak sunmak yerine, kendi varoluşu içinde

anlam taşıyan bir özne olarak görünür kılar. Bu yönüyle Dağlarca'nın yaklaşımı, Parla'nın sözünü ettiği oryantalist temsil biçimlerinden ayrılır.

Sonuç

Kendisinden olmayanı sömürme üzerine kurulu sömürgeci zihniyet, Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın şiirlerinde farklı görünümlere sahiptir. Onun şiiri, *Çanakkale Destanı*'nda sömürgeleştirilmiş askerin sesini duyururken, *Vietnam Savaşımız*'da yeni biçimler altında sürdürülen emperyalizmi görünür kılar. *Batı Acısı* kültürel mirasın yağmalanmasını ve sömürgeci zihniyetin zoraki sahiplenici karakterini eleştirirken, *Sivaslı Karınca* ile *Özgürlük Alanı* uluslar arasında hiyerarşik bir düzen yerine evrensel bir kardeşlik fikrini öne çıkarır. *Oralarda* doğayı ve sömürge deneyiminin izlerini taşıyan coğrafyaları tarihsel hafızanın bir parçası olarak konuştururken şairin Türkçeye yönelik yaklaşımı, dili kültürel bağımsızlığın temel alanlarından biri hâline getirir. Bu yönleriyle Dağlarca'nın şiiri, postkolonyal kuramın sunduğu kavramsal araçlarla okunmaya elverişli zengin bir yapı ortaya koymaktadır. Dağlarca'nın şiirinde belirginleşen tutum, emperyal tahakküme karşı direniş, sömürgeleştirilen halklarla dayanışma ve kültürel bağımsızlık düşüncesi etrafında şekillenen bir karşı söylemdir.

Kaynakça

Dağlarca, F. H. (2014). *Bütün şiirleri I*. Yapı Kredi Yayınları.

Dağlarca, F. H. (2010). *Bütün şiirleri II*. Yapı Kredi Yayınları.

Dağlarca, F. H. (2018). *Bütün şiirleri III*. Yapı Kredi Yayınları.

Fanon, F. (2016), *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, (C. Koytak, Çev.) Encore Yayınları.

Güngör, B. (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış.* Hece Yayınları.

Hızlan, D. (2009) "Dağlarca'nın Kuşatıcı Şiiri". *Fazıl Hüsnü Dağlarca*, (Ed. Konur Ertop, Özgen Kılıçarslan) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 82-86.

Kuzu, S. (t.y.). "Kendini Okuyan Şair: Fazıl Hüsnü Dağlarca (1914-2008)."

Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi* (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık.

Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*. Ayrıntı Yayınları.

Oğuz, G. ve Karagöz, C. (2025). "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanı: Postkolonyal bir okuma." *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 13*(25), 273-287.

Parla, J. (2018). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları.

Turner, B. S. (2002). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Anka Yayınları.

Young, R. J. C. (2016). *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş* (B. Toksabay Köprülü, Çev.). Matbu Kitap.

AHMET EDİP BAŞARAN

Bir Milletin Yeniden Dirilişi Bağlamında Sömürgecilik

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, bugün bizim modernlik adını verdiğimiz olgunun temel özelliklerini ve esprisini ele veren bir yaklaşım sunar. Efendi tanıyan ve tanımlayandır, köle ise her durumda ve şartta tanınan ve tanımlanandır. Bir alt ve üst hiyerarşisi kuran bu diyalektik yaklaşım köleliğin modern zamanlarda büründüğü yeni formlara dair de belli başlı işaretler taşımaktadır. Efendilerin tanıdığı ve tanımladığı modern dünya, devasa bir illüzyon mağarasına benzer. Kullandığımız kavramlardan, konuştuğumuz dile, yaşam pratiklerimizden düşünme biçimlerimize kadar her şey bu illüzyonun tornasından geçirilir. Karşıtını bile kendi varlığını devam ettirmesine yarayan kullanışlı bir besine dönüştüren bu dizge, oldukça kurnaz ve sinsidir. (Mısır'ı işgal ettiğinde "Ben Ali Napolyon, buraya İslâm'a hizmet için geldim." demişti o meşhur komutan.)

Bu illüzyon numarasının katalizörü, modernliğin hurafelerinden birisi olan "ilerleme" fikridir. Wael Hallaq, ilerleme fikrinin "teolojik bir inanma biçimi" inşa ettiğini söyler. Ona göre modernlik, doğruluğu yanlışlığı tartışılamaz teolojik bir çıkmaza dönüşmüştür. Bu çıkmazı besleyen temel düşünce ise ilerleme teolojisidir. Bugün bize modernliğin yol kazaları, istisnai durumları gibi gösterilen sömürgecilik ve soykırım, aslında bu ilerleme teolojisinin ürettiği birer ifrazattır. İster sömürgecilik olsun ister soykırım, hepsi de efendi-köle diyalektiğinde kendi ontolojisini kurmuş olan modernliğin bir uzantısı, o zulüm endüstrisinin bir bileşenidir.

Batı dışındaki toplumlarda modernlik, çağdaşlık, gelişmişlik bağlamında kurulan bütün cümlelerin alt metninde bu endüstrinin ürettiği birinci sınıf "aşağılık kompleksleri" cirit atmaktadır. Bu aşağılık kompleksleri doğrudan veya dolaylı bir "eziklik" psikolojisi inşa ederken aynı zamanda sadece toprakları değil zihinleri de sömürgeleştiren bir kıyma makinesi işlevi görür. Somut veya soyut, bütün sömürgecilik faaliyetlerine karşı uyanık ve tetikte olmanın ön şartı, bu "efendi-köle" dizgesini yıkmak, alaşağı etmektir. Ancak bu şekilde ait olduğumuz inanç köklerine ve insan olmanın haysiyetine yakışır bir tavır alabiliriz.

Sezai Karakoç, "Biz hiçbir şeyin anti'si değiliz, biz Müslümanız." derken doğrudan bu kök değer ve kök an-

lam üzerinden bir tespit yapar. Çünkü yukarda değindiğimiz gibi modernlik kendi karşıtını bile yarayışlı bir aparata dönüştürmektedir. Tez ve antitez düaliteleri hâlihazırda sömürgeciliğin ve Batı'nın belli başlı tahakküm araçlarının birer uzantısıdır. Aslolan kendi kelimelerimizle konuşmak, kendi kavramlarımızla düşünmektir. Bunun çilesine talip olmadan sömürgecilikle mücadele edilemez. Çünkü asıl istiklâl ve bağımsızlık önce zihinlerle gerçekleştirilmelidir. Zihinleri köle olanların somut düzlemde yapabilecekleri hiçbir şey yoktur. Sezai Karakoç'un büyük bir inanç ve titizlikle ördüğü Diriliş düşüncesi ilk elde bu zihinsel sömürgeciliği yıkıp alaşağı etmekle işe başlar. Çünkü Diriliş; bir milletin doğrudan kendi köklerinden güç alarak yeni baştan bir uyanışı ve tazelenişi imleyen, donmuş statik bir olgudan daha çok bir süreci, bir hareketi, bir dinamizmi bünyesinde barındıran bir kavramdır.

Sezai Karakoç'un bütün yazılarında özellikle vurguladığı kavram "birlik" fikridir. Müslümanların aynı inanç ve ideal etrafında birleşip güçlenmeleri gerektiğinin sürekli altını çizen Karakoç'a göre, modernliğin dayatmalarına ve irili ufaklı sömürgecilik biçimlerine karşı durabilmenin yolu da bu birlik fikrinden geçmektedir. Birlik çünkü temel mottosu "böl, parçala, yut" olan modern sömürgeciliğin en hayati düşmanlarından biridir. Etnisiteler, mezhep taassupları, yönetim rejimleri vb. üzerinden üretilen bütün kavga, ayrılık ve çatışma alanları itinayla büyütülür. Kendi kendini yutan devasa bir yılan gibidir bu alanlar. Sömürgeciliğin keşif kolu olan oryantalizm, bu bataklığı daha da derinleştirir. Hatta self-oryantalizme dönüşen, kendi kendinin gönüllü sömürgeni olmuş insan tipolojileriyle de karşılaşırız.

Sezai Karakoç'un 1963-1983 yılları arasında aralıklarla yazdığı günlük gazete yazılarına baktığımızda genel olarak Diriliş fikri etrafında kozasını ördüğü ideal dünya ve insan tasavvuruna dair çok önemli saptamalar görürüz. Günlük yazıların aktüel dünya ve siyasetle olan aracısız bağını düşündüğümüzde bu yazılar doğrudan bir fikirden yola çıktığı için bugün bile güncelliğini ve hayatiyetini kaybetmeden bize bir ideal ve ufuk aşılamaya devam etmektedir. Karakoç, Müslümanların varoluş haklarını ellerinden alan her tür Batılı ve bâtıl dizgeye karşı birlik fikrinden beslenen bir mücadele yöntemi önermektedir. İlk istiklâl, zihinlerde ve kavramlarda gerçekleştirilmelidir. İslâm'a ve kök değerlere olan sarsılmaz inanç ve umut, modern çağın saldırılarına karşı tek kalemizdir. Diriliş bu umudun çiçeklenişi, söze ve eyleme dönüşmesi için sarf edilen çabanın simgesel bir karşılığıdır da aynı zamanda.

Karakoç'un günlük gazete yazıları; söz ve eylem arasında, geçmişle bugün arasında, insanla inanç arasında kurulması gereken bağların hayatiyetine dair düşünce ve uyarılarla yüklüdür.

İrili ufaklı sömürgecilik biçimlerine karşı uyanık olmanın gerekliliği de bu cümledendir. Farklı kisvelerde karşımıza çıksalar da bir tahakküm aracı olan belli başlı kavramların özünde aynı ve bir olduğu gerçeği hiç unutulmamalıdır. Burada amaçları ve niyetleri doğru anlamak gereklidir. Karakoç bu sömürgeci zulüm ve küfür şebekesini oldukça net bir şekilde izah eder: "Batı, Müslümanların medeniyetinden, kültüründen, inançlarından tutun da tabii kaynaklarına kadar hiçbir alanda hayat haklarını kendiliğinden tanımaya yanaşmamaktadır. Haçlı seferleri doğrudan doğruya ve sadece İslam'a karşı tertiplenmişti. Sömürgecilik hareketiyle Batı en büyük yıkıntıyı İslam ülkelerinde yapmıştı. Yirminci yüzyılda da batılılaşma denen içten yıkılma ve çökmeye en çok İslam ülkeleri uğratılmıştı." *(Sütun, Diriliş Yayınları, 6.Baskı, Haziran 2011, s.546)*

İslam coğrafyası yaşadığı katliam ve zulümlere, işgal ve talana, yıkıntı ve çözülmelere ancak bütünlük şuuruyla hareket ederek karşı durabilir. Karakoç, bu şuurun ayaklandırılması gerektiğinin altını çizer. Ona göre biz Müslümanlar, her yerde infaz bekleyen idam mahkûmları gibi donuk ve bitkin bir şekilde yerimizde durmaktayız. Cezayir'de en az bir milyon insanın hayatına mal olan kurtuluş savaşı için ne yaptık? Afrika'nın en büyük devleti olan Nijerya'ya başkaldıran Hristiyanlara bütün dünya yardım ederken, oradaki Müslümanların durumundan haberdar bile değiliz. Karakoç, bu şartlar içinde kaderimizin bütün Müslümanların kaderine sımsıkı bağlı olduğunu söyleyerek şu önemli tespitte bulunur: "Ya bütün Müslümanlarla birlikte kurtulacağız, ya hep birlikte yok olacağız. (a.g.e., s.550)

Çünkü bizim işgal ve talan edilen, sömürgeleştirilen bir yeryüzü coğrafyasında Müslümanlar bu hâldeyken ayrı bir yaşama imtiyazımız yoktur. Bu durum, İslâm olmanın ve İslâm kalma çabasının izzet ve vakarına da hiç yakışmamaktadır. Karakoç, bunun farkında ve şuurunda vicdan sahibi bir düşünür olarak şu hayati soruyu sorar: "Rusya'daki Müslümanların, Doğu Türkistanlıların, Yemen'in, Kudüs'ün, Afrika Müslümanlarının, Amerika zenci Müslümanlarının şu anda çektiklerini düşünen ve bunu kendisi için bir şeref ve haysiyet meselesi kabul eden kaç Müslüman vardır? (a.g.s., s.586)

Sezai Karakoç, hatıralarında Şevket Eygi ile birlikte çıkarmaya karar verdikleri Yeni Ay dergisi için yazdığı "Bir Milletin Basübadelmevti" başlıklı yazısından bahseder. Yazı o günlerde aktüel olan Tunus ve Cezayir İstiklâl Savaşları hakkında yazılmıştır. Dergi dönemin koşulları sebebiyle basıldığı hâlde dağıtılamamış, daha sonra elde kalan nüshalar da kaybolmuştur. Dolayısıyla Karakoç'un yayımlanmış kitaplarında bu yazı yer almamaktadır. Bu yazı, Karakoç'un sorumlu ve vicdanlı bir Müslüman düşünür olarak genç yaşlarda İslam coğrafyasındaki sömürgeciliğe ve istiklâl savaşlarına olan ilgisini, duyarlığını göstermesi açısından önemli bir

dönemeçtir. Zira Karakoç, diriliş fikrinin o yıllardan itibaren zihninde oluşmaya başladığını söyler. Yine "Ötesini Söylemeyeceğim", "Kan İçinde Güneş", "Kutsal At" gibi sömürgecilik karşıtı şiirleri de bu dönemin ürünleridir. Karakoç'ta sadece Batı merkezli kapitalist sömürgecilik ve işgal girişimlerine karşı değil, Rusya'nın başını çektiği komünist sömürgeciliğe ve işgale karşı da bir "diriliş" itirazını görürüz.

Yazıyı Karakoç'un düşünce dünyasında bir dönemeç olarak belirtmemin özel sebebini yine onun cümleleriyle izah etmek yerinde olacaktır: "Derginin orta sayfalarında da o gün için aktüel olan Tunus ve Cezayir İstiklâl Savaşları için 'Bir Milletin Basübadelmevti' adlı yazım vardı. İşte diriliş fikri bende o yıllardan itibaren oluşmaya başladı. Bir yanda, ülkemizde İslâm'ı özleyen aydınlar üzerinde büyük bir baskının bulunmasından doğan umutsuzluk, öte taraftan Tunus ve Cezayir'in bağımsızlık savaşlarında Fransızların yaptığı zulüm ve katliamlar, halkın çektiği çile, bende ancak metafizikten politikaya kadar geniş kapsamlı diriliş atılımının bir çıkış, bir kurtuluş yolu bulmaya imkân vereceği düşüncesini doğurmuştu." *(Hatıralar, Diriliş Yayınları, Eylül 2022, cilt 1, sayfa 412)* Karakoç'un anlattığı bu bağlam içinde düşündüğümüzde bir milletin yeniden dirilişi, sömürgecilik ve Batılılaşma kıskacında kendi köklerini ve hakikatini arayan Müslümanlar için bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Büyük kaos ve karmaşa, çatışma zamanları aynı zamanda hem fiziksel hem de zihinsel istiklâlin imkânlarını da beraberinde getirir. Bu diriliş fikri, sadece ölümden sonraki değil aynı zamanda ölmeden önce olması gereken dirilişi, uyanışı içerdiği için de millet hayatında çok önemli bir imkânı taşımaktadır.

Sömürgecilik, soykırım, işgal ve zulümler kendisi gibi olmayanlara karşı sürekli efendilik taslayan Batılı zihinlerin tamamlayıcı aparatlarıdır. Bunlar bir istisna değil, aksine sömürgeci, soykırımcı ve çağdaş (!) küresel zihniyetin doğal uzantılarıdır. Cezayir'de şehit edilen mücahitlerin cesetleri meydanlarda kalıp gazetelerde "Cesetler meydanlarda kokuyor" haberi çıktığında Sezai Karakoç, "Kokan Fransa'dır" diye yazar. Burunları da dâhil olmak üzere bütün uzuvlarını Müslüman kılabilenlerin duyabileceği o sömürgecilik kokusu, çağımızda her yerdedir. Bazen apaçık haritalar ve topraklar üzerinde, bazen zihinlerde ve niyetlerde, bazen dillerde ve kelimelerde hâlâ cirit atmaktadır sömürgecilik. Müslüman coğrafya, tarihten ders ve ibret alıp baştan ayağa bir diriliş ve uyanış gerçekleştirmediği sürece sömürgeci zihniyet hiçbir direnişle karşılaşmadan sömürmeye, zulmetmeye ve öldürmeye devam edecektir. Çünkü direniş için önce diri olmak gerekir. Bir milletin yeniden dirilişi de ancak o dirilikle mümkündür.

HANİFE ÜNVER

Sezai Karakoç'un Şiiri ve Sömürgecilik

Kolonyalizm, bir devletin başka toplumlar üzerinde siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyet kurmasını ifade eden bir sömürgecilik sistemidir. Başlangıçta doğrudan toprak işgali ve kaynakların denetlenmesi şeklinde ortaya çıkan kolonyalizm, zamanla ekonomik, kültürel ve ideolojik boyutlar da kazanmıştır. Özellikle modern dönemde sömürgecilik, askerî güçle birlikte eğitim, dil, kültür ve ekonomi gibi araçlarla da sürdürülerek sömürgeleştirilen toplumların kimlikleri ve yaşam biçimlerini dönüştürmeye çalışmaktadır.[1] Bu yönüyle kolonyalizm, fiziki bir işgal olmanın ötesinde, zihinsel ve kültürel bir baskı olarak da değerlendirilmektedir.

Vefa Taşdelen *Edebiyat Dili* kitabında kolonyalizmi, insanın güç ve üstünlük arzusundan beslenen bir dünya görüşünün ürünü olarak ele alır. Bu anlayışta insan; sömürülmesi, yönetilmesi ve gerektiğinde köleleştirilmesi gereken bir nesneye indirgenir. Dolayısıyla kolonyalizm, ahlaki yozlaşmanın dışa vurumu olarak değerlendirilebilir. Taşdelen'e göre semavi kültürlerin adalet, merhamet, sorumluluk ve insan onurunu esas alan yaklaşımı ile kolonyal zihniyet arasında temel bir karşıtlık bulunmaktadır. Bu nedenle kolonyalizm, insanın insana yönelik egemenliğini meşrulaştıran bir ideoloji olmasının yanında, aynı zamanda etik ve insanî değerlerin aşınmasına yol açan bir medeniyet krizini de ifade eder.[2]

Kolonyalizm ve Edebiyat

Kolonyalizm ve edebiyat arasındaki ilişki toplumların sömürgecilik deneyimini, bu deneyimin birey ve toplum üzerindeki etkilerini görünür kılar. Edebiyat, yalnızca yaşanan tarihsel olayları anlatmakla kalmaz; sömürgeciliğin yol açtığı kimlik bunalımını, kültürel yabancılaşmayı, dil ve değerler üzerindeki baskıyı da estetik bir biçimde yansıtır. Bu yönüyle kolonyal edebiyat, sömürgeleştirilen toplumların sesi hâline gelir. Onların acılarını, direnişlerini ve özgürlük arayışlarını dile getirir. Özellikle sömürgeci güçlerin dil, eğitim ve kültür aracılığıyla yerli toplumları dönüştürme çabası, edebî eserlerde yabancılaşma, kimlik arayışı ve kültürel hafıza gibi temalar etrafında işlenir. Böylece edebiyat, yalnızca kolonyal sürecin tanığı değil, aynı zamanda bu sürece karşı geliştirilen kültürel direnişin de en önemli araçlarından biri olur.[3]

1 İplikçi, A. (2017). "Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 21(4), 1527-1540.

2 Taşdelen, V. (2018). *Edebiyat Dili*, Hece Yayınları, s. 91-92.

3 Taşdelen, V. *a.g.e.*, s. 99-104.

Türk edebiyatında, özellikle İslam coğrafyasında yaşanan sömürgeleşme süreci birçok yazar ve şairin eserlerine yansımıştır. Nuri Pakdil, Filistin merkezli eserlerinde Batı sömürgeciliğini ve emperyalizmi eleştirirken Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt ve İsmet Özel de İslam dünyasının yaşadığı kültürel ve siyasî yıkımı şiirlerine taşımıştır. Bu çizginin en güçlü temsilcilerinden biri olan Sezai Karakoç, sömürgeciliği yalnızca askerî veya ekonomik bir egemenlik olarak değil, medeniyet bilincini, kültürel hafızayı ve manevi değerleri hedef alan çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirir.

Sezai Karakoç'un Sömürgeciliğe Bakışı

Sezai Karakoç'un düşünce dünyasının temelini, İslam merkezli bir varlık, anlam ve değer anlayışı oluşturur. Karakoç'a göre insanın ve toplumun varoluşunu anlamlandırabilmesi İslam'ın sunduğu temelleri benimsemesiyle mümkündür. Bu anlayış, onun "Diriliş" tezinin de çıkış noktasıdır. Diriliş, yalnızca dinî bir uyanış değil; bireyin ve toplumun tarih, kültür ve medeniyet bilinciyle yeniden inşa edilmesini amaçlayan kapsamlı bir düşünce sistemidir. Bu nedenle Karakoç, fikir dünyasını İslam'ın değişmeyen ilkelerini merkeze alan bir anlayış üzerine kurar.

Karakoç'un düşüncesinde tarih, kimlik ve medeniyet birbirinden ayrılmaz unsurlardır. Ona göre geçmiş, bugünü anlamlandıran ve geleceği kuran temel bir kaynaktır. Bu nedenle toplumların tarihî hafızalarını korumaları ve medeniyet değerlerini canlı tutmaları büyük önem taşır. Karakoç, Batı merkezli modernleşmenin oluşturduğu kültürel yabancılaşmaya karşı tarih şuuru ve medeniyet bilincini öne çıkarırken, "biz" ve "öteki" ayrımını da İslam medeniyeti ekseninde kurar. Böylece kültürel ve zihinsel sömürgeleşmeye karşı İslam medeniyetinin yeniden inşasını hedefleyen bir düşünce anlayışı geliştirir.

Karakoç'a göre sömürgecilik, toplumların inançlarını, kültürel değerlerini, düşünce dünyalarını ve medeniyet hafızalarını dönüştürmeyi amaçlayan çok yönlü bir sömürü düzenidir. Ona göre asıl tehlike, toplumların kendi değerlerine yabancılaşarak sömürgeci zihniyeti içselleştirmeleridir. Bu nedenle gerçek bağımsızlık, sadece siyasî özgürlüğün kazanılmasıyla değil, aynı zamanda kültürel hafızanın, manevi değerlerin ve medeniyet iddiasının yeniden canlandırılmasıyla mümkündür. Karakoç, sömürgeciliğe karşı direnişi bir medeniyet mücadelesi olarak görür ve bu mücadelenin ancak "diriliş" fikriyle, yani insanın ve toplumun kendi özüne dönmesiyle başarıya ulaşacağını savunur.[4]

Sezai Karakoç'un "Direniş Dirilişe Döndüğünde" yazısında vurguladığı gibi, bir medeniyet kendi değerlerinden uzaklaştığında başka bir medeniyetin etkisi altında erime tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu nedenle kolonyalizmin en kalıcı etkisi, toplumların özgüvenini zedeleyerek onları kendi kimliklerinden şüphe eder hâle getirmesidir. Ancak Karakoç, sömürgeciliğin ortaya çıkardığı kültürel ve zihinsel dönüşümün aşılabi-

4 Akdemir, H. (2022). "Sezai Karakoç'ta Siyasal Fikri ve Diriliş Tezi". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. S: 63, s. 45-65

lir olduğunu düşünür. Bir toplum, kendi kültürel ve manevi kaynaklarını yeniden keşfedip canlı tuttuğu ölçüde sömürgeci etkileri aşabilir ve bağımsız bir medeniyet tasavvuru geliştirebilir. Bu bakımdan kolonyalizme karşı mücadele, siyasî bağımsızlık kazanmanın yanında kültürel ve düşünsel dirilişi de gerektirir.[5]

Sezai Karakoç, "Savaşımızın Eksiği" başlıklı yazısında sömürgeciliği kültürel ve zihinsel düzeyde devam eden bir süreç olarak ele alır. Karakoç'a göre Müslüman toplumların Batı karşısındaki asıl mücadelesi, sömürgeci etkilerin yol açtığı kültürel ve zihinsel yabancılaşmaya karşı kendi değerlerini korumaktır. Karakoç, Batı'nın İslam toplumlarının direncini "çağdaş medeniyete uyumsuzluk" biçiminde yorumlamasını, sömürgeci politikaları meşrulaştıran bir söylem olarak görür. Bu söylem, sömürgeleştirilen toplumların tarihsel direnişini değersizleştirerek onları kültürel bakımdan aşağı konumda göstermeyi amaçlamaktadır. Yazının devamında Türklerin ve Müslüman toplumların Ruslara, Fransızlara ve diğer sömürgeci güçlere karşı verdikleri mücadeleleri aynı tarihsel çizgi içinde değerlendiren Karakoç, Filistin'den Cezayir'e kadar uzanan bağımsızlık savaşlarını ortak bir medeniyet mücadelesinin parçası olarak görür. Böylece onun düşüncesinde kolonyalizm, fiziksel işgalin ötesinde, toplumların tarihî hafızasını zayıflatan ve medeniyet değerlerini aşındıran sistematik bir müdahale biçimi olarak algılanır. [6] Karakoç'un denemelerinde ön plana çıkan bu yaklaşım, özellikle "*Hızırla Kırk Saat*", "*Alınyazısı Saati*", "Ey Yahudi", "Ötesini Söylemeyeceğim", Masal ve Kutsal At şiirlerinde de görülür. Şair bu şiirleriyle, sömürgeciliğin fiziksel işgalden önce zihinsel ve kültürel yabancılaşma yoluyla işlendiğini vurgulayarak sanatı, bir "medeniyet direnişi"nin estetik ifadesine dönüştürür.

Bu şiirlerde Sezai Karakoç, sömürgeciliği insanın zihnini, inancını ve medeniyet tasavvurunu kuşatan bir süreç olarak ele alır. Ona göre sömürgecilik, toplumların kendi tarihine ve değerlerine yabancılaşmasına yol açar. Bu yüzden çözüm, sadece bağımsızlık elde etmek değil, İslam medeniyetinin "diriliş" fikriyle yeniden canlanması, kültürel hafızanın korunması ve özgün bir medeniyet bilincinin yeniden inşa edilmesidir. Karakoç'un şiirlerinde Kudüs, Şam ve Bağdat gibi mekânlar ile Hızır figürü, sürgün ve diriliş temaları, sömürgeciliğin yıkıcı etkilerine karşı medeniyetin yeniden inşasına duyulan umudu yansıtır.

Karakoç'un sömürgeciliğe bakışı, şiirlerini yalnızca estetik bir anlatım alanı olmaktan çıkararak düşünsel ve medeniyet merkezli bir sorgulamaya dönüştürür. Onun şiirlerinde işgal, sürgün, yurt ve diriliş gibi unsurlar, tarihsel gerçeklikten beslenmekle birlikte daha geniş bir medeniyet tasavvurunun da parçaları hâline gelir. Bu yönüyle Karakoç'un şiiri, sömürgecilik karşısında geliştirilen kültürel duyarlılığın ve direncin edebî düzlemdeki karşılığı olarak değerlendirilebilir.

5 Karakoç, S. (2021). *Günlük Yazılar III Sûr*, Diriliş Yayınları.

6 Karakoç, S. (2021). *Günlük Yazılar II Sütun*, Diriliş Yayınları.

ANIL ERSOY*

Nuri Pakdil'in Şiirleri ve Kolonyalizm

İştahlıyım bağımsızlığa, savaşa, özgürlüğe
bu ilkeler her ülkede girecek yürürlüğe

Kolonyalizm, "bir ülkenin veya bir topluluğun, bir başka ülkenin veya topluluğun sahibi olduğu toprak üzerine yerleşke (koloni) kurma deneyimini imleyen" bir kavram olarak tanımlanabilir. Batı medeniyeti, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Batı dışı ülkelerde kolonyalist faaliyetlerde bulunarak kendilerini hem iktisadi hem de kültürel bağlamda geliştirir. Batı dışı ülkelerin ise geri kalmasına sebep olur (Güngör, 2017). Kolonyalizm kendi içerisinde farklılık gösterir. Eski tip kolonyalizm, belli amaçlar doğrultusunda el altında tutulan bir toprakta üretilen serbest rekabete dayanır. Sanayi Devrimi sonrası şekillenen yeni tip kolonyalizm ise bir toprak parçasını elde etmekle yetinmeyerek bu toprakların ekonomisini yeniden şekillendirmeye, insan ve kaynak akışını yönlendirmeye çalışır. Kolonyalistler anayurtları ile elde edilen toprak arasında karmaşık ilişkiler kurar (İplikçi, 2017). Vefa Taşdelen'e göre kolonyal hareket, Avrupalı beyaz ırkın diğerleri karşısındaki üstünlüğü söyleminden yola çıkar. Bu fikre göre siyah karanlığı, kirliliği, günahı ve çirkinliği; beyaz ise nuru, aydınlığı, temizliği, güzelliği ve masumiyeti temsil eder. Avrupalı beyaz ırkın dışında kalanların, henüz evrim ölçeğinde geri bir noktada bulunan varlıklar olduğu düşünülür. Kolonyal edebiyatın kolonyalistlerin mi yoksa kolonileştirilenlerin mi olduğu sorusuna bu edebiyatın herkesten çok "kolonileştirilenlerin edebiyatı" olduğu cevabını veren Taşdelen, kolonileştirilen toplumların varoluşu, acısı, çığlığı ve umudu olarak edebiyatı görür (Taşdelen, 2013). Türk edebiyatında kolonyalizme karşı fikirlerini ifade eden, kolonileştirilen ülke ve toplumlarda yaşanan trajediyi yazıya, şiire döken pek çok yazar ve şair yetişmiştir. Bu ediplerden biri olan Nuri Pakdil özümsediği, benliğini ait hissettiği coğrafyanın, sömürülen Orta Doğu'nun içinden, bu coğrafyanın acısını ve çığlığını yazılarında ve şiirlerinde duyurur. Bunu yaparken kolonyal hareketlere, sömürü düzenine, insanlığın ayaklar altına alınmasına karşı durduğunu belirterek bu coğrafyaların bir gün özgürleşeceğine dair inanç besler.

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Doktora Öğrencisi.

Kolonyalizme Karşı Direniş, İnanç ve Fikir Birliği

Nuri Pakdil 1981'de, *Edebiyat* dergisinin on ikinci yılında yayımlanan bildiride *"Yaşasın; karşı anamalcı, karşı-sömürgeci, Öğretisel, tarihsel, evrensel, özgürlükçü, ilerici, tek değerin 'emek' olduğu bilincini harlı bir ateş gibi tüm insanlara duyumsatmayı amaç edinen ışıklı çizgimiz, konumumuz! Yaşasın yeryüzündeki tüm inananların birlikteliği!"* sözleriyle bir tavır olarak belirlediği sömürgeci-kolonyalist düzene karşı tavrını açığa vurur. Bu değerlerin karşısında olacağına, onlarla mücadele edeceğine dair yemin eder. *Anneler ve Kudüsler*'deki şiirlerinde de kolonyalist zihniyete karşı direnişi, sömürü düzenine "dur" demeyi öğütler. Bu kitaptaki şiirlerinde kolonyalist anlayışın nasıl durdurulacağına dair fikirlerini aktarır. Kitabın içerisinde yer alan ilk şiir "Rahman" adını taşır. Pakdil, bu şiirde direnişle birlikte inancı öne sürer ve "inanınca duanın gücü artar" diyerek şiir okurunu Allah'a yürekten inanmaya davet eder. İnanç ve duanın en uzaktaki bir Müslümanın yüreğine kadar ulaşmasıyla sömürgecilik karşısında görünmez bir bağ oluşacaktır. Pakdil, Batı'nın "öteki" olarak gördüğü Asya ve Afrika'yı kolonyalistlere karşı direnişte yan yana getirir. Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Osman gibi sahabeler, sömürülmeye karşı, yaşamlarındaki mücadeleleriyle direniş düşüncesine birer örnek olarak sunulur. Asya'nın, Afrika'nın, Müslüman Orta Doğu'nun kanını emen, sömüren, kendi değerleriyle bu coğrafyaları kimliksizleştiren Batı, Pakdil'in "Burjuva ayağa kalk/ güneyde kuzeyde doğuda batıda/ yargılıyorum seni" meydan okumasıyla karşı karşıya kalır. Şiirde geçen "bir muştu büyütüyorum yüreğimde/ bileklerimizin gücüne doğru işleyen" dizeleriyle Pakdil'in geleceğe umutla baktığı ve kolonyalizmin sonunun geleceğine inandığı da söylenebilir. "Âraf" şiirinde de bu direniş iştahı öne çıkar: "İştahlıyım bağımsızlığa, savaşa, özgürlüğe/ bu ilkeler her ülkede girecek yürürlüğe" diyen şair, geleneksel bir zamandan modern zamana seslenir. Kolonyal Batı'nın tahakkümünden kurtulmak için ülkelerin bağımsızlığa iştahlı olmalarını ve bu yolda bilinç kazanmalarını diler. Bununla birlikte Orta Doğu'da, sömürgeye karşı körü körüne bir savaş verilmediği unutulmamalıdır. Verilen mücadele, bir düşüncenin ve idealin sonucudur. Bu uğurda dünyanın pek çok köşesinde mücadele eden, varlığını özgürlüğü için feda eden kişiler vardır. Orta Doğu coğrafyasının da her yerine "direniş anıtları" dikilir. Her karış toprakta özgürlük uğrunda canını veren bir Müslüman yatar. Kolonyalist fikirler karşısında "ulusçu" yaklaşımları reddeden Pakdil, Orta Doğu'nun sınır taşlarıyla bölünemeyeceğini, inanan herkesin birlik olması gerektiğini vurgu-

lar. Şiirin III-B kısmında, Batı'nın yaptığını Batı'ya yaparak onu ötekileştirir: "Yani içinde tarihin dolaşıyor bir sarı kedi/ yani bir batı kedisi" derken Avrupalı beyaz ırkın üstün olduğu fikrine ironik bir göndermede bulunur. Şiirde, sömürgecilik karşısında direniş fikrinin sistematiği şu dizelerde gizlidir: "Zekâtla hac önderliğinde namazın/ başlattılar eylemini çağımızın". Nuri Pakdil, "Lâm" şiirinde de sömürgeci kültürü eleştirirken sömürgecilerin Doğu'yu kolonize ederek kimliksizleştirmesine karşı durur. Bunun için "Doğu kalan ip yumaklarıyla" dokunan elbiseler giyer ve Batı'nın sembolü olan şapkayı eleştirir. Unutmanın gafletiyle köklerinden uzaklaşan ya da uzaklaştırılan insanın sömürgecilerin elinde oyuncak olacağını vurgular. "Bizimle Başlayanlar İçin"de de kendilik bilincine varmak, kolonyalist anlayışın panzehri gibi görünür. Şair, "saatleri toprağa ayarlayan", "sülüs kabartma", "asya aile" gibi kullanımlarla Doğulu bir yaşamı imler.

Kolonyalist güç, bir yandan anavatanını geliştirip bütünlüğünü korurken diğer yandansa sömürülen ülkeyi zayıflatarak bütünlüğünü bozmayı amaçlar (İplikçi, 2017). Pakdil'e göre Kudüs, Orta Doğu ve Müslüman coğrafyaların da böyle bir tahakküm altında olduğu söylenebilir. Onun şiirlerinde kolonyalist düşünceye ve kolonize edenlere karşı direniş düşüncesinin sınırları oldukça genişler. Direniş fikrinin sınırları Kudüs'ü aşar. "Sürüyor bir bağımsızlık savaşı/ inancın puta savaşı" dizelerinin geçtiği "Erleri Eritre'nin" şiirinde 1975'te Eritre'nin Etiyopya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi işlenir. Şiirin öznesi, yolda tanık olduğu diyalogda, bir kişinin yanındakine Filistin'i, Filipinler'i sorduğunu aktarır. Bu dizelerde sanki kolonyalist tahakküm altında ezilen her ülkenin, her toplumun birbiriyle kardeş olduğu vurgulanır. Bu ülkeler veya toplumlar Batı putunun yok olmasıyla özgürleşecektir: "Yedinci duyumla alıyorum/ Put kokusunu/ Ülkeler put külü toplamı/ Olacak özgürlük ateşiyle" Pakdil'in kolonyal ideolojiye karşı direniş fikri "Ay" şiirinde Kamboçya, Çekoslovakya ve Vietnam'a kadar uzanır. Kolonizatörler ve kolonize edilenler arasındaki zıtlığın işlendiği şiirde Pakdil, geleceğe dair inancını tekrarlayarak "Çağ muştusu günaydın/ Direnmeyi çoğaltanlara..." der.

Kolonyalistler Arasında Umut Taşıyanlar

Nuri Pakdil, kolonyalistlerin eğitimi ne gibi maksatlarla kullandığının farkında olan bir şairdir. Özellikle çocuk eğitiminin bir toplum için ne kadar değerli olduğunu bilir. Nitekim kolonyalistler, sömürge hâline getirdikleri ülkeleri zihinsel ve kültürel hâkimiyet altına almak adına eğitimi kullanılır (Orakçı, 2018). Bu güç, eğitimi sömürge aracına çevirerek bireyin kendi fikirlerinden ziyade kolonyalistlerin istediklerini düşünmesini hedefler. Sömürü altındakilere neyin doğru ve değerli, neyin ulaşılması gereken bir hedef olduğunu bildirir. Böylece bireylerin yönlendirilmesi kolaylaşır

(Çelik, 2025). Kolonyalistlerin kendi kültürel üstünlükleri sağlanırken eğitim, yerli halkın bilgilendirilmesinden ziyade sömürgeci tahakkümü pekiştiren bir kurum olarak çalışır. Bu yönüyle sömürgeciliğin diğer mekanizmalarının temelini oluşturur (Karaculas, 2025). Nuri Pakdil'in bu durum karşısındaki dikkatleri "Anneler ve Kudüsler" ve "Mağara" gibi şiirlerinde öne çıkar. "Anneler ve Kudüsler" şiirinde sömürülen, ele geçirilip zulmedilen kutsal kentlerden Kudüs merkeze alınır ve direnişin, kurtuluşun asıl sembolü olarak işlenir. Şiirde çocuk unsuru dikkat çekicidir. Çocuk, Doğu'dan Kudüs'e doğru yola çıkar. Eli bir bomba gibi yumuktur. Onun gülüşüyse zaferin ve sömürgeden kurtuluşun simgesidir. Çocuk aynı zamanda Kudüs'ün yaralarını saracaktır. Pakdil'in tüm eylem ve direnişe dair fikirlerinde çocuklar ön sıradadır. Çocuk, gelecek toplumun bir tohumu olarak düşünülürse onun bilinçlenmesi de toplumun kurtuluşuna kapı aralayacaktır: "...ki çocuk yüzleridir getirir bizlere/ gereğini bağımsızlığın// ilerler zaman/ Kudüs koşusunda/ ancak anlar/ çocukların dâim önde olduklarını" dizeleri bu yargıyı kanıtlar. Şairin "Mağara" adlı şiirinde de benzer düşünceler yer alır. Şiirde geçen "Çünkü bir çocuk doğdu mu bir umut birlikte gelir/ Çünkü çocuk karanlığın karşıtı" dizeleriyle sömürü karşısında gelecek günlere duyulan umudu çocuğa yükler.

Kolonyalizm ya da sömürgecilik, tarih içinde acı bir gerçek olarak yerini alır. İktidarı elinde bulunduran devlet, daha fazla ham madde, değerli maden ve doğal kaynak arayışıyla gözünü başka ülkelere dikerek bu coğrafyaları sömürmeye başlar. Kolonyalist zihniyet karşısında benliğini kaybetmemeyi, kendi vatanında özgürce yaşamayı isteyen toplumlarsa savaş, zulüm ve gözyaşıyla karşı karşıya kalır. Öyle ki kolonyalist zihniyet günümüzde de pek çok ülkeyi sömürmeye ve zulmetmeye devam etmektedir. Nuri Pakdil gibi şairler, bu zulme ve sömürü anlayışına karşı bir "öz bilinç" kazanmayı, direnmeyi ve inançları doğrultusunda yaşamayı savunarak anti kolonyal bir duruş sergiler. Bu düşüncelerini de edebî eserleriyle ortaya koyup toplumların ruhlarına hitap etmeyi başarırlar.

Kaynakça

Çelik, S. (2025). "Öznel Bir Deneyimin Postkolonyal Okuması", *Bianet* [erişim: 13.06.2026, https://bianet.org/yazi/oznel-bir-deneyimin-postkolonyal-okumasi-307630].

Güngör, B. (2017). "Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış", Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.

İplikçi, A. (2017). "Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.21(4), ss.1527-1540.

Karaoulas, A. (2025). "Educational Tools and Policies: From Colonialism to the Present", International Journal of Research in Education Humanities and Commerce, V. 6/1.

Orakçı, S. (2018). "Sömürgecilikten Kurtulamamış Eğitim", Araştırma 66, İNSAMER.

Taşdelen, V. (2013). Kolonyalizm ve Edebiyat, *Hece*, S.196, ss. 74-84.

YAŞAR ERCAN

Nuri Pakdil'in *Batı Notları*'ndan Sömürgeciliğe Bakış: Uygarlık, Direniş ve Ahlaki Hesaplaşma

öldürülmüş ruhunun davacısı değil!" [1]

Klasik kolonyalizmin coğrafi keşiflerle kurulduğunu, ardından Sanayi Devrimi ile sistemli hâle getirildiğini biliriz. Kolonyalist düşüncenin özünde her ne kadar maddi kaynak arayışı olsa da sömürülenin yaşamının üzerinde de bir tahakküm kurma, kolonileştirme de bir diğer basamaktır. Çünkü koloni, sömürü kültürünü besleyen tüm damarları bir nizamda toplayıp işleyen insan gücünü besler ve o güçten beslenir. Merkezden yönetilen küçük topluluklar hâlinde yaşayan koloniler neticede ticari, politik ve ekonomik olarak bağımlı ve kısıtlıdır. Kendilerine ait değer yargıları zayıflatılmış, unutturulmaya çalışılmıştır. Bir bakıma ruhlarına kadar sömürülüp öz benlikleri öldürülmeye çalışılmıştır. Sömürgecinin dönüşmeye zorladığı kapalı bir alanda yaşam mücadelesi veren koloni bireyleri, Nuri Pakdil'in *Bağlanma*'da geçen "Bu sanayi toplumu, nesneyi değil, insanı öğütüyor." tespitinden de anlaşılacağı üzere etleriyle kemikleriyle inanç ve ruhlarıyla öğütülüp bir getirinin zoraki emekçileri olmaya mecbur edilmiştir.

Nuri Pakdil'in bakışıyla; *"Irkçılık, Avrupanın, inancımızdaki eşitliğin tüm insanlığa yayılmasını durdurmak; ortak inancın evrensel yurdu içinde birleşmiş ulusumuzu bölmek için yaptığı emperyalist bir girişimin adıdır."* [2]

Zamanla değişen, gelişen, zenginleşen yaşama olanaklarına bakınca koloni kültürünün etkileri birdenbire anlaşılmayabilir. Zira günümüzde klasik anlamda kolonilerden bir eser kalmamıştır. Kolonilerin yerini dışa bağımlı toplumlar almış ve sömürgecilik şekil değiştirerek, yeni strateji ve sloganlar üreterek insan hayatını etkilemeye devam etmektedir.

Bu yazıya başlamadan önce günümüzde yaygın olarak kullanılan yapay zekâ uygulamalarına sömürgecilik tarihiyle ilgili birkaç soru yönelttim. Ne ki tıpkı yüzlerce yıldır süregelen sömürge sahipleri gibi kendilerinde olmayan ancak kendilerinin bir şekilde erişebildiği binlerce kaynağı tarayıp suya sabuna dokunmayan ortalama bir sömürgecilik tarihi sundular. Nitekim şimdiki gücünü dünkü kolonilerine borçlu olan Batılı egemenlerin boyunduruğu altında bulunan teknoloji dünyası (Uzak Doğu ülkelerinin bu alandaki gücüne rağmen), elbette kendi tarihinin kirli çamaşırlarını ortaya dökecek kadar aptal (yahut olması gerektiği gibi söyleyecek olursak; kendi tarihiyle yüzleşip pişmanlık duyacak kadar vicdan sahibi) değiller.

1 Nuri Pakdil, *Batı Notları*, Edebiyat Dergisi Yayınları, 12. Basım, Ankara 2022, s.98.

2 A. G. E. S. 36

Oysa sömürgeciliği sürdüren dünyanın önemli şirketleri bir an olsun amaç ve hedeflerinden sapmadan hâlâ evrensel bir sömürü kültürü inşa etmeye devam ediyorlar. Yapay zekâ uygulamalarının bizzat içinde bulunduğu şu internet ağıyla dahi bireyi zorunlu ya da gönüllü hâle getirip tüketim alışkanlıklarına yön vermeye, doğrudan ya da dolaylı yollarla sömürmeyi sürdürüyorlar.

Zira Nuri Pakdil'in deyişiyle bir klas duruşa sahip değiller. Geçmişten günümüze yöntemleri dışında değişen pek bir şey yok. Kendimize bakalım. Emperyalist güçlerin yaşamın olağan akışına bilinçli müdahalesiyle öz benliğimizden uzaklaşıyoruz. Batı'nın yaşamı tehdit eden gizil onlarca silahının karşısında eziklik duymadan, kendi medeniyet değerleriyle ahlaki ve entelektüel bir direniş hattı kurabilen kaç toplum sayabiliriz? İşte Pakdil'in klas duruşu da tam burada başlıyor. "*Klas duruş, her şeyden önce mala mülke itibar etmemektir. Vicdanlı olmaktır. İlkeli olmaktır. Yazdıklarınızla yaşama biçiminiz arasında çelişki olmamasıdır. Her koşulda, doğru bildiğiniz şeyin arkasında durmaktır.*"[3] diyor Pakdil. Bunu şimdilerde bir toplum eleştirisi olarak okuma işten değil. Hem eleştiri hem de öğreti olarak okumak bana daha doğru geliyor.

İnsanoğlu elinden düşürmediği akıllı telefonlar ve içerdiği çeşitli uygulamalarla zamanın olağan akışına uyum sağlama çabasına girişiyor. Yerellikten koparak bilinçsiz bir evrenselleşme yarışına girerken yaşama coşkusunun her geçen gün azaldığını fark etse de alışkanlıklarından mıdır yoksa yorgunluğundan mı bilinmez, kendini her anlamda aşağı çeken küreselleşme girdabına karşı koyamıyor. Evet, belki görünürde vahşi bir kolonyalist zihniyet yok ama yöntemlerin de zamanla değiştiğini kabul ederek yeni dünya düzeninde yerlerini çoktan almış olan yeni model kolonyalist anlayışın tepemizde anbean bizi dikizlediğini dile getirmekte yarar var.

Sömürgecilik, bir devletin başka bir devleti, ulusları, toplulukları, siyasal ve ekonomik egemenliği altına alarak o devletin hüküm alanına yayılması veya yayılmayı istemesi şeklinde açıklansa da ben bu tanımın eksik olduğunu düşünenlerdenim. Zira sömürgecilik akımı salt siyasal yahut ekonomik parametrelerle izah edilebilecek bir psikolojiye sahip değil. Sömürgecilik bir anlayışın tezahürü olarak doğuyor. Bir insanın diğer insanlar üzerinde despot bir akılla üstünlük kurma çabasından yükseliyor. Bu nedenle sömürgeciliği insanı merkeze alarak insan üstünden yararlanılabilecek ne varsa her şeyiyle bir bütün olarak ele almalı, sorgulamalıyız. Çünkü sömürü kültürü doğrudan insanı hedef alır. Onun yaşama biçimini, üretim ve tüketimini, düşüncesini, inancını, ruh hâlini, doğal kaynaklarını, fiziksel gücünü, bedenini kontrol eder.

Nuri Pakdil'in dünya görüşünü anlamak için tam olarak bu saydığım sömürü odaklarını bilmek ve bu odakların amacını çözmek gerekir. Zira Pakdil'in Türk edebiyatında düşünce ile estetiği aynı potada eriten isimlerden biri olarak bir uygarlık tasavvuru ortaya koyması yalnızca entelektüel bir girişim değildir. Bu girişim, inancı gereği tamamen insani bir tepki olarak ortaya çıkmış ve onu var eden özelliklerden biri olmuştur. İyi bir Pakdil okuyucusunun onun eserlerinde Batı'nın; modern kapitalizmi, emperyalizmi ve bütünüyle insanı özünden uzaklaştıran bir uygarlık anlayışını temsil ettiği gözünden kaçmaz. Ona göre "*Batıcılık ulusumuzu yabancılaştırma girişimlerini kapsayan kabarık bir dosyadır.*"[4]

3 https://www.haberturk.com/gundem/haber/1009774-muhafazakar-degil-devrimciyim

4 A. G. E. S. 83

Özellikle *Batı Notları*'nda, bunu nedenleriyle izah eder. Bu kitap Pakdil'in Avrupa gözlemlerini aktardığı bir gezi kitabı olmanın çok ötesinde, Batı uygarlığına yönelik düşünsel ve ahlaki eleştirilerinin yoğunlaştığı önemli bir kaynaktır.

Pakdil'e göre sömürgecilik; toprağın, emeğin ve doğal kaynakların işgal edilmesinin yanında hafızanın, dilin, kültürün ve insan vicdanının da işgal edilmesidir. Bu nedenle onun eserlerinde sömürgecilik hem fiziksel hem de zihinsel bir tahakküm biçimi olarak ele alınır.

Batı Notları, ilk bakışta Avrupa şehirlerini anlatan bir gezi kitabı gibi görünür. Ancak dikkatle okunduğunda metnin merkezinde anlatılanın şehirler değil, medeniyet sorgulaması olduğu anlaşılır. Pakdil; Paris, Londra veya Brüksel'i yalnızca mimarisiyle değil, tarih boyunca ürettikleri sömürü düzeniyle değerlendirir. Avrupa'nın müzelerini gezerken sergilenen sanat eserlerinin ardında sömürgelerden taşınan zenginlikleri, görkemli binaların arkasında ise Asya ve Afrika'nın yoksullaştırılmış halklarını görür.

Bu bakış açısı, sömürgeciliğin sırf askerî güçle açıklanamayacağını gösterir. Dolayısıyla Avrupa'nın bugün sahip olduğu ekonomik ve kültürel üstünlüğün önemli ölçüde sömürge geçmişiyle bağlantılı olduğunu ima eder. Pakdil, Batı'nın kendisini "medeniyetin merkezi" olarak sunmasını eleştirirken, bu medeniyet söyleminin sömürgeciliği meşrulaştıran ideolojik bir araç hâline geldiğini yahut getirildiğini düşündürür.

Yine dikkatli okurlar onun metinlerinde şehirlerin estetik nesneler olmaktan çıkarılıp tarihsel ve toplumsal hafızanın tanıkları hâline getirildiğini ayrımsarlar. Bu nedenle Paris'in caddeleri Nuri Pakdil için romantik bir atmosfer olmak yerine Cezayir'in, Fas'ın ve kara kıtanın sessiz çığlıklarıyla bezenmiş karanlık bir anlam taşır.

İnsanı yalnızca insan olduğu için kucaklayan bir Orta Doğu uygarlığının yücelmesi arzusuyla ötekileştirmeye her zaman karşı çıkan Pakdil'in düşünce dünyamıza en önemli katkılarından biri sömürgeciliğin kültürel boyutuna dikkat çekmesidir. Ona göre bir ülkenin işgal edilmesi kadar, insanların düşünme biçiminin işgal edilmesi de tehlikelidir. Fiziksel bağımsızlığını kazanan toplumlar, eğer düşünce dünyalarını sömürgecinin değerleri üzerine kuruyorsa gerçek anlamda özgür olamazlar.

Pakdil, yerli düşüncenin yeniden inşa edilmesini bir kültür meselesi olmaktan çok varoluşsal bir zorunluluk olarak görür. Zira Batı'nın üstünlüğünü sorgulamadan benimseyen toplumlar zamanla kendi tarihlerini, inançlarını ve estetik ölçülerini kaybederek bir bakıma özlerinden kopup başkalaşacaklardır. Bu düşünce, günümüzde *kültürel emperyalizm* olarak adlandırılan yaklaşımla da örtüşmektedir. Ne ki küreselleşmeyle birlikte neredeyse tüm toplumların kültür erozyonuna tabi tutulması sonucunda dijitale evirilerek sömürgeciliğin açık hedefi konumuna geldiği yadsınamaz kabuller arasındaki yerini almıştır.

Günümüze gelecek olursak Siyonist rejimin Filistin topraklarında arşa çıkan zulmünü de sömürgeciliğin en vahşi uygulamalarından biri sayabiliriz. Aslına bakılırsa bugün devam eden Filistin meselesi neredeyse yüz yıllık kanayan bir yaraya dönüştü. Orta Doğu'nun şimdiki durumunda parmağı olan sömürgeci Batılı güçler günümüzde Filistin'in işgal edilmesine destek oluyorlar. Oysa insanlık gereği bu kanın durdurulması için emek vermesi gereken Batılı devletler, geçmişten gelen alışkanlıkları gereği kurtla yiyip çobanla ağlamaktan başka bir eylemde bulunmamaktadırlar.

Pakdil'in çoğu yazısında, konferans ve konuşmalarında dile getirdiği direniş ve Kudüs vurgusu, doğrudan sömürgecilik eleştirisidir. Çünkü ona göre Ku-

düs üzerinde kurulan siyasal tahakküm, modern sömürgeciliğin devam eden biçimlerinden biridir. Konuya geçmişten günümüze Kudüs'ün işgali olarak bakıldığında bir coğrafyanın işgalinin yanında tarihin, kültürün ve insanlık hafızasının işgali görülecektir. Bu nedenle Pakdil'in Kudüs vurgusu üzerinde dikkatle düşünülecek, konuşulup tartışılacak denli derin ve keskin bir duyarlılıktır. Çünkü Pakdil, Kudüs üzerinden bütün mazlum coğrafyaların ortak kaderini anlatır. Filistin'i, Cezayir'i, Bosna'yı veya Afrika'nın çeşitli bölgelerini aynı sömürge mantığının farklı bölgeleri olarak değerlendirdiğinden Müslümanlığın, dolayısıyla adaletin tecelli edeceği bir iklim için kurulacak uygarlığın elzem olduğunu ısrarla vurgular.

Pakdil'in Batı eleştirisi zaman zaman yanlış yorumlanarak Batı karşıtlığı şeklinde okunmaktadır. Oysa eserlerine bütüncül bir açıdan bakıldığında hedef aldığı şeyin Batılıların yaşam biçimleri, inançları, ruhsal hâlleri değil Batı'dan yükselen sömürgeci zihniyetin ve o zihniyetin dayattığı kendince modern uygarlığın tahakküm anlayışıdır. Bu anlayış evrensel ahlaktan; adaletten, merhametten ve vicdandan uzakta, insan onurunu hiçe sayan uygulamalarıyla zayıf yerel halkları yok etmekten çekinmeyecek kadar barbar ve ne yazık ki güçlüdür. Coğrafi keşiflerin keşfedilene katkı sunmadığı ortada. Keşfedeninse canavarlaştığı bir denklemde sömürgeciliğin üstün medeniyet kurma hayali materyalist bir gelişimden ibaret kalmışa benziyor.

Oysa Pakdil'e göre gerçek medeniyet teknik ilerlemenin yanı sıra, insanların birbiriyle kurduğu ilişkinin niteliğiyle ölçülmelidir. Eğer bilim ve teknoloji başka toplumların sömürülmesini kolaylaştırıyorsa, bu gelişme medeniyet değil, barbarlığın yeni biçimidir.

Bugün klasik sömürge imparatorluklarının büyük ölçüde sona erdiği düşünülse de ekonomik bağımlılık, medya tekelleşmesi, dijital platformların kültürel etkisi ve küresel tüketim alışkanlıkları yeni sömürgecilik biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, Pakdil'in yıllar önce dile getirdiği "zihinsel sömürgeleşme" eleştirisini güncel kılmaktadır.

Küresel şirketlerin kültürel üretim üzerindeki etkisi, dijital mecralarda gerek tek tip yaşam tarzının yaygınlaştırılması gerekse yapay yaşamlarla kurgulanan ütopik bir dünyanın varlığı önce bireyi, ardından aile ve toplumu, nihayetinde ulusun tamamına etkilemektedir. Böylece yerel kültürler giderek görünmez hâle gelecek, Pakdil'in öngördüğü kültürel tahakkümün çağdaş örnekleri ortaya konacaktır. Sosyal medya kullanıcılarının şimdilerde bizzat yaşayarak gördükleri bu kültürel tahakküm insanı her geçen gün yalnızlığa ve içe kapanmaya sürüklüyor. Bireyin yaşam sevincini baltalayıp ona yetersizlik hissini yaşatıyor. Bireyi duygusal, ruhsal, maddi ve manevi yönlerden sömürerek yalnızlaştırıyor ve dahası onun aidiyet hissini kökünden zedeleyerek bir çeşit zihinsel işgale imza atıyor. Böylece Batı tarihsel sömürge pratiğini güncel versiyonlarla sürdürmeyi başarıyor.

Bana kalırsa çağdaş zamanlarda varoluş kavgası vermek cephede savaşmaktan zor hâle geldi. Fakat henüz teslim bayrağını çekmedik. Her birimiz çevremizi kuşatan modern sömürü düzeninin farkına varıp ait olduğumuz uygarlığa sıkı sıkıya sarılarak onu yüceltmenin yollarını aramalı ve inancımızı her zaman diri tutmalıyız. Zihinsel kuşatmadan ruhumuzu ancak bir inancın izinde yürüyerek kurtarabiliriz; insanlığın, barışın, adaletin, merhametin, vicdanın, saygı ve sevginin egemen olduğu bir inancın izinde. Nuri Pakdil, en başta *Batı Notları* olmak üzere yazdığı tüm eserlerinde ortaya koyduğu 'yerli düşünce' kavramıyla tam da bunu yapmak için çaba gösteren bir yazar olarak dikkatleri çekiyor.

ARİF AY

M. Akif İnan'ın Emperyalizme Bakışı

1969'da yayın hayatına başlayan **Edebiyat** dergisinin temel ilkelerinden biri de emperyalizme karşı olmaktır. Nuri Pakdil **Edebiyat**'ın 12. Yıl Bildirisi'nde bunu şöyle vurgular:

"Çıkışımızın 12. yıldönümü ülkemize, Afrika'ya, Asya'ya özellikle Ortadoğu'ya, tüm yeryüzüne kutlu olsun.

Yaşasın; karşıanamalcı, karşısömürgeci, öğretisel, evrensel, özgürlükçü, ilerici, tekdeğer'in 'emek' olduğu bilincini harlı bir ateş gibi tüm insanlara duyumsatmayı amaç edinen ışıklı çizgimiz, konumumuz!

Yaşasın; yeryüzündeki tüm inananların birlikteliği." (Edebiyat, Şubat 1981)

Nuri Pakdil başta olmak üzere **Edebiyat**'ın kurucu kadrosunda yer alan M. Akif İnan da tüm yaşamı boyunca kalemini bu ilkeler doğrultusunda kullanmıştır. O, şairliğiyle, düşünürlüğüyle, eğitimciliğiyle, sivil toplumculuğuyla çağımıza damgasını vurmuş bir sanat, düşünce ve eylem insanıdır. Makam, mevki, şan, şöhret, servet, uğruna tüm ulvî değerlerin ayaklar altına alındığı bir zamanda o, kimlikli kalmanın en güzel örneklerinden biridir. Atasoy Müftüoğlu'nun şu sözleri onun kimlik ve kişiliğini tüm yönleriyle ortaya koyan önemli tespitler içerir:

"M. Akif İnan, sanat ile hayatı birleştiren; sanatın ve edebiyatın belirleyici rolüne inanan; entelektüel çabanın gereğine ve önemine inanan; bir çabanın ve sorumluluğun aktif olarak içerisinde olan; İslam uygarlığının ve kültürünün sesini, soluğunu, umudunu tutkuyla temsil çabası içerisinde olan; ne istediğini bilen, nerede durduğunu, durması gerektiğini bilen, sorgulayan; vakur ve heybetli bir duruş, sorumlu bir kimlik sahibi olan; edebiyat ve sanatı bir eylem biçimi olarak algılayan; bilgece bir tavrın, tarzın ve ilişkinin temsilcisiydi. Bir insanı hayatı boyunca ürettiği çabalarla, taşıdığı sorumluluklarla, geliştirdiği işlevler ve ilişkilerle değerlendirebiliriz. Akif İnan'ın dünyası, edebiyat sanat, kültür, siyaset, sivil toplum, tasavvuf- tarikat ilgisiyle yoğrulmuş, biçimlendirilmiş bir dünyadır." (*Medeniyet Burçları*, s. 155, Memur- Sen Kayseri Şubesi, Nisan 2004)

Anamı sorarsan Büyük Doğu'dur.
Batı ki sırtımda paslı bıçaktır

Bu beyit M. Akif İnan'ın tüm sanat ve düşünce dünyasının bir anahtarıdır âdeta. O, Necip Fazıl Kısakürek'in mektebinde yetişmiş, onun açtığı yoldan yürümüş biri olarak yazılarında, **Büyük Doğu** düşüncesinin tüm açılımlarını, dünyaya, topluma, sanata, siyasete ve güncele yönelik bakışını büyük bir açıklıkla işlerken, Batı'nın medeniyetimize yönelik tüm saldırılarını, büyük devletimizi yıkışını Cumhuriyeti kuruşunu, milletimizin sırtına saplanan "paslı bıçak" olarak görür ve bu paslı bıçağın nasıl çıkarılacağına, açtığı yaraların nasıl iyileşeceğine dair görüşler ve tespitler ortaya koyar. O, sırtımızdaki 'paslı bıçak' Batı'yı şöyle tanımlar:

"Batı uygarlığı, içinde sosyal bunalımların da tohumunu taşıyan bir uygarlıktır. Bu uygarlığın kendine temeller edinmesi, öz ve biçime kavuşması Rönesans iledir. Eski Yunan medeniyeti ile Roma hukukunun Hıristiyan duyarlılığıyla birleştirilmesinden oluşan Batı uygarlığının bu üç ayağından, ancak birisi ilahi bir kaynağa yakınlık içindedir. Bu kaynağı da gerek yakınlık ölçüsü ve gerekse bizzat bu kaynağın nasıl bulandırılmış ve hatta unutulmuş olduğu meydandadır. Batı uygarlığının öteki ayakları, putperest Yunan'la, Roma aklının keşifleridir. Yani vahye aykırı ve karşı iki ayak.

Batı uygarlığının yapısında insani öz yoktur. Aklın koyduğu katı kurallar vardır. Batılı akıl sömürgecidir. Menfaatini, başkalarının ezilmesini umursamayan, hatta şart gören bir akılla kollar. Bu akıl yalnız dünyaya karşı uyguladığı bir tutum olarak kalmaz, kendi hayatı için de geçerlidir. Belli bir yaşa gelmiş çocuğuna bile yabancı gibidir. Kimseye bir karşılık beklemeden yardım elini uzatmaz, şefkat göstermez." (*Din ve Uygarlık*, s. 85-86)

M. Akif İnan'ın Batı'ya ilişkin düşüncelerini tamamlayan önemli yazılarından biri de "Senteze Paydos" başlıklı yazısıdır. Bu yazının bir yerinde şunları der, İnan: "Hürriyet, adalet, müsavat gibi Batı oltalarını kendi inancımızın unsurlarıyla ayniyet içinde yorumlayarak isteyerek yuttuk. 'Meşrutiyet'i keza dünya görüşümüzün bir emri olarak belledik. 'Laisizm' sanki Batı'nın özel durumlarından kaynaklanmış bulunan bir hareket değil, doğrudan doğruya İslam'ın malıydı.

Bu sentezcilik, gelişen olaylarla gittikçe çoğalarak, büyüyerek bütün sosyal hareketlere zemin kılındı." (*Din ve Uygarlık*, s. 388)

Dolayısıyla ülkemiz emperyalizmin hep odağında oldu.

Emperyalizmin pek çok çeşidi vardır. Bir ülkenin yeraltı ve yerüstü kaynaklarını sömürmenin yanında siyasal ve kültürel emperyalizmi de hesaba katmalıyız. Aslında siyasal ve kültürel emperyalizm maddi kaynakları sömürmenin zeminini hazırlar.

Emperyalizmin kullandığı pek çok fitne unsuru vardır. Bu fitne unsurlarının başında da ırkçılık fitnesi gelir. "Irkçılık, emperyalizmin baş silahı hep" diyen M. Akif İnan şu vurguyu yapar: "Daima suret-i haktan görünmeye çalışarak sömürmüştür dünyayı emperyalistler. On beşinci yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına kadar sömürgeciler, 200 milyonun üstünde Afrikalıyı fiilen esir ederek Amerika'ya ve Avrupa'ya taşıyıp köle gibi kullanmışlardır." (*Siyaset Kokan Yazılar*, s. 556)

Emperyalizmin bir özelliği de insanlarda tüketme hırsını kamçılamasıdır. Bu hırs çağımızın bir hastalığıdır. Bu hastalık Batı uygarlığının bir ürünüdür. Dolayısıyla acıları, ıstırapları, açgözlülükleri, merhametsizlikleri, nefis azgınlıklarını emperyalizmin birer yankısı olarak görür M. Akif İnan.

Emperyalizm deyince, bütün mazlum milletlerin yanında kalbi Kudüs'te atar M. Akif İnan'ın. "Kudüs, yalnızca ve sadece Müslümanlarındır" diyen M. Akif İnan, "Kudüs Her Şeyimizdir" başlıklı yazısının bir yerinde şunları der: "Kudüs'ün Hıristiyan ve Yahudilerce de kutsal bilinmesinin temelinde sadece siyaset yatar. İslam düşmanlığı üzerine kurulmuş bir siyasettir bu. Âdem aleyhisselamdan bu yana gelen peygamberlerin tümünü onaylayan, hepsinin mirasına sahip çıkan ve layık olan sadece Müslümanlardır. Hıristiyanlar ve Yahudilerse asabiyetin, bölücülüğün, inkârın, düşmanlıkların örgütü olmuş-

tur. Ancak bir veya bazı peygamberlere bağlı görünerek, onların getirdiği dini tahrif ederek geliştirdikleri din ya da mezhep adlı örgütlerle, kendilerinin dışında kalan inançlara düşman oldular, katliamlar düzenlediler, Haçlı Seferleri açtılar. (...) Emperyalist niyetlerle mayalanmış bu nefretin bir ürünü olarak İsrail devleti kuruldu ve emperyalizmin desteğinde adım adım ilerleyerek Kudüs işgalini gerçekleştirdi. (...) Yahudi devleti, İslam düşmanlığıyla kol kola girmiş bulunan evrensel emperyalizmin bir sıçrama tahtasıdır. Filistin'de çöreklenmiş olan Yahudi, birkaç milyon nüfusuyla izah edilebilecek bir gecekondu devlet değil; bütün Müslümanları siyasi ve iktisadi bakımdan sömürmeyi, çürütmeyi amaçlayan evrensel bir üs'tür. (...) Kudüs'ü unutmak, yurdumuzu unutmaktır. İnancımızı, kişiliğimizi unutmaktır. Anlamımızı unutmaktır. Köleliğe talip olmaktır." (*İslam Dünyası ve Ortadoğu*, s. 389-390)

Bir çığlık niteliğinde olan "Mescid-i Aksa" şiirini şöyle bitirir M. Akif İnan:

Mescid-i Aksa'yı gördüm düşümde
Götür Müslüman'a selam diyordu
Dayanamıyorum bu ayrılığa
Kucaklasın beni İslam diyordu

M. Akif İnan "Ne Adına Emperyalizme Karşı" başlıklı yazısında, Yaser Arafat'ın: "Batı emperyalizmi ve dünya siyonizmi, Sultan Abdülhamit'e gelip Filistin'de bir yurt kurulmasını onaylaması için kendisine rüşvet vermeye kalkıştığı zaman, Abdülhamit onları kovmuş ve bu ucuz pazarlığı reddetmiştir" beyanından hareketle Abdülhamit Han'ın: "Dünyanın bütün devletleri tazyik etse de, ayağıma gelseler de, bütün hazineleri kucağıma dökülse de size Kudüs'ten bir parça bile vermem" diyerek, dünya siyonist örgütünün temsilcilerini huzurundan kovduğunu vurgular.

Kültürel emperyalizmin ülkemizde yabancı okulların açılmasıyla başladığını belirten M. Akif İnan "Yabancı Okullar" başlıklı yazısının bir yerinde şunları der:

"Kültür emperyalizmi giderek bir sorun olmaktan çıktı. Medenileşme ve Çağdaşlaşma amacımız resmen Batılaşmayla özdeşleşti. Çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak derken doğrudan doğruya Batılılaşmayı amaçlıyorduk. Vardığımız bu aşamadan sonra, yabancı okullar için, vaktiyle bir psikolojik ukde sonucu göstermiş olduğumuz direnişi devam ettirmek anlamsız olurdu. Yabancı okulların yarı sömürge hâline gelişimizdeki rolünü bir tarihi gerçek olarak ifade edenlerin çoğu bugün artık o köprülerin altından suların geçtiğini beyan ile yabancı okulların çoğaltılmasını mutlu bir gelişme olarak kabul etme noktasında bulunuyorlar." (*Portre Gölgeleri II*, s. 223-224)

Eskiyi unut
Yeni yolu tut
Türklüğe umut
Sen ol çocuğum

Teranesiyle başlar emperyalizme teslim oluşumuz. Bu süreci Necip Fazıl Kısakürek veciz bir şekilde şöyle ifade eder: "Dünyada bin yıllık tarihi silinen ve o günü bayram olarak kutlayan başka bir millet yoktur."

Akif İnan'ın emperyalizme karşı oluşu medeniyet mücadelesinin bir koludur. Ona göre toplumun meselesi ne ekonomik, ne sosyaldir. Bunlar birer sonuçtur. Asıl mesele kendi medeniyetimizden kopuşumuzdur. Şu cümle onun mücadelesinin ana damarına bir işaret-tir: "İki yüz yıldır kendi öz evimizin sahipliğini Batıcılar yapıyor."

HÜSEYİN YORULMAZ

Erdem Bayazıt ve Sömürgecilik

Erdem Bayazıt ölümünden sonra bir şiir kitabı ile İpekyolu'ndan Afganistan'a isimli gezi kitabını geride bırakmış bir şair ve yazar. Onun dışında uzun süre dergilerde yazdığı yazılar vardır. Bir de *Yeni Devir, Zaman* ve *Yeni Şafak* gazetelerinde kaleme aldığı köşe yazıları bulunmaktadır. Bütün bunların yanında gazete ve dergi köşelerinde bulunan röportajlarının da bir yekûn tuttuğunu söyleyebiliriz. Rahmetli Cemil Çiftçi ahir ömründe kütüphanelere giderek şairin gazetelerdeki tüm köşe yazılarını iğne ile kuyu kazarcasına bir bir dikte edip bilgisayarına aktardı. Yüzlerce yazıyı tasnif edip yayına hazırlayacakken ecel yetişti ve kitap olarak çıkarmak nasip olmadı. 2012 yılında çıkan *Bir Neslin Ağabeyi Erdem Bayazıt* çalışması için tüm yazıları bana göndermişti. Bendeniz de Cemil Abi'nin topladığı yazıları kendi içerisinde tarayıp bölümlere ayırdım. Sonraki yıllarda Erdem Bayazıt'ın iki kitabına ilâveten *Kelimenin Dirilişi* (2021), *Vahyin Diriltici Soluğu* (2021), *Müslüman Yürekler Bilirim* (2022), *Yeni Vakitlere Doğru* (2024), *Sana Bana Vatanıma Ülkemin İnsanlarına Dair* (2024) kitapları yayınlandı. *Erdem Bayazıt İçin Hüsnü Şehadet* kitabı ile *İpekyolu'ndan Afganistan'a* kitabının yanı sıra diğer kitapları da önümüzdeki günlerde İz Yayıncılık'tan çıkacak.

* * *

Bir şiirinde Erdem Bayazıt: *"Öyleyse ey şair sen de davranmalısın/Şiiri bir mızrak gibi kullanmalısın/Mısralarını şarjör gibi sürmelisin damarlara"* derken aslında kendisini tarif ediyordu. 1980'li yılların başında İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu, Batı emperyalizminin İslâm coğrafyasına çökmesini anlatırken Müslüman sanatçının nasıl davranması gerektiğini izah ediyordu bununla. Düşmana karşı şiirini "mızrak" gibi, "şarjör" gibi kullanmak, bu şiirleri bayraklaştırıp slogan hâline getirmek bazı şairlerin yaptığı bir şeydi. "Sürüp Gelen Çağlardan" başlıklı şiirine *"Yeryüzü bana mescit kılındı"* dizesiyle başlayıp, "*Sabır savaş zafer. Adım: MÜSLÜMAN.*" mısraını buna örnek olarak gösterebiliriz. Ve diğer şiirlerinde bunun örneğini çoğaltabiliriz.

O dönem emperyalizm veya sömürgecilik üzerinde en çok duran, yazılarında bu konudan biteviye söz eden, bunu ana fikrinin merkezine yerleştiren birkaç şair-yazardan biridir Erdem Bayazıt. *Yeni Devir* gazetesinde yazdığı yazıların başlıklarından birkaçını burada sıralarsak, sanırım ifade etmek istediğimiz meram daha iyi anlaşılır: Çağdaş Emperyalizmin K*anlı* Ç*ark*ı, Emperyalizmin Sözcülerinden K*urtulmak, Sömürüyü D*ünyad*an Kazımak İçin, Emperyalizmle Savaş, Emperyalizmin Belini Kırmak,*

Emperyalizmi Çökertecek Olan Müslümanlardır vs. Şiirindeki tok ve destani üslup, bu konularda kalem oynatırken de görülür ve kendisini okutur. Bayazıt bu yazdıklarını sadece teoride ve söylem düzeyinde bırakmaz, Sovyet emperyalizminin Afganistan'a çökmesinden sonra bir arkadaş grubuyla cepheye kadar giderek bilhassa düşüncelerini uygulama alanına koyduğu da görülür. Cephedeki savaşçılarla röportaj yaparak, liderleriyle görüşerek, olup bitenleri birinci elden Türk kamuoyuna duyurmaya çalışır. İpekyolu'ndan Afganistan'a çalışması işte bu yolculuğun hikâyesini anlattığı bir kitaptır.

Bir yazısında emperyalist kıskaçtan kurtulmanın tek yolunun "sabır ve savaş" olduğunu vurgular. Ona göre sabır asla haksızlıklara, zulme, küfre tahammül etmek değildir. Sabır, doğru yolda ısrardır, adaletli olmada sebattır, hakkı söylemekte devamlılıktır, kötülükleri defetmekte kararlılıktır. Tek kelime ile sabır, sırat-ı müstakimde sabitkadem olmaktır. Başının önünde kıyametler kopsa, aç da bırakılsan, susuz da kalsan hak yoldan ayrılmamaktır. Bu yolda savaşmaya devam edersek sonu mutlaka zaferdir. Zaferin her zaman elde edilemeyeceğini vurgulayarak, Müslümanın yapması gereken şeyin sefer olduğunu anlatır. Her daim sefer üzere olmamız gerektiğini vurgular. Emperyalizmin belini kırmayı yılan metaforuyla izah eden Bayazıt, yılanı belinden tutup usulü ile sallayabilirsek hareket kabiliyetini yitireceğini ve nihayetinde belinin kırılacağını iddia eder. Hemen ardından "Emperyalizmle savaş için neler yapılabilir?" sorusunu sorarak cevabını da bizzat kendisi verir: Onların ye dediğini yemeyeceksin, giy dediğini giymeyeceksin, iç dediğini içmeyeceksin, bin dediğine binmeyeceksin. Çağımızda insanoğlu, hiç ihtiyaç duymadığı hâlde, emperyalizmin "tüketim ekonomisi" reklamıyla ihtiyaç hâline gelmiş nice araçların kölesi durumuna getirilmiştir. En büyük kârlar en lüks tüketim mallarından elde edilmektedir.

Erdem Bayazıt'ın kalemini keskin bir şekilde kullandığı 1970'li ve 80'li yıllarda iki kutuplu emperyalist bir dünya vardı: Amerikan emperyalizmi ve Rus emperyalizmi. Dünyanın diğer halklarını birbiriyle korkutuyorlardı. Sonraki yıllarda bir kanat çökünce, emperyalizm tek kanatlı kaldı. Bu kanadın öteden beri Amerika olduğunu söyleyen Bayazıt, iki uçlu yeni zamanlar emperyalizminin mimarı Amerika Birleşik Devletleridir, der. Ve devam eder: Birinci Dünya Savaşı'nda, Batı düşüncesinin ve ekonomik yapısının bir uru olarak hortlamış, komünizme Slav imparatorluğu olma şansını tanıyan Batı'nın genç çocuğu ABD'dir. Uygar dünyada barış, barbar dünyada savaş yeni zamanlar emperyalizmini işleten başlıca mekanizmadır.

Erdem Bayazıt, bunun alternatifinin İslâm ve "vahyin diriltici soluğu" olduğunu vurgular. Aynı ismi taşıyan kitabında Bayazıt bunu şöyle anlatır: "Siyasal ve ekonomik doktrinde birbirleriyle çatışmalarına rağmen aynı medeniyetin iki kutbu olan Birleşik Amerika

ve Sovyet Rusya, giderek yeni zamanlar emperyalizmini oluşturdular ve insanlık bu iki sömürgen devin kıskacına düşmüş oldu. İnsanın insanı, milletlerin milletleri, kuvvetlinin zayıfı sömürmesine dayanan bu emperyalist sistemin, eski Roma ve Yunan'dan tevarüs edilen iki dayanağı vardı: Materyalizm ve Nasyonalizm... İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerek Rusya, gerek Amerika, sömürüye dayanan, sömürdükçe büyüyen ekonomilerinin büyük payını "savaş sanayi"ne ayırdılar. Bu sanayinin ürünleri bütün beşeriyete ecel terleri döktürecek boyutlara ulaştı. Artık her iki emperyalist uç, topyekûn bir savaşta 'galip' diye bir taraf olmayacağını kestiriyordu. Durmadan silah üreten bu sanayinin ise ayakta kalabilmesi için bu silahları mutlaka tüketmesi gerekiyordu. Buna da çare bulundu: 'bölgesel savaşlar'. Her iki taraf da sömürdükleri bölgelerde gerek ırkçılığa, gerek ideolojiye dayalı bölünmeleri elde bulundurdukları büyük propaganda güçleriyle kolayca tezgâhlıyorlar, bu bölünmeleri istedikleri zaman mevzî bir savaşa dönüştürebiliyorlardı.

Yarım yüzyıldır süregelen bölgesel savaşlar dikkatle incelendiğinde görülür ki bu savaşlarda her hâlükârda kazançlı çıkan emperyalist güçlerdir. Savaşın nimetleri sosyalist olsun, kapitalist olsun, hep emperyalizmin kârhanesine yazılmaktadır. Savaşın acısı, çilesi, ıstırabı ise savaşanların sırtında kambur üstüne kambur meydana getirmektedir. Vietnam Savaşı, Hindistan-Pakistan Savaşı, Pakistan-Bangladeş Savaşı, Orta Doğu Savaşları, Afrika'nın çeşitli bölgelerindeki savaşlar; savaşanları açlığa, sefalete, ölüme, ekonomik ve siyasal bunalıma mahkûm ederken, bu savaşların perde arkasındaki rejisörlerini, adı ister Rus olsun, ister Amerikan olsun, ister Çinli olsun, bu sömürgen devlerin ekonomilerini rahatlatmakta, sömürdükleri ülkelerde kolaylıkla at oynatmalarını sağlamaktadır."

Erdem Bayazıt'ın yazısından bu kadar uzun bir alıntıyı yapmamın sebebi, bundan yarım asır önce aynı bölgedeki hareketliliğin bugün de sürmekte olduğunu vurgulamak içindir. Zira yazının devamında, adı ister kapitalist-liberal, ister komünist-sosyalist, emperyalist güçlerin 'menfaat' savaşında en az değer verdikleri şeyin insan hayatı olduğunu vurgular. Bunun tam aksine, Hazret-i Âdem'den beri gelen bütün Peygamberler ise insan hayatını önceleyen bir düzen kurmuştur. Bugün de yapılması gereken şeyin bu olduğunu söyleyerek, düşüncesini şöyle temellendirir: Sömürülen insanlık eğer emperyalizmin çizmesi altında yaşamayı bir kader olarak kabul etmiyorsa, sömürgeciliğin her iki ucunu da, diğer bir ifade ile Batı medeniyetinin özü olan materyalizmi hedef almak borcundadır. En büyük görev de Müslümanlara düşmektedir. İlk iş vahiy yoluyla bildirilen ölçülere sımsıkı sarılmaktır. Irkı, mezhebi, meşrebi, mizacı ne olursa olsun "Lâilahe İllallah Muhammedün Rasûlullah" diyen herkes Müslümandır ve birbirinin kardeşidir. Halkı Müslüman olan ülkeler arasın-

daki iş ve güç birliğini engelleyen iç ve dış faktörlerin bertaraf edilmesi atılacak ilk adımdır. Müslüman ülkeler emperyalizmin boyunduruğundan kurtulmak ve ezilen tüm ülkeleri de birlikte kurtarmak için uzun sürecek mücadeleye hazır olmalıdır. Dünyada gerçek bir barışı tahakkuk ettirecek tek güç İslâm'dır. Sömürüye kölelik asla bir kader değildir. Belki Allah'a kulluk edememenin bir bedelidir.

Erdem Bayazıt, çağımız insanının muhtaç olduğu İslâm'ın evrensel mesajına göndermede bulunarak bazen "İslâm'ın diriltici mesajı", bazen "vahyin kurtarıcı soluğu", kimi zaman da duygu ve düşüncesini "İslâmî hayat düzeni" ifadeleri ile anlatır. Diriliş erlerine yazılmış mektuplar diyebileceğimiz yazılarında şöyle der: Çağımız ideolojilerinin esiri haline getirilmiş Müslüman topluluklar ve emperyalizmin boyunduruğu altında ezilmiş yığınlar bir kurtarıcı beklemektedir. Bu insanları içine düştüğü bunalımdan kurtaracak olan, her çağa ve her topluma hitap eden İslâm'ın evrensel mesajıdır. İnsanlar her zamankinden çok vahyin diriltici soluğuna muhtaçtır. Sömürüyü dünyadan kazımanın tek çaresi İslâm'dır. Batı medeniyetinin insanlığa verecek hiçbir şeyi kalmamıştır. Beşeriyet eninde sonunda İslâm'ın aydınlık dünyasına çıkacaktır.

Erdem Bayazıt'ın dünyasında ümitsizliğe yer yoktur; yazılarıyla ve konuşmalarıyla çevresine umut telkin eder. Ümmetin derdi ile dertlenen, Eritre'den Moro'ya, Afganistan'dan Filistin'e kadar Müslümanların sorunlarına çözüm yolu arayan ve "içimde kaynayan bir mahşer var" diyen bir şairden bahsediyoruz. Bütün bu endişeleri onun Müslüman duyarlılığına işaret eder. Yukarıda da vurguladığımız gibi yazılarına olduğu kadar, şiirlerine de yükler bu ödevi. 1980'li yılların başında Afganistan meselesini Türkiye'de Müslümanların gündemi hâline getiren Cahit Zarfoğlu ile beraber birkaç yazardan biridir aynı zamanda.

Erdem Bayazıt'ın kitaplarından birinin adı da "*Müslüman Yürekler Bilirim*" adını taşımaktadır. Bu kitabın ana omurgasını 1978 yılında Afganistan'ın Ruslar tarafından işgali üzerine yazılan yazılardan oluşturmaktadır. "Uyanan İslâmî bilinç emperyalizmin sonu olacaktır. Bundan asla kuşku duymuyoruz." diye noktalamıştı bir yazısını. Sadece Afganistan meselesi değil, onun ilgi alanına giren konular; on yıllardır kronik bir sorun hâle gelmiş ve zulmün hiç eksik olmadığı Filistin ve Kudüs davası, yüzbinlerce masum insanın, çoluk ve çocuğun öldüğü İran-Irak Savaşı üzerine birçok yazı kaleme aldı. Pakistan'da atom bombası yapılmasından İslâm Savunma Paktı'nın kurulmasına kadar, Müslüman dünyada tüm olup bitenler onun ilgi alanına girmiş ve emperyalizmin oyununu bozacak olan materyalizm karşısında "din" olarak İslâm'dan bahsetmiştir. Komünizm ve kapitalizm karşısında tek gerçek öğreti olarak ısrarla "İslâm'ın diriltici soluğu"na vurgu yapmıştır.

FEYZA NUR EMİROĞLU

Cahit Zarifoğlu'nun Eserlerinde Anti-Kolonyal Söylem: Kimliğin ve Hafızanın Yeniden İnşası

Türk edebiyatında modernleşme eleştirisini kültürel yozlaşma, medeniyet krizi ve zihinlerin kuşatılması bağlamında ele alan isimlerden biri de Cahit Zarifoğlu'dur. Zarifoğlu'nun şiirlerinde, günlüklerinde, güncel politik yazılarında, romanlarında, hatta çocuklar için kaleme aldığı metinlerinde; Batı merkezli dünya düzenine yönelik eleştiriler, İslam coğrafyasının maruz kaldığı siyasal ve kültürel baskılar ile modern insanın yabancılaşması anti-kolonyal bir söylem çerçevesinde değerlendirilebilecek güçlü izler taşır. Özellikle Afganistan işgali, Yahudi meselesi, Batılılaşma eleştirisi ve modernizmin birey ve toplum üzerindeki dönüştürücü etkileri Zarifoğlu'nun metinlerinde dikkat çeken başlıca temalardır.

Zarifoğlu'nun güncel politik yazılarında anti-kolonyal söylem daha da görünür bir hâl alır. *Bir Değirmendir Bu Dünya* adlı eserinde Batı'nın yalnızca siyasî ve ekonomik bir güç olmadığı, aynı zamanda kültürel ve zihinsel bir tahakküm mekanizması kurduğu düşüncesi de öne çıkar. Eserde "Çağdaş bilime, teknolojiye, bazı uygarlıklara duyulan aşırı hayranlıklarda da bir tür muhasebesiz kendini kaptırma, tutulma söz konusu…" ifadelerine yer veren yazar, Batı medeniyetinin sorgusuz biçimde benimsenmesini eleştirir ve bu durumun Müslüman toplumlarda kimlik aşınmasına yol açtığını vurgular. Bu noktada sömürgecilik, fiziksel işgalin ötesinde "zihinlerin işgali" olarak yorumlanabilir. Ayrıca "PALAYI, Amerikası, Avrupası, Rusyası, Çini ve yerli işbirlikçileriyle birlikte, bunların ekonomi kadar, sanata, düşünceye, basına, kültüre, edebiyata ve bilim çalışmalarına yayılan etkilerini, bunların kurumlarını biçecek şekilde ENLİ tutmak gerekiyor." sözleri de yazarın kültür emperyalizmine karşı tavrını açıkça ortaya koyar.

Zarifoğlu'nun günlüklerinde de İslam coğrafyasına yönelik duyarlılık dikkat çeker. Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgali, Yahudi meselesi ve Müslüman toplumların parçalanmışlığı karşısındaki tavrı, onun metinlerinde anti-emperyalist bir söylemin oluşmasına zemin hazırlar. Bu söylem, politik bir tepki olduğu kadar, aynı zamanda ahlaki ve vicdani bir direnişe dönüşür. Şair özellikle *Korku ve Yakarış* ile *Ağaç Okul*'da, işgal altındaki coğrafyaların yıkımını sembolik bir düzlemde yansıtır. Diğer yandan Zarifoğlu'nun *Savaş Ritimleri* romanı da anti-kolonyal söylemin temel bileşenleri olan işgalci/yerli karşıtlığı, toprağın kutsallaştırılması, kolektif kimliğin inşası, direnişin meşrulaştırılması ve hafızanın üretimi ekseninde okunabilecek bir eserdir. Sovyetlerin Afganistan'ı işgalini roman dilinin imkânları içinde anlatan Zarifoğlu, savaşın askerî boyutundan çok işgal karşısında direnen Müslüman toplumun zihin ve inanç dünyasıyla varoluş mücadelesini görünür kılmayı amaçlar. Romanda yer alan "Yükseklerden bakıyorum toprağımıza! Bir gün gelecek ki 'kırmızı emperyalizm' dediğimiz yılan, bu kayalıklardan ona doğru da tırmanacak. Ama biz, onun kemiklerini kıracak ve bir gecede

bırakıp gittiğimiz bu köy, şerefli savaşçıların önündeki bir meşale gibi yanacak!" ifadeleriyle yazar, Sovyet işgalini sömürgeci bir tahakküm biçimi olarak kodlar ve işgalci güçleri "yılan" metaforu ile şeytanlaştırırken yerli topluluğu meşru direnişin öznesi olarak konumlandırır.

Bununla birlikte Zarifoğlu'nun anti-kolonyal söylemi yalnızca Batı karşıtlığı üzerinden okunmamalıdır. Çünkü Zarifoğlu aynı zamanda Müslüman toplumların edilgenleşmesini, kendi kültürel ve manevi değerlerinden uzaklaşmasını da eleştirir. Bu yönüyle onun düşüncesinde sömürgecilik, dışarıdan gelen bir baskının yanı sıra içeride oluşan zihinsel çözülme ile de ilişkilidir. Modern insanın tüketim kültürü içerisinde kimliğini kaybetmesi, geleneğin anlam dünyasından kopması ve manevi boşluk içerisinde yaşaması Zarifoğlu'nun eserlerinde sıkça işlenen meseleler arasındadır.

Şairin "Çoktandır şu Maraş kalesi/ hatıraları elinden alınmış bir taş yığınıdır / -Onların yerine bilardo masaları konmuştur-/ şalvarlı şövalye ve kovboylar bilardo oynamaktadır" dizeleri, modernleşme sürecinin doğurduğu kültürel kırılmaları ve sömürgeci zihniyetin görünmez etkilerini yoğun imgeler aracılığıyla yansıtan dikkat çekici bir eleştiri niteliği taşır. Şair, ilk dizede Maraş Kalesi'ni yalnızca tarihî bir yapı olarak değil bir medeniyetin hafızasını taşıyan sembolik bir mekân olarak konumlandırır. Kale'nin "hatıraları elinden alınmış" olması, fiziksel bir yıkımdan ziyade anlam kaybına işaret eder. Çünkü sömürgecilik, yalnızca coğrafyaları işgal eden bir güç değil aynı zamanda toplumların geçmişle kurdukları bağı koparan, tarihsel bilinçlerini aşındıran bir süreçtir. Bu nedenle Kale artık geçmişin kahramanlıklarını, inançlarını ve kültürel birikimini taşıyan canlı bir hafıza mekânı olmaktan çıkmış; yalnızca "bir taş yığını"na dönüşmüştür. Zarifoğlu'nun burada dikkat çektiği husus, maddi varlığını sürdüren bir yapının manevi anlamını yitirmesidir. Bu durum, sömürgeleştirilmiş toplumların kendi tarihlerini yabancı gözlerle okumaya başlamaları ve zamanla kendi medeniyet miraslarına karşı ilgisizleşmeleriyle benzerlik gösterir. İkinci dizede yer alan "şalvarlı şövalye" imgesi ise kimlik düzeyindeki yabancılaşmayı görünür kılar. Şalvar, Anadolu'ya ve yerli kültüre ait bir unsuru temsil ederken şövalye ve kovboy figürü Batı tarihinin ve Batı'nın kültürel hafızasının ürünüdür. Bu iki unsurun yan yana gelişi, kendi köklerinden uzaklaşmış bir kimliğin ironik görünümünü ortaya çıkarır. Zarifoğlu burada taklide dönüşen bir kültürel yönelişi eleştirir. Şalvarlı şövalye, ne bütünüyle ait olduğu geleneğin içinde kalabilmiş ne de yöneldiği dünyanın gerçek bir parçası olabilmiştir. Üstelik bu figürün savaşmak, üretmek ya da tarihî bir sorumluluk üstlenmek yerine bilardo oynaması, yabancılaşmanın ulaştığı son noktayı gösterir. Böylece şair, bir yanda hafızası silinmiş mekânları, diğer yanda kimliği parçalanmış insanları aynı çerçeve içerisinde buluşturur. Ortaya çıkan tablo, askerî işgalden çok daha derin bir sömürgeleşme biçimine, geçmişini unutmuş şehirleri ve kendine yabancılaşmış insanları işaret eder. Zarifoğlu'nun bu dizelerinde sömürgecilik, dışarıdan gelen bir güçten ziyade içeride kök salan bir bilinç kaybı olarak görünür. Bu yönüyle söz konusu dizeler, şairin medeniyet bilinci, kültürel yabancılaşma ve zihinsel sömürgeleşme üzerine geliştirdiği eleştirinin en yoğun ve çarpıcı örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Zarifoğlu'nun eserlerinde sömürgecilik ve yabancılaşma temalarının merkezinde yalnızca kültürel bağımsızlık kaygısı değil aynı zamanda bir "toplumsal sağlık" meselesi de yer alır. Bu noktada Ernst Bloch'un *Umut İlkesi*'nde geliştirdiği "toplumsal hekimlik" düşüncesiyle

Zarifoğlu'nun yaklaşımı arasında dikkat çekici bir benzerlik ve aynı ölçüde önemli bir ayrılık bulunmaktadır. Bloch'a göre toplumsal hekim, geçmişteki kayıp bir düzeni yeniden kurmaya çalışan kişi değil, hastaya yeni bir sağlık kazandıran, geleceğe dönük bir dünya düşü inşa eden kişidir. Zarifoğlu da kendisini bir bakıma toplumsal hastalıklarla mücadele eden ve sorumluluk bilinci taşıyan bir yazar konumunda görür. Şiirlerinden çocuk kitaplarına kadar uzanan metinlerinde modern insanın yaşadığı kimlik krizlerini, yabancılaşmayı, kapitalizmin yol açtığı ruhsal çoraklaşmayı ve sömürgeci zihniyetin ürettiği bağımlılık ilişkilerini teşhis etmeye çalışır. Fakat onun önerdiği tedavi yöntemi Bloch'un ütopyacı ilerleme anlayışından belirgin biçimde ayrılır. Zarifoğlu için çözüm, insana veya topluma "yeni" bir sağlık kazandırmak değil, modernleşme sürecinde kaybedilen asli sağlığı yeniden hatırlamak ve yeniden inşa etmektir. Bu nedenle onun eserlerinde umut, gelecekte kurulacak yeni bir dünyanın vaadinden çok unutulmuş manevi değerlerin, inanç merkezli hayat anlayışının ve kadim medeniyet tasavvurunun yeniden keşfedilmesine bağlanır. *Motorlukuş*'ta yabancıların sunduğu motorun kuşu kendi tabiatından uzaklaştırması; *Katıraslan*'da Tilki'nin kendi doğasını küçümseyerek yabancı olana benzemeye çalışması ya da şiirlerinde hafızasını kaybetmiş şehirlerin anlatılması, hep aynı hastalığın farklı şekillerdeki belirtileridir. Zarifoğlu'nun düşüncesinde sömürgecilik yalnızca ekonomik bağımlılık üretmez; insanın ruhunu, hafızasını ve hakikat duygusunu da işgal eder. Bu yüzden onun metinlerinde yabancılaşma, toplumun bünyesine dışarıdan bulaşan bir hastalık gibi resmedilir. Buna karşılık iyileşme ise modern dünyanın vaat ettiği yeni kimliklerde değil insanın kendi fıtratına, kendi kültürel hafızasına ve nihayet yaratıcı ile kurduğu ilişkiye yeniden dönmesinde aranır. Dolayısıyla Zarifoğlu'na göre gerçek kurtuluş kaybedilmiş olan manevi merkezle yeniden temas kurabilmekle mümkündür. Bu yönüyle Zarifoğlu'nun edebiyatı, Bloch'un geleceğe dönük ütopyacı toplumsal hekimliğinden ziyade medeniyet hafızasını ve ruhsal bütünlüğü yeniden ayağa kaldırmayı amaçlayan geleneğe ve köklere sıkı sıkıya bağlı bir toplumsal hekimlik olarak okunabilir.

Cahit Zarifoğlu'nun çocuk edebiyatı türündeki eserlerinde de sömürgecilik, bireyin ve toplumun kendi öz benliğinden uzaklaşmasına yol açan çok katmanlı bir yabancılaşma süreci olarak ele alınır. Özellikle *Motorlukuş*'ta bu yaklaşımın son derece belirgin olduğu görülmektedir. Zarifoğlu, doğrudan ideolojik söylemler kurmak yerine masalın ve fablın imkânlarından yararlanarak sömürgeciliğin görünmez mekanizmalarını semboller aracılığıyla görünür kılar. Yabancı topraklara hayranlık duyan küçük kırlangıcın motorla tanıştırılması ve zamanla kendi doğal özelliklerini kaybetmesi, sömürgeciliğin kültürel boyutuna yönelik güçlü bir alegori niteliğindedir. Anlatıda motor, ilk bakışta ilerleme, hız ve güç vaat eden cazip bir yenilik gibi görünür. Fakat zamanla küçük kırlangıcı kendine bağımlı hâle getiren, onu kendi doğasına yabancılaştıran bir araç olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle motor, emperyalist güçlerin sunduğu dış yardım, hibe, teknoloji, kredi ve kalkınma vaatlerinin ve tuzaklarının sembolüne dönüşür. Kırlanmotor'un kanatlarının kullanılamaz hâle gelmesi, gagasının işlevini yitirmesi ve olması gerekenden daha erken yaşlanması, sömürgeci ilişkinin bağımlılık ve kimlik kaybına neden olduğunu göstermektedir. Zarifoğlu burada teknoloji eleştirisinin ötesine geçerek ilerleme adına öz benliğin, kültürel hafızanın ve manevi değerlerin terk edilmesinin açacağı buhrana dikkat çeker. Bu nedenle

Motorlukuş, modern sömürgeciliğin yalnızca toprakları değil zihinleri ve hayat tarzlarını da kuşattığını anlatan bir metin olarak okunabilir. Nitekim yazarın şiirlerinde karşılaşılan "hatıraları elinden alınmış" kale ve "şalvarlı şövalye" nasıl kültürel yabancılaşmanın simgesiyse, *Motorlukuş*'ta da motorun cazibesine kapılan kırlangıç aynı durumun çocuk edebiyatındaki karşılığıdır.

Katıraslan ise sömürgecilik, kültürel yabancılaşma ve modern dünyanın ideolojik aygıtlarına yönelik alegoriler barındırır. Eserde sömürgecilik, bireylerin ve toplumların kendi değerlerini küçümseyerek yabancı olana hayranlık duymaları, kendi bilgi kaynaklarına güvenmemeleri ve giderek kendi benliklerinden uzaklaşmaları şeklinde ele alınır. Zarifoğlu'nun kurduğu anlatı dünyasında Tilki, bu yabancılaşma sürecinin sembolik temsilcisidir. İnsanları ve onların yaşam biçimini medeniyetin zirvesi olarak gören Tilki, kendi doğasını küçümseyerek insanlara benzemeye çalışır. Avlanmak yerine konserve yiyecekler taşır, gereksiz eşyalarla yüklenir, temel ihtiyaçlarını göz ardı ederek başkalarının hayat tarzına özenir. Böylece sömürgeleştirilmiş zihnin temel özelliği olan "aşağılık kompleksi" görünür hâle gelir. Yazarın eleştirisi, kişinin kendi özünü değersiz görerek yabancı olanı mutlak doğru kabul etmesine yöneliktir. Bu nedenle Tilki'nin taşıdığı yükler yalnızca fiziksel yükler değil aynı zamanda sömürgeleştirilmiş zihnin taşıdığı kültürel yüklerdir. Buna karşılık Aslan, kendi doğasını tanıyan, korkularıyla değil özgüveniyle hareket eden, dışarıdan gelen değerlere körü körüne teslim olmayan bir karakter olarak kurgulanır. Eserde Katıraslan söylencesi etrafında oluşan büyük kalabalık modern dünyanın nasıl işlediğine dair ironik bir tablo sunar. Özellikle yerli uzmanların yetersiz görülmesi ve yabancı uzmanlara duyulan koşulsuz güven, Zarifoğlu'nun sömürgecilik konusundaki en dikkat çekici eleştirilerinden biridir. Yazar burada sömürgeleşmiş toplumların yalnızca ekonomik değil epistemolojik bir bağımlılık içine de sürüklendiğini düşündürür. Kendi bilgi birikimine güvenmeyen toplumlar, çözümü sürekli dışarıda aramaya başlarlar. Kristof Molompi karakteri ise bu bağlamda tesadüfî değildir. İsmiyle sömürgeciliğin tarihsel başlangıçlarını çağrıştıran bu figür, yerel gerçekliği anlamaktan uzak olmasına rağmen otorite kabul edilen yabancı uzman tipini temsil eder. Böylece *Katıraslan*, yalnızca bireyin yabancılaşmasını değil medya, kapitalizm, uzmanlık kültürü ve tüketim ekonomisi aracılığıyla işleyen modern sömürgecilik biçimlerini de eleştiren çok katmanlı bir anlatıya dönüşür. Zarifoğlu'nun eser boyunca vurguladığı temel düşünce, toplumları bekleyen asıl tehlikenin dışarıdan gelen güçlerden önce kendi öz değerlerine duydukları güvensizlik olduğudur.

Şiirlerinde medeniyet krizini ve ruhsal çözülmeyi, güncel politik yazılarında ve romanlarında İslam coğrafyasının yaşadığı baskıları, çocuk kitaplarında ise alegorik anlatımlar aracılığıyla kimlik kaybını ve bağımlılık ilişkilerini görünür kılan Zarifoğlu, modernleşmenin sonuçlarını yalnızca toplumsal dönüşüm açısından değil insanın ontolojik bütünlüğü bakımından da sorgular. Bu yönüyle onun eserleri, postkolonyal kuramın "kültürel tahakküm" ve "yabancılaşma" kavramlarıyla birlikte okunabilecek önemli imkânlar sunmaktadır. Zarifoğlu'na göre asıl tehlike, toplumların kendi hafızalarına, değerlerine ve medeniyet tasavvurlarına duydukları güveni kaybetmeleridir. Bu nedenle onun eserleri, kültürel hafızayı diri tutmaya, manevi bütünlüğü korumaya ve medeniyet bilincini yeniden inşa etmeye yönelik bir çağrı olarak okunabilir.

ERDOĞAN AYDOĞAN

Zihnin Sömürgesizleştirilmesi

İnsan, bulunduğu, yaşadığı yerin dışına çıkmak ister. Bir ihtiyaca ya da içsel bir dürtüye karşılık gelmek üzere başka coğrafyalara taşınır. Gezgin ruhunun kamçıladığı bireysel bir seyahat, kralların nüfuz alanlarını genişletmek üzere organize bir çıkış (fetih veya istila), dinlerin hakikati yayma arzu ve isteği; akınları da, yürüyüşleri de hep var kılmıştır. Uçsuz bucaksız bakir topraklar, göçebeler için yeni bir umut, tanrısal bir lütuf olarak görülmüştür. Sorun yeni gelenlerle orada mukim olanların karşılaşmasıyla, birbirlerini fark etmeleriyle ortaya çıkmıştır. Mülkiyeti elinde tutanlarla başkalarına ait mülkiyette hak sahibi olduklarını iddia edenler, büyük bir savaşı ateşlemişlerdir. Kolonizatör Türk dervişleri gibi olumlamalar da, insanlığın karanlık yüzü sömürgecilik de bu tarihsel durumun içindedir.

Fetih ve istila yer değiştirebilecek kavramlar olmakla birlikte Batı'nın kolonyalizm tarihi, olumlu hiçbir hatıra aktarmamaktadır. Hatta zaman içerisinde oluşmuş kötü imajını değiştirebilmek için bazı adlandırmaların değiştirilmesine dair kararlar alınmaktadır.[1]

Bu yazıda kolonyalizmin kavramsal açılımları üzerinden bulunduğu sosyolojik zemin, Batı'nın kendini merkezde konumlandırması ve bir Müslüman düşünür olarak Rasim Özdenören'in bu konudaki görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır.

Oxford English Dictionary'ye (OED) göre, kolonyalizm sözcüğü, "çiftlik" ya da "yerleşke" anlamına gelen ve başka topraklarda yerleşseler de Roma yurttaşı sayılmaya devam eden Romalılara gönderme yapan Latince *colonia* sözcüğünden gelir.

Yeni bir ülkedeki bir yerleşke; yeni bir yöreye yerleşen, anayurtlarına tâbi hâlde ya da onunla bağlantısını koruyarak bir topluluk oluşturan bir grup insan; yerleşimi ilk olarak gerçekleştirenlerin soyu ve ardılları tarafından bu şekilde oluşturulan topluluk anayurtla bağlantıyı koruduğu sürece bu yerleşime "colonia" denir.[2]

Merkezle bağlılığını sürdüren yeni yerleşke olarak tanımlanan kolonyalizm, dünyanın farklı yerlerinde aynı özellikleri sergileyen özdeş bir süreç değildir. Tersine, gerçekleştiği her yerde o yörenin asıl sakinleri ile yeni gelenleri, insanlık tarihindeki en karmaşık ve en travmatik ilişkilerin içine fırlattı. Zaten iskân edilmiş, üzerinde sakinleri bulunan bir yeri yeniden iskâna açma, orayı idari, iktisadi, kültürel olarak yeniden biçimlendirme yerleşik halkın asimile edilmesinden öte bir anlam taşımamaktadır. Yeni topraklarda bir "topluluk oluşturma" süreci zorunlu olarak orada daha önce zaten var olan toplulukları bozma ya da yeniden oluşturma anlamına gelir ve ticaret, pazarlık, savaş, soykırım; köleleştirme ve isyanlar dâhil olmak

1 1973'te Paris'te düzenlenen Uluslararası Oryantalizm Kongresinde artık oryantalizm kelimesinin kullanılmaması kararı alındı. İlk oryantalistler kongresinin yapılışının 100. yılında aynı yerde alınan bu kararla hafızalardaki olumsuz imajın silinmeye çalışıldığı anlaşılıyor.

2 Ania Loomba, *Kolonyalizm, Postkolonyalizm*, Ayrıntı Yay., çev. Mehmet Küçük, s.18-19.

üzere zorunlu pratikler silsilesini içerir. Bu konuda sayısız belge, yazılı kaynakların literatürünü oluşturur.

Kolonyalizm, başka insanların toprakları ve mallarının ele geçirilmesi, istila/fethedilmesi ve denetlenmesi olarak tanımlanabilir. Bu anlamıyla kolonyalizm yalnızca Avrupalı çeşitli güçlerin on altıncı yüzyıldan beri Asya, Afrika ya da Amerikalara yayılmasını anlatmaz; aynı zamanda insanlık tarihinin sürekli nükseden ve yaygın bir görünümü olmuştur. Miladi ikinci yüzyılda zirvesinde olan Roma İmparatorluğu, Ermenistan'dan Atlantik'e uzanan toprakları kapsıyordu. Moğollar on üçüncü yüzyılda Cengiz Han'ın önderliğinde hem Orta Doğu'yu hem de Çin'i fethetmişlerdi. Aztek İmparatorluğu, on dördüncü yüzyıl ile on altıncı yüzyıl arasında, Mexico vadisindeki etnik gruplardan biri öbür grupları boyunduruk altına almayı başardığı zaman kurulmuştu. Amerikalardaki en büyük sanayi-öncesi devlet olan İnka İmparatorluğu gibi Aztekler de işgal ettikleri bölgelerdeki hizmet ve mal dolaşımını haraca bağlamışlardı. Bugünkü Türkiye'nin batı bölgesinde küçük bir İslami beylik olan Osmanlı İmparatorluğu, Küçük Asya ve Balkanların büyük kısmını topraklarına katmıştı. Osmanlı İmparatorluğu, on sekizinci yüzyılın başında Akdeniz'den Hint Okyanusu'na uzanıyordu ve Çin İmparatorluğu Avrupa'nın görmüş olduğu en büyük imparatorluktu. Avrupa kökenli modern kolonyalizm daha önceki bu bağlantıların tarihinden ayrı düşünülemese de bu daha yakın tarihli Avrupalı yolculukları bütün yerküreyi sözü edilen öbür kolonyalizmlerin yapmadığı bir tarzda dönüştüren yeni ve farklı türden pratiklere öncülük etti. Avrupa kolonyalizmini diğerlerinden ayıran en önemli özellik; modern kolonyalizmin Batı Avrupa'da kapitalizmin kurulmasına eşlik etmesi ve kendini merkeze koymasıdır. Modern kolonyalizm, fethettiği ülkelerden haraç, mal ve zenginlik toplamaktan daha fazlasını yapmış, fethettiği ülkelerin ekonomilerini yeniden yapılandırmıştır. Kendi ekonomileriyle karmaşık ilişkiler içerisine sokmuş, böylelikle kolonileştirenlerle kolonileşenler arasında insan ve doğa akışı gerçekleşmiştir. Özgür yerleşiklerin köleleştirilmesi, onların kaynaklarının sömürülmesi Batı için olağan ve gerekli bir eylem olarak görülmüştür.[3]

Köleler ve hammaddeler, Avrupa başkentlerindeki mal ve hizmet ihtiyacını karşılamak üzere buralara taşınırken buralarda üretilen mallar da bir tüketici, Pazar olarak kolonilere aktarıldı. Elde edilen gelir, sadece Avrupa başkentlerinde kaldı. Avrupa zenginleşirken koloniler hızla yoksullaştı. Üstüne bir de uygarlığı kendi tekeline alan Batı tarafından barbar/vahşi, az gelişmiş, insanımsı varlık tanımlamasına maruz kaldı. Kolonyalizm, bu yönüyle Batı'nın kendi uygarlığını, zihniyetini dünyanın her yerinde zorbalıkla geçerli kılma çabasıdır.

Rasim Özdenören, Batı kültürünün temelini köleli ve köleci, ırkçı ve ayrılıkçı, sömürücü ve sömürgeci, sınıflı ve sınıfçı toplum yapısının oluşturduğunu ifade eder. Dolayısıyla oradan ödünç alınan bazı siyasal, toplumsal kavramlar, aslında bu ilkelere muhalefet adına oluşturulmuş gibi görünse de, temelde aynı "ilkelerin" varyasyonu olarak iş görür, aynı amaca hizmet eder. Bu kavramları kendi kültürüne ödünç alarak işler hale getirmek isteyen Batı dışı kültürler aşikâr bir ikilem içine düşer.[4] Batı kültürünün doğal bir ürünü olarak doğmuş

3 Ania Loomba, *Kolonyalizm, Postkolonyalizm*, Ayrıntı Yay., çev. Mehmet Küçük, s.18-19.
4 Rasim Özdenören, *Siyasal İstiareler*, İz Yay. s. 270.

bulunan bu kavramlar aslında kendi geçmişi ile temas ve irtibat hâlinde bulunurken, o soydan bir geçmişi yaşamamış olan ülkelerde söz konusu kavramlar tümüyle bir yanlış anlamanın konusu olarak uygulamaya aktarılıyor. Siyasal, toplumsal felsefî kavramlar onları ödünç almak isteyen yeni kültür ortamında kendi asal kökeninden kopartılarak kullanıldığı için, üstelik bu yeni dünyada onları besleyecek kültür ortamından da yoksun kaldıkları zihinsel karmaşa sürüp gidiyor. Hâlbuki uygarlık, her şeyden önce dünyayı, evreni bir bütün/kül olarak kavrayış, algılama perspektifiyle ilgili bir dışa vurumdur. Buna dair kullandığımız kavramlar bizim düşünce dünyamızı ele verir. Varlığı nasıl anladığımız böylece açığa çıkar. Dünyayı dil alanında yeniden üretilir ve bunu her uygarlık kendine özgü yapar. Kavramları uzlaştırmak demek, zihinsel karmaşada boğulmak, yitip gitmek; başkalaşmak ve dönüşmek demektir.

Sartre; insan, yapıp etmelerinin hasılasıdır, der. Batı kolonyalizmi de yapıp etmelerinin neticesi olarak karşımıza çıkar. Hikmetsiz, merhametsiz, çekişmeli, boşluğa savrulmuş; açgözlü, saldırgan ve bencil bir tabiat, bu yapıp etmelerin hâsıladır.

Rasim Özdenören'e göre Batı kültürü şu iki temel paradigma ile açıklanabilir: 1. İktisadî hayat gibi, siyasî hayat da frensiz, başıboş, barbar bir rekabete dayanmaktadır. 2. İktidara ulaşmak veya iktidarda kalabilmek için kullanılabilir bütün araçlar mübah sayılmaktadır. Böylece iktisadî ve siyasî ihtirasları körükleyen bir ortam hâsıl edilmiş olmaktadır. Böyle olunca dünyanın farklı bölgeleriyle temas kuran bu zihnin oraları zenginleştirerek barış içerisinde paylaşımcı bir anlayışla hareket edeceklerini beklemek de olası değildir.

Batı'nın işgal ettiği coğrafyalardaki yerli halkı barbar, vahşi, şiddete meyilli olarak gördüğü, yazılı ve görsel araçlarla dünyaya da böyle gösterdiği bilinen bir hususdur. Rasim Özdenören *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı* adlı eserinde izlediği bir filmden şöyle söz eder:

"İlk kez bu filmde, Kızılderili'yi, mutlaka öldürülmesi gereken bir "vahşi" olarak değil de, bir "insan" olarak gördük. Filmin bir sahnesi çarpıcıydı. Beyaz adamların yanında Kızılderililere karşı savaşa katılmış zencileri gören Kızılderili kabile reisi, yanındakine, zencileri göstererek: "Anlamıyorum şu kara beyaz-adamı", der, "bize karşı beyaz adam savaşıyor, peki kara beyaz adama ne oluyor, o ne istiyor?"

Kızılderili kabile reisinin bu masum şaşkınlığına insan kara kara gülümsemekten kendini alamıyor. Çünkü onun göremediğini seyirci olarak biz görüyoruz. Kızılderili insan "kara adam"ın da beyazlaştırıldığının farkında değildir henüz. Daha doğrusu, kölelik olayını henüz bilmeyen Kızılderili, kölenin efendisi nezdinde, daha doğru ifadesiyle efendisinin silahı olarak savaşa sürüldüğünü bilmemekte, kara adam'ı özgür irade sahibi bir insan olarak düşünmekte, bu yüzden de masum bir taaccübe kapılmaktadır."[5]

Rasim Özdenören'in Batı karşısındaki durumu, Frantz Fanon'un sömürgecilikle ilişkili yazdıklarıyla birlikte okunabilir, diye düşünüyorum. Frantz Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler* kitabı, kolonyalizmin psikolojisini inceleyen ilk kitaptır. Kolonyalizmin sömürgeleştirilenler tarafından nasıl içselleştirildiğini, aşağılık kompleksinin nasıl aşılandığını ve ırkçılık mekanizması üzerinden siyahların nasıl sonunda

5 Rasim Özdenören *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı,* İz Yay. s. 12.

zulmedicilerini taklit eder hâle geldiğini ele alır. Özdenören için de Fanon için de en temel sorun budur: zihnin sömürgeleşmesi, bilincin sömürgeleşmesi... Artık sömürgeleşenlerin kendi durumlarının farkında olmanın ötesinde bunun gönüllü temsilcileri olmaları.

Fanon, sömürgeleştirilmiş bir öznenin bakış açısından eserini yazar. Irkçılığa doğrudan maruz kalan, ona karşı doğal ve yoğun nefret geliştirmiş bir öznedir bu. Yaşadığı toplumda uygar, beyaz adam mitinin yıkılması için çaba gösterir. Fanon bu eserinde "siyah adama" karşı da hayli sert bir tavır içinde görünür. "Siyah adamın" iyi bir zenci olması beklenir, düşüşünü gerçek bir cehennem hâlinde tamamlayabilme avantajından bile yoksundur o. Ama Fanon'un öfkesi "siyah adama" değil, onunla ilgili bir önermeye yöneliktir: sadece siyah olması değil, beyaz adamla ilişkisi bakımından siyah olması gerektiği önermesine. Fanon'u asıl ilgilendiren, bu daha aşağı olma hususunun içselleştirilmesi ya da kendi tabiriyle derinin içine işlemesidir [epidermalization]. Siyah adam beyaz dünyayla temas ettiğinde, bir duyarlılaşma yaşar. Egosu çöker. Özgüveni darmadağın olur. Kendini güdülendiremeyen bir kişi halini alır. Davranışlarının bütün amacı beyaz adamı taklit etmek, ona benzemektir; böylece insan olarak kabul görmeyi ummaktadır.[6]

Rasim Özdenören de Müslümanların benzer bir psikoloji içerisinde olduklarını söyler: "Günümüz dünyasında olaylara, dünyaya Batılıların değer yargılarıyla, onların gözlükleriyle baktırılıyoruz. Batılıların din, bilim, mukaddesat vb. diye adlandırdıkları olguları adeta bir takım nesnel şeylerin adları gibi alıyor ve kendi kültürümüzde de aynı muhtevayı taşıyorlarmış gibi algılıyoruz. Oysa bütün bu tür adlandırmalar her kültür için farklı anlamları içermektedir. Bu tür adlandırmalardan aynı şeyleri anlamaya başladığımız zaman aynı kalıplarla düşünmeye de başlamışız demektir." Batılı insanın eşyayla kurduğu temas, olaylara ve kişilere bakışı çok farklı bir zihnin işlevidir. Tabiata müdahale etmek, onu tahrip etmek bu kültürün temel zihniyetini teşkil eder dense yeridir. Bizim için eğlence yanı bulunmayan şeyler, Batı kültürü içinde yetişmiş olanlar için bulunmaz bir eğlence sayılabilir. Batıdaki engizisyon uygulamaları sadece orada muhakeme usullerinin bilinmemesinden ya da bu usullere kayıtsız kalma isteğinden ileri gelmiyordu, bu insanların "vahşet zevkini" tatmak arzularını da tatmin ediyordu. Batının sömürgeci eğiliminden de keza sırf iktisaden yararlanma arzusu yanında, asıl bu arzuya kaynaklık eden psikolojik sebepler de araştırmaya değer konu olsa gerek.[7]

İnsan zihinsel bilinç olarak dönüşünce fiziksel olarak uğradığı zararı da algılayamıyor. Bedenin neden acı çektiğinin farkına varamıyor. Dünyayı Batı'nın tuttuğu aynadan seyretmek öylesine doğal bir hâl diye düşünülüyor ki, çoğumuzun başka bir seçenek olabileceği aklına bile gelmiyor. Kendi tarihine, kendi toplumuna hatta kendi dinine Batı'nın tuttuğu aynadan bakmak sömürgeci ruh hâlinin, aşağılık kompleksinin bir yansıması, kendine güven kaybının bir neticesidir. Batı'nın aynasında "az gelişmiş ülke" diye tanımlanmak, sonra da bundan kurtulmak için Batı'nın vereceği reçeteye bel bağlamak bizi hayal kırıklığına götürecektir.

Batı ile ilgili zihnimizdeki fotoğrafın insancıl, huzurlu, eşitlikçi ve âdil

6 Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, Encore Yay. s.15.
7 Özdenören, *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı*, İz Yay. s.128.

oluşu bir yanılsamadan ibarettir. Batı insanı için iktisadî hayattan daha ciddi, üzerinde düşünmeye değer daha önemli bir olay kalmamış gibidir. Kafalar, rızk kaygısı ile öylesine doldurulmuştur ki, artık "her şey" bir meta gibi, bir alım satım konusu hâlinde düşünülmektedir. Ve bunu gerçekleştirecek her yol mübah görülmektedir. "sömürgecilik" de bunun en önemli ayaklarından biridir. Özdenören, Batılı iktisatçı Malthus'un düşüncelerinde, sömürüyü haklı ve doğal göstermeye çalışan bir görüşün ipuçları gizlidir, der. Ona göre bireyler arası ilişkilerde ahlâkî bozuklukları olağan gören ya da öyle göstermeye çalışan bir düşünce tarzı, aynı espriyi milletlerarası ilişkilere de kaydırmıştır. Doğal ayıklama toplumda ve uluslararası ilişkilerde de geçerlidir ve kuvvetlilerin yaşamasını sağlar. Malthus'un düşüncelerini nazarî plânda reddeder görünenlerin, uygulamada onu ne kadar sadakatle izlediği ortadadır.

Batı uygarlığının zihin yapısını benimsemek demek, bununla birlikte bu dünyayı, öteyi ve insanı da Batı'nın öngördüğü pencereden algılamak demektir. Üzüntü verici bir şey olarak, dinin kendisi de Batı onu nasıl algılıyorsa öylece algılanmak ve anlaşılmak gibi bir durumda kalıyor. Uygarlık, kültür gibi kavramlar, temelde iki unsurdan oluşur: biri nesnel dünya; diğeri insanın iç dünyası, başka söyleyişle kafa yapısı, yani zihniyeti. Başka kültürlerin davranış kalıplarını biçimsel olarak olsa bile benimsemek aslında o kültürlere ait kafa yapısını benimsemeye açık olmaktır. Bu yüzden insanlara, yeni davranış kalıpları benimsetme yolundaki çabaları anlamlandırmamız gerekiyor. Bugün basın yoluyla olsun, televizyon yoluyla olsun önümüze çıkartılan "insan modelleri" arasında şarkıcılar, sahne sanatçıları, mankenler eliyle zihinsel ve toplumsal bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Bu *neo-kolonyalizmdir*. Bir zihne ait yaşam kodlarının/pratiklerinin başka bir zihinde gönüllü olarak yaşama alanı bulması. Kendini isteyerek etki ve nüfuz alanlarına maruz bırakma. Özgürleştiğini düşünerek asla kurtulamayacağı bağımlılıklar edinme durumudur.

Sonuç olarak Avrupa kendi dışındaki kültürleri değerlendirirken hep kendine özgü uygarlığın değer yargılarından hareket etmiştir. Avrupalılar kendi uygarlık dairelerinin dışındaki insan topluluklarını ve kültürleri ilkel, geri kalmış, az gelişmiş olarak tanımlamıştır. Oysa bugün Batı uygarlığının geldiği noktada, insanlar/toplumlar arasındaki eşitsizlik artmış, dünyanın bir bölümü sürekli istikrarsızlaştırılarak kaos ortamında tutulmuş, saldırganlıklar artmış, güvensiz bir atmosfer her tarafta diken üstünde yaşamlar ortaya çıkarmıştır. Başka ülkelerin zenginlikleri türlü yollarla Batı'ya taşınmış ya da yerli iş birlikçileri eliyle Batı'nın nüfuzu altına girmiştir. Bu uygarlık çevre kirliliği yaratmış, savurgan/israf toplumları oluşturmuştur. Bu uygarlık bireyci, bencil, tabiatı sömüren, çıkarından başka bir şeyi düşünmeyen insan tipini yaratmıştır.

İnsan, bu durumdan nasıl kurtulacaktır? Dijital çağda sosyal medya ortamlarında yeni koloniler, oluşturulmaktadır. Ve bu kolonilere, yenilik, özgürlük, bireysel varoluş adlandırmalarıyla kendiliğinden bir yer açılmaktadır. Herkesin merkeze bağlı, yeni üretim alanı olarak var olduğu bu alanlar, sınırların da ortadan kalktığı ya da bütün sınırların merkezin kontrolünde olduğu yeni bir dünya olarak karşımıza çıkmaktadır. Başkalarına benzeyemeye çalışanlar, nihayet onlar gibi olacaktır. Halklar da özneler de; varlık da sömürgesizleştirilmelidir. Zihnin sömürgesizleşmesi sağlanmalı ki yerlilik ve gerçek bağımsızlıktan söz edilebilsin.

BUSE SELİME ALEMDAR*

Alaeddin Özdenören'in Metinlerinde Kolonyalizm Eleştirisi

Türk edebiyatında "Yedi Güzel Adam" kuşağının öne çıkan isimlerinden biri olan Alaeddin Özdenören, metinlerinde hem bireysel temaları hem de toplumsal sorunları işlemiştir. Emperyalizm ve kolonyalizm kavramlarını katı teorik sınırlarla ayırmadan, geniş anlamıyla güçlü bir "sömürgecilik" eleştirisi geliştirmiştir. Özdenören'in Batı medeniyetine yönelik eleştirilerinden biri, Batı düşüncesinin inşa ettiği insan tasarımıdır. Özellikle sekülerleşme süreciyle birlikte kuramsallaşan hümanizm anlayışına karşı bir eleştiri geliştirir. Ona göre hümanizm "Her şeyi insanın çerçevesinde döndürüp durur. İnsan vardır, başka hiçbir şey yoktur. İnsan her şeyin üstündedir, her şeyin önündedir. İnsan dışında bir güç ve idare tanımaz bu anlayış. Böylece de insanı yücelttiğini sanır" (Özdenören, 2006: 11). Özdenören'e göre insanlar Allah yerine kendilerini koyduğu zaman hareketlerinin hem yaratıcısı hem sorumlusu olur. Yazarın bakışıyla bu sorumluluk duygusundan insanlar başkalarının üzerinde hegemonya kurmayı anlamaktadır. Bu anlayışa göre doğal olarak insanı sınırlandıran şey, beşer üstü bir güç değil kendisinden daha güçlü olan bir başka insandır. Güçlü olan tarafın, güçsüz taraf üzerinde hegemonya kurma eğilimini rasyonalize etmenin temelinde işte bu anlayış vardır.

Özdenören bu bağlamda iki toplum tipi sunar: açık site ve kapalı site. Kapalı sitede ahlak gruba has, dışlayıcı ve baskıcıdır; iradeyi hareket ettiren güç ise toplum baskısıdır. Bu yapı, 'biz'i korurken 'öteki'ni dışlar; sömürüyü mümkün ve makul kılar. Kapalı site tipi kendi içinde kavim asabiyeti, kabile egoizmi gibi kavramlar üretir. Emperyalist toplumların temel karakteri budur. Buna örnek olarak ABD'yi vermekten de sakınmaz: "Çağın büyük devleti ABD'ye bakınız: O boyunduruğu altına aldığı toplumlara görünüşte zahiri bir bağımsızlık veriyor, böylece bu sahte tutumuyla sömürüsünü devamlı kılmak istiyor. Onun bu tavrı dolambaçlı bir soygundur... O insanlık için barış ve sevgi yolunu açma amacını taşımıyor, bir 'kabile egoizmi' içinde başkalarını sömürmeye yöneliyor" (Özdenören, 2018: 10). Açık sitede ise iradeyi Allah inancı ve Allah sevgisi besler; ahlak evrenseldir. Yazarın ifadesiyle "İnsanlığın kapalı toplumlardan açık toplumlara geçmesi, ilahi dinler

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı, buse.alemdar3@ogr.sakarya.edu.tr, ORCİD:0009-0000-3444-4636

sayesinde mümkün olmuştur" (Özdenören, 2006: 26). İnsan her şeyin merkezine insanı ve aklı koymak yerine Allah'ı ve vahyi koymalıdır. Açık site ile ilahi dini eşleştirmesine rağmen Batı uygarlığının özünde yer alan 'nihilizm, anarşi, terör ve yıkıcılık' tohumları Hıristiyanlığı da çarpıtmıştır. "Çağımızda kilise, ezilenlerin değil ezen ve sömürenlerin yanında yer almakta, her yerde sürekli olarak onları desteklemektedir. Kilise, ezilen halkların gözünde zulmün simgesi haline gelmiştir" (Özdenören, 2006: 35). Özdenören bu yorumlarıyla hâkim paradigmayı alt üst ederek, yeni bir bakış açısının kapısını aralar.

Özdenören, Batı'nın bu gibi tavırlarının temelinde yatan hümanizmin yanı sıra insanlığa akıl üzerinden baktırma çabasını da eleştirir. Batı medeniyetinin insanlığa sunduğu akıl merkezli yaklaşımın esas amacı hâkim sınıfların iktidarını ve baskılarını sürdürmek istemesidir. Bu nedenle Özdenören, Batı'nın akla dayalı sosyal kurumlarının açık site bilinci oluşturamadığını düşünür. Çünkü yalnızca aklı merkeze alan sistemler, insanı manevi ve ahlaki boyutlarından koparak onu yeni sömürü biçimlerinin nesnesi hâline getirmiştir. Özdenören, akla dayalı kurumların tabii sonucu olan sömürü sisteminin karşısına vahye dayalı İslamiyet'i oturtup bu sömürü sisteminden kurtuluşu İslamî kurumların eşitlik ve adalet üzerine dayalı sistemlerinde bulmuştur. Özdenören, insanın Allah'tan uzaklaştıkça başka ideolojilerin ve maddi sistemlerin kölesi hâline geldiğini savunur. Bu bağlamda kapitalizmin doğurduğu Marksizm'i de Batı'nın krizlerini aşmak için ürettiği başka bir ideolojik araç olarak değerlendirir. Ona göre "Batı Marksizmi bir yandan kendi iç bunalımını çözmek için bir çare olarak görürken, bir yandan da yeni bir sömürü aleti olarak İslam ülkelerine ithal etmiştir" (Özdenören, 1986: 10). Böylece kapitalizmin ürettiği krizler, farklı ideolojik kalıplar altında yeniden dolaşıma sokulmuş; Marksizm, Komünizm gibi çeşitli 'izm'ler girmiştir toplumsal hayata. Özdenören'e göre bu süreçte en etkili araçlardan biri de pozitivist eğitim anlayışı olmuştur. Manevi değerlerden arındırılmış, aklı ve maddeyi önceleyen eğitim sistemi; toplumun kendi kültürel köklerinden uzaklaşmasına, Batı kaynaklı ideolojilerin ise kolayca yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu durumun en dikkat çekici sonucu ise "Batı zihniyetli Doğulu" tipinin ortaya çıkmasıdır. Batı'nın siyasi ve kültürel projeleri, yalnızca dışarıdan gelen bir baskıyla değil; içeride yetişen ve bu baskıyı meşrulaştıran aydın tipleri aracılığıyla da sürdürülmektedir. Özdenören'e göre sömürgeciliğin en tehlikeli biçimi, sömürülen toplumun kendi içinden çıkan ve sömürüyü meşrulaştıran zihniyettir. Coğrafi sömürgecilikten daha kalıcı ve yıkıcı olanı, sömürgecilerin yerli toplumların zihin dünyasında kurduğu laboratuvarlardır: "Türkiye'de laboratuvarlarını kurmuş olan 'mücerret insan' simyacıları, Batılıların eseri. Bu sahte insan yapıcılarının nazariyelerinden doğmuştur. Bu tip bir Batı kuklasıdır, insanlar ebedi barışa kavuşmuş ve bir dünya vatanı kurulmuş gibi, kendisini de dünya vatandaşı addeder." (Özde-

nören, 2006: 170). Bu nedenle ona göre asıl mesele yalnızca coğrafi işgal değil, zihinlerin işgal edilmesidir. Batı'nın kurduğu kültürel ve düşünsel laboratuvarlarda yetişen bu insanlar, kendi toplumlarının değerlerine yabancılaşarak Batılı tahakkümü doğal ve gerekli göstermeye başlarlar. Özdenören'in "çağdaş mandacı" ya da "Batılı zihniyetli Doğulu" şeklinde adlandırdığı bu tipler, postkolonyal teoride "otokolonyalizm" olarak ifade edilen durumun yerli karşılığıdır. Böylece sömürgecilik içeriden desteklenen, gönüllü biçimde yeniden üretilen bir zihniyet hâline dönüşür.

Özdenören Batı devletlerinin Makyavelist bir yapıda olduğunu belirtir. "Makyavelizmi devlet politikası olarak benimseyen Batılı uluslar, Afrika, Ortadoğu ve Asya ülkelerini acımasız biçimde sömürmüşlerdir." (Özdenören, 2006: 106). Makyavelizm, devlet amaçtır ve amaca giden yolda her şey mübahtır felsefesiyle hareket eder. Özdenören'in metinlerinde bu tavrı sergileyen ülkelerin başında Amerika gelir. Özdenören özellikle İsrail, Fransa ve Rusya'nın Ortadoğu, Afrika ve çeşitli İslam ülkelerindeki faaliyetlerine değinmekten çekinmemiştir. Özdenören'in bu konuda en sert eleştirilerinden biri İsrail'e yöneliktir. İsrail'i saldırgan ve yayılmacı bir ideolojinin temsilcisi olarak görür. Alaeddin Özdenören'e göre İsrail, Filistin'de yürüttüğü politikalarla sadece bir toprak işgali gerçekleştirmemekte; aynı zamanda bütün Ortadoğu'yu kuşatan bir korku ve tahakküm düzeni kurmaktadır: "İsrail, vadedilmiş ülke haritasını gerçekleştirinceye kadar saldırgan ve emperyalist bir politika gütmekten vazgeçmeyecek. Yahudiler kalplerinde doymaz bir iştahla kaynayan ve ancak bir 'akıl hastalığı' ile izah edilebilecek olan ideallerini gerçekleştirdikleri takdirde, kendi ırklarının dışındakilerine insan muamelesi yapmayacaklardır şüphesiz. Bu da onların kanunlarında yazılıdır. "Yahudi dışındakiler, insan değildir" diye. (Özdenören, 2006: 115). Özdenören, İsrail'in "vadedilmiş topraklar" ideali üzerinden genişlemeci bir siyaset yürütmekte olduğunu ve bu politikanın yalnızca Filistin'i değil Türkiye dâhil bütün bölgeyi tehdit ettiğini düşünür. Özdenören, Müslüman ülkelerin bu zulüm karşısındaki sessizliğini de ağır biçimde eleştirir. Ona göre Müslümanların parçalanmışlığı, ümmet bilincinden uzaklaşmaları İsrail'in güç kazanmasının temel sebeplerinden biridir.

Alaeddin Özdenören 'Amerika'nın Ortadoğu'daki uru' İsrail'in tavrına benzer bir durumu Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi üzerinden ele alır. "Bugün Afganistan'ı ele geçirerek İran'la Pakistan'ın arasına ve dolayısıyla İslam dünyasına zehirli bir kıymık gibi girmek isteyen Rus emperyalizmi, barış adına çağın en büyük zulüm hareketlerinden birisini yürütmektedir." (Özdenören, 2006: 159). Burada dikkat çekici olan, Özdenören'in emperyalizmi sadece ekonomik çıkarlarla açıklamayı reddetmesidir. Petrol, stratejik konum veya yeraltı zenginlikleri elbette önemlidir; ancak asıl mesele bunların ötesindedir. Özdenören'in yorumuyla emperyalist güçler İslam'ın diriltici ve birleştirici potansiyelinden korkmaktadır. Bu yüzden Müslüman toplumlar arasına ırkçılık,

kavmiyetçilik gibi ayrılık unsurları yerleştirmeye çalışmaktadırlar.

Özdenören'in emperyalizm eleştirisinde Amerika merkezî bir yere sahiptir. Özellikle Afganistan ve İran üzerinden yürütülen Amerikan politikalarını değerlendirirken Amerika'nın özgürlük ya da güvenlik söylemlerinin arkasında yeni sömürge alanları açma niyetinin bulunduğunu savunur. Ona göre Amerika'nın Afganistan meselesindeki tavrı, Sovyet işgaline karşı bir insanlık hassasiyetinden değil; İran'a yaklaşmak ve Orta Doğu üzerindeki denetimini genişletmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Amerika'nın koruma veya yardım adı altında yürüttüğü politikalar, gerçekte bağımlılık üreten emperyalist müdahalelerdir. Özdenören'in dikkat çektiği önemli noktalardan biri de Amerika ile Sovyetler Birliği'nin görünürde birbirine karşıt güçler olmalarına rağmen İslam coğrafyası üzerinde benzer amaçlarla hareket etmeleridir: "Sovyetler Birliği ve Amerika koalisyon halinde İslam topraklarını parçalamaktan başka bir amaç gütmüyor. Beşerî sistemleri dayanak olarak kullanıyor ve kanlı saltanatlarını sürdürmek istiyorlar." (Özdenören, 2006: 127). Ona göre her iki güç de İslam dünyasını parçalamak, zayıflatmak ve kendi çıkar alanlarına dönüştürmek istemektedir.

Fransa'ya yönelik eleştiriler ise daha çok sömürgecilik tarihinin bıraktığı yıkım üzerinden şekillenir. Özdenören, Camus'un Cezayir üzerine duyduğu vicdani rahatsızlığı hatırlatarak Fransa'nın Cezayir'deki işgalini insanlık dışı bir barbarlık örneği olarak görür. Özdenören'e göre Batı uygarlığı, kendi ilerleme ve medeniyet söyleminin arkasında kan, yağma ve tahakküm taşımaktadır. "Afrika'nın bakir ormanlarında kaplandan çok, Avrupalılardan korkulur. O istilaya uğramış mütevazi izbelerin eşliğinde, ateşe verilmiş kulübelerin arasında, vuruşmalardan sonra, savaş akşamı ölüleri soymak için üşüşen insan sırtlanları gibi kendisini gösterir" (Özdenören, 2006: 129). Özdenören'in gözünde Batı, insan hakları ve özgürlük gibi kavramları yalnızca kendi çıkarlarını meşrulaştırmak için kullanan bir güçtür.

Alaeddin Özdenören'in bazı şiirlerinde, düzyazılarında görülen benzer tavrı sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Bu konuda "Kafkasya" şiiri, Özdenören'in anti-emperyalist şiir anlayışının güçlü örneklerinden biridir. Şiirin başındaki "Vardır uydurma amerikası /Köşe başlarını ve içimin belirli noktalarını /Ve bütün gece kıyılarını /Tutmuş teker teker" dizeleri, "Amerika" imgesinin zihnin köşe başlarını, kültürün kıyılarını işgal eden küresel emperyal kuşatmanın ta kendisi olduğunu gösterir. Şair burada doğrudan politik sloganlar kullanmaz; fakat insanı kuşatan baskıyı hissettirir. Şiirde göç ve sürülme duygusu da hissedilmektedir. "Onlar bir yerlerden gittiler /Ve mevsimler döndü" dizeleri, yerinden edilmiş halkların tarihsel kaderini hatırlatır. Kafkas halklarının yaşadığı sürgünler düşünüldüğünde şiir, postkolonyal okumaya oldukça elverişlidir. Bir diğer şiiri "Yıkandıkça Azgınlaşan Bir Ateş Gibi"de ise "Yanlış bir devletin yasağını" boğduğunu söyleyen şair, bireyin

kimliğini bastıran otoriteye karşı şiirsel bir başkaldırı geliştirir. Özdenören'in şiirindeki "ad" kavramı da bu yüzden önemlidir. "Adını doğruyorum", "adını soyuyorum", "adını kesiyorum" gibi tekrarlar, sömürgeleştirilen toplumların kimliksizleştirilmesini çağrıştırır. Çünkü sömürgecilik önce insanın adını, dilini ve belleğini parçalamaktadır. Şiirde geçen bir diğer ifade ise "Bu kentin ipleri kimin elinde" sorusudur. Şair bu ifade ile görünürde özgür olan fakat gerçekte görünmez güçler tarafından yönetilen, sömürülmekte olan bir toplumu düşündürür. "Bitmeyecek Sevgili" şiirinde ise savaş ve barış arasındaki ilişki dikkat çekicidir. "Barış muhakkak /bir savaş hazırlığıdır" dizesi, modern dünyanın barış söylemi adı altında sürekli savaş üretmesini eleştirir. Bu düşünce özellikle modern emperyalist devletlerin özgürlük ve demokrasi söylemleriyle yürüttükleri işgalleri çağrıştırır. Şiirde geçen "sahralar petrollü göller" ifadesi de doğrudan emperyalizmin ekonomik boyutuna işaret eder. Bu temalar Özdenören'in şiirlerinde görülmekle birlikte, düzyazılarındaki kadar geniş ve sistemli işlenmemiştir.

Özdenören'in sömürgecilik emellerine karşı çözümü bütünüyle İslam merkezlidir. İslamiyet, sömürgeci anlayışa karşı ahlaki bir merkez olarak öne çıkar. Özdenören'e göre Batı kurumları "sömürüyü ve zulmü" üretirken, İslam kurumları "eşitlik, adalet, erdem ve dayanışmayı" esas alır. Bu nedenle Batı'nın savaşları, işgalleri ve emperyalist faaliyetleri tesadüf değil; Batı düşüncesinin doğal sonucudur. Özdenören dünyadaki sömürgecilik düzeninin sona ermesi de ancak Batı zihniyetinin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Çünkü Batı düşüncesi var oldukça sömürü düzeni de devam edecektir görüşündedir.

Sonuç olarak Alaeddin Özdenören, yazılarında sömürü düzenine karşı kapsamlı bir eleştiri geliştirmiştir. Onun eserlerinde emperyalizm, yalnız devletler arasındaki güç mücadelesi değil; insanın inancını, kimliğini ve hayat anlayışını dönüştürmeye çalışan çok yönlü bir tahakküm sistemi olarak ele alınmıştır. Bu nedenle Özdenören, kapitalizmden komünizme, misyonerlik faaliyetlerinden kültürel propagandaya kadar uzanan geniş bir etki alanını aynı sömürgeci zihniyetin parçaları olarak değerlendirir. Sömürgecilik yalnız siyasi bir problem değil; aynı zamanda ahlaki ve kültürel bir meseledir. Ve onun gözünde bu savaşın en önemli cephesi kültürdür. Çünkü kendisinin de söylediği gibi: "Savaş her şeyden önce bir kültür savaşıdır." (Özdenören, 2006: 128).

Kaynakça

Özdenören, Alaeddin (2006). *Geleceğin İnsanı*, Hece Yayınları: İstanbul.

Özdenören, Alaeddin (2018). *İnsan ve İslam*, İz Yayıncılık: İstanbul.

Özdenören, Alaeddin (1986). *Devlet ve İnsan*, Nehir Yayınları: İstanbul.

GAMZE NUR AKA ERSÖZ*

Cahit Koytak'ın Sömürge Karşıtı Şiirsel Evreni

Türk edebiyatı 19. yüzyılla birlikte Batılılaşma evresine girdikten sonra şairler ve yazarlar halka dönmeye başlar. Özellikle sosyal ve politik fikirler Türk edebiyatı sahnesinde yerini alır. Bu dönemden sonra şairler ve yazarlar eserlerinde memleketin imarı, hürriyet, vatan, devlet, meşrutiyet gibi olguları işler. Bunların yanında Türk edebiyatında kolonyal süreçler ve ilgili olgular da kısmen yer almaya başlar. Bu bağlamda özellikle Hindistan'daki ve Amerika'daki İngiliz kolonyalizmi edebi eserlerde farklı işlevlerde yer bulur (Güngör, 2018: 40). Edinilen tecrübeler [1] sonucunda Osmanlı aydını Batı'yı daha iyi tanıyınca anti kolonyalist bir tavır sergiler. Bu dönemde kolonyalizm edebiyatı büyük oranda şiirde Mehmet Âkif Ersoy ile romanda Ahmet Mithat Efendi, tiyatroda ise Abdülhak Hamid tarafından yürütülür. Türkiye tarihinin kırılma noktalarından biri olan 12 Eylül 1980 Darbesi ile her alanda olduğu gibi edebiyatta da büyük bir dönüşüm yaşanır. Gerek 12 Eylül sonrası edebiyatta yaşanan postmodern dönüşümden gerekse de üçüncü dünyanın büyük oranda bağımsızlığını kazanması ve anti kolonyalist hareketlerin başarıya ulaşmasının ardından dünyada olduğu gibi Türk edebiyatında da kolonyal süreçler ve ilgili olgular giderek daha az yer bulmaya başlar (Güngör, 2018: 298). 90'lı yıllarda kolonyal süreç daha çok kolonyalist İsrail Devleti'nin Filistin'de hâlâ devam etmekte olan işgali ve bunun neticesinde ortaya çıkan trajik durumlar çerçevesinde işlenir. Bu dönemde ön plana çıkan en önemli isim 1990'lardan sonra şiir hayatına başlamış olan ve *Gazze Risalesi* isimli eserinde topladığı şiirleriyle İsrail kolonyalizmini ele alan Cahit Koytak'tır.

Cahit Koytak'ın ilk şiir kitabı 1991 tarihli *İlk Atlas* isimli eseridir. Bu eserle oldukça büyük bir beğeni toplayan şair, diğer eserlerini ise 2009 yılından sonra yayımlar. Çeşitli süreli yayınlarda varlık gösteren şair, şiirlerini yayımlamayı bekletme nedenini "nasıl karşılanacağı kaygısı, biraz iş güç, çoluk çocuk" gibi nedenlere bağlamaktadır (İlbak vd.,2014: 29). *İlk Atlas*'tan sonra *Gazze Risalesi (2009), Yoksulların ve Şairlerin Kitabı 1-2-3 (2010), Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Doktora Öğrencisi.

1 Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı sırasında Batı'nın kolonyalist tarafının aydınlar tarafından iyice belirginlik kazanması, ülkenin bölünmesi, Bolşevik İhtilali gibi durumlardan bahsedilmektedir.

(2011), *Cazın Irmakları (2012), Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat* (2013), *Dudakta Bekletilen Şarkılar (2014), Rüzgârların, Yağmurların, Irmakların Mimarisi (2019), Yalnızlık Sanatı (2020), Şehrin Kitabı (2021), Yüreğe Yapılan Dövme (2023), Gökte Maden, Yerde Ayna Aramak (2023), Düşüncenin Dumanı (2025)* isimli eserlerini yayımlamıştır. Tarihten geleceğe, fizikten metafiziğe, doğumdan ölüme, insandan Tanrı'ya, tabiattan caza, sivil hayattan siyasete, kırlardan şehirlere, günlük yaşamdan düşünsel boyuta kadar birçok meselenin Cahit Koytak'ın şiirlerinde yer aldığı görülmektedir. Onun şiirindeki konu çeşitliliği şairin şiirinin zenginliğini de gösterir. Koytak, yaşamın tanığı olarak toplumu ilgilendiren ve özellikle hayati anlamda değer taşıyan meseleleri, benimsediği şiir anlayışının bir gereği olarak dillendirmekten geri kalmayan, bu durumu şiirselleştirerek saf, berrak ve adilane bir tavır ortaya koymayı amaçlayan bir şiir ve yaşam peşindedir. Şairlerin özellikle geri durmak istedikleri aktif siyasetin içine şiirini korkusuzca sürmesi bunu kanıtlar (Çiftçi, 2014: 21).

Cahit Koytak, Türk şiirinde modernite eleştirisini sadece bir gelenek savunusu üzerinden değil, küresel bir sömürge karşıtlığı ve mazlumiyet dayanışması üzerinden kuran şairlerdendir. Frantz Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* metnini Türkçeye kazandıran mütercim kimliği, onun şair kimliğinin postkolonyal reflekslerini de doğrudan beslemiştir. Koytak şiiri, sömürgeciliğin sadece coğrafi ve iktisadi bir işgal olmadığını; asıl yıkımın zihinlerde, dilde ve algılama biçimlerinde yaşandığını derin bir estetikle ortaya koyar. İlk adımı, Fanoncu manada psikolojik bir asimilasyona uğramış modern öznenin maskesini düşürmektir. Koytak, Batılı normları ve estetiği körü körüne taklit eden, kendi köklerine yabancılaşırken sömürgecinin savunmasını kuşanan aydını sarsıcı bir dille eleştirir: *"Modern zamanların kibar ve terbiyeli köleleri / efendilerinin aksanıyla konuşuyorlar sinemada"* (Koytak, 2011: 42). Şairin bu dizeleri, Fanon'un (1952/2019) sömürgeleştirilen bireyin egemen dil ve kültür karşısında yaşadığı yarılmayı özetleyen kültürel asimilasyon tezinin şiirsel bir izdüşümüdür. "Efendinin aksanıyla konuşmak", zihinsel boyunduruğun en belirgin hâlidir ve Koytak şiiri bu yapay kibarlığı mısralarıyla eleştirir. *İlk Atlas* isimli eserinde yer verdiği dizelerinde Batı'nın Doğu'ya bakışını, kendi zihninde tasnifleyip haritalandırışına tepki gösterir. *"Sizin haritalarınız, baylar, dünyayı genişletmiyor, / aksine daraltıyor kalbimizi ve gökyüzünü... / Biz kendi coğrafyamızı kalbimizin vuruşlarıyla çizeriz"* (Koytak, 2011: 15). Burada reddedilen, sadece sömürgeci devletlerin çizdiği siyasi sınırlar değildir; asıl reddedilen, Doğu'yu sömürülebilir ve "ehlileştirilmesi gereken" bir alan olarak kodlayan Batı'dır. Şair, cetvellerin karşısına "kalbin vuruşlarını" koyarak, rasyonel haritacılığın daralttığı dünyayı postkolonyal bir duyarlılıkla yeniden genişletir. Cahit Koytak'ın *Gazze Risalesi,* onun postkolonyal poetikasının âdeta zirve noktalarından biridir. Şair, bu eserindeki şiirlerinde Gazze'den yola çıkarak Filistin coğrafyasında yaşanan tahribatı, kolonyalist İsrail Devleti'nin

sebep olduğu bütün trajedileri İslamcılık ideolojisinin penceresinden anlatır. Fakat bu şiirlerde şair, anti kolonyalist bir silahlı mücadele tasavvurundan öte enternasyonalist ve ütopik bir gelecek tasavvuru inşa eder ve yer yer savaş karşıtı bir tutum sergiler. Bununla birlikte kolonyal cephenin diğer yanını yani kolonyalist özneyi de anlama yoluna gider. Bu iki açıdan da *Gazze Risalesi*, modern Türk edebiyatında ilgili konularda ele alınan ve İslamcı şairlerle yazarlar tarafından ortaya konulan eserlerden farklı bir yerde durur (Güngör, 2018: 305). Bu eser üç bölümden oluşmaktadır: *Gazze Risalesi, Ekler, Jozef'e Mektup*. Kitabın birinci bölümünde şair, kendisini yaşlı bir Filistinli kimliğine büründürür. Gazzeli Yusuf isimli bir çocuğa seslenir ve ona insanlığın akrabası Peygamberleri hatırlatarak onu teselli etmeye çalışır. Onlar da Allah'ın elçileri olarak işkenceler görmüştür aynı Gazze halkı gibi. Şair/özne tüm bu işkencelere rağmen Yusuf'a insanlığa ve iyiliğe olan inancını yitirmemesini öğütler çünkü şaire göre dünyanın her yerinde keder de umut da aynı dili konuşmaktadır (Mengüşoğlu, 2010: 73). *Gazze Risalesi*'nde şair, Filistinli çocuk Yusuf'tan hareketle kolonyalist İsrail Devleti'nin zulmüne uğrayan Filistinli Müslümanlara seslenir. Kolonyalist İsrail Devleti'nin 1948 yılından bu yana Filistin topraklarını kolonileştirmekle kalmaz ölüm, savaş, göç ve açlık trajedisini yaşatır. Cahit Koytak bu durumu dinî referanslarla güçlendirerek imgesel bir dil kullanmak suretiyle ifade eder. *"evet, her gün onlarca defa katlediyor / Filistin'de peygamber katilleri, / Her gün onlarca defa Musa'yı, onlarca defa / Muhammed'i katlediyorlar"* (Koytak, 2019: 11). Bu dizelerle şair, kolonyalist İsrail Devleti'nin bir halkın katili değil, "peygamber katilleri" olduğunu söyler. Bu ortamda en çok yara alan her zaman olduğu gibi çocuklardır. Şair, bu çocuklar için "sınırlarının, duvarlarının olmadığı, sömürünün olmadığı bir dünya"yı hayal eder. Kitabın üçüncü bölümünde Yusuf isminin İbranicesi olan Jozef ismi kullanılır ve şair bu bölümde Jozef'e seslenir. *"Yakıp yıktıklarını gördük senin, / Söndürdüğün ocakları, dağladığın yürekleri, / Evsiz barksız, anasız babasız / Bıraktığın çocukları gördük .../ Ama yüzünü göremedik senin,"* (Koytak, 2009: 63). Jozef'ten yola çıkarak bütün İsrailoğullarına seslenen şair, Jozef'e her şeyi gördük ancak senin yüzünü bir türlü göremedik der. Çünkü Jozef ve onunla beraber İsrailoğulları bir insanlık suçu işlemiştir. Oradaki masum insanları katletmiştir. Koytak, bu bakış açısıyla mazlumun yanında olduğunu gösterir. Şair; Hz. Yusuf'un hain kardeşlerinden bahseder, Jozef ve ondan yola çıkarak bütün İsrailoğullarına ibretlik kıssaları hatırlatır. Jozef'e bir nasihat verir, dünya senin olsa da kimse seni sevmez ve saymazsa bunun hiçbir anlamı yok der. Bütün zulümler, işkenceler onu değersizleştirmiştir çünkü. Koytak, bu eseriyle mazlumluğun milletler üstü bir kavram olduğunu hatırlatır. Savaşlar, yıkımlar ardında yatan büyük gerçekliğe vicdani bir çizgide ve destansı bir dille yaklaşır. (Çiftçi, 2014:14). Şair, aslında Jozef'in ve onun gibi kolonyalist İsrail Devleti çevresinde toplanan genç ve çocuk yaştaki

askerlerin suçu olmadığına inanır. Onları anlamaya çalışır. Hitler zamanında Almanya'da yaşananlar başta olmak üzere, Avrupa'nın pek çok yerinde Jozef'in kavmi de acı çekmiş, Filistinli Müslümanların yaşadığı olaylara benzer şeyler yaşamıştır. Şaire göre Jozef gibi genç ve çocukların eline silah verip "Filistinli ikizi" Yusuf'u vurduranlar Siyonist ve emperyalist sermaye sahipleri ile onlara sırtlarını dayayan kolonyalist güçlerdir. Bu savaştan tek kârlı çıkan onlardır (Güngör, 2018: 310).

Postkolonyal çalışmalarda, Filistin/Gazze meselesi klasik sömürgecilikten ziyade Patrick Wolfe gibi teorisyenlerin kavramsallaştırdığı "Yerleşimci Kolonyalizm" bağlamında ele alınır. Bu modelde sömürgeci, sadece kaynağı sömürüp gitmez; yerli halkı tamamen yok ederek veya sürerek mekânı kalıcı anlamda mülksüzleştirmeyi hedefler. Cahit Koytak da bu eserinde Gazze'yi sadece bir coğrafi nokta olarak değil; yerleşimci kolonyalizmin dünyadaki en saf, en çıplak ve en vahşi laboratuvarı olarak canlandırır. Sömürgeci güçlerin bu insanları "istatistiki birer sayı" veya "feda edilebilir yaşamlar" olarak görmesini lanetler. Şair için Gazze, Batı aydınlanmasının ve modernitesinin takındığı o "insani" maskenin paramparça düştüğü yerdir. Sömürgecinin adaleti, sadece kendi ırkı ve sınırları için geçerli olan sahte bir adalettir. Koytak; sömürgecinin Gazze'yi unutturma, görünmez kılma ve tarihten silme girişimine karşı şiiri bir direniş mevzii olarak kullanır. Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik* veya *İlk Atlas*'ta kuramsal hatlarını çizdiği postkolonyal eleştiriyi, *Gazze Risalesi*'nde somut, kanayan ve yürüyen bir gerçekliğe dönüştürür. *İlk Atlas*'ta cetvelle çizilen haritalara itiraz eden şair, *Gazze Risalesi*'nde o cetvellerin sömürge coğrafyasında nasıl birer ölüm makinesine dönüştüğünü ifşa etmektedir.

Kaynakça

Çiftçi, F. (2014). *Cahit Koytak'ın Şiirlerinde Yüceltilmiş İnsana Özgü Değerler,* Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Güngör, B. (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat*, Hece Yayınları.

Fanon, F. (2019). *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* (C. Koytak, Çev.). İthaki Yayınları. (Orijinal eserin basım tarihi 1952).

İlbak, Ü., Acar, Z., İlhan, A. (2014). *Cahit Koytak Şiiri Ekseninde Bir Sohbet* (Metin düzenleme, yazım: Zafer Acar), Dil ve Edebiyat Dergisi 2013 Şiir Yıllığı, (haz. Zafer Acar). İstanbul: TDED Yayınları.

Koytak, C. (2011). *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*. Timaş Yayınları.

Koytak, C. (2011). *İlk Atlas*. Timaş Yayınları.

Koytak, C. (2009). *Gazze Risalesi*. Pınar Yayınları.

Mengüşoğlu, M. Ö. (2010). *Cahit Koytak ve Gazze Risalesi*, Umran Dergisi (Şubat 2010), 72-73. Gazze Risalesi Mengüşoğlu.pdf

ETHEM ERDOĞAN

Kolonyalizme Karşı Bilinç Devrimi İnşası

Giriş

Atasoy Müftüoğlu'nun düşünce dünyası, modern küresel düzeni komplike bir anlayışla ele alıyor. O, modern küresel düzeni siyasi ve ekonomik bir düzenden ibaret saymıyor buna mukabil derin bir epistemolojik ve kültürel tahakküm ağı olarak okuyor. Onun metinlerinde kolonyalizm, klasik şekliyle askerî işgal ve ekonomik sömürü odaklı değil; aksine modernite, aydınlanma ideolojisi, ulus-devlet yapısı, popülist siyaset, medya kültürü ve dijital teknolojiler aracılığıyla süreklilik kazanan bir "medeniyetler üstü tahakküm sistemi" olarak ele alınıyor.

Atasoy Müftüoğlu'nun özellikle 7 Ekim Gazze Kıyamı/Soykırımı sonrası yazdıkları bariz şekilde Kolonyalizm meselesinde farkındalık üreten metinler oldu. Filistin meselesinin hassasiyeti üzerinden ve yeni bir bakış açısı kazandırmak odaklıydı bu metinler. Bir süre önce Yeni Şafak gazetesinde yazdığı metinler de benzer endişelere işaret eden metinlerdi. Dolayısıyla Atasoy Müftüoğlu'nun yazı hayatının tamamında yazdıkları aynı odağı gösterebilmek üzerine kurulu. Bu noktada herkesin ulaşabilmesi için ana kaynaklarımız Yani Şafak gazetesi arşivi ve iktibasdergisi.com olacak. İfade ettiğimiz üzere onun ana odağına dair Hamaset Harabelerinde metninden bir alıntı yapalım: "Günümüzde, küreselleşme, teknoloji, internet, dijitalleşme, yeni sömürgeciliğin çok etkili araçları olarak, toplumları emperyalist çıkarlar doğrultusunda dönüştürüyor. İnsanlığın geleceğinin, otoriter teknoloji ideolojisi yoluyla şekillendirileceği şimdiden görülebiliyor." Metinden anlaşılacağı üzere Atasoy Müftüoğlu, küreselleşme, teknoloji, internet ve dijitalleşmeyi, küresel güç ilişkilerinin etkisini artıran araçlar olarak değerlendiriyor. Bu araçlar aracılığıyla toplumların düşünce biçimleri, kültürel tercihleri ve yaşama alışkanlıkları yönlendirilmekte, böylece yeni sömürgecilik fiziksel işgalin ötesine geçen zihinsel ve kültürel bir tahakküm niteliği kazanmaktadır. Müftüoğlu'na göre otoriter teknoloji ideolojisi, insan davranışlarını denetleyen ve yönlendiren bir mekanizma oluşturarak geleceğin toplumsal yapısını belirleme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle dijitalizm, bireysel özgürlüğü ve bağımsız düşünmeyi sınırlandıran bir hegemonya alanı olarak öne çıkıyor.

Atasoy Müftüoğlu, Orta Doğu'da yaşanan jeopolitik gelişmeleri emperyalizm ve sömürgecilik perspektifinden

okuyor. Yazara göre İsrail'in bölgesel politikaları, Amerikan desteğiyle şekillenen yeni sömürgecilik-yerleşimcilik anlayışının bir uzantısıdır. Bu süreçte İslam dünyası ulus-devletlerinin ortak bir siyasal irade ortaya koyamaması ve Filistin başta olmak üzere bölgedeki direniş hareketlerine destek vermemesi, Müftüoğlu tarafından ciddi anlamda bir siyasal ve ahlaki zaaf olarak değerlendiriliyor. Özellikle bazı İslam ülkelerinin İran karşıtı politikalar etrafında ortak tutum geliştirmelerini, emperyalist stratejilerle uyumlu bir yaklaşım olarak yorumlayarak bunu İslam inancının birlik fikrine aykırı bir tutum şeklinde eleştiriyor. Bu değerlendirme, Müftüoğlu'nun antiemperyalist yaklaşımının ve ümmet merkezli siyasal perspektifinin doğal bir sonucudur. Bu noktada iki şahitlik alalım: İslam'ın/Müslümanların küresel misyon ve yolculukları sona erince, Batı uygarlığı değerleri/referansları temelinde şekillenen seküler dünya görüşü, evrensellik tekelini eline geçirdi. Sözünü ettiğimiz dünya görüşünün evrenselliği, emperyalizmin ve sömürgeciliğin maskesi olarak kullanıldı. Her kültürden insanların, düşünce ve kültür hareketlerinin, birbirlerine karşı ahlaki sorumluluklarını yerine getirmeleri halinde, evrenselliğin gerçek olabileceği hususu, hiçbir zaman dikkate alınmadı." (Sembolik Özgürlükler, 27/08/2018, Yeni Şafak) "Amerikan emperyalizminin himayesinde hareke-te geçen Siyonist yeni sömürgeciliğin, Ortadoğu'yu Siyonist çıkarlar/idealler doğrultusunda şekillendirmeye çalıştığı bir dönemde, İslam dünyası ulus-devletlerinin siyasal hiçliği ve mutlak iradesizliği, İslami direniş hareketlerine, İslami direniş eksenine yönelik yeni haçlı seferleri karşısında, İslami direnişin yanında değil, yeni haçlıların yanında yer almaları…" (Hamaset Harabelerinde) Atasoy Müftüoğlu'nun temel tezi özetle ve yaklaşık olarak şöyle: Müslümanların asıl sorunu siyasi veya ekonomik güç kaybından çok entelektüel bağımsızlıklarını ve kendi kavramsal çerçevelerini kaybetmiş olmalarıdır. Gerçek yenilenme, salt dinî sembollerin kamuda görünürlüğü ile açıklanamaz. İslam'ın kendi ontolojisi, epistemolojisi ve ahlaki ilkeleri temelinde yeniden bilgi, kurum ve medeniyet üretebilecek özgün bir düşünce hamlesiyle mümkün olacaktır. Bu yaklaşım, çağdaş İslam düşüncesinde medeniyet tasavvuru ve zihinsel dekolonizasyon eksenindeki önemli tartışmalarla örtüşüyor.

Modern dünya düzeni, sömürgeciliği ortadan kaldırmamış, yalnızca biçim değiştirmiştir. Fiziki işgalin yerini zihinsel işgal, doğrudan kontrolün yerini ise epistemolojik (Bilgi felsefesi) yönlendirme almıştır. Bu nedenle kolonyalizm, bir tarihsel dönemden ziyade, modern insanlığın tamamını kuşatan sürekli bir yapı hâline gelmiştir.

Bu çalışmada, Müftüoğlu'nun kolonyalizm karşıtı düşüncesini dört eksende incelemeye çalışacağım: 1. Epistemolojik sömürgecilik. 2. İçsel kolonyalizm. 3. Dijital çağ ve yeni sömürgecilik. 4. Gazze-Filistin örneği üzerinden küresel ahlaki kriz

1. Epistemolojik Sömürgecilik

Müftüoğlu'na göre modernite, teknolojik ilerleme ve toplumsal dönüşümleri aşan yanıyla Batı merkezli bilgi rejiminin evrenselleştirilmesidir. Bu bilgi rejimi, kendi dışında kalan düşünme biçimlerini değersizleştirir ve marjinalleştirir. Bu nedenle modernite, "evrensel" olduğu iddiasına rağmen aslında belirli bir tarihsel ve kültürel deneyim olup küreselleştirilmiştir. Metinlerinde moderniteyi "entelektüel haçlı seferi" olarak nitelemek suretiyle bu tahakkümün siyasi olduğu kadar zihinsel bir kuşatma olduğunu da vurguluyor. Bu kuşatma, İslam dünyasının kendi kavramlarını üretmesini engelliyor. Müftüoğlu'na göre İslam toplumları, modern epistemolojiyi içselleştirdikleri ölçüde kendi düşünsel bağımsızlıklarını kaybetmişlerdir. Bu bağlamda "tahayyül dünyasının mumyalanması" ifadesi kritik bir noktaya işaret ediyor. Müftüoğlu, İslam toplumlarının tarihsel olarak üretken olan düşünsel ufkunun modernite karşısında donduğunu, hareket kabiliyetini kaybettiğini ve giderek tekrar eden klişelere sıkıştığını ileri sürüyor. Bu durum teorik bir sorun olduğu kadar, siyasal ve toplumsal bir edilgenlik de üretiyor.

Epistemolojik sömürgecilik, Müftüoğlu'nda şu üç sonuçla tebarüz ediyor: Alternatif bilgi üretiminin imkânsızlaşması, eleştirel düşüncenin zayıflaması, kültürel bağımlılığın içselleştirilmesi... Bu nedenle kolonyalizm, hem dış baskı ürünü hem de içselleştirilmiş bir düşünme biçimidir.

2. İçsel Kolonyalizm

Müftüoğlu'nun düşüncesinde kolonyalizmin en tehlikeli biçimi, dışarıdan gelenden çok içeride üretilen formudur. Bu form, partizanlık ve popülist siyasal kültür aracılığıyla işler. Onun metinlerinde bu durum açıkça ifade edilir: çıkar birliktelikleri, etnik ve ideolojik hizipler, İslami birlikteliğin önüne geçmekte ve toplumları parçalamaktadır. Bu parçalanma, İslam dünyasını küresel güç ilişkileri karşısında daha savunmasız hâle getirmektedir.

Müftüoğlu'na göre partizanlık ve popülist siyasal kültür sosyolojik kategoriler olmasının yanında epistemolojik kapanma biçimleridir de kolonyalist zihinler inşa eder ve düşünceyi sınırlar, kapatır. Bu kapanma, evrensel düşünme kapasitesini sınırlar ve toplumları yerel çıkarlar etrafında daraltıyor. Böylece İslam, evrensel ahlaki bir düşünce sistemi olmaktan çıkarılarak, yerel kimlik politikalarının bir aracına dönüştürülür.

Popülizm ise bu içsel kolonyalizmin siyasal formudur. Popülist söylem, hakikat yerine, duyguları ve kitle psikolojisini hedef alıyor. Bu nedenle Müftüoğlu, popülizmi "hamaset kültürü" ile birlikte ele alıyor. Hamaset, düşünce yerine mutlak itaat ve kör bir aidiyet üretir; eleştiri yerine sadakati güçlendirir. Bu bağlamda Müftüoğlu'nun en sert eleştirilerinden biri, Müslüman toplumların kendi içlerinde ürettikleri otoriterlik biçimlerinedir. Ona göre bu toplumlarda siyaset, çoğu zaman emperyal güçlerle uyumlu

bir şekilde işleyen içsel tahakküm mekanizması olmuştur. Bu bağlama bir ekleme daha yapmak gerekiyor. Yine alıntı yaparak devam edelim: "İslam dünyası ülkelerinde, otoriter popülist dilin/söylemin hâkim olduğu toplumlarda, bir türlü İslami farkındalık oluşturulamıyor." (Bilinçsizliği Seçmek, 17/09/2018, Yeni Şafak) Bunu bir toplumun gelişmesi sadedinde değerlendiriyor Müftüoğlu, sonuçta ekonomik büyüme veya siyasi başarı bu gelişmeyi sağlamıyor. Asıl ölçü, o toplumun bağımsız düşünebilmesi, eleştirel bilinç geliştirebilmesi ve kendi değerleri temelinde özgün bilgi ve düşünce üretebilmesidir. Bunu da sadece otoriter-popülist dilin/söylemin hâkimiyetini kırarak sağlayabilir. Bu düşünce, onun medeniyet krizi olarak adlandırdığı sorunun özünü oluşturuyor. Ona göre Müslüman toplumların en büyük açığı teknoloji ya da sermaye eksikliğinden çok eleştirel düşünce, entelektüel cesaret ve özgün medeniyet tasavvuru eksikliğidir. Bu nedenle, sürekli başarı söylemlerinin ötesine geçip mevcut durumu eleştirel biçimde değerlendirmeyi ve yeni fikirler üretmeyi esas alan bir zihinsel yenilenme çağrısı yapmaktadır.

3. Dijital Çağ ve Yeni Sömürgecilik Biçimleri

Müftüoğlu'na göre kolonyalizmin en güncel biçimi dijitalleşmedir. Dijital teknoloji, bir araç olmakla birlikte bir iktidar ve kontrol rejimidir. Bu rejim, bireylerin düşünme biçimlerini, algılarını ve hatta değer sistemlerini yeniden üretiyor. Onun metinlerinde bu durum "dijital sömürgecilik" kavramıyla açıklanıyor. Dijitalleşme, insanları sürekli veri üretmeye zorlayan, ancak bu veriyi kontrol eden merkezlerin görünmez kaldığı bir sistemdir. Bu sistemde birey, özgür bir özne olamaz, sürekli veri üreten bir nesneye dönüşür. Müftüoğlu, bu sürecin özellikle genç nesil üzerinde yıkıcı etkiler yarattığını belirtiyor. Gençlik, hafızasızlık, yüzeysellik ve tüketim kültürü üzerinden yeniden biçimlendirilmektedir. Bu durum, bireysel olduğundan daha çok toplumsal düzeyde de "bilinç erozyonu" üretiyor.

Dijital sömürgecilik gerçeklik algısını da dönüştürür. Gerçek ile sahte arasındaki sınırlar bulanıklaşır. Sosyal medya ve algoritmik sistemler, hakikat yerine görünürlüğü ödüllendirir. Bu nedenle Müftüoğlu'nun düşüncesinde dijital çağ, epistemolojik bir kriz çağıdır.

"İslam dünyası toplumlarında akademik akıl, demokrasilerin emperyalist ihtirasların maskesi olabileceğini göremiyor. İşrakî/batını/mistik akımlar da İslam toplumlarını bütünüyle tarihin dışına taşıyarak, toplumlarımızı apolitik toplumlara dönüştürmeye çalışıyor." (Sözcüklerin Emperyalizmi, 18/06/2018, Yeni Şafak)

Atasoy Müftüoğlu, hem modern seküler düşünceyi hem de toplumu pasifleştirdiğini düşündüğü mistik eğilimleri eleştiriyor. Ona göre akademik çevreler, demokrasi gibi kavramların zaman zaman büyük güçlerin dış politika

ve müdahalelerini meşrulaştırmak için kullanılabileceğini yeterince sorgulamamaktadır. Aynı zamanda bazı işrakî/bâtınî ve mistik yaklaşımların toplumsal ve siyasal sorumluluğu geri plana iterek Müslüman toplumları edilgenleştirdiğini savunuyor. Yazar, İslam dünyasının hem dışarıdan gelen ideolojik etkilerin hem de içerideki pasifleştirici yaklaşımların eleştirel bir bakışla değerlendirmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

4. Gazze-Filistin ve Küresel Ahlaki Çöküş

Müftüoğlu'nun kolonyalizm eleştirisinin en somut örneklerinden biri Gazze ve Filistin meselesidir. Bu mesele, bölgesel bir çatışmadan çok küresel ahlaki düzenin iflasının göstergesidir. Metinlerinde Gazze'de yaşanan soykırımı modern uluslararası sistemin çifte standardını ortaya çıkaran bir "ahlaki turnusol" olarak sunuyor. Batı'nın insan hakları söylemi ile fiili politikaları arasındaki uçurum, bu örnek üzerinden görünür hâle getiriliyor.

Müftüoğlu'na göre İslam dünyası devletleri, bu süreçte çoğu zaman pasif, hatta uyumlu bir pozisyonda yer alıyorlar. Bu durum, onun düşüncesinde "irade kaybı" ve "siyasal teslimiyetçilik" olarak tanımlanıyor.

Filistin meselesi aynı zamanda küresel vicdanın yeniden oluştuğu bir alan olarak da değerlendiriliyor. Devletlerin pasifliğine karşılık halkların ve sivil toplumların geliştirdiği dayanışma ağları, yeni bir ahlaki bilinç üretmektedir.

5. Sonuç: Eleştirel Bilinç

Atasoy Müftüoğlu'nun kolonyalizm karşıtı düşüncesi, klasik sömürgecilik eleştirilerinin ötesine geçerek modern dünyanın tüm yapısal alanlarını kapsayan bütüncül bir eleştiri sunuyor. Bu eleştiri; moderniteyi, ulus-devleti, popülist siyaseti, dijital kültürü ve küresel medya düzenini aynı analitik çerçevede birleştiriyor.

Onun düşüncesinde temel mesele şu: İslam dünyası ve genel olarak modern insanlık, kendi düşünme kapasitesini yeniden inşa etmeden özgürleşemez; çünkü özgürlük siyasal olmanın yanında aynı zamanda epistemolojik bir sorundur. Bu nedenle Müftüoğlu'nun çağrısı, basit bir politik dönüşüm çağrısı değildir. Bu, daha derin bir "bilinç devrimi" çağrısıdır. Eleştirel düşüncenin yeniden kurulması, evrensel sorumluluk bilincinin geliştirilmesi ve yerel/ideolojik kapanmaların aşılması, bu dönüşümün temel şartlarıdır.

Sonuç olarak Müftüoğlu'nun kolonyalizm karşıtı yaklaşımı, bir eleştiri olmanın yanında bir yeniden düşünme davetidir de: Müftüoğlu; insanlığı modern dünyanın görünmez tahakküm biçimlerini teşhis etmeye ve bunlara karşı yeni bir düşünsel özgürlük alanı inşa etmeye davet eder…

ERDEM DÖNMEZ

Sömürgecilik Karşısında Arif Ay

İlk kalem tecrübelerinden itibaren yazmayı sorumluluk ve eylem bilinci olarak gören Arif Ay, *Edebiyat* dergisi yıllarından bu yana Batı karşısında yerli düşünceyi savunarak kapitalizme, emperyalizme, sömürgeciliğe, faizciliğe, politikaya, kısacası İslami söylemden uzak her türlü iktidara karşı çıkar. Dünyadaki tüm mazlum halkların haklarını savunan, Batı tarafından kan gölüne çevrilen coğrafyaları sanatının merkezine konumlandıran Arif Ay, İslam'ın emrettiği özgürlük, eşitlik ve emniyet ortamının yeryüzüne hâkim kılınmasına evrensel bir bakış açısıyla çabalar. Bu anlamda sömürgecilik, onun yazılarında sıklıkla tenkit edilen ve çözüm üretilmeye çalışılan meselelerin başında gelir.

Sömürgecilik, Türkçede kolonyalizm ve emperyalizmle ilişkili olarak her türlü Batı tahakkümünü tanımlayan oldukça geniş bir terimdir. Annia Luomba kolonyalizmi Batı ülkelerinin Doğu ülkelerindeki ucuz iş gücü ve hammaddeyi askeri güçler aracılığıyla sömürmesi ve o ülkeleri bu yolla yönetmesi şeklinde tanımlar (Güngör, 2018: 13). Bu anlamda kolonyalizm, modern dünyanın açgözlülüğünü ve vahşetini imleyen bir kavram olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar 20. yüzyılın ilk yarısında sömürge imparatorlukları Rus İhtilali, Anadolu direnişi ile etkisini yitirmiş görünse de (Güngör, 2018: 16) kapitalizm ve emperyalizmin önü alınamayan büyüme çabası, sömürgeciliğin demokrasi, eşitlik ve özgürlük adı altında yeni biçimlerle varlık sürdürdüğü görülür.

Sömürgecilik, emperyalizmle birlikte düşünüldüğünde Türk edebiyatında özellikle Millî Mücadele'den sonra sıklıkla gündeme gelir. Burada çözüm daha çok milliyetçi ideolojiyle karşılık bulurken 1960'lı yıllarda sol ideolojilerin yükselmesi, sömürge karşıtlığının Amerika ve kapitalizm eleştirisi üzerinden ilerlemesini sağlar. 1960'lı yılların sonunda *Büyük Doğu* ve *Diriliş* dergileri çizgisinde yayın hayatına başlayan *Edebiyat* dergisi, öncüllerindeki Müslüman kimliğini yerli düşünce ile yeniden tanımlar ve ideolojik çatışmaların yaygın olduğu dönemde, karşı olduğu dünya görüşünün üslubunu kullanarak Batıcılığa karşı yeni kavramlar üretir. Böylece *Edebiyat* dergisi, belirli bir çevreyle sınırlanmadan ülkenin edebiyat ve düşünce gündeminde yer edinir. Nuri Pakdil, *Edebiyat*'ın ilk sayısında yayımlanan "Kalemin Yükü" başlıklı yazısında çağdaş edebiyatın 'Mutlak Kitap'ın izdüşümü olmadan yerliliğe ulaşamayacağını vurgular ve edebiyatın yabancılaşmaktan ancak bu yolla kurtulabileceğini ifade eder (Pakdil, 1969). Yazının devamında "Nerede bir insan eziliyorsa, zulüm görüyorsa, ezilenin yanındayız, onunla birlikte başkaldırıyoruz işkencenin her çeşidine, her biçimine, MUTLAK KİTAPLA gelen MUTLAK DÜZENİN (YENİ DÜ-

ZENİN) yazarlarının yaptıkları gibi, İslam edebiyatı, insanın edebiyatı, bunun en doğal sonucu olarak da işkenceyi yenme edebiyatıdır. İşkencenin her biçimi, zulüm, haksız savaş bizim için her ne kadar uğrunda başkaldırdığımız durumlar oluyorsa, o kadar da düzenliliğin edebiyatıdır hiç kuşkusuz" sözlerine yer veren Pakdil, derginin işlevini sömürgecilik düzeni, baskı ve zulüm karşıtlığı olarak net bir dille ortaya koyar. Yazı hayatı 1974'te yayımladığı şiirlerle başlayan Arif Ay'ın asıl kimliğinin şekillenmesi de *Edebiyat* dergisinde gerçekleşir. Burada ilk olarak 1975'te "Denizi Giymek" adlı şiiri yayımlanan ve bu tarihten sonra derginin sürekli yazarları arasında yer alan Arif Ay, kısa zamanda derginin yayın politikasını ve poetikasını belirleyen isimler arasına girer. Ay, burada savunduğu düşünce ve değerleri şiar edinerek elli yılı aşkın süredir yazı ve şiirlerinde işlemeye devam eder.

Sömürgenin Kaynağı: Batı

Arif Ay'ın düşünce dünyasında sömürgecilik eleştirisi, özellikle Batı karşıtlığı üzerinden şekillenir. Ağustos 1977'de yayımlanan "Afrika Soluğu" başlıklı denemesi doğrudan kolonyalizm eleştirisi olarak değerlendirilebilir. "Afrika ulusları tek tek bağımsızlıklarına kavuşuyor. Küçük küçük devletlerle, adeta parsellenmiş bir tarla gibidir Afrika. Batı'nın yıllarca sömürdüğü bu koca kıtayı, şimdilerde özgürlük sağanağına tutmasının önemli nedenleri var kuşkusuz. Çünkü gıda ambarıdır Afrika Batı'nın. Geçimini bu koca kıtanın omuzlarına yüklemiştir Batı. Yıllarca o kara insanlar çalışmış, Batı yemiştir. Öte yandan, işlenmemiş yeraltı zenginlikleriyle koca bir gömüdür Afrika. Batı nasıl vazgeçebilir bu nimetlerden?" (1993, s. 27) ifadelerinde Batı'nın kolonyal işgalciliğini açık bir dille eleştiren Arif Ay, Afrika ülkelerine görece özgürlük tanınmasını da emperyalist bir hamle olarak görür. Çünkü yıllardır sömürülen Afrika ulusları, İslam'la bilinçlenmeye ve örgütlenmeye başlamıştır. Bu durumu fark eden sömürgeci zihniyet, özgürlük vaadiyle ürettiği küçük devletleri birbirine düşman ederek kendi kendilerini sömürgeleştirmelerini sağlar. Arif Ay'a göre bu durum 20. yüzyıl sömürgeciliğinde yeni bir taktik, yeni bir aşamadır. Batı'nın göstermelik bağımsızlık oyunudur. "Batı oyununun öteki bölümü daha da çirkin. Batı, kendi eliyle kurduğu bu küçük 'kukla' devletler aracılığıyla, kendi kültürünü daha da kolay yayma olanağını bulacaktır Afrika insanına. Bir ulusu değiştirecek en güçlü etken kültürdür de onun için. Batı, kendi kültürünü aşılamak, bu insanları benliklerinden soyutlamak ve kendine daha bağlı köle haline getirmek çabası gütmektedir" (s. 29) ifadeleri Arif Ay'ın sömürgecilik karşısındaki tavrını net bir şekilde özetler.

Müslüman "Gerilla"

Şair Arif Ay'ın sömürgecilik ve emperyalizm karşıtlığı bağlamında en dikkat çekici çıkışı "Gerilla" şiiri ile gerçekleşir. Kasım 1977'de *Edebiyat*'ta yayımlanan şiirde Müslüman duyarlılığının emperyalizmle nasıl mücadele etmesi gerekliliği mesele edi-

nilir. O dönemde Marksistlerin tekelinde olduğu düşünülen emperyalizm karşıtlığına Müslüman duyarlıklı bir şairin katılması, sol camiada dikkat çeker ve hoş karşılanmaz. Veysel Çolak ve Konur Ertop'un bu yöndeki eleştirilerine cevap Nuri Pakdil'den gelir: "İslam dininde emperyalizme de sömürünün hiçbir türlüsüne de yer yoktur. İslam dini, yalnızca insan emeğini kutsamakta, yalnızca insan emeğini tüm durumlarda her şeye egemen kılmak istemektedir. Budur dinin temel ilkesi. Arif Ay, bu ilke doğrultusunda, evrensel bir düzeyde savaş açıyor emperyalizme karşı şiirleriyle; hem yalnızca 'Gerilla' şiirinde değil, daha başka şiirlerinde de görülür bu savaşçılık. Arif Ay, bu ilkeleri, bir dünya görüşü olarak seçen bir ozandır, bir sanatçıdır çünkü. Doğaldır Arif Ay'ın emperyalizme karşı çıkışı. Bu öğretiye inanan her sanatçı, her yazar, her insan bugün tüm yeryüzünde karşı çıkıyor emperyalizme, sömürünün her çeşidine" (1993, s. 21-202). Görüldüğü gibi *Edebiyat* dergisinin dil tercihindeki maksat, Arif Ay'ın kullandığı "Gerilla" kavramıyla sol camianın dikkatini çekmiş ve Pakdil, derginin misyonunu bu vesileyle açık şekilde ortaya koymuştur. Buna göre emperyalizmle asıl savaşımı vermesi gereken Müslümanlardır. Çünkü İslam'da eşitlik, hakkaniyet ve paylaşım esastır. Söz konusu savaşım, kimsenin tekelinde değildir.

Edep Dergisi ve Antikolontalist Söylem

Avrupa, kendisi dışındaki hayatı hiçe sayar. Kendisini besleyecek, kendi zenginliğini artıracak her ne varsa onlara ulaşmak için her yolu mübah görür. Özellikle Fransa ve İngiltere'nin Afrika'ya, İsrail'in Filistin'e uyguladığı baskı ve ambargo, eşref-i mahlûkat olan insanın ne denli alçalabildiğinin de göstergesi olur. Arif Ay bu durumdan kaynaklanan duyarlılığı şiirinin merkezine koyar; deneme tarzı yazılarında da açık bir dille Avrupa sömürgeciliğine eleştirilerini sürdürür. Özellikle 61 sayı yayımlanan *Edep* dergisi, kolonyalizm eleştirisi bakımından hayli yoğundur. Derginin 36. sayısında Ali Cenk, Fransa'nın Mali'ye girişini şiddetle eleştirir. İç karışıklığı düzenlemek bahanesiyle Mali'ye giren Fransızların daha önce Tunus'a, Cezayir'e, Maraş'a ve Libya'ya hangi gerekçelerle geldiyse Mali'ye de o gerekçeyle girdiğini belirterek Batı'nın işgalciliğine, kendisini üstün görmesine, kimsenin yaşam hakkını tanımamasına sert eleştiriler yöneltir. Cenk'e göre Birleşmiş Milletler desteğini de alan Fransa, Mali'nin madenlerini ele geçirmek için karışıklıkları bahane gösterir ve esas amacı sömürgeciliktir (Şubat, 2013). Arif Ay'ın müstearlarından olan Ali Cenk, *Edep*'teki en sert yazıların imza sahibidir. Görüldüğü gibi Batı sömürgeciliğini lafı eğip bükmeden doğrudan ifade eden Cenk, Avrupa'nın kendisini üstün görmesini şiddetle eleştirir. Kolonyalist devletler, işgale her zaman göz boyayan bir bahaneyle gelirler. Bu bahanelerin en bilineni de demokrasidir. *Edep*'in 14. sayısında Musa Deniz imzasıyla Arif Ay, Batı'nın demokrasi adı altında İslam ülkelerine yaşattığı zulmü eleştirir. "Diktatörlükler Yıkılıyor Yaşasın Demokrasi Diktatörlükleri(!)" başlıklı bu yazıda kendisini "demokrasi beşiği", "aydınlı-

ğın ışığı" olarak tanımlayan Batılıların, dünyada açlıktan kırılan milyonlarca insana destek olacak kaynağı bulamazken Körfez'de, Irak'ta, Afganistan'da ve Libya'da ayaklanan insanlara demokrasi desteği sunmak için milyon dolarlar harcamasını tutarsız bulur. Deniz'e göre Batı'nın esas amacı demokrasi getirmek değil, karışıklık yaşayan ülkenin kaynaklarına el koymaktır. Batı'nın bu oyunu karşısında yapılması gerekense demokrasi, hürriyet palavralarına düşmeden İslam'ın esaslarına dönmektir. Nitekim Batı'nın karşısına aldığı asıl hedef, İslam'dır (Nisan, 2011). Arif Ay, aynı söylemi *Edep*'ten yaklaşık otuz beş yıl önce de aynı duyarlılık ve öfkeyle işler: 1978 tarihli "Çağdaş Arap Şiirinde Uygarlık Yaklaşımı" başlıklı yazısında "Fransız Devrimi 'özgürlük-eşitlik-kardeşlik' getiriyordu hani! Hiçbir şeyde içtenlikli değil Batı. İlginç bir saptayımı var Nietzsche'nin bu konuda. Bakınız ne diyor Nietzsche: 'Avrupalı denen şu insan kokteyli -ki aslında epey çirkin bir halk adamıdır!- mutlaka bir elbiseye ve gardırop olarak kullandığı tarihe muhtaçtır. Hiçbir elbisenin de kendisine gerçekten uymadığını fark ediyor tabii ve değiştiriyor, boyuna değiştiriyor' (1993, s. 136) ifadelerini kaleme alan Arif Ay, *Edebiyat* dergisi ile kazandığı antikolonyalist bilinçten hiç sapmaz. Ona göre Osmanlı Devleti'nin yıkılması, yeryüzündeki dengeyi bozar; Orta Doğu'nun kapıları sömürgecilere açılır.

Arif Ay, sömürgeci zihniyeti doğal kaynakların sorumsuzca tüketilmesi ve israf üzerinden de eleştirir. Ali Cenk'in öfkesi, *Edep*'in 18. sayısında dünyadaki açlık-israf çatışması üzerinedir. "Açlık" başlıklı yazısında "Devletler insan öldürmek için harcadıkları parayı, insan yaşatmak için harcasalar dünyada açlık diye bir şey kalmazdı" (Ağustos, 2011) ifadelerine yer veren Ali Cenk, Somali'de kıtlık ve açlıkla mücadele eden, biraz yemek için kilometrelerce yol yürüyen, bu yolculukta çocuklarını kaybeden, cenazeleri bile terk etmek zorunda kalan anneleri anlatır. Dünyanın bir tarafı korkunç bir yoklukla mücadele ederken diğer tarafta tatil köylerinde, açık büfelerde, görkemli iftar sofralarında çöpe atılan yemekleri gündeme getiren Ali Cenk, söz konusu dengesizliğin ve israfın hesabının nasıl verileceğini sorgular. Kolonyalist devletler, yeryüzü kaynaklarının sadece kendilerine ait olduğunu düşünür. Eşitlik ve paylaşım kültüründen uzaklaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan modern çağ, insanlığı çıkmaza sürükler. *Edep*'in 9. sayısındaki Musa Deniz imzalı "Son Balık Öldüğünde" başlıklı yazıda kapitalizmle beraber insani değerlerin hızla tükendiği, üretim-tüketim çılgınlığının insanın ruhuna ve çevresine derin yaralar açtığı, parayı yegâne değer olarak gören modern insanın her şeyi tükettiğinde elindeki paranın hiçbir hükmünün kalmayacağını bildirir (Kasım, 2010). Bu çerçevede Arif Ay'ın kapitalizme karşı sert duruşu net şekilde açığa çıkar. Bu duruş, derginin yönetim şekline de yansır. *Edep*'in ilk sayısından itibaren "Banka, holding, içki, parti ilanları alınmaz" ilkesinden taviz vermeyen Ay; içeriği, reklam politikası ve edebî tavrı ile bütünlüklü bir söyleme sahip olarak *Edep*'i beş yıl boyunca kendi imkânlarıyla çıkarır.

Otokolonyalizm

Arif Ay, Batı'nın İslam'a saldırılarına sıklıkla dikkat çekerken yerli-Batılıları bundan daha tehlikeli olarak niteler. Yani Müslüman görünen Batıcılar, İslam'a içeriden çok daha büyük zararlar vermektedir. Söz konusu durumu otokolonyalizm olarak tanımlamak mümkündür. Arif Ay, sanatın ve estetiğin belli bir işlev üstlenmesi gerekliliğini savunur. Ona göre yazmak sorumluluk işidir. Eğer bir yazar dünya görüşü ile bütünleşememişse büyük çelişkiye düşer ve bu durum daha da tehlikelidir. Bu tür yazarları "Anamalcılığa karşı olduklarını yazarlar; yaşamlarına bakınız, tam bir anamalcı ya da onun kulu, kölesidirler. Emekçiden yana olduklarını söylerler. Oysa tam bir burjuva yaşamı sürerler." (1993, s. 20-21) sözleriyle tenkit eden Arif Ay'a göre insanı anamalcılığa, haksızlığa, zulme ve sömürüye karşı eyleme geçirecek olan köklere bağlı, yerli edebiyat hareketidir. Onun poetikasının temellerini antiemperyalist ve antikolonyalist duruş belirler.[1] Arif Ay, bu bilinçten uzaklaşan sanatı ve sanatkârı kabullenmez: "Bir sanatçı ulusuna yabancılaşmışsa, ulusunun uygarlık birikimine inanmıyorsa, emperyalizmin, anamalcılığın güdümündeyse, böyle bir sanatçı hain değildir de nedir?" (1993, s. 157) ifadelerinde bu türden üretimi hainlik olarak niteleyen şairin en sert tepkisinin otokolonyalistlere yönelik olduğu söylenebilir.

Söz konusu tenkit elbette sadece sanatkârlara yönelik değildir. İş adamları ve siyasetçiler de bu çerçevede hedeftedir. Tarım arazilerinin sanayi alanına dönüştürülmesi üzerine; "En mümbit ovalara fabrika kurmak hangi ülkede görülür, sömürge ülkelerinin dışında?" (2020, s. 57) ifadelerinden Arif Ay'ın söz konusu eylemi otokolonyalizm olarak değerlendirdiği söylenebilir. Türkiye verimli arazilere sahip bir tarım ülkesi iken bu topraklara fabrika dikmek, işgalci zihniyetin bir ürünüdür. Memleketin kendi kendisini işgal etmesinin örneği olan bu durum, öncelikli ihtiyaçları belirleyememe ve kendisini tanımama sorunundan kaynaklanır. Arif Ay, bu durumu zihniyet daralması olarak değerlendirir: "'Mi-

1 Arif Ay, yerlilik disiplininden uzak sanatçıları "yoz" olarak niteler ve sanatın bu yozluğu engellemenin en etkili aracı olduğunu şu sözlerle açıklar: "İnsanın varoluş gerçeğini kavrayamayan ya da bile bile yalan söyleyen, gerçekleri çarpıtan, çıkarcı, uzlaşmacı, insanın insanı ezmesine karşı koymayandır yoz sanatçı. Bunlar sanatı endüstrileştirerek bir ticaret metaı durumuna getirirler. Bunun için de soylu sanatın düşmanıdırlar. (...) Her ülkede vardır bu tür sanatçılar. Birer kolonidir bunlar. Daha çok da geri bıraktırılmış ülkelerde pazar kurarlar, alıcı bulurlar. Çünkü bulundukları ülkelerin, halkı sömüren kuruluş ve kurumlarıyla organik bağ içindedirler. Onların sağladıkları olanakları bol bol kullanarak yoz sanatlarını gerçek sanatmış gibi benimsetirler topluma. Böylece toplumu uyuşturarak, uyutarak, yabancılaştırarak, insanların daha kolay sömürülmesine ortam hazırlamış olurlar (...) Biz insanı savunuyoruz, onu alçaltan, kimliksizleştiren, öldüren her dizgeye, her güce, her kuruluşa karşı. Bunun için en etkin yöntem olarak da sanatı, edebiyatı seçtik" (1993, s. 25-26).

sak-ı Milli' sınırlarına sıkıştırılmakla sadece toprak bakımından küçülmedik. Bu küçülmeyle birlikte beynimiz de belleğimiz de ruhumuzda küçüldü" (s. 58) ifadeleri, Arif Ay'ın meseleyi çok boyutlu olarak ele aldığını gösterir. Nitekim içine düşülen yabancılaşma, birtakım politik ve düşünsel sapmaların sonucudur; yani sistem temellidir. Arif Ay, bu gerçeği hiçbir zaman gündeminden uzak tutmaz. Ali Asker Barut'a yazdığı mektubunda da dünyadaki mevcut ulus devlet sisteminin ayrımcılığı körüklediğinden ve modern dünyada Müslümanların inançlarını hayata yayamadıklarından şikayetçidir. Bu bağlamda özellikle Türkiye'nin Osmanlı'dan sonra büyük çatışmalar içerisine düştüğünü belirten Arif Ay, iktidarlar değişse de gelen her yönetimin kapitalizmin egemenliğinde sömürge valisi gibi hareket ettiğini belirtir. Ona göre dini şiar edinmeyen bir sistemde dış sömürgeye ihtiyaç kalmaz (2023, s. 61)

Müslümanların İslam'a sömürgecilerden daha fazla zarar vermesi, *Edep*'in 10. Sayısında yayımlanan "Zavallı Yerli Naipaul'lar!" başlıklı yazıda açık bir dille işlenir. Yazıda 2001'de Nobel ödülü almış V. S. Naipaul merkezdedir fakat mesele romandan çok yazarın konumu üzerinedir. Naipaul'u romanındaki sömürge destekçisi tavrından dolayı "efendisine sadık bir köle" olarak niteleyen Arif Ay, mevzuyu İslam'a hakaret eden romancıdan çıkararak Türkiye gündemine getirir. "Naipaul'u taşlayanlar ya da taşlamayanlar, daha mı az sömürge aydınıdırlar? Önce kendilerine bir baksınlar. Bu ülkede, laiklik yaftası altında İslam'a Naipaul'dan daha mı az hakaret ediyorlar? Allah'ın arzını kamusal alan, kamusal olmayan alan diye kamplara ayıranlar Naipaul'dan daha mı az Müslümanlara zarar veriyorlar? (Aralık 2010) sorularını sıralayan Arif Ay, Naipaul'un İslam medeniyeti coğrafyasından çok uzakta kaldığını fakat bu medeniyetin bizatihi içinde olanların da Naipaul'la aynı garabete düştüklerini ifade eder ve onları "Zavallı yerli Naipaul'lar" şeklinde eleştirir. Bu bağlamda bir tepki antikapitalist Müslümanlar söylemine yöneliktir. Derginin 28. sayısındaki "Gün Dökümleri"nde İhsan Eliaçık'ın önderlik ettiği grubun 1 Mayıs'ta "antikapitalist Müslümanlar" şeklinde boy göstermesi eleştirilir. Arif Ay'a göre kapitalizme karşı olmak için sosyalist ya da solcu olmaya gerek yoktur. İslam zaten sömürüye de emperyalizme de ırkçılığa da karşı olmayı gerektirir (Haziran, 2012). *Edebiyat* dergisinden beri aynı söylemi savunan Arif Ay, Eliaçık ve ekibinin yaklaşımına da sözü eğip bükmeden net bir dille karşı çıkar.

Sonuç

Arif Ay, yazarlık hayatının başından itibaren yerli düşünceyi şiar edinir. Bu yerliliğin karşıtı ise sömürgeci zihniyettir. Onun özellikle *Edebiyat* dergisinde kazandığı bu bilinç, elli yılı aşan yazarlık hayatının her döneminde estetik tavrının da belirleyicisidir. Arif Ay, sömürgeciliği eleştirirken bunun altında yatan nedenleri görmezden gelmez. Bu anlamda antikolonyalist söylem, sistem eleştirisi ile birleşir. Diğer taraftan Arif Ay, söylemi

ile eyleminin birbiri ile çelişmemesine de azami ölçüde dikkat eder. Bu anlamda kapitalizmin araçlarına ve ideolojik aygıtlara her zaman tepkilidir. Tüm bu olumsuz koşullara rağmen Arif Ay ümitsiz değildir. Çünkü o İslam'ın emrettiği özgüvenin farkındadır. "İslam Medeniyeti elbette zengin bir medeniyettir. Üstelik, ilahi kaynaklı, vahye dayalı tek hakikat medeniyetidir. Medeni olmak ancak İslâm'la mümkündür. Bu yüzden İslâm Medeniyetinin dışında kalan oluşumlara, kültürel yapılara medeniyet dememek gerekir. Sözgelimi, Batı Medeniyeti deniliyor. Yok öyle bir medeniyet. Batı hiçbir zaman medeni olmadı. Batı vahşidir. Sömürücüdür, zalimdir. Daha dün Bosna'da binlerce insan katledildi Batı'nın desteği ile Batı'nın gözü önünde. Bugün, Filistin öyle değil mi? Irak, Suriye, Libya, Afrika öyle değil mi? Dünyadaki vahşetin mimarı Batı değil mi? Kim yağdırıyor sivillerin, kadınların, çocukların üstüne bombaları? Muasır medeniyetmiş! Muasır medeniyet, İslâm Medeniyetidir. Medeni olmak, Peygamber Efendimizin Medine'de kurduğu devletin kuruluş ilkelerine sadık kalmaktır. O ilkeler doğrultusunda bir yönetim tesis etmektir. Vahyi inkâr eden, vahyin ölçü alınmadığı hiçbir oluşum medeni bir oluşum değildir. Biz, beslenmemizi de, giyim kuşamımızı da, mimarimizi de, musikimizi de, caddemizi, sokağımızı, çarşımızı, pazarımızı, ticaretimizi de vahye göre yapmadığımız sürece medeni olamayız. Müslüman saati medeni bir saattir; ilahî emre göre ayarlıdır vakitler. İslâm'ın yedinci oğlu değil, binlerce oğlu, kızı çıkacaktır inşallah. Allah dinin sahibidir." (Subaşı, 2021) sözleri, onun tüm olumsuz şartlara rağmen meseleye İslam medeniyeti bilinciyle yaklaştığını ve bu imani bilinçle ümitsizliğe kapılmadığını gösterir.

Kaynakça

Ay, Arif (1993). *Gece Yazıları*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ay, Arif (2010). "Zavallı Yerli Naipaul'lar!", *Edep*, S. 10, Aralık.

Ay, Arif (2012). "Gün Dökümleri", *Edep*, S. 28, Haziran.

Ay, Arif (2020). *Dik Durmak*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları.

Ay, Arif; Barut Ali Asker (2023). *Tüfeği Duvara Asmak Yok*. İstanbul: Ebabil Yayınları.

Cenk, Ali (2011). "Açlık", *Edep*, S. 18, Ağustos.

Cenk, Ali (2013). "Mali", *Edep*, S. 36, Şubat.

Deniz, Musa (2010). "Son Balık Öldüğünde", *Edep*, S.9, Kasım.

Deniz, Musa (2011). "Diktatörlükler Yıkılıyor Yaşasın Demokrasi Diktatörlükleri (!)", *Edep*, S.14, Nisan.

Güngör, Bilgin (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat*. Ankara: Hece Yayınları.

Pakdil, Nuri (1969). "Kalemin Yükü", *Edebiyat*, S.1, Şubat.

Subaşı, Şeyma (2021). "Arif Ay ile Söyleşi", *Hece*, S.291, Mart.

AYNUR ERDOĞAN*

Zihinsel Sömürgeden Yerlilik İddiasına: Âkif Emre'nin Emperyalizm Eleştirisi ve Dekolonizasyon Tartışması

Türkiye'de dekolonizasyon tartışması son yıllarda yeniden canlanmış, ancak bu tartışma çoğunlukla iki kısır döngü arasında sıkışmış görünmektedir. Bir yanda Batı akademisinden ithal edilmiş post-kolonyal teorinin kavramlarıyla yürütülen, yerli düşünce geleneğiyle bağ kurmakta zorlanan bir söylem; öte yanda dekolonizasyon talebini *yerelciliğe* indirgeyen, böylece eleştirdiği şeyin aynasına dönüşen bir karşı duruş. Bu iki pozisyonun arasında ise büyük ölçüde keşfedilmemiş bir düşünce damarı bulunmaktadır. Bu yazı, Âkif Emre'nin emperyalizm eleştirisini tam da bu boşlukta konumlandırmayı önermektedir. Onun yeni sömürgecilik, zihinsel sömürge, yerellik-yerlilik ayrımı ve Osmanlı millet sistemi üzerine geliştirdiği tespitler bir araya getirildiğinde, henüz teorik bir dile kavuşturulmamış özgün bir dekolonizasyon söylemi belirir. Bu yazı söz konusu söylemi görünür kılmayı ve güncel dekolonizasyon literatürüyle diyalog içinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Sömürgecilik, Yeni Sömürgecilik ve Âkif Emre

Sömürgecilik, bir devletin başka toplumlar üzerinde siyasi ve ekonomik egemenlik kurarak onların kaynaklarını ve iş gücünü sistematik biçimde sömürmesi olarak tanımlanabilir. Klasik sömürgeciliğin askerî işgal ve doğrudan yönetimle şekillenen bu biçimi, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından büyük ölçüde tasfiye edildi ve eski sömürgeler birer birer bağımsızlıklarını kazandı. Ancak bu bağımsızlık, sömürgeci ilişkilerin sona erdiği anlamına gelmiyordu. Gana'nın bağımsızlık lideri Kwame Nkrumah'ın 1965'te formüle ettiği *yeni sömürgecilik* kavramı tam da bu sürekliliği ifade eder: devlet teoride bağımsızdır, egemenlik sembolleri mevcuttur; ama ekonomik sistemi ve siyasi yönelimi dışarıdan belirlenmektedir. Askerî zorun yerini ekonomik bağımlılık, kültürel hegemonya ve dolaylı siyasi müdahale almıştır.

Âkif Emre bu çerçeveyi derinleştirir ve ona özgün bir boyut kazandırır. Ona göre yeni sömürgecilik, eski sömürgeciliğin içerik bakımından değil, biçim ve yöntem bakımından farklılaşmış bir devamıdır. Hegemonik güçlerin toplumları yönetme biçimi dönüşmüştür: artık doğrudan işgal yerine algı yönetimi, kültürel dönüşüm ve zihinsel kodlama öne çıkmaktadır. Modern devlet aygıtları ve küresel güçler, toplumların tarihsel birikimlerini, kültürel kodlarını ve siyasi reflekslerini kendi çıkarları doğrultusunda biçimlendirmekten çekinmez. Bu süreç

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.
E-posta: aynur.erdogan@istanbul.edu.tr

çağdaş söylemlerle ustaca örtbas edilir ve siyasi ikiyüzlülük, emperyal hedeflere sahip Batılı devletlerin en rafine becerisi hâline gelir.

Âkif Emre'nin emperyalizm analizinde öne çıkan en özgün boyut *zihinsel sömürge* kavramıdır. Ona göre Türkiye ve İslam dünyası yalnızca ekonomik ya da siyasi değil, öncelikle epistemik bir sömürgeleştirme sürecinden geçmiştir. Frantz Fanon, sömürgeciliğin yalnızca bedeni değil, zihni de işgal ettiğini, sömürgeleştirilen insanın kendi kimliğini aşağılamayı içselleştirdiğini göstermişti. Âkif Emre bu tespiti Türkiye ve İslam dünyası bağlamında somutlaştırır: Türkiye, kendi kendini sömürgeleştirmeyi başarmış nadir toplumlardandır. Bu süreçte en kritik figür, Müslüman kimliğini taşıyan ama dünyaya modernitenin paradigmalarıyla bakan, olayları Batı'nın kavramsal çerçeveleriyle okuyan aydın tipidir. Âkif Emre bu figürü "garpzede" geleneğinin güncel versiyonu olarak değerlendirir: Ne tam anlamıyla yerli ne de gerçekten Batılı; iki dünya arasında sıkışmış, her ikisine de yabancılaşmış bir özne.

Öte yandan, Âkif Emre emperyalizm eleştirisini tek taraflı bir Batı karşıtlığına indirgemez. Edward Said'in oryantalizm analizinde gösterdiği üzere Batı'nın Doğu'yu kurgulaması ve bu kurgunun hegemonik bir söylem olarak yeniden üretilmesi, Doğu toplumlarının kendi öz algılarını da biçimlendirmiştir. Diğer taraftan, Âkif Emre'ye göre, İslam dünyasının içinde bulunduğu kaosun sorumluluğunu yalnızca dışsal güçlere yüklemek, bir başka biçimde zihinsel sömürgeciliğin ürünüdür: kendi failliğinden vazgeçmek, tarihin nesnesi olmayı kabullenmek. Bu nedenle Müslümanların kendi iç muhasebesini yürütmeleri zorunludur; ancak bu muhasebe Batı'nın tahrip edici müdahaleleriyle birlikte okunduğunda anlam kazanır. Sömürgecilik üretilmiş bir olgu olarak eleştirilirken, sömürgeleştirilmeye rıza gösteren zihinsel yapılar da aynı eleştirinin kapsamı içinde kalmalıdır.

Dekolonizasyon Düşüncesinin Anti-Emperyalist Söyleme ve Avrupa-Merkezcilik Eleştirisine Sunduğu İmkân

Dekolonizasyon kavramı, ilk kullanımında siyasi ve hukuki bir içerik taşıyordu: sömürge halklarının bağımsızlığını kazanması, işgal altındaki toprakların özgürleşmesi. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kavram hem genişledi hem derinleşti. Artık yalnızca toprakların değil, zihinlerin, bilgi sistemlerinin ve kavramsal çerçevelerin de dekolonize edilmesi gerektiği tartışılmaktadır. Bu dönüşümün merkezinde şu soru yatmaktadır: Siyasi bağımsızlık kazanılmış olsa bile, sömürgeci dönemin ürettiği bilgi hiyerarşileri, epistemik çerçeveler ve kültürel kodlar varlığını sürdürdüğü sürece gerçek anlamda bir özgürleşmeden söz edilebilir mi?

Post-kolonyal teorinin bu soruya verdiği yanıt olumsuzdur. Edward Said'in *oryantalizm* analizi, Gayatri Spivak'ın *epistemik şiddet* kavramı ve Homi Bhabha'nın *melezlik* teorisi sömürgeciliğin kültürel ve bilgisel boyutlarını merkeze taşımıştır. Ancak bu teorinin en özgün katkısı belki de Avrupa-merkezcilik eleştirisinde yatar. Dipesh Chakrabarty'nin ifadesiyle Avrupa, sosyal bilimlerin vazgeçilmez referans noktası olmaya devam etmektedir: tarih, modernite, de-

mokrasi, ilerleme gibi kavramlar Avrupa deneyiminden türetilmiş ve evrensel bir norm olarak sunulmuştur. Bu durum yalnızca akademik bir sorun değildir; sömürge sonrası toplumların kendi deneyimlerini, kurumlarını ve bilgi birikimlerini hep bir eksiklik, hep bir "henüz tamamlanmamışlık" olarak algılamalarına yol açan yapısal bir çarpıklıktır.

Walter Mignolo bu çarpıklığı *sömürgeci yara* olarak tanımlar ve epistemik dekolonizasyonu önerir: Batı'nın bilgi üretim sistemlerini evrensel sayan anlayışı sarsmak, Batı dışı epistemolojilerin meşruiyetini tanımak ve kendi "nerede durduğundan" hareketle düşünmek. Bu yaklaşım, anti-emperyalist söylemin klasik biçiminden bir adım öteye gider. Klasik anti-emperyalizm genellikle ekonomik ve siyasi bağımlılığı hedef alır; Mignolo'nun önerisi ise bunun altındaki epistemik bağımlılığı sorunsallaştırır. Gurminder Bhambra'nın "bağlantılı sosyolojiler" projesi de benzer bir amaca hizmet eder: Moderniteyi, demokrasiyi, sanayi devrimini Avrupa'nın içsel bir başarısı olarak değil, sömürge ilişkileriyle birlikte ve onlar sayesinde şekillenmiş tarihsel bir süreç olarak yeniden okumak.

Dekolonizasyon düşüncesinin anti-emperyalist söyleme sunduğu asıl imkân tam da burada belirginleşir. Emperyalizm eleştirisini yalnızca ekonomik-politik bir çerçevede tutmak yerine, epistemik, kültürel ve kavramsal boyutlara taşımak. Bu genişleme hem bir kazanım hem de bir risk barındırır. Kazanım şudur: sömürgeciliğin yalnızca silahla değil, söylemle; yalnızca piyasayla değil, bilgi rejimiyle de işlediği görünür hâle gelir. Bu yaklaşımın açmazı ise kültürel göreliliği aşırı vurgulamasıdır. Tüm kültürleri eşitler gibi görünerek hegemonik olan ile hegemonik olmayan arasındaki yapısal asimetriyi bulanıklaştırabilir. Aijaz Ahmad'ın Said'e yönelttiği eleştiri bu açmazı özetler: Söylem analizine aşırı odaklanmak, maddi sömürü ilişkilerini ve sınıf çelişkilerini görünmez kılma tehlikesi taşımaktadır.

İşte Âkif Emre'nin düşüncesi tam bu gerilim noktasında özgün bir konum işgal eder. Âkif Emre ne klasik anti-emperyalizmin ekonomik-politik indirgemeciliğine ne de post-kolonyal teorinin kültürel göreliliğine tam olarak dâhil olur. Onun emperyalizm eleştirisi hem maddi hem epistemik boyutu kapsarken hem de medeniyet zemininde yükselerek bir gelecek tasavvurunu, dünyaya yeni bir teklifi içinde barındırır. Bu üçlü zemin onu hem dekolonizasyon tartışmasının içine çeker hem de ondan belirli noktalarda ayrıştırır. Bu ayrışmanın nerede ve nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için Âkif Emre'nin yerellik, yerlilik ve çoğulculuk kavramlarına yüklediği anlamları kavramak yardımcı olabilir.

Yerellik, Yerlilik ve Çoğulculuk: Âkif Emre'nin Özgün Eleştirisi

Akif Emre'nin emperyalizm eleştirisi yalnızca bir karşı çıkış değil, aynı zamanda bir inşa söylemidir. Çünkü İslam coğrafyasının emperyalizme salt direniş gücüne sahip olmanın ötesinde medeniyet köklerinden dolayı dünyaya bir teklif/öneriye gebe olduğunu da ileri sürer. Yerellik ile yerlilik arasındaki fark, içe kıvrıklık ile evrensellik iddiası arasındaki fark ve Batılı liberal çoğulculuk ile Osmanlı çoğulculuğu arasındaki fark bu söylemin kavramsal omurgasını oluşturan önemli ayrımları işaret eder.

Âkif Emre yerellik kavramını ulus-devletin sınırlarına hapsedilmiş, içe kapanık bir aidiyet biçimi olarak tanımlar. Yerellik kendi toprağına, kültürüne, diline tutunur; ancak bu tutunuşun ufku o sınırda biter. Sağ muhafazakârlığın kutsadığı, milliyetçiliğin yücelttiği bu yerellik, derinliği olmayan bir aidiyettir: kendini tanımlamak için dışarıyı dışlamak zorundadır, var olabilmek için sürekli bir "yabancı" icat etmeye mahkûmdur. Yerlilik ise bundan köklü biçimde ayrılır. Ona göre yerlilik, kendi medeniyetinin özünde kök salmak demektir; ama bu kök evrensel bir iddia taşıyabilecek kadar derindir. Yerli olan düşünce, zorunlu olarak tüm insanlığa hitap edecek bir ufku barındırır. Nitekim Âkif Emre şunu açıkça ifade eder: İslamcılık bu toprakların varoluş imkânlarını yeniden diriltme arayışı olarak ne kadar yerli ise, düşüncenin doğası gereği de bir o kadar evrenseldir. Yerlilik içe kıvrılmak değil, özden hareketle evrensele açılmaktır.

Bu ayrımın post-kolonyal teorinin "kültürel eşitleme" sorunuyla doğrudan ilişkisi vardır. Dekolonizasyon tartışmasının bir kolu, her kültürün kendi yerelliğinde geçerli ve değerli olduğunu savunurken, diğer taraftan tüm kültürleri bir yerellik düzeyine indirgeme riskini taşır. Oysa Âkif Emre'nin kavramsal çerçevesinde bu eşitleme bir tuzaktır: yerelleştirilen kültür evrensel iddia taşıyamaz hâle gelir ve hegemonik olan ile olmayanın asimetrisi görünmez kılınır. Mignolo'nun "sınırsal düşünce" kavramı bu konuda Âkif Emre'yle örtüşür: kendi konumundan hareketle konuşmak, ama bu konuşmanın evrensel bir iddia taşıması. Ancak Âkif Emre'de bu evrensellik iddiası soyut epistemolojik bir proje değil, somut bir medeniyet tasavvurudur.

Çoğulculuk meselesinde de Âkif Emre benzer bir eleştiri geliştirir. Batılı liberal çoğulculuk, farklılıkları hoşgörü ekseninde eşitler: her kültür, her kimlik eşit derecede geçerli kabul edilir ve devlet bu farklılıklar karşısında tarafsız bir hakem konumunda durur. Âkif Emre bu modelin görünürde çoğulcu ama özünde hegemonik bir jest barındırdığını düşünür. Zira "hoşgörü" kavramının kendisi asimetrik bir güç ilişkisini varsayar: hoş görülen ile hoş gören arasında bir hiyerarşi mevcuttur ve hoş gören konumu belirleyen, sınırları çizen taraftır. Bu anlamda Batılı liberal çoğulculuk, kültürel farklılıkları tanırken onları kendi hegemonik çerçevesinin içinde eritir. Slavoj Žižek'in dile getirdiği o keskin gözlem burada anlamlıdır: "Her kültür değerlidir" söylemi, paradoks olarak Batı'yı yargılama makamı olarak muhafaza eder.

Osmanlı çoğulculuğunun temeli olan millet sistemi Âkif Emre için bu sorunun alternatif bir yanıtını barındırır. Osmanlı çoğulculuğu farklı toplulukları eşitlemez; her birini kendi dinî, hukuki ve kültürel özünde koruyarak, ama bir üst medeniyetin çatısı altında tutarak yapısal bir düzen kurar. Bu düzende farklılıklar hoş görülmez, tanınır; eritilmez, korunur. Âkif Emre'ye göre bu model, modern liberal çoğulculuktan daha dürüsttür: hiyerarşiyi gizlemez, onu meşru bir zemine oturtur. Elbette bu idealize bir okumadır ve Osmanlı sisteminin kendi çelişkileri, dönüşümleri ve çöküşü ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak Âkif Emre'nin buradaki asıl amacı tarihsel bir savunuculuk yapmak değil, Batı-dışı bir çoğulculuk modeline dikkat çekmektir: farklılıkları eşitlemeden, ama hegemonik bir merkezin tahakkümüne de tâbi kılmadan bir arada tutmanın imkânını göstermek.

Tüm bu kavramsal çerçeve bir araya getirildiğinde, Âkif Emre'nin özgün katkısı daha da netleşir. O, emperyalizm eleştirisini epistemik bir zemine taşırken bunu Batı'nın kendi ürettiği post-kolonyal teorinin kavramlarıyla değil, İslam medeniyetinin kendi iç kaynaklarından beslenerek yapar. Bu yaklaşım onun düşüncesini hem dekolonizasyon tartışmasıyla buluşturan hem de ondan belirli noktalarda ayrıştıran temel özelliktir.

Akif Emre ve Dekolonizasyon Tartışması: Nerede Buluşur, Nerede Ayrışır?

Buluşma noktaları belirgindir. Her şeyden önce Âkif Emre dekolonizasyon düşüncesinin temel tespitini paylaşır: sömürgecilik sona ermiş değil, biçim değiştirmiştir ve bu dönüşümün en kritik cephesi epistemik alandır. Mignolo'nun epistemik dekolonizasyon projesiyle, Bhambra'nın bağlantılı sosyolojiler çerçevesiyle ve Salman Sayyid'in İslâmcılığı post-kolonyal bir direniş hareketi olarak okumasıyla Âkif Emre'nin düşüncesi arasında güçlü yapısal benzerlikler mevcuttur. Özellikle Sayyid'in tezi -İslamcılığın sıradan bir dinî hareket değil, Batı hegemonyasına karşı üretilmiş bir post-kolonyal özgürleşme biçimi olduğu- Âkif Emre'nin İslamcılığa yüklediği anlamla kesişimlere sahiptir.

Ayrışma noktaları ise buluşma noktalarından daha fazla öğreticidir. Birinci ve en temel ayrışma, Âkif Emre'nin Batı'nın kavramsal çerçevelerine olan mesafesinde yatar. Post-kolonyal teorinin büyük isimleri -Said, Spivak, Bhabha- Batı akademisinin kurumlarında üretilmiş, Derrida, Foucault ve Lacan gibi Batılı düşünürlerin araçlarıyla çalışmış ve büyük ölçüde Avrupa-merkezci bakış açısıyla maluldür. Dirlik'in yerinde tespitinde olduğu gibi, bu durum post-kolonyal teorinin Batı hegemonyasıyla paradoksal bir suç ortaklığını beraberinde getirir. Âkif Emre ise bu araçları son derece eleştirel bir şekilde kullanır. Onun referans çerçevesinin temel odağı İslam medeniyetinin her türlü kültürel birikimidir. Batılı bilgi kaynaklarını hakikat arayışının araçları olarak görme noktasında son derece açıkken, bu bilgi kaynaklarının Avrupa-merkezciliğini süzgeçten geçiren eleştirel bir titizliğe sahiptir.

İkinci ayrışma noktası siyasi ajanda meselesindedir. Post-kolonyal teori, postmodern etkisiyle birlikte zaman zaman belirgin bir siyasi hedeften uzaklaşır; söylemi dönüştürmek yeterli görünür, kurumsal ve yapısal dönüşüm ikincil kalır. Âkif Emre'de ise tam tersi bir gerilim mevcuttur: Onun düşüncesi açıkça normatif ve yönelimlidir. Medeniyet inşası, zihinsel sömürgeden kurtuluş, yerli bir bilgi ve siyaset dilinin kurulması vs. bunlar soyut epistemolojik projeler değil, somut bir dönüşüm talebini barındıran hedeflerdir. Bu açıdan Âkif Emre, post-kolonyal teorinin "kültürel eşitleme" tuzağından kaçınır, her kültürü kendi yerelliğinde eşitlemek yerine, özellikle İslam medeniyetinin evrensellik iddiası taşıyabileceğini savunur.

Üçüncü ve belki de en düşündürücü ayrışma, Âkif Emre'nin iç muhasebe ısrarında kendini gösterir. Post-kolonyal teori büyük ölçüde dışsal bir eleştiri pratiğidir: sömürgecinin ideolojisini, söylemini ve bilgi rejimini hedef alır. Âkif Emre ise buna paralel olarak içsel bir eleştiri yürütür: Müslümanların kendi zaaflarını, kendi sömürgeleşme süreçlerine verdikleri rızayı ve kendi iç çelişkilerini de hesaba katmaları gerektiğini ıs-

rarla vurgular. Hem dışa hem içe dönük bu çift yönlü eleştiri Âkif Emre'nin düşüncesini ne salt bir kurban söylemine ne de salt bir Batı karşıtlığına indirgenebilir kılar. Çünkü ona göre, yerelliğe sıkıştırılmaya çalışılan İslam medeniyeti, yeniden inşa sürecindedir ve hem yerli olup hem de evrensellik iddiasıyla tüm dünyaya alternatif bir teklif barındırır.

Sonuç olarak, Âkif Emre bugün Türkiye'de yürütülen dekolonizasyon tartışmasına geç fark edilmiş ama özgün bir katkı sunmaktadır. Bu katkının özgünlüğü sistematikliğinden değil, tam da sistematik olmayan doğasından kaynaklanır: akademik jargonun dışında, bir düşünürün keskin gözleminden ve yoğun tarihsel birikiminden süzülerek üretilmiş bir düşünce, zaman zaman teorik söylemin ulaşamadığı bir netliğe erişir. Bu düşüncenin teorik literatürle diyalog içinde yeniden okunması, hem Âkif Emre'yi daha iyi anlamamızı sağlayacak hem de Türkiye'deki dekolonizasyon tartışmasına yerli bir ses kazandıracaktır.

Kaynakça

Âkif Emre (2017). *Müstağrip Aydınlar Yüzyılı: -Gölgeli Kelimeler, Ödünç Alınmış Hayaller-*. İstanbul: Büyüyen Ay.

Âkif Emre (2020). *Mekânı Paranteze Almadan...: -Mekân, Şehir, Mimari Yazıları-*. İstanbul: Büyüyen Ay.

Âkif Emre (2021). *Kudüs: Bir pusula: Kudüs, Filistin ve Ortadoğu Yazıları*. İstanbul: Büyüyen Ay.

Âkif Emre (2022). *Ertelenmiş Yüzleşmeler: -Hayat, Zihniyetler, Aidiyet Ve Mahremiyete Dair Yazılar-*. İstanbul: Büyüyen Ay.

Ahmad, A. (1995). *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Bhabha, H. K. (2017). *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan.

Bhambra, G. K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: -Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül-*, çev. Özlem İlyas, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Chakrabarty, D. (2012). *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Dirlik, A. (1994). The Postcolonial Aura: Third World Criticism İn The Age Of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, 20(2), 328–356.

Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus.

Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Nkrumah, K. (1966). *Emperyalizmin Son Aşaması Yeni Sömürgecilik*, çev. A. Sarıca, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis.

Sayyid, S. (2000). *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın doğuşu,* çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Urbana: University of Illinois Press.

Žižek, S. (1997). *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

EREN BUĞDAYCI

Hasan Aycın Çizgilerinde İnsanın Münasebeti

Dünyaya yüklü bir hikâyeyle gelmiştir Hasan Aycın. İlk ve asıl kahramanım dediği Hayrullah isimli muhacir bir dedenin torunudur ve aslen günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde kalan Hasköylüdürler. Hayrullah dede, Balkan Savaşı patladığında henüz üç günlük evlidir ve Bulgar komitacıları tarafından cepheye götürülür. O, Osmanlı'ya karşı savaştıklarını anlayınca cepheden firar eder. Yakalanıp hapsedilir. Bu kez de hapishaneden firar eder. Yürüyerek İstanbul'a gelir. Oradan da Aslıhantepecik'e geçer. Tekrar 15 yıl sonra gidebilir Hasköy'e. Osmanlı yıkılmış, sınırlar değişmiş, hikâyeler çoktan birbirine karışmıştır. Bir tek annesini bulur köyünde. Sırtına alıp Aslıhantepecik'e getirir. Hasköy'den Aslıhantepecik'e dek uzanan, yayan katedilmiş çetin bir yolculuk... Yalnızca dedesi değil her iki ebeveyni tarafından da muhacirdir Hasan Aycın. Yarım hikâyelerin, geride bırakışların, kayıpların ve sürüklenişlerin olduğu o ağır ve içli hicret hikâyesini bir ömür zihninin derinliklerinde taşıyan biridir. Bu hicret hikâyesi küçükken geçirdiği hastalıkla birlikte onun kişiliğini ve kimliğini inşa eden; dünyaya, hayata ve insana bakışını geri dönüşü olmayacak biçimde belirleyen hususlardandır. Buradaki asıl önemli nokta Hasan Aycın'ın; aile efradının ve kendisinin başına gelen imtihanlara karşı tutumu, oralardaki hikmeti kavrayışı ve onların başlarına gelişinden murat edilenin ne olduğunu anlama çabasıdır. Hâliyle kendisi de yüklü hikâye sahibi olan Hasan Aycın için insanın yeryüzündeki hikâyesi ve özellikle insanın insanla olan münasebeti oldukça önemlidir. İnsanın insana ne ettiği ve insanın insana olan muamelesi çizgilerinin önemli konularındandır.

İnsanın insan üzerindeki haksız tahakkümü, emeğin sömürülmesi, güçlünün zayıf karşısındaki tutumu, zayıfın güçlü karşısındaki tavrı... Hasan Aycın'ın çizgilerinde bunlara dair çarpıcı örneklerle sıkça karşılaşırız. Fakat söz konusu çizgilerde yerli ve yabancı literatürdeki kalıplaşmış ifade biçimlerine ve alışageldik simgelere fazla rastlamayız. Ömer Lekesiz durumla ilgili olarak *Hasan Aycın'ın yerli çizginin/karikatürün terazi (adalet), güvercin (barış), zengin-fakir adam (patron-işçi), silindir şapka (politikacı), petrol kuyusu (varsıllık), çizme (işgal), kola (ABD emperyalizmi), zincir (esaret) vb. genelgeçer simgelerini fazlaca kullanmadığı gibi, kullandığı zaman da bunların mevcut içeriklerini boşaltıp yeni bir içerik kazandırarak kullandığını*[1] belirtir.

Hasan Aycın yerleşik ve kalıplaşmış simgeleri mümkün mertebe kullanmak-

1 Ömer Lekesiz, *Hasan Aycın Çizgilerinden Örneklerle Çizgi Sanatında Dil ve Mesaj*, Şule Yayınları, Kasım 2021, S.73.

tan kaçınır. Kullanması gerektiğinde ise önceki çağrışımlarından soyutlayarak yüklediği yeni anlamlarıyla birlikte kullanır. Onun bu tercihi, Sezai Karakoç'un sanatçının sanatını ortaya koyarken izlemesi gereken yönteme dair yaptığı tespitleri hatırlatır. Söz konusu duruma ilişkin olarak Sezai Karakoç şu tespitlerde bulunur. *"Şüphesiz, sanat sadece soyutlamadan ibaret değildir. Ancak sanatçı, malzemesine bu soyutlama işlemiyle el atar. Soyutlanan doğa; bir an için, geçici bir an için, adeta ölü hale gelmiştir. Şimdi ona yeniden can vermek gerekmektedir. Bu, ona, sanatçının, ruhundaki soluğu üflemesiyle gerçekleşecektir. Sanatçı, modelini önce doğadan koparmalıdır ki, o son işlem olarak, kendisinin üfüreceği soluğu kabul edebilsin. Modelin direnişini kırmadır soyutlama. Onun doğayla bağı kırılmadıkça, oradan kuvvet almadıkça sanatçıya baş eğmez, teslim olmaz. Demek ki, sanatçının ilk ve uzun uğraşı, soyutlamadır. Bu yoldur ki, doğanın kalbine ulaştırır onu. Kalbini kazanır ve onu kendine uymaya razı eder. İkinci, son ve eserin oluşunu bütünleyen işi de, kendi ruhunu, o soyutlanıp da hazır hale gelmiş eser tablosuna üflemektir. Öyle ki, doğadan, ya da düşünce ve düş dünyasından (ki geniş anlamda onlar da doğaya dâhildir) koparılan bir parça, sanatçının ruhundan estirdiği bir ruhla, yeni, canlı, somut bir varlık olup çıksın ve sanat dünyasındaki yaşamına başlasın. Soyutlama, doğanın kemiğini, iskeletini görmek, geometrisine ermek ve matematik imkânlarını kurcalamak, yeni eserin üzerine oturacağı* şematizmi *yakalamak çabasıdır. Bu çabayı, doğrudan ya da dolaylı göstermeyen sanatçı, eseri doğuran 'büyük değişim'in anahtarını ele geçiremez. Bütün anahtarlar, kuşkusuz, Tanrı'nın elindedir. Sanatçı, uğraşarak onların bazılarına ulaşır. Her çağda yenilerine ulaşır. Ama, yaratış sırrı gereği, yine de sonunda 'anahtarlar, Tanrı'da kalır.' ... Tanrı'dan 'izin' alması gereklidir sanatçının. Bu da alçakgönüllülükle olur. Tanrı'ya teslim olmayan, eşyayı teslim alamaz."*[2] Hasan Aycın'ın var olan kalıplaşmış simgeleri kullanırken yaptığı da tam olarak budur. O kalıplaşmış simgeleri teneşirde uzanan bir ölü gibi cansız hâle getirinceye dek tüm mevcut anlamlarından soyutlayıp, sonra da kendinden üflediği ruhla onları yeniden capcanlı bir şekilde diriltmek ve yeni ruh hâliyle kullanmak... Hasan Aycın'ın çizgilerinde kullandığı simgelere yeniden can verirken belirlediği kıstas, insanın serüvenini doğru raya oturttuktan sonra onu anlatırken ve aktarırken gerçek mânâya ve hakikate hizmet etmesine yönelik olmasıdır. Yine Ömer Lekesiz'in ifadesiyle de *"İlk insanın kan pıhtısından yaratıldığı zamandan, Allah'a dönüş anına kadar takdir edilmiş bir hayatı yaşadığını düşünerek, buna taalluk eden ilahi söylemin içinde yer almakta ve çizgisindeki hâkim simgeleri de buna göre seçmekte, oluşturmaktadır. Çünkü ilahi söylemin en etkili izahı, en etkili bilgilendirme ve yönlendirme tarzlarından birisi simgelerdir."*[3]

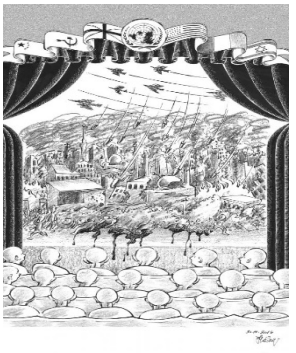


Hasan Aycın'ın çizgilerindeki kravat ve takım elbise gibi simgeler modern düzendeki insan iliş-

2 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, Eylül 2017, S. 12-13.

3 Ömer Lekesiz, a.g.e, S. 77.

kilerini -ki çoğunlukla çarpık ve çıkara dayalı bir ilişkidir- ifade eder. Bu ilişki biçimi; sanayileşmeyle birlikte hızla yükselen sömürü düzeni ve kapitalizmin ortaya çıkardığı ve bir tür modernizm mahsulü olan kent insanına aittir. Takım elbise simgesini zaman zaman kol manşetleri ile detaylandırarak kahramanı daha gerçekçi hâle getirmekle birlikte onun içinde bulunduğu durumu da daha canlı kılar. Özellikle kahramanın elinde bir bond çanta varsa o zaman onun bürokrasi ve memuriyetle ilişkisine dair bir mesaj verilmektedir. Eğer ki çanta para dolu ise o zaman da patron – işçi ilişkisinin sınıfsal görüntüsü ve emek sömürüsü mevzubahistir.



Hasan Aycın külliyatı içerisinde küçük bir alana sahip olsa da zaman zaman güncel ve politik meselelere dair çizgilere de rastlarız. Söz konusu çizgiler; özelde Türkiye'nin genelde ise dünyanın içerisinde bulunduğu kriz anları, tarihî sert dönemeçler ve toplumsal değişim dönüşümlerin ağır sancılarıyla değerlendirilmelidir. Çizgilerde ele alınan bu güncel ve politik konulara Filistin açmazı gibi bölgesel veya siyasal etkenlerin ortaya çıkardığı meseleler örnek verilebilir. Hasan Aycın o konuları belli bir duyarlılık ve ciddiyet içerisinde işlemekten geri durmaz. Fakat burada Hasan Aycın'ın özel yanı, o çizgilerdeki güncele dair gibi görünen meselelere biraz daha geriden bakıldığında çok daha temel hususlara işaret eden bir alt metnin ortaya çıkmasıdır. Hasan Aycın'ın çizgilerinde küçük bir çizik gibi duran kesiğin altında derin kanamalar vardır. Filistin konulu çizgilerine bakıldığında da çizgi, Filistin'e yapılan bir askerî müdahaleyi ya da söylemi ele alıyormuş gibi görünse de bahse konu çizginin alt metninde insanlığın kadim kavgasının, sömürü düzeninin ve zulmün varlığını her an sürdürmekte olduğunu okuruz.

Hasan Aycın çizgisine konu ettiği meseleleri daima derininden kavrama ve geniş bir perspektiften sunma çabası içerisinde olduğu için yüzeysel olanla ve yüzeysel anlatma biçimleriyle vakit kaybetmek istemez. Buna ilişkin olarak Cemal Şakar *"O tıpkı kuşağı gibi tevhidî anlayışın beslediği ümmetçi/evrenselci yaklaşımın içinde oldu. Bu anlayışa göre, Allah her şeyi yoktan yaratmıştır ve yaratılan her şey O'nun takdir ettiği hesaba bağlıdır. Dolayısıyla âlem kozmostur, onda ilahi bir uyum vardır. Tevhidî bakış açısının sağladığı bütünsel görüş sayesinde, Hasan Aycın her zaman bu ikilikleri aşan bir tutum içinde olmuştur."*[4] der.

Bu bağlamda onun çizgilerinde mekân bile çoğu zaman silik ve belirsizdir. Nadir de olsa zaman zaman Mısır, Filistin gibi coğrafyalara rastlarız. Fakat onlardan da maksat siyasi haritadaki yerleri değil insanlığın hafızasında temsil ettiği değerlerdir. Bir parçası olarak yer aldıkları kadim hikâyeye göndermedir. Yani mekân, verilecek mesaj için mecburi olduğu ölçüde yer alır onun haricinde mekân insanın gönderildiği yeryüzüdür.

4 Cemal Şakar, a.g.e, S. 26.

BETÜL ÜNLÜ KOCAKOÇ

Hüseyin Atlansoy'un Şiirlerinde Kolonyalizm Eleştirisi

Kolonyalizm, modern dünyanın Asyalı, Afrikalı ve Orta Doğulu toplumlar ve bireyler üzerinde yarattığı ciddi sancılardan biridir. Tarihsel geçmişi çok eskilere dayanan Batı kökenli bu sömürgecilik anlayışı, Vefa Taşdelen'in de bir makalesinde belirttiği üzere oldukça sistematiktir. Batı tarafından "öteki"nin hor görüldüğü ve "medeniyet götürme" söylemiyle kültürel, ekonomik ve siyasi amaçlarla gerçekleştirilen bu düzenli ve bilinçli kolonyal hareketlerin arkasında güçlü bir epistemoloji, ontoloji ve felsefe barınmaktadır.[1]

Tarihe tanıklık eden ve tarihin edebî bir dille kaydını tutan şair ve yazarlar, Batı'nın sömürüsüne sessiz kalmamış, sanatlarında kolonyalizm eleştirisine yer vermişlerdir. 1980 sonrası şairleri arasında önemli bir yere sahip olan ve kolonyal hareketlerin yıkıcılığına sessiz kalmayan Hüseyin Atlansoy, şiirlerinde kolonyalizmi ideolojik bir dil ve üslupla değil, medeniyet eleştirisi ve Doğu Batı zıtlığı üzerinden eleştirir. Onun şiirlerindeki kolonyalizm eleştirisini anlayabilmek için derin bir bilgi birikimine ve ironi bilgisine sahip olmak gerekir. Çünkü Atlansoy şiirinde kolonyalizmi yalnızca ülkelerin sömürgeleştirilmesi üzerinden ele almaz, onun sanatında kolonyalizm; kültürel yozlaşma, kendi olmaktan uzaklaştırılma, modern hayatın bireyleri çıkmaza sokması ve kapitalist sistemin bir uzantısı olarak kendini gösterir.

Hüseyin Atlansoy'un şiirlerinde yer yer gün isimlerinin tekrarı ve vurgusu göze çarpar. Özellikle "pazartesi" ve "perşembe" şairin dizelerinde en çok yer verdiği günlerdendir. Bu günlerin arka planında da zamanın kapitalist sistem tarafından sömürgeleştirilmesi, böylece insanın günlere hapsedilmesi vardır. "Bir Pazartesi"[2] şiirinde, pazartesi gününü seküler modern hayatın bir temsili olarak kodlarken cuma gününün mistik ve İslami anlamda insanın zihin ve kalbindeki kutsal yerini imler. Ayrıca "Cuma"yı sadece bir gün olarak değil, bir dizede Robinson Cruose tarafından Cuma ismi verilerek köleleştirilen roman karakterini anmak için de kullanır.

Daniel Defoe'nun kaleme aldığı roman "*Robinson Cruose*", modern kolonyal deneyimin ilk edebî yansımalarından biri olarak görülebilir. *Robinson Cruose* üzerine yapılan birçok çalışma bu görüşü destekler. Bir kaza sonucu bir adaya çıkan Robinson Cruose, adanın kaynaklarını tanımak isterken kolonyal ve ırkçı bir dikkat içindedir. Onun kolonyal bilinci, asıl Cuma'yla karşılaşınca etkin hâle gelir. Hiç tereddüt etmeden, kendini ondan farklı ve üstün görür, ona kendi dilini öğretir, üzerinde egemenlik kurmaya çalışır. Farklı ve üstün olma bilinci, Robinson'da kendisi gibi olmayana hükmedebileceği, onu yönlendirebileceği, hayatı üzerinde söz sahibi olabileceği fikrini belli belirsiz uyandırır.[3] Hüseyin Atlansoy'un, Cuma'yı Robinson'un elinden kurtarma ümidini aktardığı dizesinin arka planında bu kolonyal sistemin reddi ve eleştirisi vardır.

1 Vefa Taşdelen, "Kolonyalizm ve Edebiyat", Hece, 196 (2013), 74-84.
2 Hüseyin Atlansoy, *Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler*, (İstanbul: Ketebe, 2026), 80-81.
3 Vefa Taşdelen, "Kolonyalizm ve Edebiyat", Hece, 196 (2013), 74-84.

bir pazartesi getirmek istemiştim sadece kutsallık cumanındı bir özgürlük dürbünü uzakları ve yakınları gösteren mikroskopik ayrıntı zamanı bir bayramın düğün alayı haddim değildi cumayı getirmek belki kurtarabilirdim elinden robensonun bir gayret

"Pazartesi İçin İyidir Perşembe"[4] şiirinde de Atlansoy, günlerin kapitalist sistemdeki manasına değinir. Almanların ve günümüzde kültürel, ekonomik, politik yapıları ifade eden Anglosaksonların dünya üzerindeki kolonyal hareketlerine günlere yükledikleri anlamlar üzerinden bir eleştiride bulunur. Salı ve cuma günleri kapitalist ve seküler dünyada fabrikalaştırılmanın bir özeti niteliğindedir şiirde. Cuma, Doğu'daki mistik ve kutsal anlamı dışında Batı'da alışveriş çılgınlığının ve tüketimin zirvesi olan "kara" bir gündür. Atlansoy aşağıdaki dizelerde Batı'nın zamanı ve insanı sömüren zihniyeti karşısında daima masumiyetle durmanın iyi olduğunu vurgular.

almanlar için iyidir bu salı
karadır cuma anglo saksonlara
bütün zaman ve haritalarda
gülümsememiz iyidir
masumiyetin
ateş toprak su ve rüzgârında

"Hain Kapısı"[5] şiirinde Hüseyin Atlansoy, kolonyal hareket içinde bulunan ülke ve zihniyetlerden etkilenerek kültürel ve ontolojik boyutta sömürge altında olan ancak bunun farkına varamayan, kimliğini yitirmiş topluluklara hitap eder. Şiirin bütününde kolonyalizmin tarihî arka planına göndermelerle kendi olmayı unutmuş bireylere eleştiri vardır. Şiire ismini veren ve son dizede de vurgulanan "Hain Kapısı", Londra Kulesi'nde bulunan ve Tudorlar döneminde devlete isyan ya da ihanet etmekle suçlanan mahkûmların geçirildiği kapıdır. Tarihsel gerçekliği bulunan bu kapı, şiirde hem kolonyalizmi vurgulaması hem de bir metafor olarak kullanılması yönüyle dikkat çeker. Şiirin ilk bendinde sömürgeci devlet başkanlarına ismen yapılan atıf da tesadüf değildir. Kraliçe Margeret, Güller Savaşı'nın kaybedilmesiyle birlikte rehin alınarak bu kapıdan geçirilmiş ve Londra Kulesi'ne mahkûm olarak getirilmiştir. III. Henry ve II. Edward'ın babası I. Edward'ın Hainler Kapısı'nın inşa ve onarımında önemli rolleri vardır.

siz
kaçıncı henrinin silüetisiniz
imparatorluk morundan pelerinler
yoksa taç mı takmak istersiniz

4 Hüseyin Atlansoy, Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler, 91-92.
5 Hüseyin Atlansoy, Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler, 96.

hangi hain kapısından geçip
ağzı kapalı gülümseyişler edindiniz
siz sahi henri misiniz yoksa edward
bilemedim üçüncü henri ikinci edward
atına bindiğiniz
kaçıncı isabella hangi Margaret

İkinci bentte Büyük Britanya İmparatorluğunun, dolayısıyla kolonyalizmin en üst noktasını temsil eden Londra ve Thames Nehri'ne atıf vardır. Hem coğrafi hem de kültürel anlamda kolonyal hareketler barındıran bu mekânlar, şiirde eleştirilen kişiler tarafından bir eğlence merkezi hâline gelmiştir. Dizelerde bahsedilen "togo", Batı Afrika ülkesidir. Afrika, sömürülen bölgelerin başında gelir. Dolayısıyla şiirde "Togo" kelimesinin temsil ettiği anlam derinliği önemlidir. "Raks" ise Doğu kültürüne ait bir danstır. Batılı müzik aletleri olan keman ve piyanoyla, Afrika ve Doğu ülkelerine ait olan müzik ve dansın diyalektiği şiirin arka planında yer alan kültürel kolonyalizmin bir örneğidir. Kendi kimliklerine yabancılaşan kişilerin eleştirisiyse modern Batı'nın görünen albenili yüzüyle insanları nasıl kandırdığını gözler önüne serer.

siz
ne zaman ulaştınız thames kıyılarına
hangi kulelerde kâm aldınız londradan
bu ne danslar bu ne piyano kemanlar
kulaklarınızda togo müziği içiniz raks
gözlerim ısıracak sizi
yok yok olamaz siz ne ali ne mehmet
ne fatma ne zeynepsiniz
sahi hangi maharet
hangi ucu köreltilmiş merhamet kılıcı
-somut bir şey bu bahsettiğim kılıç-
engeller yüzünüze ilişmiş hırsı kini
sahi zamansızlığı seçip
hain kapısından ne zaman geçtiniz

"Ayşe"[6] şiirinde Atlansoy, Batı'nın Doğu üzerindeki baskıcı ve Doğu'yu aşağılayıp hor gören tavrını eleştirir. Şiirde Batı felsefesi ve tarihi için önemli olan metafor ve isimlerden bahsedilirken Batı'nın kendisi için idealize ettiği değerleri yaşatacak güçte olmadığını da biraz mizah, biraz ironi ve biraz da tarihsel gerçekliklerle okura sunar. Fransız çocuk kitabı serisi olan ve "Ayşe" isminden türetilen "Ayşegül" ismiyle Türkçeye uyarlanan hikâyelerin görünürde yerli, ancak derinde Batılı olduğunu vurgular şiir boyunca. Şair, Doğuluların isim kültüründe önemli bir yeri olan "Ayşe" isminin dönüştürülmesiyle aslında yerli kimliğin yabancılaştırıldığının altını çizer. Bu şiirin alt metinleri okunduğunda kolonyalizmin bir uzantısı olan kültürel emperyalizm açığa çıkar.

...
ayşegülde karar kılınmış rivayet
her yere götürülmüş tutup beyaz elin
sahilde ayşegül okulda ayşegül ormanda ay
kasapta -bu yok- kuş gibi ses vermiş kız
o ara filmini de çekivermişler ismi bizden
dili elin bakışı görüşü elin Ayşegül
yanına da bir kaya çiziktirip yakışıklı
ömer ne ki kardeşlikle yetinmelidir

Şiirde "*o ara filmini de çekivermişler ismi bizden/ dili elin bakışı görüşü elin Ayşegül/ yanına da bir kaya çiziktirip*

6 Hüseyin Atlansoy, Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler, 104-105.

yakışıklı/ ömer ne ki kardeşlikle yetinmelidir" dizeleriyle film sektörü üzerinden kültürel yozlaşma anlatılır. Yalnızca ismi bizden kalmış, gerisi Batılı özellikler taşıyan bir hikâyedir bu.

Şiirin devamında Yahudi Soykırımı'na ironik bir şekilde verilen "kristal gece" adlandırmasına ve Kurt Vonnegut'un II. Dünya Savaşı sırasında gerçekleştirilen Dresten Bombardımanı'nı konu alan kara mizah örneği "Mezbaha No 5" romanına gönderme yapar. Şiirin ikinci bendinde yer alan bu göndermeler, Batı Medeniyetinin kendini içten yok etmesinin, kendilerine karşı uyguladıkları kolonyal hareketlerinin bir temsilidir. *"benzerdir bonn ve moskovada açan soğuk"* dizesi, yine Kurt Vonnegut'un "Mezbaha No 5" romanının giriş bölümünde yer alan bir anlatıya göndermedir. Vonnegut, II. Dünya Savaşı'nda Nazilere karşı birlikte savaşan ABD ve SSCB gibi müttefiklerin, savaş biter bitmez nasıl birbirine düşman olduğunu vurgular. Dresten Bombardımanı gibi insanlığın geçmişteki büyük yıkımlardan hiç ders almadığını, Bonn ve Moskova ekseninde yeni ve "soğuk" bir felaket hazırlığı içinde olduğunu özetler.

...

kristal gecede keskin beyaz -öncesinde
öldürülen leh ateşler içinde berlin dresden
sonrasında mezbaha no 5 - varıp
gitmiştir önceden lenin mühürlü trende
benzerdir bonn ve moskovada açan soğuk

Şiirin devamında Atlansoy, Batı sanat, tarih ve felsefesi için önemli birer figür olan Elizabeth, Hegel, Heidegger, Mussolini, İsabel gibi isimleri anar. Bu isimlerin karşısında ise Doğu medeniyetinin büyük şairi Yunus Emre vardır. Şiir boyunca tekrar eden "gül" imgesinin taşıdığı anlam Yunus Emre'nin de anıldığı şiirin üçüncü bendinde daha net bir şekilde ortaya çıkar. "Gül" gerek tasavvufi yönüyle gerekse edebiyatımızda taşıdığı anlam dolayısıyla Doğu'ya yakın bir imgedir. *"bir Heidegger değildir gerçi ezerler gülü"* dizesi gülün şiirdeki konumunu, anlamını daha da netleştirir. Alman düşünür Heidegger, Angelus Silesius'un bir şiirinden yola çıkarak varlık sorununu inceler ve derslerinde bu şiir üzerinden örnekler verir: *"Gül nedensiz; çiçek açar çünkü çiçek açar/ Kendilerine dikkat etmiyor, görülüp görülmediklerini sormuyor"*. Gülün nedensiz açtığını vurgulayan bu şiir, Heidegger'in felsefesinin yapı taşlarını oluşturur.[7] Atlansoy, "*bir Heidegger değildir gerçi ezerler gülü"* diyerek şiirde saydığı isimlerin (II. Elizabeth, Mussolini, Hegel gibi) ve bu isimlerin ait olduğu medeniyetin Heidegger hassasiyetiyle güle yaklaşamayacaklarını, onu ezeceklerini söylerken, bir medeniyetin yok edilmek istendiğine vurgu yapar. Burada gül, Doğu medeniyetini temsil eder. Batı'nın dokunulmazlığının yanı sıra bizim Ayşe, Ömer gibi medeniyet ve inanç dünyamızda önemli bir yere sahip olan isimlerimizin içinin boşaltılmaya çalışılması, Yunus Emre gibi bir medeniyetin ruhunu eserleriyle anlatan, müsamaha ve insan sevgisinin önde gelen isminin Batı'nın bir sanat dalı olan oratoryo ile anılıyor olmasını eleştirir.

7 Seyhan Mızrak, "REİNER SCHÜRMANN'IN MEİSTER ECKHART'TA 'SALIVERME KRİTİĞİ'". Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 4/ 7 (2021), 86. https://izlik.org/JA74T-S66AY.(86)

liz kısaltılmışı elizabethin tayloru güzel
bir; opereti bile yapılmıştır ayşenin
ikincisine yani kraliçenin seslenilmemiştir
kısaltması bile yapılmışken ingilterenin
oratoryosu yükselir yunus emrenin
mussolini isminden faşisttir içindeki ss
naziliğe yetmez siluetindeki hegel
bir heidegger değildir gerçi ezerler gülü
isabel ki bu ispanyol değil diğeri
ömrünce iki kez yummuştur ilki vaftiz
bir de demezler mi gül haç kardeşliği

"Perçem"[8] şiirinde Hüseyin Atlansoy, Rusların dalga geçmek ve küçümsemek maksadıyla Kazaklara (Ukraynalılara) taktıkları bir lakap üzerinden kolonyal hareketin sosyolojik boyutuna dikkat çeker. Kazaklar başlarının yalnızca tepe kısmında bir tutam saç bırakarak geleneksel bir şekilde tıraş olurlar. Bunun sebebi, bir amaç uğruna savaşarak öldükten sonra Tanrı'nın onları başlarının üzerindeki bir tutam saçtan tutarak göğe, cennete çekecek olması inancıdır. Etnik bir kimlik hâline gelen bu saç tarzı, Ruslar için aşağılama sebebidir, Kazaklara "Perçem" lakabıyla seslenerek onları küçük düşürmek isterler. Atlansoy, şiirinde buna karşı çıkar.

uyku tutmaz neler neler geçmiştir başından
hiç bir şey geçmemiştir aslına bakarsan -bak
herşey her şey değildir örneğin ruslar yani moskof
perçem demiştir kazaklara bildikleri nedir
yandan kazınmış kafanın üstündeki saçtan başka
herşeyi anlarsan herkesi affedersin fransız olsan
ne anla ne fransız ol yere batsın algoritma
değilsindir çok şükür ot bitsin merhametinin
toprağında
hiç ama hiç bir şey geçmemiştir kuşlar bile

"Batı'da Kan Var"[9], Hüseyin Atlansoy'un şiirinde kolonyalizmin en net şekilde okunduğu şiiri olabilir. Kızılderililer ve Afrikalılar tarih boyunca en çok sömürülmüş topluluklardır. Batı'nın en vahşi yüzü belki de bu iki bölge halkı üzerinde uyguladıkları maddi ve manevi sömürüde görünür. Medeniyet götürme yalanıyla, gittikleri yerlerde insanları medeniyetsizleştirme ve yok etme eylemleri içinde olmuşlardır. Şiirde karşılıklı diyaloglarda Batı'nın Kızılderililer üzerindeki kolonyal etkisi açık bir şekilde görülür.

Sabret gönlüm fırtınaya vakit var
Biz her çağda kızılderili
Biz her yerde hep yerdeyiz
Toprağa mahkûm edildi gözlerimiz
Kaybolunur dahi ekin göğermez hırıltılı sesimiz
...
- Kimsiniz

Biz bir kaplan gibi masum
tırnaklarını kemirmiş kabullenmiş
Kızılderili

- Vahşi

ölüm ateş ve kül haliyle acımasız
cihangir ve kocaman
öğrendik vahşiliğimizi kitaplardan

Hüseyin Atlansoy, 2023'ten bu yana devam eden Filistin işgaline de sessiz kalmamış, İsrail'in Filistin üzerinde uyguladığı çok yönlü kolonyal hareketleri ve dünyanın sessizliğini, insanlığın teknoloji ile uyutularak sömürgenin farkına varamaması hâlini derinlemesine anlatarak keçeleşmiş vicdanlara seslenmiştir "Keçe"[10] şiiriyle.

8 Hüseyin Atlansoy, Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler, 138.
9 Hüseyin Atlansoy, Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler, 487.
10 Hüseyin Atlansoy, Son Büyük Hamle (2025-1982) Toplu Şiirler, 73.

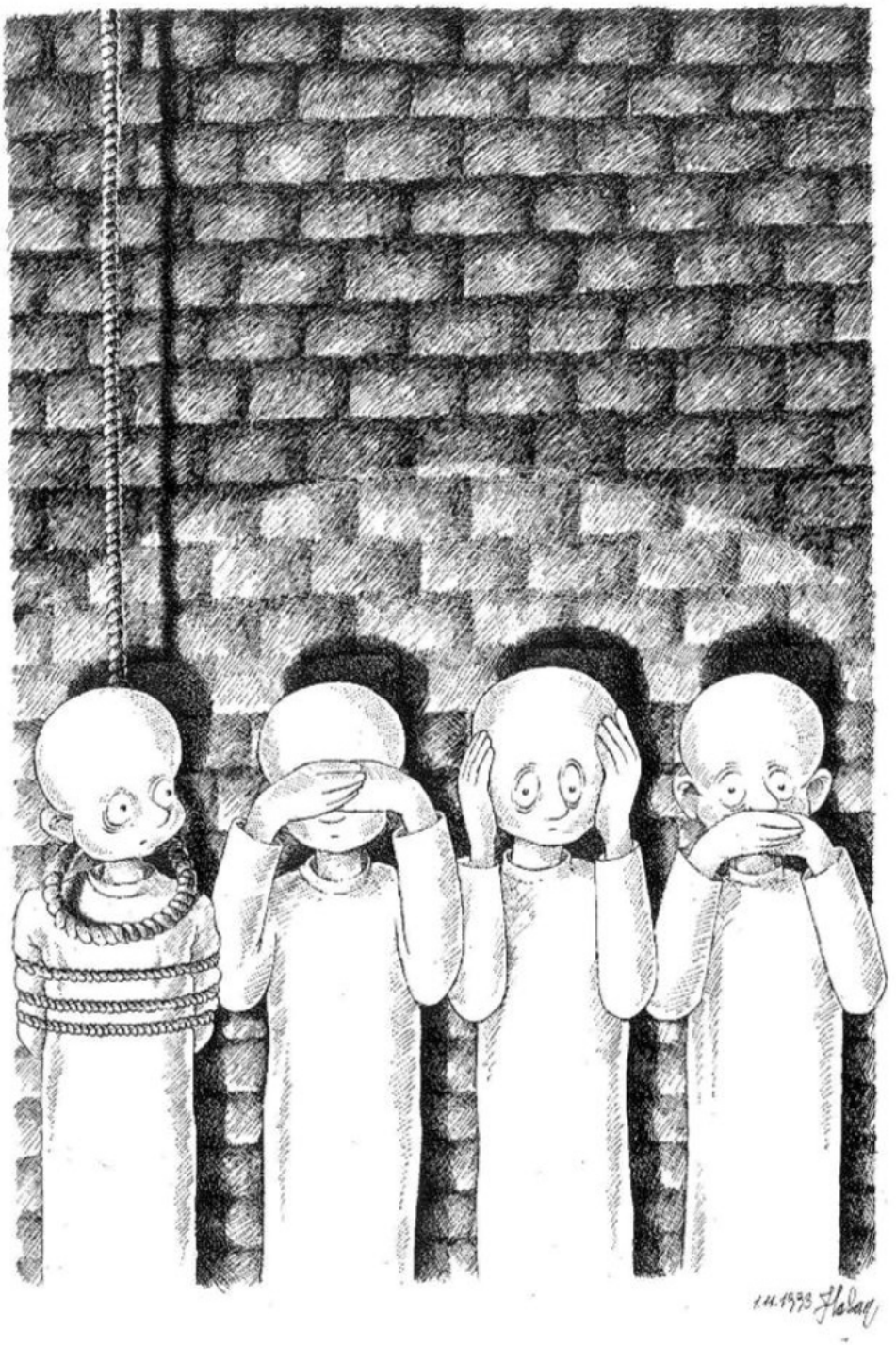
keçe üstüne keçe mumyalanmayı bile kabul etmez et ve kemik
'nerde bir isa nefes gelse diriltse' bir can yetmez en az üç kez
hızlı iletişimli şan para ve kadınlı sıtkı sıyrık yoksuz üç kere bu cesedi
en az üç kez diriltse önce nefesimizi belki bu zillet terkeder içimizi
kahvenizi nasıl alırdınız sahi azrail ilişmez almaya
ne canınız ne yok ciğerinizi

şimdi boşluk zamanı -uyurgezer bir insanlık dedi elon musk- kapitalist
cumhuriyetçilerin yeni maskesi beri yanda uyarın demokrat ateleri
tanrı kıyamet desin diyorlar varmış gibi hızırları aşıları iğneleri
izin çıkmamış olabilir vakit tam olgunlaşmamış korku ilik gibi
erimemiş olabilir bekletiliyor hızır -hele bir gelsin hele ki ölüversin
siz asıl o zaman görün ne demekmiş kıyameti- bizi kayırmayın aşılıyız
farzet bitti sayalım şimdi insanlığın öğle arası -kaçta açılacakmış kapı sahi

kek içinde patlayan bitter oranı yüzde yüz acı bu mu dediniz -ha evet
ekran işlemcisinden geçmiş bu zulmü dillendiremez olsa şimdi
galib şeyhimiz

pastane devirleride geçti deniz de uzak kıyameti nerde bekleyeceğiz
sahi ne alırdınız derrida ufukların kaynaşması felsefî miryokefalon
yoksullarınızda gitti kaldınız bireye ulaşmış -ne şeref- atomize aile
ne diyelim iklimde değişti greta da bir şey olmaz -sahi filistin
boynumuza taktığımız şirin bir şey mi- şey mi şey mi şey mi şey

Sonuç olarak yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere diyebiliriz ki, Hüseyin Atlansoy'un şiirlerinde kolonyalizm çok katmanlı bir şekilde, ironi ve metaforlarla işlenmiştir. Modern dünyanın teknolojik ilerlemeleri devletlere kolonyal hareketlerde de boyut atlatmış, sömürü sadece topraklara el koyma şeklinde ekonomik ve siyasi amaçlarla değil; kültürel yozlaşma, kimliksizleştirilme, dil ve medeniyetin yozlaştırılması, zamanın kapitalist bir algıya hapsedilmesi gibi alanlarda da gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Atlansoy'un şiirinde kolonyal hareketin bütün bu yönlerini bulmak mümkündür. Atlansoy, şiirlerinde estetik kaygılardan vazgeçmeden, dizelerini slogan havasında kaleme almadan, zaman zaman okurun zihnini tarihsel, felsefi ve sosyolojik boyutta zorlayarak bir direniş unsuru şeklinde kolonyalizm eleştirisine yer vermiştir.



İMDAT DEMİR

Kolonyal Bilgi, Edebiyat ve Sanatı Nasıl Kolonize Eder?

Kolonyal Bilgi Nedir; Neden Yalnız Toprağı Değil Zihni De İşgal Eder?

Kolonyalizm çoğu zaman askerî işgal, ekonomik yağma ve siyasî tahakküm üzerinden anlatılır; oysa asıl derin fetih, haritadan önce zihinde kurulur. Bir ülkeyi yönetmenin en kestirme yolu, o ülkenin kendini nasıl anlayacağını belirlemektir. İşte kolonyal bilgi tam burada devreye girer. Kolonyal bilgi, yalnızca "öteki toplum" hakkında veri toplayan masum bir akademik faaliyet değildir; dünyayı sınıflandıran, merkez ile çevreyi ayıran, kimin konuşmasının bilgi, kimin sesinin folklor sayılacağını tayin eden bir iktidar aygıtıdır. Bir toplum kendi tarihini, kendi acısını, kendi estetiğini, kendi ahlâkî sezgisini artık kendi kavramlarıyla değil de dışarıdan ithal edilmiş bir bakışla görmeye başladığında, sömürge çoktan gümrük kapısından içeri girmiş demektir. Tank bazen sonra gelir; önce müfredat gelir, katalog gelir, sergi dili gelir, eleştiri jürisi gelir, tercüme hiyerarşisi gelir.

Kolonyal bilgi kendini çoğu zaman evrensellik maskesiyle sunar. Der ki: "Ben tarafsızım, nesnelim, bilimselim." Fakat bu tarafsızlık iddiası çoğu zaman merkezin kendi tarihsel deneyimini insanlığın doğal normu gibi pazarlamasından ibarettir. Avrupa'nın tarihsel yürüyüşü bütün toplumların zorunlu rotası gibi anlatılır; modernleşme tek çizgili bir merdivene çevrilir; o merdivene benzemeyen toplumlar ya "gecikmiş", ya "eksik", ya da "patolojik" ilan edilir. Böylece bilgi, açıklamak için değil hizaya sokmak için çalışır. İnsanların hafızası kendi iç ritminden koparılır; kendi dilleri bile kendilerine yetersiz gösterilir. Sonra aynı toplumlara dönülüp şöyle denir: "Niçin özgün eser üretemiyorsunuz?" Güzel soru; zinciri takanla koşu performansını ölçen aynı el olunca, yarış baştan hileli zaten.

Türkiye bu mekanizmayı doğrudan klasik sömürge tecrübesiyle değil, daha karmaşık bir yarı-çevre gerilimiyle yaşadı. Doğrudan işgal her şeyi açıklamaz; daha sinsi olan, zihinsel referansların dış merkezlere bağlanmasıdır. Tanzimat'tan itibaren başlayan tercüme rejimi, kurum ithali, kavram ödünçlemesi ve "medeniyet"e yetişme telaşı, bir yanıyla tarihsel zorunluluklar taşısa da öte yanıyla yerli düşünme kaslarını zayıflatan bir etki de üretti. Buradaki mesele Batı'yı öğrenmek değil; Batı'ya bakarken aynayı kırmaktır. Türkiye'nin önemli bir kısmı uzun süre

kendine, Londra'dan, Paris'ten, Berlin'den ve sonra Washington'dan yansıyan ışıkla bakmaya alıştırıldı. Bu yüzden mesele yalnız "ne biliyoruz?" sorusu değildir; asıl soru şudur: "Kendi hakikatimizi kimin gözünden biliyoruz?" Cevap başkasının gözü ise, bilgi çoktan tahakküm üretmeye başlamıştır.

Kolonyal Bilgi Edebiyatı Nasıl Kolonize Eder?

Edebiyatın kolonizasyonu sansürle başlar sanılır; oysa çoğu zaman ödülle, prestijle, eleştiri diliyle ve meşru tema listesiyle başlar. Kolonyal bilgi edebiyata önce şu fısıltıyı bırakır: "Kendini bana anlatırken benim hoşuma gidecek şekilde anlat." Bunun sonucu şudur; yerli yazar, kendi toplumunu içerden anlamaya çalışan bir fail olmaktan çıkıp dışarıya tercüme edilen yerel rehbere dönüşür. Roman artık toplumu kendine açan bir laboratuvar olmaktan çok, merkez için düzenlenmiş bir vitrin hâline gelir. Acı egzotikleşir, yoksulluk estetize edilir, gelenek ya romantik müze eşyasına çevrilir ya da bütünüyle karanlık bir yük gibi sunulur. Toplumun çelişkileri, kendi iç gerilimiyle değil, dış dünyanın beklediği temsil klişeleriyle kodlanır.

Türkiye'de bu mesele özellikle "makbul yerli anlatı" üretiminde görünür oldu. Taşrayı anlatırken taşrayı duyan değil, taşrayı açıklayan bir dil yerleşti çoğu zaman. Yoksul mahalle, doğu, muhafazakârlık, din, kadın, Kürt meselesi, devlet şiddeti, taşra erkekliği, aile baskısı gibi gerçek ve ağır başlıklar, kimi metinlerde sahici bir hakikat arayışıyla işlendi; ama kimi metinlerde küresel kültür piyasasının iştahla tükettiği temsillere dönüştü. Burada eleştirilecek olan şey bu meselelerin yazılması değil; hangi göz hizasından yazıldığıdır. Kimin acısı, kimin bakışıyla paketleniyor? Toplumun iç sesi mi konuşuyor, yoksa dış fon sağlayıcıların ve ödül ağlarının sevdiği "anlaşılır mağduriyet" şeması mı? Bazen roman kahramanı etten kemikten bir insan olmaktan çıkar; Batı'nın insan hakları seminerine hazırlanmış örnek vakaya döner. İşte kolonizasyon burada başlar.

Bu, sadece içerik meselesi de değildir; biçim de kolonize olur. Hangi anlatı tekniğinin "sofistike", hangi dilin "ham", hangi üslubun "evrensel", hangisinin "yerel ve kaba" sayılacağına görünmez bir hiyerarşi karar verir. Türkiye'de uzun süre halkın diline yaslanan, yerli anlatı ritmini sürdüren, dinî ya da taşralı hafızayı içeriden işleyen metinler, belli çevrelerce estetik bakımdan ikinci sınıf sayıldı. Buna karşılık, Batılı eleştiri aparatına daha kolay tercüme edilen metinler hızla dolaşıma girdi. Böylece edebiyat alanında yalnız bir kanon değil, bir sınıf sistemi de oluştu. Kimin romanı "dünya edebiyatı"na layık, kimin metni "yerel mesele" olarak kalacak; buna çoğu zaman görünmez bir kültürel gümrük memuru karar verdi.

Daha kötüsü, zamanla yazar da bu oyunun kurallarını içselleştirdi. Dışarıdan baskı gerekmiyor artık; yazar içindeki sansürcüyle yaşamaya başlıyor. "Bunu böyle yazarsam taşralı bulunur muyum? Bu dili kurarsam akademik çevreler kü-

çümser mi? Bu hafızaya yaslanırsam gerici sanılır mıyım?" İşte zihinsel sömürge tam budur. Zincirin görünmez olanı en tehlikelisidir; çünkü insan bir süre sonra onu kendi bileği sanır.

Kolonyal Bilgi Sanatı Nasıl Kolonize Eder? Sergi Salonundan Bienale Uzanan İnce İşgal

Sanat alanında kolonizasyon daha rafinedir; çünkü kaba yasak yerine küratöryel seçim çalışır. Hangi eser çağdaş sayılacak, hangi ifade "fazla yerel", hangi estetik "fazla duygusal", hangi mesele "politik olarak güncel", hangisi "nostaljik ve geri" kabul edilecek; bunların hepsi sanat alanındaki iktidar ağları tarafından belirlenir. Sanatçıya açıkça "böyle yap" denmez. Onun yerine fon çağrıları, açık çağrılar, rezidans programları, uluslararası dolaşım ağları ve eleştiri metinleri bir tür estetik trafik ışığı kurar. Yeşil yanan yön bellidir. Sanatçı o yöne gidince çağdaş, gitmeyince naif, ham, folklorik ya da problemli olur.

Türkiye'de özellikle büyük şehir sanat çevrelerinde bu mekanizma uzun zamandır işliyor. İstanbul bir yandan gerçek bir kültürel kavşak, ama öte yandan küresel sanat piyasasının yerel laboratuvarı. Burada üretilen çok sayıda değerli iş var; mesele onları inkâr etmek değil. Mesele şu: Yerel olan ne zaman görünür oluyor? Çoğu zaman ancak çevrilebilir olduğunda. Bir Anadolu hafızası, bir dinî sembol, bir göç hikâyesi, bir devlet şiddeti izi, bir aile travması, bir kimlik meselesi, ancak uluslararası sanat dilinin tanıdığı kavramsal çerçeveye oturtulunca görünürlük kazanıyor. Yani yerellik, kendi nefesiyle değil, küresel küratöryel sözlükte karşılığı varsa meşrulaşıyor. Sanatçı kendi mahallesinin çatlağını anlatacaksa bile önce onu katalog İngilizcesine çevirmek zorunda kalıyor. Bu da hakikatin önce sterilize edilmesi demek.

Bir başka sorun şu: Kolonyal bilgi sanatta "otantik olanı" da kolonize eder. Batı merkezli bakış, çevre toplumdan hem çağdaş olmasını ister, hem de yeterince egzotik kalmasını. Ne şahane ikiyüzlülük. Çok yerli olursa folklorik bulunur; yeterince farklı değilse taklitçi denir. Yani sanatçıdan istenen şey, merkezin kendini taze hissetmesini sağlayacak kadar fark, ama huzurunu kaçırmayacak kadar kontrollü farktır. Türkiye'de bu gerilim bazen açıkça hissedilir. Bir sanatçı geleneksel biçimlerle çalıştığında "zenaat"a itilir; kavramsal iş yaptığında ise ancak küresel şablona uyduğu ölçüde takdir görür. Böylece sanatın asli meselesi olan biçimsel cesaret ve ontolojik arayış yerini dolaşım kabiliyetine bırakır. Eserin değeri bazen kendi iç geriliminden değil, hangi bienalde, hangi vakıfta, hangi ağda görünür olduğundan türetilir.

Bu kolonizasyon yalnız dışarıdan dayatılmaz; içerideki elitler eliyle yeniden üretilir. Türkiye'nin bazı kültür çevreleri kendi halkına yukarıdan bakmayı incelik sanıyor. Halkın estetik tecrübesi, inanç dünyası, gündelik eşyası, sesi, melodisi, jesti, utancı, sevinci; yani yaşanmış olanın malzemesi, çoğu zaman kaba, geri, işlenmemiş diye küçümseniyor. Oysa sanat tam da bu ham madde-

den çıkar. Ne var ki kolonyal akıl, sanatçıyı kendi toprağıyla sahici ilişki kuran bir özne olmaktan çıkarıp, çevresini teorik av malzemesine çeviren profesyonele dönüştürüyor. Böyle bir yerde eser doğmuyor; proje üretiliyor.

Türkiye'de Kolonyal Bilginin İzleri; Eğitimden Dile, Müzeden Ekrana

Türkiye'nin meselesi yalnız Batı'dan etkilenmiş olmak değil; bu etkiyi çoğu zaman eleştirel süzgeçten geçirmeden içselleştirmiş olmaktır. Eğitim sistemi bunun en berrak örneklerinden biridir. Çocuk okulda çoğu zaman kendi medeniyetini eleştirel ama içeriden bir kavrayışla değil, ya ham bir yüceltmeyle ya da toptan küçümsemeyle öğrenir. İkisi de felâket. Çünkü kolonyal bilgi yalnız aşağılatmaz; bazen yüzeysel bir hamasetle de düşünmeyi boğar. Gerçek hesaplaşma yoksa, savunma refleksi de teslimiyet kadar yoksuldur. Türkiye'de uzun zaman boyunca bir kesim kendi geçmişine oryantalist gözle baktı; başka bir kesim de buna tepki olarak geçmişi dokunulmaz put hâline getirdi. Biri hafızayı aşağıladı, öbürü mumyaladı. İkisi de öldürdü.

Dil meselesi de burada kritik. Düşünce yalnız kavramla değil, ritimle kurulur. Kendi tarihsel kelime dağarcığıyla bağı koparılan toplum, ince ayar düşünme yetisini kaybeder. Türkiye'de dil devriminden akademik tercüme rejimlerine kadar uzanan süreçte büyük bir kavramsal kopuş yaşandı. Bazı kopuşlar zarurî modernleşme hamleleri içinde düşünülebilir; ama ortaya çıkan sonuç şu oldu: Toplumun tarihî hafızası ile entelektüel üretimi arasında ciddi bir yarık açıldı. İnsanların yaşadığı dünya ile üniversitenin konuştuğu dünya farklılaştı. Bu yarık, kolonyal bilginin sevdiği şeydir; çünkü halk konuşur, uzman tercüme eder, merkez onaylar.

Müze politikaları, kültürel miras sunumları, televizyon dizileri, festival dilleri de bu kolonizasyonun parçasıdır. Kendi tarihini ya turistik dekor gibi satan ya da ideolojik propaganda afişine çeviren toplumlar, sonunda kendine içeriden bakamaz. Türkiye'de Osmanlı, Anadolu, İslâmî miras, çokkültürlü geçmiş, Cumhuriyet modernleşmesi; bunların hepsi çoğu zaman düşünülerek değil, paketlenerek dolaşıma sokuldu. Bir yanda uluslararası seyirciye "mistik doğu" satıldı, öte yanda yerli kamuoyuna steril ve çatışmasız tarih masalları anlatıldı. Hakikat ikisinin arasında boğuldu. Kolonyal bilgi tam da bu boğulmadan beslenir; çünkü yüzleşmeyen toplum kolay yönetilir, kolay kategorize edilir, kolay vitrine konur.

Bugün dijital kültür bu süreci daha da hızlandırıyor. Sosyal medya çağında kendi toplumunu Batılı bakışa tercüme eden yerli figürler çoğaldı. Herkes kendi ülkesinin mini oryantalistine dönüşebiliyor. İki dakikalık videolarda memleket ya utanç nesnesi ya da kitsch gurur nesnesi olarak sunuluyor. Derinlik gidiyor, etiket kalıyor. Oysa Türkiye gibi karmaşık bir ülke etiketle anlaşılmaz. Bu toprakların dramı da sevinci de çok katmanlıdır. Ama kolonyal bilgi karma-

şıklığı sevmez; sindirilebilir temsil ister. Lokma büyürse yutamaz çünkü.

Ne Yapmalı? Taklit ile Kapanma Arasına Sıkışmadan Epistemik Haysiyet Kurmak

Burada yapılması gereken şey ne içe kapanmak ne de dışarıya secde etmektir. Mesele Batı'yı reddetmek değil; Batı dahil her bilgi rejimini yerli bir muhasebe süzgecinden geçirebilmektir. Kolonyal bilgiye karşı gerçek cevap, anti-entelektüel öfke değildir. Tam tersine, daha güçlü, daha sahici, daha özgüvenli bir düşünce disiplini kurmaktır. Türkiye'nin ihtiyacı slogan değil; epistemik haysiyettir. Yani kendi tarihine kör hayranlıkla değil, içeriden cesaretle bakabilmek. Kendi toplumunun yaralarını ne egzotikleştirmek ne de saklamak. Kendi kavramlarını yeniden üretmek. Kendi edebiyatını yalnız ödül için değil hakikat için yazmak. Kendi sanatını katalog diliyle değil yaşanmış olanın ontolojik titreşimiyle kurmak.

Bunun için önce eleştiri dilini geri almak gerekir. Türkiye'de birçok entelektüel çevre ya ithal kavramları kutsallaştırıyor ya da her teoriyi toptan düşman belleyecek kadar hoyrat davranıyor. İki tavır da çorak. Oysa yapılacak şey açık: Michel Foucault okunur ama mahalle kahvesinin iktidar dili de okunur; Edward Said anlaşılır ama Anadolu'nun kendi kendini nasıl yanlış anlattığı da didiklenir; Pierre Bourdieu kullanılır ama aile terbiyesi, utanç ekonomisi, hemşehrilik ağı, mahalle dedikodusu, dinî jester ve devlet korkusu da kavramlaştırılır. Yani bilgi ithal edilmez; dönüştürülür. Kopyacı zihin sömürge üretir; dönüştürücü zihin medeniyet üretir.

Edebiyatta bu, içerden bakabilen bir cesaret ister. Yazar kendi halkını ya mahkûm sandalyesine oturtan savcıya ya da durmadan methiye düzen tellâla dönüşmeyecek. Halkı sevecekse romantikleştirmeden sevecek; eleştirecekse aşağılamadan eleştirecek. Sanatta ise piyasa ve kürasyon rejiminin dilini tanıyacak ama ona teslim olmayacak bir omurga gerekir. Sanatçı kendi toprağının sesini yalnız malzeme olarak değil kader ortaklığı olarak hissedecek. Aksi hâlde sanat da edebiyat da buharlaşıp proje dosyasına döner.

Türkiye'nin çıkış yolu, kolonyal bilginin hem dış yüzünü hem iç taşeronlarını teşhis etmekten geçiyor. Çünkü bazen sömürge valisi dışarıdan gelmez; içeride kravat takar, panel yönetir, jüriye oturur, tercüme fonu dağıtır, kendi toplumuna küçümseyerek bakar. Onun dili cilâlıdır ama vicdanı ithaldir. Bu tipleri tanımadan özgürleşme olmaz. Fakat öfke yetmez; kurucu bir atılım gerekir. Yeni bir eğitim dili, yeni bir eleştiri rejimi, yeni bir tercüme ahlâkı, yeni bir estetik cesaret gerekir. Türkiye ya başkasının gözündeki fotoğrafına mahkûm kalacak ya da kendi yüzünü kendi aynasında yeniden kuracak. İşin özü bu kadar yalın, bu kadar sert. Zihin işgal altındaysa bayrağın dalgalanması bazen sadece dekor olur. Önce zihni kurtarmak lâzım; çünkü kelimeleri sömürgeleştirilmiş bir toplumun, sonunda rüyaları da kiralanır.

MAHİR NAKİP*

Emperyalizmin Sessiz Silahı: Müzik

Müzik, insanlık tarihinin en eski iletişim araçlarından biridir. Toplumların hafızasını taşıyan, kimliklerini besleyen ve kültürel sürekliliklerini sağlayan temel unsurlardan biri olarak yalnızca estetik bir faaliyet değil, aynı zamanda güçlü bir toplumsal ve siyasal araçtır. Tarih boyunca dinler, devletler, ideolojiler ve medeniyetler müziği kendi dünya görüşlerini yaymak, kitleleri yönlendirmek ve ortak bir bilinç oluşturmak amacıyla kullanmışlardır. Özellikle modern çağda emperyalizm, askerî, ekonomik ve siyasi araçların yanında müziği de etkili bir kültürel nüfuz vasıtası olarak değerlendirmiştir.

Emperyalizm denildiğinde çoğu zaman akla toprak işgalleri, sömürgecilik, ekonomik bağımlılık veya askerî müdahaleler gelir. Oysa günümüz emperyalizmi, büyük ölçüde kültür üzerinden işlemektedir. Çünkü bir toplumu silahla yönetmek geçici olabilir; fakat onun zevklerini, değerlerini, düşünce biçimini ve hayat tarzını değiştirmek uzun vadeli bir hâkimiyet sağlar. İşte müzik, bu kültürel dönüşümün en etkili araçlarından biridir.

Emperyalist ülkeler genel olarak güçlü ülkeler olup, kendilerinden zayıf ülkeleri hedef alırlar. Yirminci asrın emperyalistleri Batı ülkeleri ile Sovyetler Birliği olmuştu. Bunlar daha çok işgal ettikleri ülkelerin yeraltı ve yerüstü kaynaklarına tamah ettiler. Ama bu ülkelerin kültürel yapılarına karışmaları onlara fazla bir şey kazandırmadığı için bir ölçüde bundan sarfınazar ettiler ve doğal seyrine bıraktılar. Dominant kültür Rus kültürü idi. Hatta Sovyetler Birliği döneminde (1917-1990) Türk halklarının müziklerine karışmadıkları gibi yerel müziklerinin gelişmesi için okul ve konservatuvar açmalarına bile müsaade etti. Ancak bu, Komünist Partisi'nin Türk halklarını sevdiği anlamına gelmez. Çünkü bu hoşgörüyü göstermekle Parti'nin esas amacının Komünizm ideolojisini Türk halklarının en alt tabanına kadar yayılmasını sağlamaktı. Nitekim Azerbaycan'ın ünlü bestekârı Üzeyir Hacıbeyli'nin bestelediği Köroğlu Operası, 1936 yılında sahnelendiğinde Köroğlu, Sovyet ideolojisinin etkisiyle ağalara ve derebeylerine karşı mücadele eden devrimci bir halk kahramanı olarak yeniden yorumlanmıştı. Köroğlu, sadece Azerbaycan'da değil, Türkiye'de ve Türkmenistan'da da efsanevi bir kahraman olarak kabul edilir. Hâlâ günümüzde de sahnelerde bu opera ilk planlandığı şekliyle devam etmektedir. Bu da müziğin emperyalist yönetimler tarafından nasıl kullanıldığının çarpıcı bir örneğidir.

Ayrıca yetmişli yıllarda, Türkiye'de sağ-sol çatışmalarının yaşandığı dönemde üç defa Sovyetler Birliği, kasıtlı olarak Azerbaycan'dan Zeynep Hanlarova ve Reşid Behbudov gibi Türkiye'de de tanınan sanatçıları konser vermek üzere Türkiye'ye göndermişlerdi. Bu konserlere beklentilerin aksine sol devrimciler değil de Milliyetçi gençlerin gitmesi, muhtemelen Sovyet yönetimini o yıllarda pek memnun etmemişti. Çünkü amaçları Komünizmin sanata ne kadar önem verdiğini ve Türk halklarının nasıl özgür olduklarını göstermekti. An-

* Prof. Dr., Araştırmacı-Yazar. **mnakip@yahoo.com**

cak Milliyetçi dinleyiciler her iki sanatçıdan da "Çırpınırdın Karadeniz Bakıp Türk'ün Bayrağına" bestesini ısrarla isteyince, türküyü okumamışlar; daha doğrusu okuyamamışlardı. Malum bu türkünün sözleri Azerbaycanlı ünlü şair Ahmet Cevad ve bestekârı da yine Üzeyir Hacıbeyli'dir. Şiir 1918 yılında Kafkas İslam Ordusu Komutanı ve Enver Paşa'nın kardeşi Nuri (Killigil) Paşa'nın Bakü'yü Rus işgalinden kurtarması üzerine yazılmıştır. Ahmet Cevad, Türkçülük suçlaması ile sonradan tutuklanmış ve Sovyet yönetimi tarafından idam edilmişti.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren iletişim teknolojilerindeki gelişmeler kültür emperyalizminin yönünü farklılaştırdı. Radyo, televizyon, kaset, CD, dijital platformlar ve nihayet sosyal medya sayesinde dünyanın herhangi bir yerinde üretilen bir müzik, birkaç saat içerisinde milyarlarca insana ulaşabilmektedir. Bu durum ilk bakışta kültürel etkileşimi artıran olumlu bir gelişme gibi görünse de küresel medya şirketlerinin büyük kısmının belirli merkezlerde toplanmış olması, kültürel dolaşımın tek yönlü işlemesine yol açabilmektedir. Sonuçta birçok yerel müzik geleneği küresel popüler kültür karşısında giderek zayıflamıştır. Burada da ekonomik ve politik yönden dominant olan kültürler, zayıf kültürleri insiyaki (kaçınılmaz) olarak etkisi altında bırakır. Nitekim birçok spor salonlarımızda, kafelerimizde, restoran ve lokantalarımızda, otellerimizde, berber dükkanlarımızda, reklamlarımızda dinletilen müzik Batı müziğidir. Çalanların, dinletenlerin ve dinleyenlerin kaçının İngilizce veya diğer Batı dillerini bildiğini araştırsanız, bir elin parmak sayısını geçmediğini görmek mümkündür.

İnsiyaki emperyalizmin yerel ve gönüllü aracıları da vardır. Mesela bazı hafif müzik sanatçılarımızın Batı müziği eserlerine Türkçe sözler giydirerek okumaları, bunun en bariz misalleridir. Fecri Ebcioğlu, Ajda Pekkan, Alpay ve Erol Büyükburç bu cümleden sayılır. Bu sanatçılarımız yaptıkları bu tür çalışmaları bir isim icat ederek aranjman (İngilizcede düzenleme anlamında olan "arrangement" kelimesinden devşirilmiştir) demişlerdi. Yetmişli ve seksenli yıllarda bu tür denemeler çoktu. Bunun tersi de olabiliyordu. Mesela Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ulvi Cemal Erkin, Muammer Sun, Adnan Saygun gibi devletin yurt dışına göndererek müzik tahsili yaptırdığı sanatçılar türkülerimizi çoksesli biçimde seslendirerek orkestralarında icra ettirmişlerdir. Bu eserleri bugün ne dinleyen vardır ne de doğru dürüst devamını getiren. Besbelli ki halk tarafından benimsenmemiştir. Bunların hiç birisi (çok dar bir zümre hariç) Türk dinleyicisi nezdinde ilgi uyandıramamıştır. Demek ki müzikte bu tür deneme-yanılma türü çalışmalar iyi niyetle olsa dahi, emperyalizmin insiyaki enstrümanlarından birisi pekâlâ olabiliyor.

Emperyalizmin müzik üzerindeki etkisi yalnızca melodilerin yaygınlaşmasıyla sınırlı değildir. Şarkı sözleri, klipler, sahne performansları ve sanatçıların hayat tarzları da belirli kültürel kodların taşıyıcısı hâline gelebilir. Bireycilik, sınırsız tüketim, haz odaklı yaşama, aile kurumunun zayıflatılması ve geleneksel değerlerin küçümsenmesi gibi temalar, birçok popüler müzik eserinde doğrudan veya dolaylı biçimde işlenmektedir. Böylece müzik, yalnızca kulağa değil, zihne ve davranış kalıplarına da hitap eden bir kültürel eğitim aracına dönüşebiliyor.

Türk dünyasında da müzik, millî kimliğin korunmasında tarih boyunca önemli bir işleve sahip olmuştur. Dede Korkut geleneğinden kopuz eşliğinde söylenen destanlara, mehter musikisinden Anadolu ve Irak Türkmenlerinin hoyratlarına kadar uzanan zengin müzik mirası, Türk milletinin ortak hafızasını beslemiştir. Özellikle sürgün, savaş ve asimilasyon politikalarına maruz kalan Türk topluluklarında türküler ve ağıtlar, sadece bir sanat dalı değil, aynı zamanda tarihî hafızanın canlı tutulduğu sözlü

arşivler hâline gelmiştir. Irak Türkmenlerinin hoyratları bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Kerkük hoyratları, yalnızca estetik değeri olan ezgiler değil; aynı zamanda bir milletin var olma mücadelesinin sesi olmuştur. Nitekim, Haba, Sıdık Bende Gafur ve Ekrem Tuzlu gibi birçok Türkmen sanatçısının okudukları hamasi türküler yüzünden hapse atıldıklarını görebiliyoruz.

Ancak burada önemli bir ayrımı da yapmak gerekir. Her yabancı müzik eserini emperyalizmin ürünü olarak görmek doğru değildir. Kültürler tarih boyunca birbirlerinden etkilenmiş, müzik de bu etkileşimin en doğal alanlarından biri olmuştur. Sorun, kültürel alışverişin kendisi değil; tek taraflı kültürel baskının ve yerel kimliklerin sistematik biçimde aşındırılmasıdır. Evrensel kültüre açık olmak ile kendi kültürel köklerinden kopmak arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Sağlıklı olan, başka kültürleri tanırken kendi kültürel mirasını da yaşatabilmektir.

Yetmişli yıllarda bunu idrak eden aydınlarımızın başında gazeteci, yazar ve edebiyatçı Ahmet Kabaklı gelir. Kabaklı, "*Kültür Emperyalizmi*" isimli kitabında emperyalizmi yalnızca dil veya eğitim üzerinden değil; müzik, sinema, moda, eğlence anlayışı ve medya üzerinden işleyen bir "manevî sömürgecilik" olarak ele alır. Özellikle Batı kaynaklı popüler müziğin, genç nesillerin estetik anlayışını ve kültürel aidiyetini dönüştüren bir araç hâline geldiğini savunur. Ona göre bir milletin türküleri, halk musikisi ve klasik musiki gözden düşürülürken, yabancı müzik türlerinin "ilericilik" veya "çağdaşlık" adına özendirilmesi kültürel bağımsızlığı zedelemektedir. Kabaklı, bunun kendiliğinden gelişen bir süreç olmadığını; medya, eğitim ve kültür politikaları aracılığıyla desteklenen bir zihniyet değişimi olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, kitabın genel tezinin de temelini oluşturur.

Bu konuları ele alan bir başka aydınımız da Erol Güngör'dür. "*Türk Kültürü ve Milliyetçilik*" isimli kitabında Güngör'ün kültür ve modernleşme yaklaşımı, müzik ile kültürel bağımlılık ilişkisini açıklamak bakımından önemli bir teorik çerçeve sunar. Güngör'e göre kültür değişmesi kaçınılmaz bir toplumsal süreç olmakla birlikte, bu sürecin sağlıklı biçimde gerçekleşebilmesi "taklit" ile "yaratıcı uyarlama" arasındaki farkın korunmasına bağlıdır. Bu bağlamda müzik, yalnızca estetik bir faaliyet değil, aynı zamanda bir toplumun zevk dünyasını ve kimlik algısını şekillendiren temel unsurlardan biridir. Güngör, millî kültürü bir toplumun tarihî hafızasını taşıyan bütüncül bir yapı olarak görür ve bu yapının zayıflamasının kültürel çözülmeye yol açacağını savunur. Özellikle kitle iletişim araçlarıyla yayılan popüler kültürün, yerel müzik geleneklerini geri plana iterek genç kuşaklarda yabancılaşma üretebileceğini belirtir. Bu nedenle Güngör'ün yaklaşımı, kültür emperyalizmini doğrudan askerî veya siyasi baskı üzerinden değil, daha çok "zevklerin yeniden inşası" ve "estetik yönlendirme" yoluyla işleyen bir süreç olarak anlamaya imkân verir. Bu çerçevede müzik, bir toplumun kendi kimliğini sürdürmesinde hem en güçlü direnç alanlarından biri hem de dış etkiler karşısında en kırılgan kültürel sahalardan biri olarak değerlendirilir.

Sonuç olarak müzik, sadece eğlence veya estetik bir faaliyet değildir. O, aynı zamanda kültürel kimliğin, tarihî hafızanın ve toplumsal bilincin de taşıyıcısıdır. Emperyalizm bunu çok erken fark etmiş ve müziği kültürel nüfuzun etkili araçlarından biri olarak kullanmıştır. Buna karşılık milletler de kendi müzik miraslarını koruyarak kültürel bağımsızlıklarını güçlendirebilirler. Zira bir toplumun sınırları askerî güçle korunabilir; fakat ruhu ancak dili, edebiyatı, sanatı ve müziğiyle yaşayabilir. Kendi ezgilerine sahip çıkan milletler, yalnızca geçmişlerini korumaz; geleceklerini de güvence altına alırlar.

TİMUÇİN ÇEVİKOĞLU*

Emperyalizm ve Türk Klâsik Müziği

Toplumların hafızalarını, dünyayı algılama biçimlerini ve tercihlerini, tarihsel süreç içinde üretip, kuşaktan kuşağa aktardıkları değerler belirler. Bu yüzden emperyalistler, siyasi ve ekonomik politikalar üzerinden kurdukları hâkimiyeti, kültürel politikalarla derinleştirmeye ve kalıcı hâle getirmeye çalışırlar. Çünkü bir toplumun sömürgeleşmesi, ancak hafızasının, algılarının ve kimlik tasavvurunun dönüştürülmesi ile mümkün olur.

Toplumların dil, din, ahlak, tarih, gelenek-görenek gibi değerlerinin oluşmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli rolü olan müzik, dönüştürücü etkilerin en güçlü aracıdır. Bu nedenle, Türk müziğinin son üçyüz yıllık serüveni, doğal bir sanatsal dönüşüm olarak değil, emperyalizmin yok edici etkileri altında yaşanmış, -yaşanılmayası- bir süreç olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Devleti, XV. yüzyıldan sonra, özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda, bilimsel, askerî ve sosyal alanlarda Avrupa toplumlarının değişim ve gelişimlerine ayak uyduramamış, epey gerisinde kalmıştı. Bu durum, Osmanlı'yı, XVIII. yüzyılın hemen başlarından itibaren bir yenileşme/Avrupalılaşma çabasına itmişti.

III. Ahmed'in padişahlık döneminde (1703-1730) başlayan bu çabalar, -zaman zaman kesintilere uğrasa da- bugüne kadar süregelen bir değişimler zinciri oluşturmuştur. Fransız İhtilali senesinde tahta çıkan III. Selim'in padişahlık döneminde (1789-1807) yaptığı yenilikler, II. Mahmud Dönemi (1808-1839)'nin reformları, Abdülmecid Dönemi (1839-1861)'nin Tanzimat hareketleri, Abdülaziz Dönemi (1861-1876)'nin yenileşme hareketleri, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1908)'nde ilan edilen Meşrutiyet, Osmanlı Devleti'nin Cumhuriyet'ten önceki yenileşme/Avrupalılaşma çabalarındandır.

Bu çabalar, Türk müziğini çok etkilemiştir. Aslında Osmanlı'nın Batı klasik müziği ile yakınlaşma hikâyesi, İstanbul'un fethine kadar uzanır. O dönemde, şehrin kiliselerinde ve Avrupa okullarında çok sesli müzikler icra edilmekteydi. Ayrıca İstanbul, Avrupa'daki kiliselerde çalınan orgların en önemli yapım merkezlerinden biriydi.

Osmanlı, "Hikmet, mü'minin yitiğidir; nerede bulursa alır" hadîs-i şerîfi uyarınca, Bizans'tan bürokrasi, vergi sistemi ve yerel yönetim anlayışı gibi idari; askerî mühendislik, muhafızlık ve donanma bilgisi gibi askerî; vergi sistemi ve idare hukuku uygulamaları gibi hukuki konularda istifade ederken, kültürel yakınlıklar kurmakta da bir sakınca görmemiş, bu yakınlıklar gitgide artmıştı.

1536 yılında, Fransa Kralı I. François, İstanbul'a bir orkestra göndermiş, bu orkestra Kanuni Sultan Süleyman ve

* Müzikolog Dr., Kültür Bakanlığı sanatçısı, Türk Müziği Araştırmacısı.

saray erkânı huzurunda sarayda bir konser vermişti. XVI. yüzyıl sonlarında ise İngiltere ve İrlanda Kraliçesi I. Elizabeth'in Sultân III. Mehmed (saltanat yılları 1595-1603)'e bir org hediye ettiği kaynaklarda yazılıdır.

Ayrıca, XVI. yüzyılda Floransa'da ortaya çıkan opera akımının, başlangıçtan itibaren Osmanlıların ilgisini çektiği, XVII ve XVIII. yüzyıllarda, Avrupa'daki Osmanlı sefirlerinin opera ve Batı müziği konserlerine karşı büyük ilgi ve hayranlık duydukları sefaretname kayıtlarından anlaşılıyor.

Sultan III. Selim, 1797 yılında bir İtalyan opera topluluğunu Topkapı Sarayı'na dâvet etmiş ve Osmanlı sarayında sahnelenen bu ilk opera, büyük beğeniyle karşılanmıştır. Bu temsîl, Batı müziğinin Osmanlı sarayına yerleşmesi için bir teşvîk oluşturarak, hemen sonra gerçekleşecek köklü değişikliklerin yolunu açmıştır.

XIX. yüzyılda, Sultan II. Mahmud, Türk müziğinin üç temel okulundan biri olan Mehterhaneyi Yeniçeri Ocağı ile birlikte kapatmış (1826), yerine -içinde Türk müziği de bulunmakla birlikte-daha çok Batı Müziği öğretimi yapacak olan Muzika-(y)i Hümayunu kurmuştur. Bu hareket ile aynı zamanda üç temel okuldan bir diğeri olan Enderûn Mûsikî Mektebinin işlevi de sona ermiş, resmî müzik eğitim-öğretimi bütünüyle Muzika-(y)i Hümayuna bırakılmıştır.

1826 yılında Fransa'dan getirilen Manguel, askerî bando oluşturmak için bir çalışma başlatmış, daha sonra bu çalışmalar, 1828 yılında İtalya'dan davet edilen Donizetti tarafından devam ettirilerek, askerî bando, orkestra, opera ve tiyatro kurulmuş, böylece Avrupa müzik ve sahne sanatları, Osmanlı'da kurumsal hâle gelmiştir.

Daha sonra davet edilen Bartolomeo Pisani, Guatelli, D'Aranda, Paul Dussap, Pepini Gaito ve Alessandro Voltan gibi müzikçiler Avrupa müziğini ve müzik kültürünü Osmanlı'ya iyiden iyiye yerleştirmişlerdir. Bunlar içinde, -aynı zamanda Sultan II. Abdülhamid'in piyano öğretmeni olan- Guatelli, padişahın isteği ve desteği ile saray içinde ve dışında Klasik Batı Müziği'nin yaygınlaşması için çaba göstermiştir. Bu dönemde Türk müziği devlet erkânının gözünde değersiz hâle gelmiştir.

Çağdaşlaşma/Batılılaşma gibi adlarla da anılan bu uzun süreç, Batı'nın üstün medeniyet modeli olarak algılanmasına; Batı müziğinin bir yüksek sanat; Türk müziğinin ise, "medeniyetden uzak", "çağ dışı", "ilkel" veya "geri kalmış" olarak nitelenmesine yol açmıştır. Büyük İsmail Dede'ye göre artık "oyunun tadı kaçmıştır". Aslında birçok kişi için -hatta geniş kitleleri etkilemiş bazı milliyetçi/muhafazakâr şahsiyetler için bile- Avrupa müzik estetiği "evrensel norm", Batı müziğini üstün görmek ise "medeniyetin giriş kapısı"dır. Üzülerek söylemeliyiz ki, bu illüzyonun tezahürlerini bugün de görmekteyiz.

Bu dönemde, Batı müzik ve sahne sanatları, Osmanlı'ya artık iyiden iyiye yerleşmiştir. Tanzimat'tan sonra Beyoğlu'nda kurulan Fransız Tiyatrosu, çoğu Fransızca olan tiyatro ve operetleri, daha sonra kurulan Bosko (sonradan Naum) Tiyatrosu ise çoğunlukla İtalyanca oyunlar ve opera eserlerini sergilemişlerdir. Bu durum, Fransızca ve İtalyancaya ilgiyi artırmıştır. Bir müddet sonra Avrupa'dan gelen tiyatro, opera, operet ve Batı klasik müziği eserlerine, Osmanlı sanatçılarının eserleri de katılmıştır.

Muzika-(y)i Hümayun, Cumhuriyet döneminde kurulan Mûsikî Muallim

Mektebi, Ankara Devlet Konservatuarı ve Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası'nın temelini oluşturur.

Türk Müziği'nin diğer önemli okulları olan Mevlevîhâneler ise tüm tekke ve zâviyeler ile birlikte, Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1925) kapatılmıştır.

Cumhuriyet dönemi, millî kültürü, muasır medeniyet (çağdaş uygarlık) seviyesinin üstüne çıkarmak için inkılapların (değişimlerin, devrimlerin) yoğunlukla hayata geçirildiği dönemdir. Devrimlerle hedeflenen, sadece ekonomik ve bilimsel alandaki gelişmeler değil, toplumun dil, din, ahlâk, hukuk, sanat, örf, fikir ve edebiyatla ilgili tüm birikimlerinin Avrupalı bir anlayışla ele alınması ve Avrupa toplumlarının ulaştığı seviyenin de üstüne çıkarılmasıdır.

Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk, bu değişimler içinde güzel sanatlar ve özellikle müzik alanındaki değişimleri çok önemli bulmaktadır:

"Güzel Sanatlarda muvaffak olmak, bütün inkılâbların muvaffakıyyetinin en kesin delîlidir. Güzel Sanatlarda muvaffak olamayan milletler ne yazık ki, medeniyyet alanında yüksek insanlık sıfatıyla yer almaktan ile-l-ebed mahrûm kalacaklardır."[1]

"Bir milletin yenileşmesinde ölçü, mûsıkîde değişikliği alabilmesi, kavrayabilmesidir."[2]

Cumhuriyet'in kurulması ile güzel sanatlar ve müzik alanındaki değişim hareketleri de süratli bir şekilde başlatılmıştır. 1917 yılında kurulan ve kurulduğu yıllarda hem Türk müziği hem de Batı müziği öğretimi yapan Dârü'l-elhân, 1923 yılında yeniden yapılandırılarak, önce Türk ve Batı müziği bölümleri birbirinden ayrılmış, 1926 yılında ise Türk Müziği bölümü lağvedilerek, bu kurumda Türk müziği öğretimi ve icrası yasaklanmıştır. Dârü'l-elhân'ın Türk müziği faaliyetleri, 1924'ten beri gayr-i resmî olarak çalışmalarını sürdürmekte olan Tarihî Türk Musikisi Eserlerini Tasnif ve Tespit Heyeti adı altında üç kişiden oluşan bir kurulun, "kat'iyyen tedrîs ve tâlim mâhiyetinde olmamak şartıyla (kesinlikle öğretim ve icrası yapmamak şartıyla)", tedrisat olmadığı günlerde konservatuarda faaliyetlerini yürütebilmesi ile sınırlandırılmıştır. Dârü'l-elhân, 1927 yılında İstanbul Konservatuvarı adıyla İstanbul Belediyesine, 1986 yılında ise Devlet Konservatuvarı olarak İstanbul Üniversitesine bağlanmıştır.

Ancak, Dârü'l-elhân Tarihî Türk Musikisi Eserlerini Tasnif ve Tespit Heyeti, çalışmalarına verimli bir şekilde devam etmiş, 1924 yılından başlayarak kıymeti haiz Türk klasik müziği eserlerinin notalarını 180 fasikül hâlinde yayınlamıştır. Dârü'l-elhân/İstanbul Konservatuvarı bunlardan başka, 1931 yılından başlayarak 1939 yılına kadar toplam on sekiz cilt hâlinde Câmi ve Tekke müziği eserlerinin notalarını (Mevlîd Tevşîhleri, İlâhîler, Bektâşî Nefesleri ve Mevlevî Âyînleri), 1940 - 1943 yılları arasında Türk klasik müziğinin son büyük bestekârı Mehmed Zekâî Dede'nin tüm eserlerini içeren üç ciltlik Hâfız Mehmed Zekâ'î Dede-Efendi Külliyâtı'nı, 1943 yılında Klasik Fasılları, 1933 - 1953 yılları arasında Dr. Suphi Ezgi'nin beş ciltlik *Nazarî ve Amelî Türk Mûsıkîsi* ki-

1 Atatürkçülük I, İstanbul, 1984, s. 365.

2 TBMM IV. Yasama Yılı Açış Konuşmaları, Millet Meclisi Tutanak Dergisi D. IV, c. 25, s. 3, 1 Kasım 1934.

tabını, 1945 yılında Temcîd, Naat, Salât ve Durakları, 1948 yılında Tanbûrî Mustafâ Çavuş'un şarkılarını ve 1954-1958 yılları arasında ise toplamda yirmiden fazla fasıl defterini yayınlamıştır. Bugün de en önemli temel kaynaklardan olan bu yayınların, Türk musikisi eğitim ve icrasının yasak olduğu dönemlerde yapılmış olması dikkat çekicidir.

Cumhuriyet'in müzik politikasının belirlenmesinde Avrupalılaşma hedefinden başka milliyetçi görüşler de etkili olmuş, ilk yıllardan başlayarak Batı müziğinin halk tarafından benimsenip yaygınlaşması amacıyla orkestralar, konservatuvarlar ve müzik yüksek okulları kurulmuştur. Bu politika, "gerçek Türk müziği" olarak sadece halk türkülerini görmekte, klasik, askerî ve dinî müzikleri "Bizans'tan kalma", "Arap ve Acemlerden alınma" olarak nitelemektedir. 1926 yılında yapılandırılan müzik eğitimi müfredatlarında Batı müziği ses sistemine göre yazılmış birkaç halk ezgisine yer verilmiş, Türk musikisinin klasik, askerî ve dinî eserlerine yer verilmemiştir. Hatta 1934-1936 yılları arasında iki yıla yakın bir süre radyolardan Türk müziğinin yayınları yasaklanmıştır.

Türkiye'nin çok partili hayata geçişinden sonra 1950 yılında iktidara gelen Demokrat Parti, Atatürk'ün ve devrimlerin karşısında olmamış, ancak Osmanlı ve İslâm merkezli anlayışı benimseyen bir tavır sergilemiştir. Buna rağmen, Batı müziği ile ilgili kurumsallaşmış yapıları aynen muhafaza etmiş, Türk müziği ile ilgili herhangi bir faaliyette bulunmamıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk Türk müziği konservatuvarı ve korosu ancak 1975 yılında kurulabilmiştir. Bunu, 1985-1991 yılları arasında artarda kurulan diğer koro ve topluluklar ile üniversitelerin bünyesinde yapılanan konservatuvarlar izlemiştir. Ancak Cumhuriyet yılları, Türk müziğinin geleneksel eğitiminin neredeyse tamamen yok olduğu bir dönemdir. Bu müziğin, uzunca bir zaman diliminde eğitim-öğretim ve icra kurumlarından bütünüyle mahrum kalması nedeniyle, süregelen meşk halkaları büyük ölçüde kırıldığından, Mehterhanenin kapatılışından bir buçuk, Cumhuriyet'in kuruluşundan yarım asır sonra, geleneksel öğretim yöntemleriyle yetişmiş, -şöyle söylemek uygunsa- "icâzetnâmeli" denebilecek mensupları da yok denecek kadar azalmıştır.

Eğitim-öğretim ve icra kurumları büyük mücadelerle kurulabilmiş, ancak bu kurumların yönetici ve uygulayıcı kadrolarının oluşturulmasında liyakat ve yeterlilik yerine siyasi ya da kişisel yakınlıklar etkili olmuş, zaten iyice azalmış olan birikim havuzundan isabetli seçimler yapılmamıştır.

O dönemden sonra da siyasetçilerin Türk müziği kurumları üzerindeki etkileri artarak devam etmiştir. Oysa siyasetçilerin icraatları, büyük çoğunlukla kültürel ya da sanatsal yaklaşımlara değil, ânın şartlarına göre değişen politik tercihlere dayanır.

Bugün, yakın dönemde kurulan üç koro ve topluluk ile Türk Klasik Müziği'nin resmî icra kurumlarının sayısı 14'e çıkmıştır. Eğitim-öğretim kurumları da çoğalmıştır. Ancak bu kurumların çoğu, -yukarıda anlattığımız sebeplerle- kuruluş amaçlarından uzaklaşmış, popüler anlayışlara yönelmiştir.

Artık kaybedilecek zaman yoktur; bir an önce değerlerimize yönelmek zorundayız.

JEAN SZLAMOWİCS*

Müziği Sömürgeleştirmeden Kurtarma, Bir Yıkım Arzusu**

Türkçesi: Fatma Işık

Caz davulcusu Art Blakey'in gururla ilan ettiği gibi, müzik" günlük hayatın tozlarını silmeye" hizmet ediyorsa, şimdi estetik işlevlerini ve sosyal topluluk içinde dolaşma ve onu zenginleştirme amacına aykırı ideolojik saldırıların hedefi hâline gelmiş gibi görünüyor. Müzik eserleri, paylaşıldıkları ve aktarıldıkları için bir kültürü tanımlayan şeyin temelini oluşturan ortak referansların bir alt yapısıdır; entelektüel arayışlar için de dinamik bir zemin oluşturur.

Ancak bu sözde paylaşılan kültür, şimdi doğası gereği utanç verici olarak kabul ediliyor. Kanada müzik dergisi "Intersections" müzik eğitimini sömürgecilikten arındırmayı öneriyor. New York'taki müzik okulu, Claude Debussy'nin "Golliwog's Cakewalk" ve "Le Petit Nègre" eserlerini sözde "ırkçı ve eskimiş çağrışımları" nedeniyle müfredattan çıkardı.

2017'de Paris Flarmonie'de düzenlenen bir sempozyumda, "Müzik sömürgeci ideolojinin bir aracı mıydı?" diye sorar gibi davranırken, aynı zamanda "intikamı" kutluyormuş gibi davrandılar. "Sömürgeci ideoloji mi?" diye sorarken," hayal gücünün sömürgecilikten arındırılması taleplerini kutluyor; sanatları "egemenlik ilişkilerine meydan okuyan araçlar" olarak nitelendiriyor.

Bu arada trompetçi İbrahim Malouf "Viyana Senfoni Orkestrası'nda yeterince etnik çeşitlilik bulamamaktan" yakınıyor.

Şimdi sadece caz müziğine karşı derin cehaletleri ve ilgisizlikleriyle haklı çıkan yüksek lisans öğrencileri, "beyaz insanların" bu işe karışmış olabileceklerinden endişeleniyor ve böylece "rezil" kültürel gaspın suçlusu oluyorlar.

Kuzey Teksas Üniversitesinden müzikolog Philip Ewell, "beyaz ırksal çerçeve" adı altında değerlendirilen müzikolojiyi yeniden gözden geçirmeyi öneriyor ve "beyazlığı "potansiyel sorun olarak görüyor. Aynı üniversiteden müzikolog Timoty L. Jackson ise bu görüşe karşı çıktığında meslektaşları ona cephe alıp birleşerek dergisinin yayınlanmasını engelledi.

* Bourgogne Üniversitesinde dilbilimci profesör ve çevirmen.
** Revue des deux mondes dergisi, 23 Temmuz 2021.

Kültürün geri kalanı gibi, müzik de eleştirel bir yaklaşım alanı değil, belirli bir militanlığın tarihin münhasır bir yorumunu dikte etmeyi ve günümüze uyarlamayı amaçladığı bir mücadelenin zeminidir. Açıkçası, "dekolonizasyon" iddiası basit bir entelektüel anlaşmazlık değildir: Bir mirasın parçasına yönelik bu arzu, yıkıcı bir türden kaynaklanıyor.

Müzikal Revizyonizm

"Müziğin böyle bir özelliği vardır; tartışmaz. Anlık gücüyle, hafızamızın ve duyularımızın dile getirilemeyen içsel sessizliğine seslenir."

Vladimir Jankelevitch'in bahsettiği bu "doğrudan duygu" olmak için anlaşılabilirlikten yoksun olmak anlamına gelmez ve takdir edilebilmesi için estetik ve kültürel referans noktalarına ihtiyaç duyar. Ahenkli, melodik ve ritmik normlar, türleri, uygulamaları, dinleme biçimlerini (yalnız ve toplu, canlı veya kayıtlı, dansla bağlantılı vb.) ve mekânları (konser salonları, restoranlar, kiliseler, sokaklar vb.) tanımlayan çok sayıda işlevsel kriterle (din, eğlence vb.) kesişir. Herhangi bir sosyal olgu gibi müzik geleneği de onu tanımlayan yapısal normlara göre gelişir. Bu nedenle, Batı müziğini kendi tarihsel özelliklerine göre analiz etmekle suçlanmasının nasıl mümkün olduğunu anlamak zordur. Ancak Berkeley Müzik Koleji mezunu olan müzisyen Adam Neely'nin müzikoloji tarihsel bir gerçek olarak değil, "beyaz üstünlüğünün" aracı olarak gördüğü ve şu sözleri söylediği bir "video" mevcut: Müzikoloji biraz ırkçıdır. "Beyaz" ve "ırkçı" kelimeler arasındaki eş anlamlılığa dikkat edin!

Mbalax'ı Senegalli olduğu veya kendi kriterlerine göre kendini takdir ettiği için eleştirmiyoruz. Niçin sadece klasik müziğin etnik kökenli olduğunu düşünelim? Gerçeklik inatçıdır özellikle geçmişi reddedemeyeceğimize göre, Mozart'ı Avusturyalı bir besteciden başka bir şey yapamayacağız: Batı müzikolojisinin Batılı olması ahlaki bir skandal değil, sadece bir tesadüftür.

Bu yeni Ortodoksluk, Amerikan akademik Dünyası'nda istatistiklere dayanarak Phi Ewell tarafından da yayılıyor. (Müzik teorisi beyazdır)-fizik bilimi beyaz mıdır, yoksa sadece fizik bilimi midir?

Bunu uygulayan insanları disiplinin (Müzikolojinin) kendisiyle karıştırarak, sosyal kompozisyonu bir gözlem değil, bir kınama olarak görüyor. Böylece Müzikoloji'nin" beyaz" bir bilim olduğunu ve doğası gereği, seçtiği teorisyenlerin ırkçılığına dayandığını ortaya koyuyor. Bu tekrarlayan argümanın ne kadar saçma olduğu malumdur. Temelde beyaz olan her şey skandal bir şekilde" beyaz" olarak algılanır. Yine de" siyah"rap'i eleştirmek aklına gelmez.

Sömürgecilik karşıtı eleştiri anakroniktir ve Hitlerci bir indirgemecilik (Re-

ductio ad Hitlerum) üzerine kuruludur. Bu da ırkçılığı, Batı'nın özü hâline getirir. "Beyazlık" suçlaması sayısız önyargı ve kalıplara dayanmaktadır. Batı geleneğini- müzikal, edebî, mimari, hatta gastronomik, giyim ve saçla ilgili- ten rengi açısından ele alma tercihi, sosyal, ekonomik, coğrafi, dinî, kültürel, kurumsal, tarımsal ve askerî koşulları tanımlayan çok sayıda faktörü hesaba katmayan ve yalnızca pigmentasyon faktörünü koruyan bir ön yargıdır. Bu tür bir doğrulama ön yargısı, dahası duygu merkezcilikle ırkçılık arasında ayrım yapmadan "ırkçılık" bulmaya yol açabilir.

Avrupa, çok yakın zamana kadar ağırlıklı olarak şimdi "beyaz" olarak adlandırılan insanlarla dolu olduğundan, Batı tarihinin yeniden yazılması gerekmektedir.

Bu karikatürize edilmiş kimlik politikasının ötesinde, Afrika müziği; Afrikalılığıyla ilişkilendirerek, olumsuzluğu körükleyen başka bir argümantatif önyargı daha vardır: "Sömürgecilikten kurtulma" perspektifinden bakıldığında, diğer medeniyetlerin mutlaka herhangi bir yanlışlıktan masum olduğu varsayımıyla, yalnızca Batı dünyasını kınamak düşünülemez.

Sömürgecilikten arınma eleştirisi, Batı'nın özünü baltalayan gizli bir Hitlercilik indirgemesine dayanan anakronik bir yaklaşımdır. Bu ilke hem Batı'nın hem de politikanın ırksallaştırılmasına dayanmaktadır. (Beyaz= sömürgeci).

Irksallaştırılmış bir dünya temasına dayanan bu tarihsel karikatür mantıksal olarak kültürel dünyayı kirletmektedir. Gerçek bir kurumsallaşmadan çok uzak olan sömürgecilikten arınma (dekolonizasyon) fiili yalnızca bir bahane olarak hizmet etmektedir.

Irksal önyargı mantıksal olarak kültür dünyasını kirletir. Gerçek bir kavramsallaştırmadan çok uzak olan sömürgecilikten arındırma fiili argüman işlevi gerçekleri seçmek onları günümüz kriterlerine göre yargılamak ve bu uydurulmuş geçmişi bugüne saklamak yansıtmak olan, suçlayıcı bir terim olarak işlev görür; bu da retorik bulaşma yoluyla kınamaya karar veren bu geçmişten sorumlu hâle gelir.

Bu sapkın döngüselliğin entelektüel bir geçerliliği yoktur ve yalnızca paralojizme dayanır. Buna göre

a) sömürgeleştirmek geçmişe dayanır;

b) geçmişe ait her şey mevcut döneme aittir;

c) bu nedenle tüm kültür sömürgecidir.

Olayların tanımlanması, kapsama, seçim ve mantıksızlaştırma etkilerinin üst üste binmesi, tam bir kınama oluşturulmasına imkân verir: sömürgeleştirme, emperyalizm veya kölelik yalnız batıya aittir. Entelektüel bir çalışma olmaktan çok uzak, kınamanın başlangıç noktası olduğu bu görüş sürekli bir yargılamaktan ibarettir.

ENVER GÜLŞEN

Bir Amerikan İşgali Keşif Kolu Olarak Hollywood ve Sömürgecilik Biçimleri

"Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorlarsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi (bile) veli edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin kendileridir." Tevbe 23

Her medeniyet, her çağ, kendi düşünce biçimini sanat, teknik ve (b)ilim aracılığıyla dışa vurur. Çağın medeniyet birikimi, üzerinde diğer her şeyin yeşereceği topraktır. O topraktan ne tür bitkiler çıkacağı, o birikimin menzilinin ne olduğuyla direk alâkalıdır. Düşünce ve sanatta üretilen her şey, o üretimi mümkün kılacak bir zemin üzerine yerleşir. Vahiy medeniyetlerinde sanatın, düşüncenin "merkezi" ile seküler uygarlıklardaki "merkezin" aynı merkezler olmadığını aklımızda tutarak, o merkezden hareketle üretilen her şeyin merkezin rengine bulanacağını göz önünde tutmak gerekir.

Hollywood gibi "iktidar sistemleri", "çağın düşüncesinin ürettiği sanat" algısının dışavurumudur. Sanatı, Allah'ı bulmak hedefinin tevhidi bir çıktısı yapmış İslam medeniyeti gibi kadim medeniyetlerin, bugün yeni bir dil üretememesi sonucu Hollywood gibi iktidar mekanizmaları, tüm sanat biçimlerini de dönüştüren bir işlev görmeye başladı. Batılı bilim ve teknolojinin kıta sahanlığında yetişen, önce modern iktidarların ve "hakikat biçimlerinin" propagandacısına dönüşen, sonra da post-modern nihilizmin / liberal soysuzlukların koşum atı olan Hollywood, liberal Batı'nın ürettiği tüm değerlerin, dünyaya uğursuz bir aşı olarak zerk edilmesinden mesuldü artık.

Hollywood'un, bir yanı "insanlığın unutulmuş hikmetine", öte yanı en az dört yüz yıldır "Tanrı'yı öldürme girişimlerinin" aracılığını devam ettirme yönüne bakan sinema sanatının ikinci yüzünde olduğu aşikârdır. Film sanatının 'Rahmânî' olabilecek yönlerini olabildiğince iğdiş edip, şeytani olanın form ve normlarını üretmek... Film, yerine anti-film... Ancak Hollywood tipolojisinin, normdan çok form, normu ne olursa olsun kendisine dönüştüren bir form olduğunu da akılda tutmak gerekir.

Fikir ve hayat olarak dünyaya vaat ettiği her şeyi uçurumun kenarına getirerek atmaya başladığı için, öte yanıyla bu bataklık medeniyetini sürdürmenin yollarını üretmek zorundaydı Batılı zihin. Tümüyle bir dünya varlığı hâline dönüşmüş insanın, eşref-i mahlûkat olduğu gerçeği hızla yerini, anlamsız bir kâinatta yaşadığımız nihilizmine bırak-

maya başlamıştı. Ancak bu "anlamsız" dünyaya, maddi gücüyle "işlev" katacak olanın, yani liberal Batılı hayat biçimlerinin, tüm dünyaya pazarlanması gerekiyordu.

Hollywood, işte bu pazarlama yöntemlerinin en "içten pazarlıklı" olanıdır. Zira tüm dünyaya pazarladığı filmlerle, Batı dışı dünyayı (da) anladığının / anlattığının propagandasını yapmaya çalışır. Mesela, bir bakmışsınız, *Slumdog Millionaire / Milyoner* tipi filmlerle Hindistan'ı anla(t)maya koyulmuş, *Hurt Locker* / Ölümcül Tuzak gibi filmlerle Irak'taki "trajediyi" manipüle etmeye soyunmuştur. Dünyanın "Batı dışında olanlarının hikâyeleri", henüz kendileri çocukluktan yetişkinliğe geçmediği için, Hollywood gibi post-modern Kantçılar tarafından anlatılmalıdır zira! Somali, Afganistan, Hindistan, Irak, Suriye, Filistin, Bosna, Çin, Japonya halkları kendi tarih ve medeniyetlerini, global Batı'nın öncü kolu olan Hollywood'un son derece "sinsi" propagandaları ile öğrenecek, bu filmlere Oscar'larda ya da Batı ülkelerindeki (hatta Batı'dan fazla Batıcı olan kompleksli üçüncü dünya festivallerinde de...) festivallerde verilen büyük ödüllerden sarhoş olacak ve film sanatından bahsettiğimizde, bu ucuz propagandalardan bahsediyor olacaktık artık! Nolan'ın *Oppenheimer* filminin kopardığı gürültüyü düşünün. Japonya'yı atom bombasıyla yerle bir etmiş aklın, sözde nedamet getirmekle meşrulaştırıp yeniden döngüye kattığı bilim/cilik ve Batılı demokratik biçimler...

Bu tür filmler tüm dünyada binlerce salonda gösterilirken, "diğer" medeniyetler içinden gelerek, o medeniyetlerden hareketle bir şeyler söylemeye kalkan yönetmenlerin filmlerinin salon bulamaması tesadüf değildir asla. Hollywood, ABD, İngiltere, Fransa, Almanya gibi neo-liberal Batıcı değerlerin taşıyıcısı ülkelerin silahla, ekonomik güçle yapamadıklarını "sanat" yoluyla yapmak üzere vardır. Köksüz post-modern gösteri(ş) sanatlarının bir dışavurumudur. Bir "mistik" hakikat mi anlatılacak; *Avatar* gibi, *Inception* / Başlangıç gibi filmlerle elbette bunu da onlar yapacaktır! Bize, kendi okyanusumuzdan, kendi at gözlüklerinden görüp manipüle ederek zehirledikleri bir tas suyu ikram edecek, bizler de ayran budalası gibi kana kana içeceğiz...

Hollywood sistemi, Batı sisteminin 300-400 yıldır yapageldiği bir şeyin sanat açısından gösterişli bir tekrarından ibarettir. Öncelikle Batı dışı medeniyetlerin, özellikle "Allah'ın ipi" ile bağları hâlâ sağlam olanların, o iplerle ve kendi medeniyet birikimleriyle bağları unutturulacak, birer unutulmuş toprak hâline dönüşmüş olan bu medeniyetler içinde iki "zıt" kolu aynı anda seferber edecek, sonra da unutturduğu, yok ettiği ya da hiç olmazsa kullanılamaz hâle getirdiği şeylerin yerine, "alın size kendiniz!" diyerek soysuz bir kopyayı yürürlüğe sokacaktı. Bir yanda, bizim geleneğimizle hiç ilgisi olmayan "tanrısız mistik" yönelimlerin propagandasına soyunacak, öte yandan da "alın işte İşid, Taliban vs" diyerek bunların anti-tezlerini aynı anda ve defalarca bizi kandırabilecek şekilde üretecek... Hz. Mevlânâ'yı, Niyazi Mısrî Hazretlerini, İbn Arabî Hazretlerini, İbn Sina'yı bile onlardan öğrenecektik artık! Hollywood, bu iki uç arasında, hem İslam medeniyetinin hem de "zaten çoktan kökleriyle bağları koparılmış" olan diğer kadim medeniyetlerin "kendi" olma bilinçlerini tuz buz ederek, bizleri, üretilmiş bu iki soysuz uç arasında döndürüp duracak.

Oryantalizmin modern, ultra, post-modern uç beyliklerinden biri olarak Hollywood, Batı sisteminin akademik, bilimsel, teknolojik göz boyama biçimlerinin hepsini kullanarak, dünyanın her yanındaki insanları "üçüncü sınıf gönüllü kölelere" dönüştürmek için vardır. Seçtiği despotik propagandacı film biçiminin de, "hız" ve "hazzın" filmler içindeki sonsuz dönüşmelerinin gözlerimizi boyamasını amaç edinmesinin de, ruhlarımızın / akıllarımızın / kalp ve vicdanlarımızın, ardında uykuya yatırıldığı "duygusal" pornografinin de temel sebebi budur. "Sakın ha durup 'kendinizi' düşünmeyin!" demektedir bizlere. "Onun yerine size hızı, hazzı, zevki, şehveti, 'ne istersen onu yap'ı öneriyor, dahası bunu her gün evlerinizin içine kadar sokuyorum." demektedir...

Hollywood, tüm gelenek ve kültürleri zombiye dönüştüren global liberal yayılmacılığın sadece keşif kolu değil, aynı zamanda öncü muharip/işgal kuvvetidir de... Filmlerde ve hatta diğer tüm "sanat" eserlerinde içkin olan ve bakışımızdaki ahlâkı, epistemolojiyi ve en önemlisi ontolojiyi yerinden edecek muharip kuvvet...

Hollywood, kapitalist / neo-liberal sistemin bütün çarklarının en "doğru" şekilde yerleştirildiği ender organizasyonlardan birisidir gerçekten de... Dünyaya bir sunum biçimi dayatır, o sunum biçimi üzerinden dünyanın tüm ülkelerinde çeşitli tiplerde 'Hollywoodlar' yaratılır. Film sanatının köksüzleşmesi, piyasanın ve "sahibinin sesinin" belirleyiciliğine hizmet etmesi anlamına gelir dünyanın bütün Hollywoodları.

Peki, Hollywood, ne tür bir cürüm işlemektedir? Film sanatını, nefsin düzeyine indirgemesiyle bir "nefs sineması" icat etmesi; ama daha da çok dünyanın tüm ülkelerine piyasa veya diğer şartlarla bu nefsî sinemasını dayatması en büyük cürümlerinden birisi değildir bile... "Ruhun sinemasına" karşılık, nefsin alt katmanlarının her türlü çıktısına olta atarak, ruha ulaşmadan nefsi yakalamayı amaç edinen biçimini, ana akım sinemaya dayatması, hatta şablonlamasıyla da önemli bir kötülüğün merkezi olma özelliği taşır. İnsana, insanın, hayat ve kâinat ile ilişkisini kuran Allah'ı hatırlatan şey olarak "Dur ve kâinata ve hayata bir bak, sonra kendine dön ve en son da Rabbini tanı!" diyen ve "hayatın orucu" olarak adlandırılabilecek olan film sanatına zıt şekilde, "hayatı öldüren zehir" işlevi görür Hollywood. Hayatın orucu olan sinema "Dur, temâşâ et, kendini tanı!" derken olabildiğince hayatın ruhuna temas etmeye niyetlenirken; Hollywood, insanı perdede izletilen sanal hayattan çıkarabilecek hiçbir boşluk bırakmaz. Her zaman dilimi, her mekân parçası diktatörler tarafından tanımlanmış, doldurulmuş ve afiyetle yiyip zehirlenelim diye bizlere sunulmuştur. Bu yüzden ilki, oruçlu insanın yaptığı gibi azgın hızdan kalbinin ritmine doğru yavaşlar ve o ritm onu "kendine" getirir. Film sanatının hakikatine yolculuk burada başlar. Hollywood ise size "Bir adam neden dakikalarca bir yere bakan birisini izlesin ki?" sorusunu sorarak sizden "Aman neden baksın ki!" cevabını bekler. Bu cevabı verdiğiniz an, Hollywood'un eşsiz tuzağına düşmüş, hızın ve hazzın çukurunda debelenmek için yeterli bir "besinle" donanmışsınız demektir!

Modern ve ultra-modern çağların hızının karşılığıdır Hollywood. Sizden o hızın ve o hızın bütün o haz verici, şehvet kışkırtıcı çıktılarının emrine gir-

menizi ister. Üstelik eğer bu hıza karşı "oruçlu değilseniz", çabucak da kapıldığınız bir tuzaktır bu. Nefsin en alt kademelerinin kışkırtıcılığına oltayı atar ve o oltaya yakalanmanızı beklemez bile. Zorbaca ve hızla oltayı şehvetinize dayar ve çekmeye başlar. Bazen sizi cinselliğin en bayağı çöllerinde önce susatır sonra da susuzluğunuzu gidermek için olabildiğince "sapkın" yollar seçer; bazen aidiyetiniz üzerinden kurduğu "akıllı" bir pornografiyle esir alır. Eğlendirmek, "hayatı unutturmak" ve onun yerine koyduğu simülasyonlarına teslim olmanızı sağlamak için yaptıkları cabasıdır.

Hollywood filmlerinin bütün bu saydıklarımızla birlikte temellendirebileceğimiz üç tipi vardır: İlk ve en yaygın modeli, Amerikan / Batı neo-liberal / kapitalist sistemin askerlerinin giremediği, ya da sonradan girmeyi planladığı her yere önce kendisi ile girilmesini sağlar. Hollywood, Amerikan neo-liberal soysuzluğun hem keşif kolu, hem de aldatma misyonu yüklenmiş yalancısıdır. Amerika'yı en eleştirir göründüğü zamanlarda bile bu liberal düzenbazlığı yeniden üretir. Hemen her Oscar töreninde Sean Penn gibi "şık muhaliflerin" cirit atması bundandır. Hollywood, tipik bir Amerikan masalı olarak, "Bir muhalefet yaratılacaksa onu da biz yaparız!" der size. Önce ağzınıza bir parmak bal çalar, sonra o balın üstüne döşediği zehir ile aklınızı ve kalbinizi uyuşturur. Kuzey Irak'ta "masum" ve "yardımsever" Amerikan askerlerinin hikâyesini anlatan *Hurt Locker*'ın ya da Somali'de "kahraman Amerikalılara / Batılılara karşı pis Afrikalılar" dikotomisini yaratan *Black Hawk Down / Kara Şahin Düştü* gibi filmlerin birçok Oscar'la donatılması bu zihniyettendir.

Bu ilk tip, bir yanıyla "kahraman tipolojisinin" dışavurumudur. İnsanın nefsinin en kolay yakalanacağı şey, kendisi ile perdede izlediği "kahraman" arasında bir "yerine geçme" ilişkisi kurabilecek formlardır. Seyirci, perdede izlediği ve doğru ile yanlışın kâinatında kolayca kendini doğrunun yanında konumlanıyor farz ettirecek bir biçimle kahramanın bizatihi kendisine dönüştürülür. Ancak bu seyirci ile "kahramanın" hemhâl olması olarak anlaşılmamalı. *Katharsis*'in hemhâl edeni ile değil ters-dönüşüm ile seyirciyi işgal edenini üreten bir formdur bu. Hemhâl olmak, tefekkür, temaşa ve teemmül için bir "zaman"ın olması demektir. Hollywood o zamanı, yönetmeninin "ustalıklı" kafesleriyle doldurur. Film içinde ne mekân ne de zaman olarak tek bir "tanımlanmamış boşluk" kalmaz. Böylece seyirci, kusursuz bir "ters-dönüşüm" tuzağına çekilir. Kahraman ile kendini özdeşleştirdiğini zannettiği her anda kahramanın tipolojisinin ideolojisinin taşıyıcısına dönüştürür kendini. İşgalin, "yerli işbirlikçi" yaratma modundaki en önemli adımlarından ilkidir bu, her seyirciye "kahraman" olma şansı veren form... Filistinli "teröristleri" ta Filistin'e girip öldüren ve bir kahraman olarak İsrail'e dönen Amerikalı Chuck Norris'i, filmin sonunda Filistinli/Müslüman gençlere dahi alkışlattıran bir biçimdir bu! İşgalin en sinsi, ama bir o kadar da etkili olanı... 3 yıldır Gazze'de işlenen soykırımın Hollywood işgal kollarıyla ilişkisi zannedildiğinden çok daha derindir. En azından diğer Müslüman ülkelerdeki derin ve ahlâksız karşılıksızlığının baş müsebbibi olarak...

ÖMER İZCİ

Küresel Batı'nın Algı Mühendisliği: Bir "Kitle İmha Silahı" Olarak Hollywood

Günümüzde Descartes bir 16 mm film kamerası ve bir miktar ham filmle kendisini odasına kilitler ve 'Yöntem Üzerine Söylev' adlı eserini film üzerine yazardı, çünkü bugün Yöntem Üzerine Söylev'e yalnızca sinema eşit dışavurumu kazandırırdı. [1]

Alexandre Astruc

Sinema, 19. yüzyılın sonlarında Batı'da doğdu. Modernitenin dünyayı parçalara ayırma, sınıflandırma ve nihayetinde "sahip olma" arzusunun bir sonucudur sinemanın ortaya çıkışı. Teknik atası olan fotoğrafla[2] aynı çağda doğan sinema, diğer yandansa aslında bir krizin çocuğudur. Bu kriz, Batı'da bilim ve tekniğin baş döndürücü bir hızla ilerlemesi ve Sanayi Toplumu'nun oluşmasıyla başladı diyebiliriz. Birbirine giren makineler, üst üste yığılan metropoller ve sokağa birdenbire fırlayan kalabalıklar... Belki de sayılanlar bu toplum yapısının en önemli göstergeleridir. John Berger'in fotoğrafın icadıyla sosyolojinin ve pozitivizmin icadının aynı tarihsel zemine oturduğunu ve birlikte büyüdüğünü belirtmesi gelişigüzel bir tespit olamaz. Nihayetinde sosyoloji ve pozitivizm aynı toprağın ürünüdür. Berger, aynı zamanda bu çağın bilim adamları ve uzmanlar tarafından yönetildiğini de vurgular. Bu, kaydedilen ve ölçülebilenlerin doğa ve toplum üzerinde mutlak bir düzen dayatmasına gitmesi demektir. Gözlemlenebilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir olanın egemen olduğu bu yeniçağ, metafiziğin yerini kesinliğe bıraktığı, dünyanın laboratuvara dönüştürüldüğü bir evredir artık. Modern bilim ve sanayinin parçalayıcı, homojenleştirici ve tahakküm edici gücü, aynı zamanda modern sömürgeciliğin etkisini hissettirdiği bir döneme de işaret eder. Dolayısıyla yaşanan tüm bu gelişmeler ve toplumsal değişimler bir krize işaret eder. Bu kriz sadece toplumsal alanda değil felsefede, düşüncede, sanatta, algıda hatta görmede bile kendini gösteren bir krizdir.

1 Aktaran Kovâcs, A. B., *Modernizmi Seyretmek*, Çev.: Ertan Yılmaz, De ki Yayınevi, Ankara, 2010, s.41.

2 Her ne kadar sinema, fotoğrafın epistemolojik ve teknik bir devamı/gelişimi gibi görünse de sinemanın ontolojisinin fotoğrafın ontolojisinden farklı olduğunu düşünenlerdenim. Bu konunun meraklıları için, özellikle Enver Gülşen'in *Sinema'nın Kökleri* kitabındaki "İmge ve Sinema: İmgeden Kaçış Olarak Sinema" makalesi ufuk açıcı olacaktır.

Gözlemlenebilen, ölçülebilen ve hesaplanabilenin ihtimallere ve bilinmezliğe ihtiyacı yoktur! Her şey nettir! Bu durum fotoğrafın icadı için de böyledir. Görünenin "bir çırpıda" kayıt altına alınması ve her an ulaşılabilir olmasının yolu bulunmuştur sonuçta. Walter Benjamin'in "*Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri"* başlıklı yazısında belirttiği üzere fotoğrafın icadıyla sanat eserinin çoğaltılabilmesi ve kitlelere ulaştırılabilmesi mümkün hâle gelmiştir. Tüm bu gelişmeler, modernitenin özneye kazandırdığı tahakküm etme gücünün tesadüfi olmayıp belli bir plan doğrultusunda işlevini sürdürdüğünü gösterir. Teknik gelişmeler, fotoğrafın ardından sinematografinin de icat edilmesini sağlamış; böylece sadece durağan imgenin değil, hareketli imgenin de kayıt altına alınabileceğinin farkına varılmıştır. Sinematografi aracılığıyla kaydedilen bu hareketli imgeler, Gilles Deleuze'ün de işaret ettiği gibi "kavramlar üreterek" ilerleyen felsefi düşünme biçimine karşılık; imge, hareket ve zaman ilişkisi üzerinden "duyum yaratarak" ilerleyen yeni bir düşünme biçimi olan sinemanın doğmasını sağladı. Dolayısıyla sinema bir yandan teknik gelişmenin ortaya çıkardığı bir sanat olmakla birlikte aynı zamanda o teknik gelişmenin düşüncede, felsefede yaşattığı krizin de çocuğudur.

Sinematografinin icadıyla başlangıçta; fabrikadan çıkan işçiler, sokakta yürüyen insanlar veya sokakta oynayan çocuklar gibi ham filmler izleyiciye sunulurken, sonradan bu görüntülere hikâyeler de eklenebileceği keşfedildi. Kameranın hikâye anlatabilme özelliği, yönetmene sadece görüneni sunma imkânı vermekle kalmadı; görüntüye müdahale ederek izleyiciye nelerin gösterilip nelerin gösterilemeyeceğini de dikte etmesini sağladı. Bu durum, gerçeği sorgulamadan hikâyenin içinde kaybolup giden ve adına "sinema seyircisi" denilen bir kitlenin doğuşunu beraberinde getirdi. Yeni oluşan bu kitlenin zevk, istek ve arzularının beslenmesi gerekmektedir sonuçta. Nihayetinde sinemanın ticari bir eğlence aracı olarak potansiyeli de bu şekilde gözler önüne serildi. Dünya sinema endüstrisinin merkezi olan Hollywood'un temellerinin de ana hatlarıyla böyle atıldığı söylenebilir. Zamanla kameranın izleyiciyi inandırma, manipüle etme ve yönlendirme gücünün de fark edilmesiyle Amerikan sineması büyük bir endüstriye, hegemonik bir güce ve kapitalizmin en büyük eğlence kalesine dönüştü. Devasa bütçeleri ve prodüksiyonları, çok geniş dağıtım ağları, yoğun pazarlama kampanyaları ve her kültürden geniş kitlelere hitap eden popüler yapım anlayışıyla Hollywood, böylece "ana akım sinema" adını aldı. Küresel ölçekte en büyük sermayeyi ve izleyici kitlesini kontrol eden bu endüstri, hâliyle sinema sektörünün de merkezini temsil edecekti.

Normunu Dayatan Form yahut Biçimin Despotizmi

"Biçim, içsel olarak ve doğasında bir ideolojidir." [3]

Fredric Jameson

Ana akım Hollywood sinemasının küresel bir hegemonya kurması, yalnızca hikâyelerinin içeriğiyle değil, o hikâyeyi sunuş biçimi yani formuyla da doğrudan

3 Aktaran Kolker, R.P., *Yalnızlık Sineması*, çev. Ertan Yılmaz, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 145.

ilişkilidir. Fredric Jameson'un yukarıdaki tespiti "Sanatta ve kültürel üretimde kullanılan yapı biçimleri (formlar), asla tarafsız ya da masum değildir." gerçeğini gözler önüne serer. Aksine, içeriği/normu taşıyan biçimin/formun kendisi de belirli bir ideolojiyi içinde barındırır. Bu durumun en çarpıcı ve acımasız örneği Hollywood'un kurucu mitlerinden D.W. Griffith'in *Bir Ulusun Doğuşu* (1915) filminde görülebilir. Bu yapıt, ırkçı ve ideolojik zehrini biçimin manipülatif gücüyle birleştirerek sinema tarihinin en karanlık sayfalarından birini açmıştır denilebilir. "Afrikalıların Amerika'ya getirilmesi birliğin bozulmasının ilk tohumlarını attı" cümlesiyle başlayan bu film; siyahileri çirkin, kaba, sorunlu hatta insanlık dışı varlıklar olarak resmeden kirli bir anlatı üzerine kurulur.

Griffith, Hollywood'un biçimsel omurgasını oluşturan "paralel/çapraz kurgu"yu sinemaya kazandıran ve bu yöntemi en sert biçimde kullanan öncü yönetmenlerdendir. Dramatik gerilimi tırmandırarak izleyiciyi duygusal bir kuşatma altına alan bu teknik, *Bir Ulusun Doğuşu* filminde âdeta psikolojik bir silaha dönüşür. Örneğin, ormanda yürüyen beyaz bir kız ile arkasından gelen siyahi bir askerin ardışık kareler hâlinde verildiği bir sekansta; kızın masumiyeti bir sincapla eşitlenirken, siyahi asker müziğin tırmanan ritmiyle avını bekleyen vahşi bir hayvana indirgenir. Paralel montajın yarattığı gerilim, filmin dokusuna da baştan sona nüfuz eder. Özellikle siyahiler ile beyazlar arasındaki çatışma sahnelerinde bu teknik, manipülatif bir silah olarak kullanılır: Siyahiler çirkin, vahşi ve zalim olarak resmedilirken, beyazlar ise masumiyet ve mazlumiyet zırhına büründürülerek paralel kurgunun hızıyla zihinlere kazınır. Griffith'in sinemaya armağan ettiği "yakın plan" tekniği sayesinde de seyirci, karakterin iç dünyasına hapsedilir; onun korkularına, arzularına ve öfkesine ortak olmaya zorlanır. Gilles Deleuze'ün belirttiği gibi yakın plan, baktığı her nesneye ve yüze kesif bir "öznellik" duygusu katar. *Bir Ulusun Doğuşu* filminde de hikâye boyunca paralel kurgunun temposuyla harmanlanan yakın planlar, izleyiciyi yalnızca duygusal bir girdaba sokmakla kalmaz, aynı zamanda onu örtük bir şekilde ideolojik şiddeti onaylamaya iter. Griffith, bu kusursuz illüzyonla Amerikan tarihinin utanç lekesi Ku Klux Klan'ı meşru bir "savunma örgütü" olarak sunmaya çalışır. Burada form (yakın plan ve paralel kurgu), içeriğin zehirli ırkçılığını kutsallaştırarak Fredric Jameson'ın "biçimsel ideoloji" tezini âdeta canlı bir laboratuvarda doğrular.

James Monaco, *Bir Film Nasıl Okunur?* adlı eserinde tam da bu estetik ikiyüzlülüğü sorgular. Griffith'in bu filminin alenen ırkçılığı özendirmesine rağmen sinema tarihi açısından "klasik" olarak kabul edilmesini sert bir dille eleştirir. Monaco'ya göre ne teknik ustalık ne de sanatsal yenilik, özdeki bu zehri mazur gösterebilir. Ne yazık ki sinema tarihi, bu filmin insanlık dışı içeriğini, sırf biçimsel becerisine duyduğu kör hayranlıkla temize çıkarmaya devam etmektedir.

Griffith'in inşa ettiği bu anlatı modeli, bugün ana akım Hollywood sinemasının omurgasını da oluşturur. John Ford'dan Steven Spielberg'e, Stanley Kubrick'ten Martin Scorsese ve Christopher Nolan'a kadar Hollywood'un gözde yönetmenlerinin tamamı paralel kurguyu ve yakın planı filmlerinin vazgeçilmez bir nefesi kılmaktadır. Durmadan

ilerleyen aksiyonlarla, cinselliğin sıradan unsurlarını birleştirerek izleyicinin ilgisini uyandırmak, izleyiciyi anlatıdaki duygusal bağlarla perdeye çivilemek için filmin gerilim ve temposunu artırmak amacıyla gerektiğinde başvurdukları ilk silahtır bu. Hollywood endüstrisinde üretilen filmler, sanatsal kaygıdan ziyade, geniş kitlelerin haz ve isteklerini doyurmak, kâr elde etmek amacıyla tasarlanan "tüketim metaları" hâline gelir. Nihayetinde düşünme, sorgulama ve anlamlandırma melekelerinden uzak, dikkatini hızın ve hazzın uyaranlarına teslim ederek hayatı unutan; zihni dumura uğramış bir seyirci kitlesi ortaya çıkar. Bu izleyici, filmdeki olayların ardında yatan nedenleri sorgulamaz; yalnızca duygulanmaya, güdülendiği hazır kodları onaylamaya ve ulaşılan sonuçlarla ilgilenmeye alıştırılmış pasif bir tüketiciye dönüştürülür. Andrey Tarkovski'ye göre sanatın (ve dolayısıyla sinemanın) temel amacı insana bu gezegendeki varoluşunu hatırlatmakken, Hollywood tam aksine bu bilinci bastıran bir işleve sahiptir. Türkiye'de sinema düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Enver Gülşen'in Hollywood sineması için kullandığı "unutturan sinema" tabiri elbette boşuna değildir.[4] Günlük hayatın stresinden, sorunlarından kaçmak isteyen kitlelere sahte bir "mutluluk evreni" pazarlayan bu yapı, sinemayı bir arzu nesnesine indirgeyerek kitleleri uyuşturan, kültür endüstrisinin en kusursuz mekanizmasına dönüşür.

Hollywood endüstrisinde bu illüzyonu kusursuzca sağlayan her yönetmen sistem nezdinde "değerlidir"! Bu yönetmenlerin en çarpıcı örneklerini, günümüz Hollywood sinemasının en yetenekli isimlerinden biri olan Christopher Nolan sinemasında bulmak mümkündür. Çok katmanlı rüya evreleri, hafıza labirentleri ve uzay-zaman bilmeceleri; iç içe geçen paralel kurgularla ve arka planda kabaran müziğin hipnotik ritmiyle birleştiğinde, filmlerde tempo bir an olsun düşmez. İzleyiciye durup düşünecek, sorgulayacak en ufak bir boşluk bırakılmaz; her şey bitmek bilmez bir koşuşturmanın içindedir. Öyle ki, özünde bir zaman sanatı olan sinema, bu hız tuzağıyla derin ve anlamlı bağlarından kopartılarak devingen birer bulmacaya dönüştürülür. Tüm bu unsurlar, Nolan'ı ana akım Hollywood sinemasının âdeta ete kemiğe bürünmüş bir simgesi hâline getirir. Dolayısıyla bu tarz kurgu sinemaları, Tarkovski'nin deyişiyle özünde bir "kurgu diktası"nı da barındırır. Seyirciye karşı bir taarruz gibi işleyen bu yöntem, durup düşünecek ve sorgulayacak bir alan bırakmayarak yönetmenin tasarruflarını zorla kabul ettiren otoriter bir mekanizma üretir.

Aristocu Gelenekten İdeolojik Silaha: Hollywood'un Estetik ve Politik Kaynakları

Hollywood'un biçimsel düzlemde başvurduğu "paralel kurgu" ve "yakın plan" gibi teknik repertuarın ardında, içerik ve yapı düzeyinde yaslandığı köklü bir anlatı geleneği de mevcuttur. Bu gelenek, Batı uygarlığının zihin dünyası ve uygarlık paradigmasını şekillendiren temel kaynakları ihtiva etmektedir.

4 Kanaatimce Enver Gülşen, yalnızca ülkemizde değil, sinemanın ontolojisini ve hakikatini kavrayış biçimiyle dünya düşünce havzasında dahi eşine az rastlanır derinlikte bir sinema düşünürüdür.

Nitekim Batı edebiyatının önde gelen eleştirmenlerinden olan Northrop Frye, *Hayal Gücünü Eğitmek* adıyla Türkçeye çevrilen kitabında Batı edebiyatının üç temel kaynaktan beslendiğini öne sürer ve iyi bir yazar ya da eleştirmenin bu havzayı erken yaşlardan itibaren kavraması gerektiğini savunur. [5]

Frye'a göre bu yapısal kaynakların zemininde Kitab-ı Mukaddes'e ait kıssalar, hemen onun üstünde klasik mitoloji (Yunan-Roma mitleri), en üstte de komedya ve tragedya gibi büyük edebî formlar yer alır. Frye, bu kaynakların yalnızca edebî metinleri değil, sinemanın senaryo evrenini de biçimlendirdiğini belirtir. Dolayısıyla Hollywood endüstrisinin tüm anlatı mimarisini bu üçlü kaynak üzerine kurduğunu söylemek bir gerçeğin itirafı olur. Bu mimarinin üzerinde yükselerek bu yapıyı taşıyan ana omurga ise Aristocu dramaturji ile onun *mimesis* eksenli estetik anlayışıdır.

Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinde temellerini attığı bu dramatik yapı; sanatın yaşamı taklit etmesi (*Mimesis*), nedensellik bağlarıyla örülü tutarlı bir olay örgüsü (*Mytos*), belirgin karakterler (*Ethos*) ve izleyicide uyandırılacak bir duygusal arınma (*Katarsis*) prensiplerine dayanır; ayrıca kusursuz bir başlangıç, orta ve son kısımlarını zorunlu kılar. Günümüz ana akım Hollywood sineması, tam da bu klasik anlatı kuramının güncellenmiş hâlidir. Bu tarz bir sinemaya uzun süre maruz kalan bir sinema izleyicisi, görme ve algılama yeteneklerini yitirerek âdeta hayatı terk etmiş gibi olur. Film sanatının temeli olan 'zaman'ı hissetme ve bu zamanı yaşama aktarabilmesini sağlayacak olan nitelikli filmlerle aradaki mesafe giderek artar. Ve herhangi bir filmdeki "uzun yürüyüş" yahut "uzun bekleyiş" sahnesi bile hıza ve hazza alışan bir göz için ızdırap verici olur.

Hollywood endüstrisi her ne kadar izleyiciye "masum bir eğlence" vadettiğini öne sürse de, devreye sokulan bu sofistike estetik araçlar basit birer illüzyondan ibarettir. Buradaki asıl amaç; kurgusal inandırıcılığı arttırarak izleyicinin perdeye/ekrana bağlanmasını hatta esir alınmasını sağlamak. Ve nihayetinde onun eleştirel düşünme ve hayatla derinlikli ilişki kurabilme melekelerini yok etmektir. Hollywood evreninde anlatılan hikâyeler sadece eğlendirme maksatlı da değildir. Neo-liberal kapitalizmin kalesi konumundaki Amerika'nın, ister politik ve ekonomik isterse kültürel olsun, tüm bu araçların asıl hedeflerinden biri de sarsılmaz ve güçlü bir "Amerika miti" üretmektir. Bundan dolayı Hollywood endüstrisi hiçbir zaman Pentagon veya Amerika'nın ulusal savunma sisteminden ayrı düşmemiştir. Filmlerde kullanılan silahlardan tutun da askerî helikopterlere kadar tüm teknik teçhizat özel izinlerle Hollywood'un emrine verilmiştir. Oluşturulan bu çark, yıllardır aynı tür kalıpları (western, melodram, aksiyon, bilimkurgu vb.) ve anlatı kodlarını yinelemek suretiyle kitlesel algıyı tek bir eksende toplar. Amerika bayrağının ekrana her defasında kör göze parmak misali sokulması, milliyetçi reflekslerin (Amerika milliyetçiliğinin) pompalanması ve dünyaya yönelen her türlü teh-

5 Northrop Frye, bu öneriyi içinden çıktığı Batı toplumunun dikkatine sunduğunu hatırlatmak gerekir. Ancak bu yaklaşımı kendi medeniyet birikimimiz ve kültürel kodlarımız üzerinden okumak ve eleştirmek de pek mümkündür.

didin kudretli bir Amerikan kahramanı tarafından bertaraf edilmesi bu stratejinin bir parçasıdır. Sonuç itibarıyla Hollywood, mevcut neo-liberal kapitalist düzenin yalnızca bekçisi olmakla kalmaz; onu kitlelerce içselleştirilmesinin en tesirli zihinsel aracına, yani Horkheimer ve Adorno'nun kavramsallaştırdığı anlamda "kültür endüstrisi"nin kusursuz bir propaganda makinesine dönüşür.

Sahte Hikâyeler ve Zihinsel İşgal: "Anlatılan Senin Hikâyendir!" Yalanı

"Hollywood'un neo-liberal diktanın ve o diktanın şu anki lideri ABD'nin öncü kuvveti olduğu düşünülürse sinemanın gücü daha net anlaşılır. ABD askerinin ve / veya ekonomisinin gireceği yere, önce Hollywood girer." [6]

Enver Gülşen

Kültür endüstrisinin devasa bir propaganda makinesi olan Hollywood, yalnızca hayatı unutturan "masum bir eğlence" aracı olarak kullanılmaz, aynı zamanda "öteki" coğrafyalara ve kültürlere karşı da bir silah olarak kullanılır. Dünyanın farklı köşelerine ulaşmayı, her yerde görünmeyi başaran bu endüstri, gittiği her yere aynı sömürgeci kibirle gider: Asya'yı mistik ve irrasyonel bir ruhaniyete, Afrika'yı evcilleştirilmemiş vahşi bir doğaya, Orta Doğu'yu ise kaotik ve tehlikeli bir barbarlığa indirger. Bu kodlamalar tesadüfi oluşturulmamıştır; Batı, kendi medeniyet anlatısını meşrulaştırabilmek için bu "ötekilere" ihtiyaç duyar.

Japonya, Çin, Hindistan ya da Orta Doğu... Hollywood için hiçbir zaman kültürel zenginliğin yurdu olmamıştır; bu coğrafyalara en "masum" bir yaklaşımda bile mesele yalnızca egzotik birer merak nesnesinden ibaret değildir. Farklı kültürlerin yüzeyini parlatmış gibi görünseler de hakikatte o kültürle sahici bir bağ kurmazlar. Söz gelimi, Japon kültürünün kalbine, samurayların dünyasına mı bakılacak, Hollywood hemen orada hazır ve nazırdır; *Son Samuray* diye bir filmle Japonya'ya göz kırpar. Ancak bu yine beyaz bir karakterin merkeze yerleştirilmesiyle gerçekleşir. Tüm Japon modernleşmesi ve geleneği o beyazın gözünden teşrih masasına yatırılır. Perdede anlatılanın bir Japon samuray hikâyesi olduğu varsayılsa da kameranın mesafesi, evlerin kullanım biçimi ve samuray ruhunun incelikleri birer egzotik mezeden öteye geçmez; nihayetinde izlenen, beyaz kahramanın içsel yolculuğudur. Hâkim olan zihniyet hep aynıdır: *"Farklı kültürlerin hikâyesini anlatmak gerekiyorsa bile bunu en iyi biz yaparız!"*

Japon kültürünün ana akım sinemadaki anlatılışından söz açılmışken, modern Japon edebiyatının önde gelen isimlerinden Cuniçiro Tanizaki'nin eleştirilerine de kulak vermemek imkânsızdır. Tanizaki, *Gölgeye Övgü* adlı eserinde Doğu ile Batı'yı karşılaştırır. Japon evlerinin, bahçelerin, kâğıdın, ışığın ve hatta gölgenin kullanımındaki o hassas, geleneksel inceliğin Batı sineması tarafından nasıl da görmezden gelindiğinden yakınır. Aslında bu durum, Batı'nın görme biçimindeki tahakkümcü tarafın yanı sıra inceliğe kör, kaba yaklaşımının ta kendisidir.

Tanizaki'nin bu eleştirisini yedeğimize alıp bugüne, yalnızca Hollywood'a değil, hayatımızı kuşatan Netflix

6 https://www.barandergisi.net/enver-gulsen-sinema-nedir

gibi dijital platformlara baktığımızda da aynı mekanizmayla karşılaşırız. Zira bu platformlar da Hollywood endüstrisinin hem fiziksel hem de kültürel mimarisinden beslenen manipülatif birer "eğlence" aracıdır. Hint, Çin, Türk ya da Arap fark etmez; girdikleri her coğrafyanın yerel değerlerini devasa bütçeli yapımlara birer "sos" olarak yedirirler. Güya o halklara *"Senin hikâyeni anlatıyorum"* derler; fakat ekranda gösterilenler asla o kültürlerin gerçeği değildir. Bu toplumların tarihi ve inancı, Batılı beyaz kapitalist prodüktörlerin çarpık vizöründen kendi çıkarlarına göre üretilmiş yalan birer fanteziye dönüştürülür.

Doğu ve Batı dışı coğrafyaların tarihi mi anlatılacak? Gerçek bir tarihsel hakikatten ziyade; *Game of Thrones* ya da *Vikingler* estetiğiyle, aksiyon ve cinselliğin bolca yedirildiği, özünden koparılmış kurgular üretilir. Maalesef bu tahribat yalnızca dışarıdan gelenlerle sınırlı kalmaz; bu görsel strateji yerli sinemacılarda da görülür. Küresel pazarda kabul görmek isteyen yerli sinemacılar bile self-oryantalizmle coğrafyalarına eğilip Batı'nın beklentilerine göre kendilerini sunmaya mahkûm hissederler.

Hollywood sinemasında Müslümanlar, Araplar ve Doğu dünyası istikrarlı bir şekilde tehditkâr, bağnaz ve şiddet yanlısı figürler olarak resmedilir. Özellikle Orta Doğu anlatılarında bu manipülasyon en vahşi boyuta ulaşır: Müslümanlar; cahil, kaba, potansiyel birer terörist olarak gösterilirken, Amerikan askerleri "beyaz kurtarıcı" unvanıyla kutsanır. Kimi zaman alttan alta sızan bu ideolojik kodlama, kimi zaman da sinema tarihinin "klasik"leşmiş örneklerinde apaçık sergilenir: 1981 yapımı *İndiana Jones: Kutsal Hazine Avcıları*'nda cehaletin temsilcisi olarak kurnazlık, 1986 yapımı *Harem*'de şehvet düşkünlüğü, 1991 yapımı *Kızım Olmadan Asla*'da kadın düşmanlığı ve 2012 yapımı *Operasyon: Argo*'da doğrudan canilik...

Bu ve benzeri filmlerde mekânlar bilinçli bir tercihle sarı veya kehribar filtrelere boğulur; amaç, coğrafyayı apaçık "egzotik, tehlikeli ve geri kalmış" bir sahneye dönüştürmektir. Kathryn Bigelow'un *Ölümcül Tuzak* filminde seccadeyle silahın, camiyle bombanın kasıtlı olarak yan yana getirilmesindeki mesaj açıktır: İslam'ı doğrudan terörizmle eşitlemek. Bu algı üzerinden Amerikan askerinin kahramanlık mitosu inşa edilir ve Orta Doğu'daki işgaller meşrulaştırılır. Ridley Scott'ın *Kara Şahin Düştü* filminde ise yerel halk sadece belirsiz birer hedef tahtasından ibaret kılınırken, Amerikan askerlerinin yaşadığı travmalar bol soslu ajitasyon sahneleriyle verilerek zalim ile mazlum ustaca ters yüz edilir. Militarizmin ve teknolojik üstünlüğün gözlere sokulduğu bu estetik, izleyicide bir hayranlık uyandırmayı hedefler.

Kurulan bu simülasyon o kadar başarılıdır ki, bir süre sonra hakikatin kendisi silinir ve Hollywood'un ürettiği yalanlar gerçekliğin yerini alır. Öyle ki, bu görsel hegemonyaya maruz kalan "öteki"ler bile kendi coğrafyalarına bu emperyalist prizmadan bakmaya başlar. Frantz Fanon'un sömürge psikolojisini çözümlerken belirttiği gibi; bu ideolojik bombardımana maruz kalan zihinler, bir zaman sonra kendi kültürünü sömürgecinin gözüyle yargılamaya başlar. İzleyici, Malcolm X'in tabiriyle kendi celladına âşık bir "ev kölesi"ne dönüştürülür. Çünkü Hollywood, yerel halka kendi elleriyle kendi celladını alkışlatmayı başaran en kusursuz zihin sömürgeleştirme aracıdır.

FATMA ÇİÇEK

Kendine "Öteki"nin Gözüyle Bakmayan 'Bir Adam Yaratmak"

Ben ve Öteki

İnsan bazen kendi suretine yabancılaşır da başkasının gözünü ödünç almadan kendisini göremez hâle gelir. O vakit kendi hakikati –ki o her ne isekendisine bir yabancı gibi görünür; sesi başkasının, sözü ötekinin, soluğu berikinin olur çıkar. Sahi kimdir bu yabancı, nereden gelmektedir, nereye gitmektedir; bilinmez. Varlığı çözülmesi güç bir kördüğüme dönmeye ramak kala, işte o an, insan hayatta kalmak için ruhuna dar gelen bedenine sığabilsin diye küçülmek zorunda kalır. Şayet beden büyükse, küçük ruhu savrulmasın diye astar-içlik giyer de yine yerinde durur; çünkü "olmak" için "kalmak" zorundadır. Üstelik yerini yurdunu tayin için, kim olduğunu bilmek için, olduğu şey olarak kalmak için, dışarının mikyasına boyun eğerek bunu yapmak zorundadır.

Ne ki dış dünyanın ölçüleri saymakla bitmez. Ben-öteki, oralı-buralı, merkez-periferi, aydın-halk, avam-havass, dindar-seküler, Doğulu-Batılı... Liste uzar gider kuşkusuz ama karşıtlıklar üzerinden tanımlanan her var olma biçimi de kendini ne olduğu ve ne hissettiği üzerine tanımlamaktan itinayla uzak durur. Bu tür "var olmak"ların asıl derdi de daima ne olmadığı ve ne hissetmediği üzerine kuruludur. Âdeta kendini kabul pratiğinden öte, muhatabını yok saymak ve o olumsuzluğun üzerine kendi kimliğini kurmak söz konusudur. Nihayetinde olmakta karar kılınan şey, doğrudan amaçlanmasa bile, "öteki" tarafından belirlenmekten ibarettir.

Misal Doğu-Batı ikilemi... Bu ikilem, kendisini hakikatin merkezi olarak kabul eden İngiltere'nin coğrafi konumu referans alınarak belirlenmiş kolonyal bir yön bildirimidir. İkilemin mimarı kendisini Batı olarak adlandırırken, karşısında konumlandırdığı Doğu'ya da âdeta bir keşf-i hazine ve feth-i mekân mantığıyla bakar. Doğu, burada artık Batı'nın otoritesini tesis etmek için eğlence hâline getirilen bir arzu nesnesidir ve hakkındaki her bilgi de büyük ölçüde önyargılara dayanıyordur. Kurgusal bir mekân olarak tasavvur edilen Doğu, aslında Batı'nın sahip olmayı arzu etmediği nitelikleri kendisine yükleyerek olumsuzladığı bir "öteki"dir. Öteki, doğası gereği farklılıkları birbirine denk yapılardan ayrı olarak, iki şey arasında önem-konum açısından geride olan her şeyi ifade etmektedir. O hâlde bu tanıma göre her öteki, doğal ve eşdeğer farklılıklardan başka, asimetrik bir ilişki biçimini imlemektedir.

Kendini Ötekileştiren "Doğulu Ben"

Ya Doğulu? O kendisini nasıl görüyor? Batı'nın ona biçtiği sıfatları mı kanıksıyor? Bu minvalde kendisini gi-

zemli, fantastik, şehevi, irrasyonel, sefil, geleneksel, ataerkil, suskun ve sıkışmış bir taşralı olarak mı görüyor yoksa tüm bunlara itiraz eden bir karşı-kimlik mi üretiyor? Belki müspet ya da menfi birbirine aykırı pek çok argüman ileri sürülebilir; fakat ister savunmada ister saldırıda olsun Doğulunun taşıdığı kimlik bir tür yüktür. Bu sebeple Doğulu, şu ya da bu biçimde sırtına vurulmuş yükleri hafifletecek bir palanga arayışındadır. Bu palangalardan biri kendine ötekinin baktığı gibi bakarak düzelmesi gereken yönlerini terbiye etmekle meşguldür. Bazen kendini egzotikleştirerek beyaz turistin tüketmekten hoşlanacağı bir nesneye dönüşme gönüllüsü olur ve böylece karşılığında maişetini elde edebilir. Bazen kendi halkına çok gördüğü misafirperverliğini beyaz bir gezgine fütursuzca takdim eder; yalnızca sevimli bir gülücük ve onay mukabilinde. Bunlar kısmen masumdur. Fakat daha şedit örnekleri de vardır bunların. Misal bazen yerli entelektüellerin marifetiyle Batı'nın duygu, düşünce, değer, sanat, dil, politika ve gündelik hayatın rutinleri gibi hayatı kuşatan her tür eyleme biçiminin belli bir müfredat eşliğinde topluma zerk edilmesi bunlardandır. Burada âdeta stratejik bir çıkar ortaklığı söz konusudur ve Batı'nın sireti, Doğu'nun suretinde yeniden yaratılıp özenle ambalajlanmaktadır. Yerli entelektüel, Batı'nın Doğu hakkındaki negatif kanaatini pozitif olarak yeniden kodlayarak mevcut sistemi hem ayakta tutuyor hem de o sistemde ayakta kalmayı aynı anda başarıyor. Bir yandan küresel sistemle uzlaşıyor ama öte yandan bağlı olunan yerli temelleri de zarifçe yıkmayı ihmal etmiyor. Önce çarpıtılmış bir Doğu imajı çiziliyor, ardından bu imajdan sıyrılıp "daha az Doğulu" olmak için yollar, öneriler, projeler ardı ardına sunuluyor. Üstelik tüm bunlar "Ama Doğu zaten öyle, fakat olmak zorunda değil" şeklinde klişe bir gerekçeyle sunuluyor ve şaşırtıcı şekilde rıza üretmeyi de başarıyor.

Elbette Doğuluyu zorlayan sorunlar hayatın içinde vardır; fakat mesele de zaten bunların varlığı, yokluğu veya çokluğu değildir. Aksine, Doğulu hayatın kalıplaşmış sorunlardan ibaretmiş gibi kurulması başlı başına bir problemdir. Bu nedenle Doğulunun pek de azınlıkta olmayan bir kesimi, yükünü hafifletecek başka palangalarla bakışını kendine çevirmeye çalışır. Ne ölçüde başarır bilinmez; fakat arzu ettiği şey, kendini kendi ölçüsünce yontmak ve ötekine şirin görünmeye çalışmamaktır. Bu arayışın mimarları "sorunları" yok saymaktan bilhassa kaçınıyor. Çünkü onlar için kendileriyle yüzleşilmesi gereken sorunlar elbette vardır. Doğrusu böylesi bir çaba, kusurları olsa da benliğin "kendi olma iradesi" göstermesi açısından çok kıymetlidir. Fakat yine de "özcü kimlik" beyanına içkin kaçınılmaz bir korumacılık da vardır ve genelde tutuculuğa evrilmeye fazlasıyla müsaittir. Aslında bağımsızlık adına kendini izole edip fazla steril kalmak Doğulunun sosyal bağışıklığını fark ettirmeden zayıflatıyordur. Bu da bilhassa anti-Batıcı Doğulunun benliğini, kendini sabote eden bir savunmasızlığa ister istemez açık hâle getiriyor. Sonuçta bir arada yaşadığı hâlde birbirine gerçek anlamda dokunamayan insanların birlikteliğinde içe dönük bir tepkisellik kaçınılmaz oluyor. Öyle ki kişi; başkasının ötekileştirmesine ve sansürlemesine gerek kalmadan, korunma refleksiyle geri çekiliyor, ihtiyatlı davra-

nıyor, kendi kendisini marjinalleştiriyor. Hatta daha uç durumlarda otosansür uygulamaktan dahi çekinmiyor.

Doğulunun Batılı karşısında var olmasına ilişkin sözü edilen iki kabul biçimi, birbirine zıt uçları temsil ederken tuhaf biçimde birbirine benziyor. İlkinde sorunları çözmek yerine afişe eden, damgalayan ve bilhassa dış merkezlere itaatkâr bir ötekileştirme; ikincisinde ise kendi kendini yalıtan, pasif-agresif içsel bir ötekileştirme hâkimdir. Doğrusu, karşı kutbu temsil etmelerine rağmen her iki anlayış da farklılıkları tolere etme becerisinden büyük ölçüde uzak gibi görünüyor. Keskin söylemleriyle büyük gürültü koparıyor olabilirler; ama gerçek hayatta sanıldığının aksine, ikisinin de bütünü temsil ettiğini söylemek güç. Aksine, ötekine karşı tahammül eşiği hayli düşük olan bu uç bakma biçimleri arasında onlarca farklı kombinasyon vardır. Bu karmaşık vasatta seleflerine kıyasla daha soft söylemler, gri bölgeler ve flu kimlikler, o tavizsiz olanlarla aynı anda taliplerine arz-ı endam ediyor. Doğrusu pek inanılası gelmese de sessiz çoğunluğun adını koymadan sahiplendiği bir orta yolculuk, bu aşırı uçların gürültüsüne rağmen daha güçlüdür.

Ötekinin Gözüyle Bakmayı Öğreten Soft Bir Araç: Sinema

İnsanın kendisine bakma biçimi öylesine çeşitli iken kimlikler nasıl pazarlanabilecek, dahası ötekilere karşı berikiler kendilerini hangi kanallarla takdim edebilecek? Belki sanat, edebiyat ve medya bunu temin etmeye muktedir en ince araçlardan. Bilhassa bu üç alanın bileşiği olan sinema... Sinemada ben ve öteki, yerli ve yabancı nasıl sunuluyor mesela? Sunulan yerli imgeler, sunan yönetmenin bakışına göre değişse de büyük ölçüde belli klişeleri tekrarlamaktan kaçınamıyor. Bilhassa aydın olmayı kendine dışarıdan bakmakla eşleyen yönetmenlerin yapımlarında cesur bir eleştirel damar var gibi görünse de aslında yapılan şey hakkaniyetli bir eleştiri olmaktan uzaktır. Kolayca hedefe oturtulan kültürel unsurlar üzerinden kendini ötekinden ayıran böylesi girişimler, eleştiriden çok bir teşhirdir. Kendi insanının kusurlarını afişe etmektir. İnsan bazen kendi toplumunu eleştiri görünümlü kötücül bir teşhire maruz bırakmayı tercih eder. Çünkü dışarıdan alkış almanın en kolay yollarından biridir kendine mesafe koymak ve damgalanan öz kültürünü ifşalamak. Bir toplumu, üstelik kendi toplumunu sürekli karanlığın içinde göstermek onu anlamak mıdır sahi? Doğrusu pek sayılmaz, çünkü makul eleştiri ile karalama ayrı şeylerdir.

Şöyle ki Türk sinemasının önemli bir kısmı kendi toplumuna bakarken aslında doğrudan kendisine bakmamaktadır. Daha doğrusu, kendi yüzünü bile dışarıdan kurulmuş bir bakışın içinden görmektedir. Hayatın kendisine ayna tutma iddiası taşısa da hayata dair belli kalıplara sığdırılmış temsiller üretmektedir. Türk sinemasında özellikle taşra, din, gelenek, muhafazakârlık, sıkışmış ailevi roller, erkeklik ve kadınlık gibi temalar işlenirken belli bir bakışın doğrulanmasıyla ilgilenen büyük ölçüde kurgusal bir akış üretiliyor. Sinema burada insanı anlamaya çalışmak yerine onu izah edilebilir bir tipe, âdeta bir nesneye dönüştürüyor. Bilhassa filmdeki karakterler, yaşayan insanlar olmaktan

çıkarılarak belirli kültürel anlatıların taşıyıcısına dönüştürülüyor. Ev veya taşra üzerinden seçilen mekânlar söz konusu olduğunda ise ya klostrofobiyi tetikleyecek şekilde sıkışmışlık hissiyatını besleyen ya da uçsuz bucaksız geniş düzlüklerle gösterilen âdeta açık hava hapishanesinden hâllice bir heyula resmediliyor. Yine eski Türk sinemasının sayısız örneğinde babalar suskun ama otoriter, anneler ise kadınlıkları unutturulmuş ev mahpusu gibi daima eylemsizlik içinde debeleniyor hâldedir. Ya da mesela din uzun bir dönem boyunca bastırılmışlık klişesi içinde işlendi; bugün bile çoğu sinematik üründe folklorik bir dekor düzeyine indirgenerek temsil ediliyor. Mesela inançlar; insanın içsel arayışına cevap veren, hayatına anlam katan yollar olmaktan çıkarılarak karakterlerin toplumsal statülerini açıklayan sosyolojik bir unsur hâline getiriliyor. Dolayısıyla din, insanın ruhunu onarmasına kayıtsız kalınarak sadece dışarıdan göründüğü kadarıyla önemli bulunuyor. Bilhassa seküler sinemada insanın metafizik arayışı, ahlaki gerilimleri, merhameti, gündelik zarafeti ve aidiyet hissi göz ardı ediliyor ve büyük ölçüde travmatik hususlar önce çıkarılıyor.

Elbette tüm bunlar hayatın içinde vardır veya olabilir. Ama mesele bunların varlığından ziyade hayatın, bilhassa Müslüman Doğulunun hayatının yalnızca bundan ibaretmiş gibi kurgulanmasıdır. Daha ilginci, bu imgelerin dolaştığı bazı filmlerde Batı'ya dair tek bir sahne veya unsur olmadan, bütün anlatının bu görünmeyen merkeze göre şekilleniyor olmasıdır. Normalin veya problemli olanın önceden belirlenmiş olduğu bu düzlemde filmler, kendi toplumunu anlatıyor gibi görünse de aslında yaptıkları şey merkezde konumlandırdığı öteki bakışın onayını aramaktır. Fakat kendi toplumunu her fırsatta karanlık içinde gösteriyor olmak, ne yazık ki her zaman eleştirel bir duruşa sahip olmak anlamına gelmiyor. Aksine, bu sözde eleştirellik aslında dışarıdan onay almanın en kestirme yolu olduğu için, kendisinden bir türlü vazgeçilemiyor. Bu vazgeçemeyişlerin akabinde ise insanın bir süre sonra kendi hayatına, kültürüne, diline ve hafızasına yabancı hâle gelmesi, hatta kendi acısına bile dışarıdan bakmaya alışması kaçınılmazdır. Oysa film bile olsa insanın kendini anlatırken içeriden konuşmaması ve kendisini daima açıklama ihtiyacı hissetmesi, imajını gerçekliğine tercih ettiğini gösterir. Dahası, sanattaki "görünme kaygısı", "olma sancısı"nın önüne geçtiğinde ise insana düşen, artık yaşamak yerine kendini tercüme etmektir. İnsanın kendi hakikatini sürekli tercüme ederek yaşaması ne zamana kadar ne ölçüde mümkün olabilir ki? Hem tercüme kaçınılmaz bir biçimde seyrelmeyi beraberinde getirmez mi?

Doğrusu, kendini tercüme etmek veya daima izahat makamında olmak beraberinde "seyrelme"yi kaçınılmaz kılacaktır. Fakat seyrelerek dönüşmenin de türlü yolları vardır. Bu nedenle yalnızca içimizdeki sekülerlerin dünyayı Batı gözlükleriyle, üstelik en kaba hâliyle, gördüğünü ifade etmek güçtür. Bu durum; doğal olarak, seküler sinemada üretilen üstenci temsil dilinin kendisini "yerli", "millî" ya da "manevi" olarak tanımlayan başka hikâyelere de sirayet ettiği anlamına geliyor. Bu sinema örneklerinde karakterler, tıpkı seküler muadilleri gibi yaşayan insanlar olmaktan ziyade, tem-

sil ettikleri değerlerin sözcüsü olarak rol alıyor ve kurulan hikâye de doğrudan mesaj üretme kaygısını iliklerine kadar hissettiriyor. Fakat insan yalnızca doğru söz söyleyerek büyük sanat yapabilir mi? Doğrusu, önemli ölçüde hayır. Çünkü genelde doğrudan doğruya söylendiğinde hakikatin ruhu kolayca eskiyor ve de eksiliyor. O hâlde insanın kendi kültürüne dışarıdan bir gözle eleştiri yapması kadar, onu dışarıdan kurulmuş bir gözle savunması da farkına varmadan kendisini hayattan koparabilir. Bu durumda insanın kendi dünyasına bakarken düşmanlık ve propaganda refleksinden eş zamanlı olarak uzak durması, kendi dilini bulması açısından zaruridir.

Kendine Dışarıdan Bakmayan Bir Sinemanın İmkânı: Bir Adam Yaratmak

Kendine ötekinin baktığı gibi bakmaya ilişkin ifade edilenlerin tümü; ticari ve kaba ideolojik kaygılarla üretilmiş filmlerin dışında belli bir kalitenin üzerindeki yapımlar için de geçerlidir. Nadiren bu kalitenin üzerine çıkan işler yapılıyor ama her yapılan da genel izleyicide karşılık bulamadığı için görkemli anlatısını arşivin tozlu raflarına süpürmek zorunda kalıyor. Çeri'nin yönettiği "*Bir Adam Yaratmak*" mesela; içeriği, kendine bakma biçimi ve sinematik kurgusuyla nerede duruyor?

Her şeyden önce filmdeki replikler, Hüsrev'in tiratları ve filmin ana kurgusu piyes metninin aslına sadık. Bu nedenle metin düzeyindeki tüm övgüleri, bu eseri yazmadan birkaç yıl önce büyük bir buhran geçiren ve muhtemelen o sarsıntıları da Hüsrev üzerinden resmeden Necip Fazıl'ın kendisine ithaf etmek gerekir. Metin; politik ve kişisel anlamda çalkantılı bir dönemin mahsulü olsa da Türk düşünce tarihinde metafizik yoğunluğunu ideolojik referansların üstüne çıkaran bambaşka bir yerde duruyor. Metin boyunca Hüsrev'in şahsında sıradan bir psikolojik çöküşün çok ötesinde; bilhassa kader, irade, vicdan, yaratma, ölüm ve suç gibi meseleler üzerinden var olmanın ağırlığı ustaca işleniyor. Her şeyden önce acı çeken insan, şarkiyatçılık için muazzam bir malzeme sunmaya müsait olmasına rağmen eser boyunca bu acı, folklorik ya da kültürel bir Doğu dekoru üretmekten uzak bir biçimde işleniyor. Eserin tüm derdi âdeta insanın metafizik huzursuzluğunu açığa çıkarmaktır. Fakat bunu yaparken de dini sloganlaştırmaktan oldukça uzak görünüyor. Yani metin boyunca İslam'ı doğrudan bağıran bir dil söz konusu değil gibi görünüyor; fakat tüm atmosfer yine de dinden esinlenen bir duyarlılık etrafında şekilleniyor. Bu açıdan Hüsrev'in tüm iç çatışmalarının, insanın yaratılışı karşısındaki çaresizliğinden kaynaklandığını ve yaratıcısı karşısındaki korkusunu iyice açığa çıkardığını belirtmek mümkün.

Metin başarılı olabilir, ki öyledir de. Fakat bir metnin olağanüstü olması, onun başka bir sanat dalında başarılı bir biçimde yeniden üretilmesini kesinlikle garanti etmez.[1] Ancak bu eserin film ver-

1 Örneğin *Da Vinci'nin Şifresi*, *Kırmızı Harf*, *Güliver'in Maceraları, Moby Dick* ve *Muhteşem Gatsby* gibi kitaptan uyarlanan sayısız filmde görsel efektlere ve müzikal gösterişe özen gösterilse de bu eserlerin dayandığı felsefi, düşünsel, duygusal ve eleştirel zemin büyük oranda göz ardı edildi ve bu sebeple sinema okuryazarlarını yeterince tatmin etmedi.

siyonunun aslında yeni bir replik üretmediği hâlde yine de çok güçlü olduğu söylenebilir. Film; gücünü diyaloglarının yanı sıra büyük ölçüde oyunculuk, sahne, müzik, kostümler, kamera açıları gibi bilumum unsurlardan mürekkep görsel kurgusunun özgünlüğünden alıyor. "*Bir Adam Yaratmak*" totalde anlatı ve estetiği dengeleyen arşivlik bir yapım ve Türk sinemasının da yeni bir evreye girdiğini gösteren belli ki ilk örneklerinden biri. Özellikle Millî Sinema, Beyaz Sinema, Yeşil Sinema, Düş Sineması, Ulusal Sinema ve Devrimci Sinema gibi muhasebesi yapılmamış bilumum sinema akımlarının nostaljisinden çıkmaya çalışan ve yönetmenin tabiriyle "bağımsız bir sinema" olma iddiası taşıyan bir eser.

Sağ***ı*** ve soluyla Türk sinemasının 2000 sonrasında kıvam bulmak için gösterdiği çabaların ortak noktası nedir diye sorulacak olsa, kuşkusuz "ideolojiden kopmak" diyebiliriz. Bu hususta her iki mahalle de kendi içinde belli bir atılım göstermeye devam ediyor. Özellikle politik gündemin çığırtkanlığını yaptığı "kutuplaşma söylemine" rağmen, gündelik hayatta da sinematik sahada da keskin uçların törpülendiği ve tarafların birbirlerini belli ölçüde anlamaya çalıştığı inkâr edilemez. Ötekini anlama noktasındaki çaba -belki de tarafların kendi anlatıları tükenme noktasına geldiği için- şartların zorladığı bir anlama biçimi olabilir ya da tarafların ideolojik söylemleri, zamanın ruhu tarafından aşındırılmış olabilir. Fakat sebebi ne olursa olsun, bugün bir müzakere ve diyalog ortamına girildiği, en azından kaba ideolojik söylemlerin alıcı bulmakta zorlandığı bir vasat söz konusudur.

Bugün birbiriyle müzakere masasına oturmaktan eskisi gibi çekinmeyen iki mahallenin entelektüel ürünleri arasındaki düşünsel fark, yine de tamamen kapanmış sayılmaz. Bu farkların en dikkat çekici olanı, köklerle olan bağı sürdürme noktasında mütedeyyin camianın muhtemelen daha istekli olmasıdır. Özellikle iyi bir sinema yapmak için "Anadolu irfanı" veya "kadim düşünce geleneği"nden beslenmeye yönelik hassasiyetin artması, sinemanın kendine has estetik değerleri üzerinden İslam'ı dönüştürmesine yönelik bir itiraz barındırıyor. Fakat çığır açacak yapımlar ya da yeni bir sinematik söylem kurmak için bu itiraz tek başına yeterli değildir. Elbette popüler kültüre ram olmadan, kendine ait değerlerin biricikliğini koruma endişesinin motive ettiği her girişim kıymetlidir. Fakat bu girişimler eş zamanlı olarak, sinemayı İslamileştirmeye çalışan seleflerle hesaplaşmadıkça anlamsızdır ve büyük olasılıkla beklenen değişimi de üretemeyecektir.

Çeri, "*Bir Adam Yaratmak*" filminde bu iki kollu hesaplaşmayı, gürültü koparmadan yapmış görünüyor. Normalde Türkiye'de din***î*** kaynaklardan beslenen sinema didaktikleşmeye, sloganikleşmeye ya da karakterlerini ahlakî sınırlar içinde konuşturmaya fazlasıyla meyillidir. Oysa "*Bir Adam Yaratmak*" öz kaynaklara yaslanmasına rağmen özellikle kolaycı klişelerle arasına mesafe koymuş gibi görünüyor. Burada suskunluğu, karanlığı, gölgeleri, sonsuzluk gibi görünen denizi, yağmuru ve kırık aynaları büyük bir ustalıkla kullanan Çeri, dinî sembolleri çokça kullanmak suretiyle çizgisini belli eden seleflerinden köklü bir biçimde ayrılıyor. Fakat Çeri'nin si-

nematografik tercihlerini basit bir görsellik kaygısına ya da sadece sanatsal görünmeye bağlamak da büyük ölçüde haksızlık olacaktır. Çünkü bu tercihler yerinde ve kararında olduğunda, insanın Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında kendi varlığının acizliğini, bir yansıma oluşunu, kısacası hiçliğin o taşınamaz ağırlığını sezdiren bir hikâye kurmayı sağlıyor.

İnsanı kusurlarıyla, kaderiyle, ölümüyle, sanatıyla ve yaratıcı karşısındaki acziyle hesaplaştıran bu yapımda, herhangi bir kültürel kimlik dışarıdan seyredilecek bir nesneye de dönüştürülmüyor. Kendi içine açılan o karanlık pencereden küçük de olsa bir ışık görme umuduyla bakarken Hüsrev'in yaşadığı buhran, Doğulu insanın kronik irrasyonelliği, geleneksel dünyanın karanlığı ya da dinî hassasiyeti olan birinin patolojisi olarak kurulmuyor. Aksine bu buhran; insanın varlık karşısındaki çıplaklığına, yaratma arzusundaki kibre ve yaratılmış olmanın sınırına çarpmasıyla usul usul işleniyor. Tüm bunların içinde Hüsrev'in bir adam yaratmaya teşebbüsü ise, insanın kendi sınırını zorladığında içindeki o karanlığa nasıl düşebileceğini gösteren büyük bir varoluş imtihanı olarak resmediliyor.

Film'de insanın içsel buhranını yansıtmak üzere seçilen görsellerin birçok sahnede karanlık ve kaotik olması, kendine Batılının karalayıcı gözleriyle bakan temsillerdeki gibi kültürel bir karanlık değildir. Zira film boyunca taşra ya da yöresel hayat gibi temalar hiçbir şekilde işlenmiyor. Yine filmde, insanın acısına doğal bir biçimde yedirilen manevi veya geleneksel unsurlar da karanlık ve aşağılayıcı bir egzotizmle gösterilmiyor. Bir yaratıcının varlığı ve ölümden sonraki varoluşun işlendiği sahnelerin yanı sıra, örneğin "incir ağacı" gibi dolaylı dinsel semboller kullanılırken de bunların hiçbiri klişe Doğu imgesinin süsü olarak işlenmiyor. Mesela incir ağacı, filmin dramaturjik bir ayrıntısı olmak yerine insanın hata, mahcubiyet, pişmanlık ve örtünmesi üzerinden o kadim yaratılış hafızasına göndermede bulunuyor gibidir. Şayet bu sembol yüzeysel kullanılsaydı mistik bir dekora kolaylıkla dönüşebilirdi. Ancak filmdeki incir ağacı, Hüsrev'in içindeki düğüme öylesine ustaca bağlanıyor ki bu sembol daha çok Tolstoyvari yerli meczubun varoluş acısını tetikleme vazifesi görüyor. Dolayısıyla ötekinin bakışı gibi bakmaya müsait olan karanlık, gelenek, ölüm, gölge, mahremiyetini müdafaa eden ve acı çeken insan gibi unsurlar kullanılsa da bunların işlenme biçimi kendine uzaktan bakan bir izahat makamı gibi değildir.

Filmde kendi dünyasını ötekinin baktığı gibi resmetmediğini gösteren bir diğer güçlü damar ise gazeteci üzerinden medya ve toplumun şöhrete ilişkin düşüncesine yaptığı o çarpıcı itirazlardır. Hüsrev, kendisini ünlü birine dönüştüren dünyanın aynı zamanda mahremiyetini parçalama hakkını kendinde görmesine çok tepkilidir. İnsanı büyük adam saydıktan sonra, özelini saklama gibi en küçük insan haklarından bile onu uzak görmelerine yaptığı şiddetli itiraz Doğu'yu ve yerli kültürü değil de, açıkça modern gösteri düzenini hedef almaktadır. Filmin burada afişe ettiği şey medyanın ve piyasa mantığının insanı nesneleştirmesidir. Gazetecinin elindeki o meşhur etme silahı üzerinden yapılan ima, aslında piyesin yazıldığı günler-

den ziyade, filmin gösterildiği bugünün gösteri dünyasında daha bir anlamlıdır. Dolayısıyla filmde kendisine ötekinin gözüyle bakanların yaptığı gibi kendi toplumunu dışarıya şikâyet etme gibi bir tavır, burada söz konusu değildir. Aslında Hüsrev'in mahremiyet savunusu, insanın herkesin bakışına açık hâle geldiğinde nasıl da paramparça olabildiğini gösteriyor. Üstelik bu savrulma veya parçalanma Batı'ya, Doğu'ya ya da Türkiye'ye özgü bir problem de değildir. O daha çok modern insanın müşterek felaketi gibi görünüyor.

Benzer bir okumayı delilik ve normalliğin tartışıldığı sahneler üzerine de yapmak mümkün. Bilhassa filmdeki sinir hastalıkları doktorunun peygamberleri, sanatçıları, âlimleri ve devrimcileri önde gelen deliler olarak tanımlaması Hüsrev'in tabiriyle "dünyayı dört köşe" görmesindendir. Oysa film boyunca modern aklın insanı kaba kategorilerle sınırlamasına karşı getirilen itirazlarda ölçüyü elinde tuttuğunu zanneden "modern normal"in acımasızlığı teşhir ediliyor. Buna mukabil Hüsrev'in şahsında varlığın sızısını çeken insan da Batı'nın çizmekten pek hazzettiği o meşhur "deli Doğulu" imgesinden alabildiğine uzak bir şekilde resmediliyor. Filmdeki bu acı çeken insan, toplum dışı bir maraziliğin numune-i imtisali de değildir. Daha ziyade o, herkes gibi olmayı bilmeyen ve de düşünmemeye mahkûm olan kalabalıkların arasına karışamayan gerçek bir arif portresi gibi resmediliyor.

Bütünsel bakıldığında, Batılı bakışı yeniden üreten bir sinema anlatısı; bu film özelinde büyük ölçüde görünmüyor. Bununla birlikte eserin self-oryantalistik okumaya açık kimi hafif gerilimleri de yok değildir. Misal, Hüsrev'in Zeynep karakterine yönelttiği sert, kırıcı, hatta genelleyici ifadelerde kadın âdeta erkeğin buhranını daha derinlere iten, ona yalnızlığını hatırlatan ve hissettiği kimsesizliği artıran bir figür olarak gösteriliyor. Bu sahneler, doğrudan amaçlanmamış olsa da Doğu toplumlarında kadının erkeğin yaşadığı buhranların sebebi ya da dekoru olarak kurulmasına benziyor. Fakat yine de burada aceleci hüküm vermemek gerekir. Çünkü bu ifadeler Hüsrev'in hırpalanmış ve güven duygusunu yitirmiş zihninin yansımasıdır ve onun incinmiş ruhunun içinden söyletiliyor. Doğrusu film boyunca kadın, doktor ve gazeteci üzerinden cemiyet hâlleri bir çöküş retoriği içinde bir bir işleniyorken bile, bunların hiçbiri odakta değildir. Bunların tümü başından sonuna kadar insan ilişkilerinin tel tel çözülmesini anlatan hikâyenin bir uzantısı ya da dekorun parçası olarak işleniyor.

Filmde dikkat çeken bir başka husus Hüsrev'in ait olduğu sınıf ve kültürel sermayesidir. Hüsrev, yalıda hizmetkârlarıyla yaşayan yüksek tahsilli bir karakter olarak kalburüstü bir muhitin parçasıdır. Normalde bir insan için halkın gündelik hayatından ziyade seçkin bir entelektüel çevreye ait olmak, metafizik sancısının da halktan kopuk ve üst sınıfa ait bir iç buhran olarak görülmesine yol açabilir. Fakat bu film için durum biraz farklı görünüyor. Çünkü film boyunca vitrini tamamlayan tüm unsurlarla birlikte, Hüsrev'in kabuğu alafranga olsa da taşıdığı ruh "buralı" ve kadimdir. Filmin dekoru ve yansıtılan tüm dış dünya modern, şehirli, seçkin ve lâdinî görünse de Hüsrev'in içinde yükselen sancı, insanın yaratıcısı karşısındaki acziyeti ve kul ol-

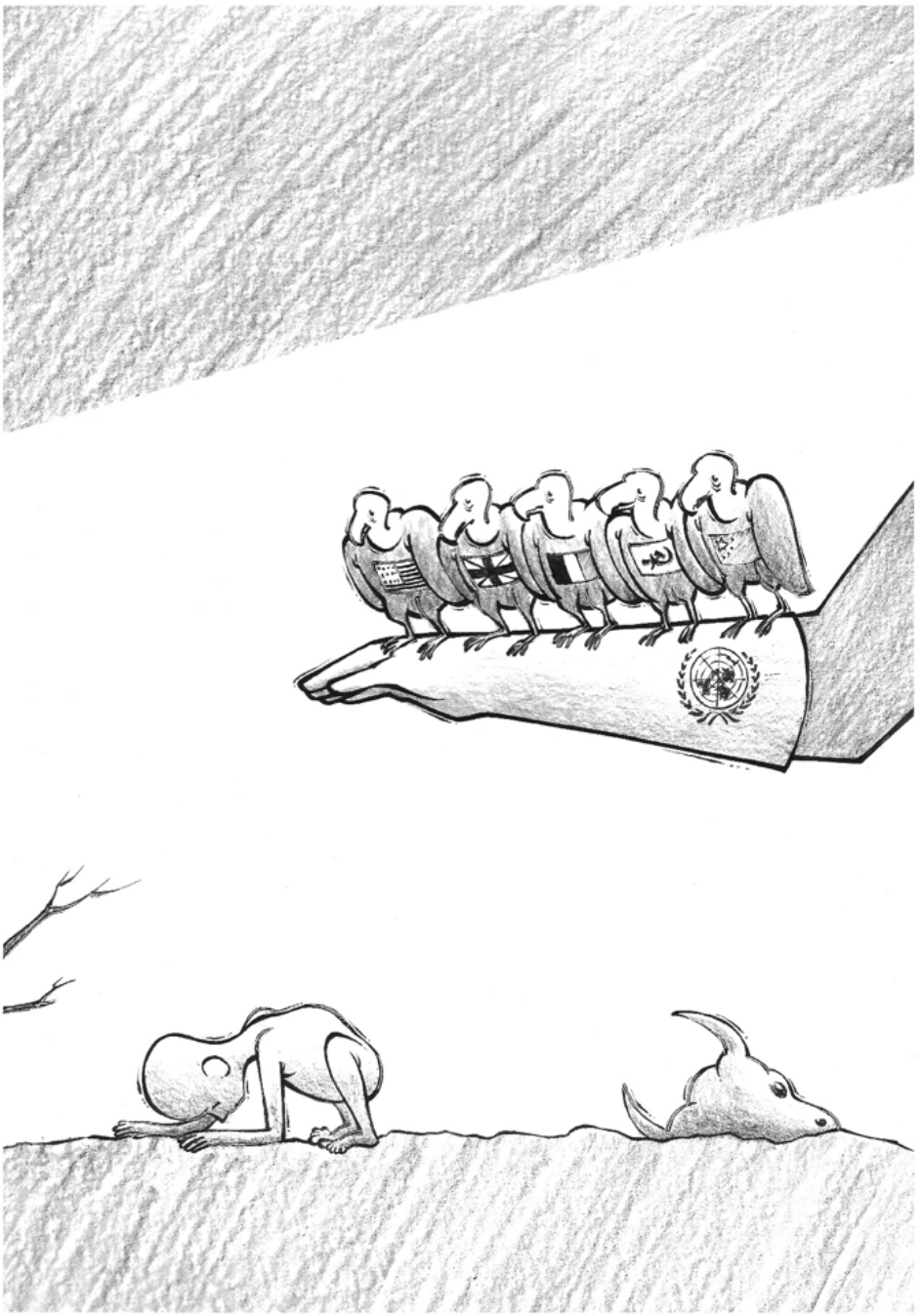
masının etrafında örülüyor. Dolayısıyla eser sanki alaturka ruhu, alafranga bedende çatıştırıyor gibidir, fakat bunu da self-oryantalistik bir küçümsemeyle yapmıyor. Çünkü self oryantalizmde Doğu insanının çektiği acının kaynağı mahrumiyetken Hüsrev'in çektiği acı bunun tersine yokluktan kaynaklanmıyor; onun acısı imrenilecek bir varlığın içinde olduğu hâlde dindirilemeyen bir hasretten kaynaklanıyor. Hüsrev'in çektiği acı salt varoluşsaldır. Bu nedenle acı çeken karakter üzerinden temsil edilen insan, totalde Batılılaşmış bir tip veya folklorik yerli bir figür gibi olmaktan uzak, modern kabuğunun içinde kadim varlık sancısı çeken parçalanmış insandır. Bu açıdan film aslında Türk modernleşmesinin öteden beri içinde barındırdığı o bilindik gerilimi basit bir Doğu-Batı karşıtlığına indirgemeden işliyor.

Sonuç: Kendi Yüzüne Kendi Gözleriyle Bakabilmek

İnsan kendi yüzüne başkasının gözleriyle baktığı müddetçe kendini bulamaz, kaybolur; kaybolunca kendi hikâyesini yazamaz, savrulur; yazamayınca da başkasının kurduğu hikâyenin figüranı olur çıkar. O hâlde insan buna karşı koymak istiyorsa kendine bakma cesareti göstermeli ve kendisine ayna tutacak yolları aramalı. İnsana kendi içine bakmasını öğütleyen o yollardan biri din iken, öteki sanattır. Din insanın "olması" için bir hedef; sanat da o hedefe ulaşmayı kolaylaştıran bir yoldur. Bu yollar ise ne Doğu'nun ne de Batı'nın tekelindedir. Onlar insan olmak ve öyle de kalmak arzusunda olan herkes için girilmesi serbest iki kapıdır. Şayet sanatın amacı insanın mertebesini yükseltmekse ve insan da "olmak" için yüksek bir sanat yapmak istiyorsa, o hâlde kendini kaybetmemeli ya da kendini kaybetmesinde bile bir tür şuur taşımalıdır.

"*Bir Adam Yaratmak*" filmi, sözü edilen o hedefle yolun buluştuğu nazik ve nadide örneklerden biridir. Naziktir; çünkü hududunu zorlayan gölge artistin öz sanatkârı tanıyarak kendi sınırlarına geri çekilmesini ve benliğinin bir yansımadan ibaret olmasının kederini içtenlikle işliyor. Nadidedir; çünkü bu yapıt bir piyes yazarının hikâyesini anlatan bir tiyatro metninin sinemaya uyarlanmış multi-disipliner örneğidir. Ayrıca yönetmenin birçok sahnede kült tablolardan esinlenerek metni yormadan ona kattığı yorumlar ve bu yorumun etkisini artıran müziğin kalitesi de eklendiğinde, ortaya türler arası bir sanat kompleksi çıkmış görünüyor.

Kuşkusuz eserin metin hâli de film hâli de kusursuz değil; ama kendine başkasının baktığı gibi bakmaktan vazgeçip içindeki karanlığı kendi gözleriyle görmeye cesaret etmesi başlı başına bir değerdir. Türk sinemasının yeni bir dile duyduğu ihtiyacı fark edip nitelikten ödün vermeme çabası da hakeza öyle. Fakat bunun bir değişim üretmesi için ne yazık ki cesaret ve nitelik yeterli olamıyor. Doğu'yla özdeşleşmiş acıyı ve kederi; oralı veya buralı olmadan, evrensel bir sinema dili içinde yeniden kurma çabasının bir değişimi başlatabilmesi, biraz da filmin sahada karşılık bulmasına bağlı. Bu yüzden film, kendine başkasının gözüyle bakmaya alıştırılmış izleyicinin yerleşik bakışını dönüştürmeyi ya da kendi izleyicisini inşa etmeyi başarabilecek mi, bunu da zaman gösterecek.



3.10.2016

MUSTAFA ÇİFTÇİ

Ya Evlilik Ya Afrika'ya Yolculuk

Yabancı dil öğrenmezsek iş bulamayacağız diyordum hep. Biz bağımsız ülkeydik lakin yabancı dil öğrenmek bir yaşam şartı gibiydi. Neyse iş bulamadık zaten. Sonunda dizimizi kırıp ders çalışmaya başladık. Bir yandan da eğitim ücretleri makul ülkeler arıyoruz. İngiltere'ye müracaat ettik. Kabul ettiler ama benim param İngiltere'ye yetmedi. Aramaya devam ettik sonra Güney Afrika Cumhuriyeti'ni bulduk. Kalacak yer, ulaşım, kurs masrafı, iaşemiz derken ortaya çıkan rakama yaklaşık bir yıl kalabilirdik. Babam dedi ki elimdeki parayla ya seni evlendireyim veya yurt dışına göndereyim seç birini. Ben düşündüm babam hayatta olduğu müddetçe beni nasıl olsa evlendirecek en iyisi parayı alıp yurt dışına gitmek...

Evrak işleri, gıcık memurlar, ilk pasaportumu elime alışım, çok pahalı uçak biletim derken Güney Afrika'ya vardık. Orada mastır yapan arkadaşlar karşıladı beni. Ben ömrümde bu kadar karışık nüfuslu bir yer görmemiştim hiç. Hint, Malay, Endonezyalı, Afrikalı, İngiliz, Afrikaans ve daha yetmiş iki millet vardı. Çünkü Afrika daha evvel Hollanda ve İngilizler başta olmak üzere pek çok milletin ilgisini çekmişti. Zengin memleketti ve zenginliğe bekçi olarak Allah gariban Afrikalıları koymuştu. O zaman belledim ki zenginliğin bekçisi gariban olunca malını ve canını koruması pek müşkül oluyor.

Eve geldik. Yerleştik. Beni çevreyi tanımam için geziye çıkardılar. Hemen söylemem lazım Güney Afrika Cumhuriyeti'nin on üç resmi dili, üç başkenti var. İşler çok karışık. Etrafı gezdik. İlk şaşırdığım şey trafiğin soldan akışı oldu. İngilizler direksiyonu ters tarafa koyarak sadece işleri zorlaştırıyorlardı. Ama sömürge memleketi iseniz işler zorlaşsa da eski âdetleri bozamıyorsunuz. Sömürgeciler yönetimi altındaki memleketleri en çok "yalnız kalırsınız" diye korkutuyorlar. Özgürlüğe, kendi kararınızı almaya yönelik adımlarda sizi yalnız bırakmakla tehdit eden bir ülkeler topluluğu var ve bu ülkeler topluluğunun bir de kraliçesi var. Ben monarşinin psikolojik etkisini Afrika'da hissettim. Sömürgeleştirilmiş ülke yalnız kalmamak için pek suya sabuna dokunmuyordu.

Kursa başladım. Sınıfımız da karışık idi her milletten insanlar İngilizce öğrenmeye gelmişti. Benim gittiğim kurs Londra merkezli ve bütün dünyada şubesi olan bir kurs idi. Teker meker öğrenmeye başladım. Kurstakilerle ahbap oldum. İngilizce pratik yapmak için arkadaşım çok olsun istiyordum. Yeni arkadaşlarımdan biri her sabah kahve parası istemeye başladı. İlk başta veriyordum itiraz etmeden ama baktım ki Afrikalı bu arkadaş kendisine verdiğim kahve paralarını borç olarak görmüyordu. Hani argoda bir laf var "sinyal" denir böyle sağdan soldan para toplamaya. Çocuk kahve parası için sinyal topluyordu. Türkiye'de bunu yapana "beleşçi, bedavacı, otlakçı" diyoruz malum. Ve pek muteber bir iş değildir beleşçilik. Ama Afrika'da böyle anlaşılmıyor. Bu durumu pek garip bulmuştum. Beyaz adamdan yardım almayı onur kırıcı bulmuyorlar belki de diye düşündüm ama her hareketi de

"kara derili- beyaz derili" olarak okumayı doğru bulmadım. Lakin kahve parası vermedim artık...

Afrika'da elliden fazla ülke var. Fransızca en çok konuşulan dil, ikinci sırayı İngilizce alıyor. Benim gittiğim kursa gelen Afrikalıların neredeyse tamamı çevre ülkelerden gelen ve Fransızca konuşan çocuklardı. İngilizce öğrenmezsek iş bulamayız fikri onlarda da vardı. Onlarla kendimi aynı hissettim. Biz hiç sömürge olmadık ama rızkımızı bir ecnebi diline bağlamamız zoruma gitti. Türkiye'de böyle hissetmiyordum. Ama İngilizce öğrenmek için Afrika'ya gidince yandım....

Afrika'da maden çok ve madeni çıkarmak için gerekli iş gücü evvelden kölelermiş sonra ücretli işçiler olmuş ama sefalet devam ediyordu ben ordayken. İngilizler şöyle bir sistem kurmuşlar. İşçilere karınlarını doyuracak kadar iş ver. Onları bir arada tut ki şehirlere yoksulluk dağılmasın, onları cuma ve cumartesi geceleri eğlenceye alıştır. Eğlence için gerekli imkânları ver. Fuhuş, kumar ve ucuz alkol temin et. İşçiler bırakın özgürlük talep etmeyi ayık kafayla işe gidebilirlerse şanslı sayıyorlardı kendilerini. Yani İngiltere önce malını, sonra canını eline geçiriyor. İşte bu kanlı tabloya itiraz edenler çok canlar feda ederek 1994 yılında Mandela öncülüğünde beyaz nüfusun üstünlüğü fikrine dayanan sistemi yıkmışlardı. Eski sistem yıkılmış ama yeni sistemi kurmak zor ben oraya kara devrimin altıncı yılında varmıştım. Devrim heyecanı devam ediyordu. Irkçı yönetim başta Kanada olmak üzere kaçıp gitmişlerdi. Geride elinde madenleri, ucuz ve fakat ahlaken çökmüş iş gücü ve türlü çeşit belalar kalmıştı. O belalardan biri de AIDS hastalığı idi. Biz Afrika'da iken AIDS korkumuzdan hiç berbere gitmedik. Hastanelerde kan vermedik. Şükür hasta olmadık. Ama Mandela'nın öz oğlu AIDS sebebiyle can vermişti. Mandela "ülkem ölüyor kurtarın" diyordu.

Afrika'yı anlatmak uzun zaman istiyor çünkü acısı çok olan memleketin tarihi de uzun ve detaylı anlatılmak istiyor. Biz ordayken ırk ayrımının izleri devam ediyordu. Irk ayrımı olduğu günlerde yaşadıklarını göz yaşıyla anlatıyordu herkes. Zaten Afrika adına beni umutlu kılan dilden dile geçen bu hikâyelerdi. Müslümanlar zaten İngilizlerin nasıl bir millet olduğunu dinlerinden dolayı biliyorlardı. Lakin İslam olamamış milletlerin Afrika'da yaşayan çocuklarını ırk ayrımı ve sömürgecilik döneminin hikâyeleri diri tutuyordu. Ben hikâyenin bir milleti nasıl ayakta tuttuğunu Afrika'da belledim. Eski hikâyeleri burada anlatmaya can dayanmaz. Bana kızıyorlar "Gâvur" deme başka şekilde ifade et diyorlar. Ben Afrika'da bir yıl yaşadım. Oraya yapılanların nesiller boyu sürecek ruh ve beden katliamının gâvurluktan başka adı yok.

Afrika'da teker meker bir şeyler öğrendik. O sırada canım ülkemde yine ekonomik kriz çıktı. Bizim pederin parası bitti. Benim mastırım yarım kaldı. Kös kös ülkemize döndük. İngilizce bilmezsem iş bulamam diyerek yola düşüp koskoca Afrika'yı ucundan kıyısından tanıma imkânı buldum. Sonra İngilizce bilmeme rağmen bir zaman işsiz gezdim. Sonra işsizken evlendim. İşsizken baba oldum. İngilizcem yıllar sonra işe yaradı bir devlet işine girdim. Bu süreçlerin sonunda ve şimdi de Afrika benim ikinci memleketim dedim ve diyeceğim. Yağmurdan sonra kokan Afrika toprağını koklayıp çok ağlamışlığım vardır. Müslüman olduğum için de Afrika'nın acısı her dem tazedir içimde...

CAHİD EFGAN AKGÜL

İntihalin Eşiğinde Dolanan Öykü

Sekiz aydır işsizim. Her gün uyanır uyanmaz düzenli olarak yaptığım ilk şey, iş ilanlarına bakmak. Düzenli olarak işsizim de diyebilirim. Başvurduğum ilanlardan tek tük görüşmeye çağıranlar var ama sonucu hep hüsran. Biri yüksekokul diğeri fakülte olmak üzere iki diplomam var. Eğitim sertifikalarımı uç uca koysam buradan köye yol olur. Tamam, yakın bir köye giden kısa bir yol, yine de işimle ilgili her türlü belgeye sahibim ama işim yok. Allah'tan devletin verdiği (tabii nihayetinde yine Allah'ın verdiği) işsizlik ödeneğim hesaba yatıyor da ev kirasını ödeyebiliyorum. Zaten o da sadece giderleri hamam otu gibi kokan, kolonları ilk depremde emekliye ayrılacak olan bu evin kirasına yetiyor. Kenarda biraz bir gün araba alma hayaliyle biriktirdiğim param vardı. Şerefsiz arkadaşım Hayri'nin kafasına uyup, sanal kumara sarmasaydım, bana kurdurduğu kolay yoldan zengin olma hayaliyle bütün paramı, hatta neredeyse tütün paramı bile orda kaybetmeseydim şimdi daha iyi durumda olabilir, o para ile beş altı ay daha idare edebilirdim. Tabii Esma durur mu? Mevzu ortaya çıkınca bir sabah topladı eşyalarını annesine gitti o da. Bir şey söylemedi ama sanırım beni terk etti. Bir ay oldu neredeyse, ses soluk yok. Neyse, Esma bir kenara, sektörde yıllarımı harcamışım, tecrübe dersen heybede bolca var; bagajım dolu yani. Büyük şirketlerde iş kovalıyorum ama darda kalınca, Buttim'deki o küçük tekstil fabrikalarının yazıhanelerinden birinin kapısını çaldım bir gün. Adamın bana teklif ettiği ücret, kiranı ödersin üstüne de bir mercimek çorbası içersin kabilindendi. Kıdem, ehliyet, liyakat gibi sözcükler herifin sözlüğünde yoktu. Hatta adamın bir sözlüğü bile yoktu. Yine de içine düştüğüm darboğazdan çıkmak umuduyla ona reddedebileceği (ben Godfather değilim) bir teklif yaptım: "*Bir süre sigorta istemiyorum,*" dedim. "*Çünkü devletten işsizlik ödeneği alıyorum. Kirayı, faturaları ancak denkleştiriyorum. Kesilmese iyi olur. Böylece siz de şirketinize düşen vergiden kurtulmuş olursunuz.*" Amacım kimseyi dolandırmak değildi, yani kendi imkânım kadar dolandıracaktım, devede kulak kılı kadar belki ama buna mecburdum, kısa bir süre ve ayakta kalabilmek içindi bu yaptığım. Adam birden oturduğu deri koltukta devleşti. O âna kadar emeğimi ucuza kapatmak için kırk takla atan herif, bir anda erdem abidesi kesildi. Masanın diğer tarafından bana doğru uzanıp, kaşlarını çatarak, "*Ne yani*," dedi, "*ikimiz bir olup devleti mi soyacağız?*" Şaka gibiydi. Kendi kurduğu o küçük düzende beni bedavaya çalıştırmak helaldi de, benim hayatta kalma çabam mı devleti soymak oluyordu? Apar topar görüşmeden ayrıldım. Çarşıya doğru gittim. Ulu Cami'ye girip; şadırvanda şa-

kırdayan su ve oyun oynarken cıvıldaşan çocuk sesleri arasında abdest aldım. Vav hattının önünde yoruluncaya ve affedileceğimi umuncaya kadar namaz kıldım. (*Ulu Cami'ye gelince Vav hattının önünde namaz kılmak babamdan kalma bir alışkanlıktı.*) Onca rükû ve secdeden sonra fıtığım azmıştı, iki büklüm bir şekilde avluya çıktım. Havuz başındaki iskemlelere oturdum. Esma geldi aklıma, onu özledim bir an. Havuzun başında oturup çay içer, simit yerdik onunla; son paramızı sanal kumar masasında bırakmadığım o temiz zamanlarda yani. Biraz dinlenince eve yöneldim. Markete uğrayıp ekmek, makarna ve sigara aldım. Veresiye yazdırdım. Marketçi yüzüme bile bakmadan söylendi. "*Parası olan süpermarketlere, olmayan buraya geliyor zaten*" dedi. Zoruma giden şey, konuşurken ilk sıralı cümlenin sonuna "*gidiyor*" kelimesini eklememesi ve anlatım bozukluğu yapmasıydı. Yüzüne vurmadım yine de. Akşam makarnayı süzgeçten geçirirken telefonuma baktım. Rehberde karımın isminin üstünde dolandı parmaklarım ama arayamadım onu. Saçlarını okşarken, "Esmâââââ'm" derdim ona dört elif miktarından daha fazla uzatarak, "*beş esma miktarı*" derdi o da ben böyle uzatınca; "*Esmâ'm, gecelerime güzelliğiyle tecelli edenim, kömür gözleriyle kalbimi teselli edenim*". Bir ay oldu neredeyse, ne o "dönüyorum" dedi ne ben "gel" diyebildim. Haklıydı.

Yağmurlu bir gün Organize Sanayii'nde, bir başka yerle masaya oturduk. Adam özgeçmişime, tecrübeme uzun uzun baktı ve alaycı bir gülüşle: "*Günay Yıldız.. Hımm.. Adınız ve soyadınız ilginçmiş"* dedi; 'ilginç' kelimesini 'komik' kelimesinin yerine kullandığı o kadar belliydi ki ama doğrusu umurumda bile değildi. Teklif ettiği ücreti söylerken iştahı kabaran bir tüccar gibi gözleri parladı sonra. Rakamlar yine yerlerde, saçılmış bir hâldeydi ama çaresizdim, boyun eğdim ve teklifi kabul ettim. *"Hemen başlayın Günay Bey,"* dedi, *"ama burada hâlâ çalışmakta olan bir kadın var, onunla bir hafta beraber çalışacaksınız. Sonra onun ilişiğini keseceğiz. Sizden ricam, onunla çok muhatap olmayın. Yaşı gelmiş geçmiş, evde kalmış, asabi, gelgitleri olan problemli bir tiptir, idare edin işte."* Bana ahlaktan, iyi niyetten bahsetti uzun uzun. En çok da *"Ben burada kimsenin hakkını yemem, maaşları günü gününe öderim"* diye övündü. Ona ben devlet memuru değilim, ödediğinin 'maaş' değil 'ücret' olduğunu söylemek istedim ama vazgeçtim. Hem bu arada ismimden sana ne be adam! Babam kelime şakalarını seven bir adamdı, doğduğumda bana ilk şakasını da ismim üzerimden yapmıştı, ne var bunda? Bir gün -kız ya da erkek fark etmez- bir çocuğum olursa ismini Aygün koyacağım, sırf ismimle dalga geçenlerin inadına.

Ertesi sabah erkenden şirkete gittim, kadının karşısına oturdum. Oda; yapıldığından beri hiçbir zaman güneş almamış ve alma ihtimali de kalmamış, duvarları koyu griye boyanıp yer yer dökülmüş, hücre tipi bir hapishaneden hâlliceydi. Kadının bir süre yüzüne bile bakamadım, kendimi suçlu hissediyordum. Ama biraz laflayınca, o asabi ve gelgitli hâllerinin sebebini anladım ve asıl şoku o an yaşadım. Bizim o her ay gününde

'maaş' ödemekle övünen dürüst patronumuz, meğer kadının aylardır ücretini vermiyormuş! Geçen yıldan kalan zam farklarını bile gasp etmiş, kadını sinir krizlerinin eşiğine getirmişler, üstüne bir de arkasından ‹evde kalmış, asabi' damgası vurup beni de onun yerine taze kan diye sürmüşler buraya. Kendi kendime, *"Oğlum Günay,"* dedim, *"bugün bu kadına yapılanlar, yarın sana da yapılacak."* Öğle arasını bile beklemedim. Eşyalarımı topladığım gibi orayı terk ettim.

Yola çıkınca önüme gelen ilk otobüse atladım. Emir Sultan tarafına gidiyordu. İyi denk gelmişti. Belki o taraflarda oturan kayınvalidemin evine giderim, belki kapıyı Esma açar, iki dakika yüzünü görürüm dedim. Belki de kumarda yediğim paraların günahını şu mübarek Emir Sultan yokuşunda temizlerim diye düşündüm, kim bilir. Caminin önüne kadar geldim, asırlık çınarların altında ve biraz da mezarlığın içinde oyalandım ama cesaret edemedim. Zile basıp ne diyecektim? "*İş buldum ama adamlar şerefsiz çıktı, ben de bıraktım*" mı? Yine o huysuz, her şeye kulp takan, zaten hayatı defolu adam olacaktım onun gözünde. Eve kendimi dar attım. İki yıl önce bir seminerde hediye ettikleri ve Esma'dan köşe bucak sakladığım Kavaklıdere şarabını yerinden çıkardım ve karımın salonda bıraktığı o yarım kalmış örgü sepetine baka baka sarhoş olmayacak kadar içtim.

Birkaç gün sonra Nilüfer taraflarında, sırça köşklere benzeyen binalardan birinde, bambaşka bir görüşmedeydim. Bu seferki patron çok nazik, tertemiz, münevver diyemesem de aydın bir insandı. Görüşmenin bir yerinde laf döndü dolaştı, hobilerime geldi. Kitap yazdığımı, kıyıda köşede öykülerim olduğunu söyledim. Adamın gözleri parladı; sanki hayatında hiç çöl görmemiş, orada hiç vaha bulmamış ama 'çölde vaha görmüş' benzetmesini hep yedeğinde taşımış biri gibi heyecanlandı. Birden oturduğu koltukta arkasına yaslandı, uzaklara, herhâlde Uludağ'ın karlı zirvesine doğru baktı ve bana ezberden bir Orhan Veli şiiri okumaya başladı. Şiir bittiğinde gözleri dolmuştu. O an içimden, *"Tamam,"* dedim, *"bu sefer turnayı gözünden vurduk. Karşımdaki adam hâlden anlıyor."* Görüşme bitti, el sıkıştık. Ama kapıdan çıktıktan sonra, o gözleri dolan şiir tutkunu adam bir anda kapı duvar oldu. Ne telefonlarıma döndü ne mesajlarıma cevap verdi. Birkaç gün sonra asıl meseleyi öğrendim: Firma meğer o günlerde zaten gırtlağına kadar borç içindeymiş ve ben görüştükten hemen sonra batmış. Bizim romantik patron, batmakta olan gemisinin güvertesinde son bir kez keman çalacak birini aramış sadece.

Bu serinin son halkası da yakın zamanda tamamlandı. İzmir yolu üzerindeki devasa yemek sanayi firmalarından birindeydim. İlk mülakatı finans müdürüyle atlattıktan sonra patron katına çıktım. Heybetli ve şaşaalı bir kapıdan girerken duvardaki devasa bir buğday tarlası tablosu gözüme çarpmıştı. Bakara suresinden bir ayet vardı altında: "*Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi*

gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir. Allah lütfu geniş olandır ve her şeyi bilendir." Patronun odasına girdim. Adam bana mesleğimle ilgili tek bir soru bile sormadı. Varsa yoksa faizin haramlığından, ticaretin ahlakından falan bahsetti. Karşımda böyle bir profil bulunca, zihnimdeki o İmam-Hatip'ten kalma dinî literatür veri tabanı kendiliğinden devreye girdi. Bu konulara hâkim sayılırdım. Başladık faiz ve haramlar üzerine derin, ayetli hadisli, samimi bir sohbete. Adamın gözlerindeki o dindar ışığı gördüm. *"İşte bu,"* dedim, *"hakkımı yemez bunlar."* Görüşme bitti, adamla âdeta iki eski dost gibi kucaklaşarak ayrıldık. Beni bu sefer şirketin arka kapısından uğurladılar. Ve tam o kapıdan çıkarken donakaldım. Duvarda, koskoca bir Atatürk portresi ve altında bir vecize duruyordu. Giriş Medine, çıkış Çankaya'ydı anlayacağınız. Yağmur nereye yağarsa, tarlayı oraya taşıyan cinsten bir yermiş. Ses çıkmayınca onlardan birkaç gün sonra dayanamayıp ben aradım şirketi. Pozisyon dolmuş, başkasını almışlar bile. Telefonu kapatınca aynaya baktım. Kendi kendime güldüm. *"Oğlum Günay,"* dedim, *"adam senden ya daha dindar ya da daha ucuza çalışan birini buldu galiba."*

Bugün sabah yine o kahredici ilanlara bakarken içimde garip bir hırs birikti. Tophane'den atılan ramazan topu gibi bir öfke patladı içimde. Duvarlar üstüme üstüme geliyordu. Banyoya gidip yüzüme soğuk sular çarptım, aynadaki adama baktım. Tıraşım uzamış, gözlerimin altı çökmüştü. Bu ev, bu yalnızlık, bu bitmeyen ret cevapları beni yutuyordu. Bilgisayarı açtım, boş bir sayfa açıp kendi kendime, *"Tüm bu yaşadıklarımı, bu tuhaf mülakatları oturup tek tek yazmalıyım,"* dedim. Yaşadığım şu sekiz aylık deliliğin içinden hiç değilse bir hikâye çıkaracaktım.

Saatlerce yazdım. Kelimeler mülakat masalarındaki öfkemle, evdeki sessizliğin acısıyla döküldü klavyeden. Sonunda bittiğinde derin bir nefes aldım. Sırada en sevdiğim kısım vardı: Metnin içine esprili, alaycı ruhumu üflemek ve güzel bir başlık bulmak. Onca derde, geçmişteki büyük kumar günahına, parasızlığa ve yalnızlığa rağmen şu hayatta kelime oyunları yapmaktan, trajedinin tam ortasında durup mizah üretmekten vazgeçemiyordum. Babamdan kalan tek miras bu lanetli dil yeteneğiydi zaten. Bir de ismim tabii onu unutmayayım. Mırıldanarak o eski, bildik Türk Sanat Müziği şarkısının sözlerini değiştirdim kendi kendime: *"Bir intihal daha var, o da çalmak mı dersin..."* Hafifçe gülümsedim. Yazdıklarım, yaşadıklarımdı. Satır aralarına okuduğum birçok yazardan -Oğuz Atay'dan, Jack London'dan, Orhan Kemal'den- 'benzeşen' cümleler ve olaylar yerleştirerek, yazdıklarıma "*intihal süsü*" verdim. Hem elinde oyuncak olduğum şirketlerle, hem sanal kumar masalarında çalınan hayatımla, hem de karımdan çaldığım güvenle bundan daha iyi dalga geçilemezdi. Yine de çok emin olamadım. Bu esprili cümleleri hikâyenin tam ortasına, bir iç ses olarak yerleştirip dosyamı nihayete erdirdim.

Dosyayı kaydetmek için sol üst köşeye tıkladım. Biraz daha düşünerek, isim satırına büyük harflerle asıl başlı-

ğımı yazdım: **İNTİHALİN EŞİĞİNDE DOLANAN ÖYKÜ**. Yıllardır açmadığım 'Taslak Öykülerim' klasörüne gelerek 'Kaydet' butonuna bastım. Ekranın ortasında donk sesiyle birlikte gri, soğuk bir uyarı penceresi belirdi: **"Bu konumda aynı adda bir dosya zaten var. Üstüne kaydetmek ister misiniz?"** Kaşlarımı çattım. İmkânsızdı. Bu başlığı tamamen kendi zihnimden uydurmuştum. Bu klasörde böyle bir dosya açtığımı hatırlamıyordum. 'Hayır' seçeneğine tıklayıp dosyayı buldum ve merakla çift tıkladım. Belge açıldı. Ekrana bakarken kanımın çekildiğini hissettim. Dosya baştan aşağı, az önce yaşadıklarımı yazdığım o aynı satırlarla doluydu. Kelimesi kelimesine, noktası virgülüne aynıydı. *"Sekiz aydır işsizim..."* diye başlıyor, az önce telefon görüşmesinden sonra aynaya bakıp kurduğum o son cümleyle bitiyordu. Hatta aralardaki karımın gidişi, annesine yerleşmesi, benim bir aydır onu arayamayışım, son parayı kumarda batırışımın itirafı, şaraplı ve harap hâlim, o güya 'asabi ve problemli' kadının yerine göz dikişim, Emir Sultan'daki çınarların altında bekleyişim ve babamın kelime oyunlarıyla dalga geçişim... Ve işin en can yakıcı tarafı; az önce tamamen kendi yaratıcılığımla bulduğumu, eski bir şarkıdan devşirdiğimi sandığım o ince kelime oyunu bile, *"Bir intihal daha var, o da çalmak mı dersin..."* cümlesiyle tam orada, satırların arasında parıldıyordu. Şaşkınlıktan titreyen elimi fareye götürüp dosyanın özelliklerine tıkladım. Gözlerim oluşturma tarihine takıldığında odadaki hava birden buz kesti.

Oluşturma Tarihi: 9 Temmuz 2016

Bugün de 9 Temmuz'du. Tam on sene önce, yine böyle kavurucu bir temmuz sıcağında, Setbaşı'ndaki bu evde ve aynı odada oluşturmuştum dosyayı. Gözlerimi ekrandaki satırlardan ayıramıyordum. Kafamda bir şeyler yavaş yavaş kırıldı, yerli yerine oturdu. Meğer ben az önce oturup bir kurgu yapmamıştım. Zihnimin beni korumak için 'yeni anılar' ve 'yeni kelime oyunları' diye yutturmaya çalıştığı şey, aslında kelimesi kelimesine benim geçmişimdi. On sene önce de tam olarak bu çaresizliğin içindeydim, aynı yollardan yürümüş, aynı insanlara çarpmıştım. Ben dışarıdaki o insanların beni harcamasından, hakkımı yemesinden şikâyet ederken; zaman beni çoktan iliğime kadar tüketmiş, beni aynı odada, aynı bilgisayarın başında, aynı günahların ve aynı kelime oyunlarıyla on senelik bir döngünün içinde aynı sekiz aya hapsetmişti. Kendimden intihal edip duruyordum ve en acısı; yaptığım en iyi espriyi bile on sene önce yine aynı gün, aynı çaresizlikle bu şehirde, kendi berbat hayatımdan çalmıştım.

Ama bu hikâye böyle bitemezdi, büyülü gerçeklerin, üfürüklü hayallerin ve birbirine girmiş metinlerin arasında kaybolamazdım. Yaşadıklarımı soğuk ve donuk bile olsa, hiçbir süsü olmadan, olduğu gibi yeniden yazmalıydım. Temiz bir Word sayfası açıp yazmaya başladım:

"*Sekiz aydır işsizim...*"

RECEP AYIK

Su Bitti

Üç amca çocuğu çölün ortasında buluştu. Birisi çölden dışarı hiç çıkmamıştı, birisi Avrupa'da büyümüştü, birisi Kuzey Afrika'da yaşıyordu. Üçünü de aynı yerde buluşturan şey Kurban Bayramı oldu.

Ailenin kökleri hakkında köyün en yaşlılarından bilgi aldılar. Aile uzun yıllar boyunca çölde yaşamıştı. Birçok bedevi ailenin aksine deve beslememişti. Geçimlerini su kuyusu açmak ve balçığa şekil vermekten kazanıyorlardı. Çölün saklı su havzalarını yüzyıllar süren bir tecrübe ile bulup insanlara fayda sağlıyor ve maişetlerini tedarik ediyorlardı. Birçok yerde suya ihtiyaç olduğu için de ailenin su bulma maharetini bilenler onları arayıp buluyor ve kendi kabilelerinin yanına getiriyorlardı. Bu gelenek asırlarca bozulmadı. Çölün her yerinde izleri vardı ama memleket belledikleri belli bir yerleri yoktu. Suyu bulduktan sonra da balçığa şekil verip tuğla veya çömlek yaparak misafir oldukları kabilenin himayesinde yaşıyorlardı. Kabile reisleri aileye saygı duyuyor ve yanlarında muhafaza ediyordu. Yıllar sonra su bulup da imar ettikleri yerlere tekrar gittiklerinde birçok aile üyesi ile adaş çocuklar bulmak onları mutlu ediyordu. Farklı farklı kabilelerle yaşadıkları için dilleri ve kültürleri zengindi. Çölün hafızası onlar sayesinde nesilden nesile aktarılıyordu. Bununla birlikte himayesinde bulundukları kabilelere hiçbir zaman ihanet etmediler. Bir kabilenin sırrını diğer kabileye satmadılar. Bunun yüzünden zorluk yaşadılar, tehdit edildiler; bunun sayesinde izzet ve ikram gördüler. Ailenin kökleri Hicaz'a dayanmaktaydı. Bunun ne kadar doğru olduğu tam bilinmese de Sahra'da yaşayanların nesebini Hicaz'a dayandırması âdettendi.

İhtiyarın anlattıklarını çölden hiç çıkmayan kişi tam manasıyla anladı ve hiçbir soru sormadı. Kuzey Afrika'dan gelen yarısını anladı ve kırık bir dille sorular sordu. Avrupa'dan gelense birkaç kelime hariç hiçbir şey anlamadı. Soru da sormadı. Onları bir araya getiren Ahmet, bir yandan sevinç içinde gülümsüyor bir yandan da Avrupa'dan gelene ihtiyarın sözlerini tercüme etmeye çalışıyordu. Çölden hiç çıkmayan amca çocuklarını yemeğe davet etti. El işaretleri, tercüme derken kendilerini toprak bir evde yer sofrasının başında buldular.

Sofra, koyu renk bir çarşafın üstüne kurulmuştu. Ortada pirinç pilavı ve üstünde et vardı. Yemeğin etrafına meyveler dizilmişti. Kaşık çatal yoktu. Ekmek de yoktu. Bir leğen ve maşrapa getirdiler. Herkes ellerini yıkadı. Çölden çıkmayan, bismillah deyip yemeğe başladı. Ahmet, ona eşlik etti. Kuzey Afrikalı yemeğin kenarından azar azar aldı. Avrupa'da büyüyen ise cebinden kaşık çıkardı. Herkesin elleriyle daldığı yemeği istemeye istemeye kaşığıyla yedi. Yemekten sonra odada kaldılar. Hepsi konuşmak istiyor ama ortak bir dil bulamıyorlardı. Aynı ailenin farklı ve birbirinden alakasız dallarıydılar. Ahmet, ortak bir dil bulmaya çalışsa da beceremedi, tercüme yapmakla yetindi. İmalar, sonradan anlaşıldı. Şaşkınlıklara geç tepki verildi. Mecazlar kavranılamadı. Şaka ile ciddiyet arasındaki vakit uzadıkça uzadı. Yoruldular.

Birbirlerini anlamaya çalışmak çok zahmetli olmaya başlamıştı.

Sabah ezanı okunduğunda çölün sessizliği dağıldı. Çölden çıkmayan hariç herkes ilk defa böyle bir sabaha uyanmıştı. Sabah namazından sonra hazırlıklar tamamlanacak ve kurbanlar kesilecekti. Kurban organizasyonu bu sene çok bereketli olmuştu. Çölde kayıp kabileleri arayan belgesel ekibi nihayet onları bulmuş, onlarla iletişim kurmayı başarmıştı. Dillerini biliyorlardı bunda bir garabet yoktu fakat problem yollarını bilmemeleriydi. Kervanın nerede olduğunu tespit etmek güç olduğundan belgesel ekibi onlara uydu telefonu vermişti. Her ne kadar bütçe müdürü bunu istemese de belgesel ekibinin ısrarına dayanamadı. Telefonun nasıl kullanılacağını da öğrettikten sonra belgesel ekibi çölden ayrıldı. Birkaç ay sonra onları arayan bir yardım derneği ile temasa geçtiler. Ülkedeki zorlu koşullardan dolayı kurbanlarını çöle bağışlamak isteyen binlerce insan vardı. Belgesel ekibi bunu fırsat bildi. Ahmet'in zorlamasıyla kurban organizasyonu başladı. Çölde kayıp kabile temasının ilgi çekici olacağını fark eden bütçe müdürü Avrupa'dan da partner arayışına girdi. Daha öncesinde çölde çalışmalar yapan Fransız şirketlerle iletişim kurdu. Onların yönlendirmesiyle de organizasyona Avrupa'dan bir partner eklendi. Kıtanın kendine ait bir partneri de olması gerektiği için Afrika'da partner arayışına gidildi. En makul partnerin Kuzey Afrika'dan olacağı, çünkü o bölgenin tam Afrika sayılamayacağı fikri kabul gördü. Dünya ile daha bir entegreydi Kuzey Afrika. Afrika kıtasındaydı ama kıtaya ait değil gibiydi. Yardım organizasyonlarına katılan iki amca çocuğu da bu vesileyle bir araya geldi. Onların aynı ailenin yıllar önce dağılmış kolları olduğunu ise Ahmet fark etmişti. Hatta bunu fark eder etmez sevincinden gözleri yaşarmış ve belgeselin eksik kalan duygusal boyutunun tamamlandığı kanaatine varmıştı. Kurban sayesinde kayıp kabilenin kayıp nesilleri bir araya geliyordu.

İşler Ahmet'in beklediği gibi olmadı. Ahmet'le benzer duyguları sadece çölden hiç çıkmayan amca çocuğu hissetti. Ondaki her şey sahiciydi. Kızdı mı tam kızıyor, yedi mi tam yiyor, güldü mü tam gülüyordu. Bayram namazı vaktinde de tam olarak kızdı. Avrupa'dan gelen namaz kılmak yerine kılanları seyretti, Kuzey'den gelen namazı kılıp hutbeyi dinlemedi. Herkesin ortasında bunları uyarmasına rağmen davete icabet etmediler. Kurban kesileceği vakit de ikisini kurbanların başında göremedi. Toprak bir evin damına çıkmış fotoğraf çekiyorlardı. Elinde bıçak, yüzünde kan ile bir "la havle" çekti. İşini kamilen bitirdi. Kurban kesen diğer arkadaşlarına yardım etti. Böldü, parçaladı ve paylaştı. Diğerleri video kaydıyla meşguldü. Avrupalının açtığı canlı yayına katılım fazlaydı, Kuzey Afrikalı çektiği fotoğrafları düzenlemekle meşguldü. Çöl rüzgârı kurbanların üzerine kum bırakıyordu.

İhtiyar, kurban kesilen açık alana geldi. Misafirlerine teşekkür etti. Alanda hazır bulunan kim varsa kurbandan bir parça nasiplendi. Çölün kayıp kabilesi ise hanesine herhangi bir şey almadı. Ahmet ısrar etmesine rağmen et almadılar, kurbanın tamamı bizim oldu zaten, dediler. Mütebessimlerdi, memnunlardı, gaileleri yoktu. Ahmet, aynı ailenin bu üç ferdini tesadüfen de olsa buluşturmanın doğru mu yanlış mı olduğuna karar veremedi. Belgesel fikrini bir kez daha düşündü. Belki de çekilmesi gereken esas belgesel bu üç akrabanın hâlleriy-

di. Çölde yaşayanların hiçbir yapmacık tarafı yoktu çünkü. Kendi dilini konuşuyor, kendi inancına sahip çıkıyor, kendi hayatını yaşıyordu. Çöldeki insan varlığı ile arasına hiçbir engel koymamıştı. Birtakım konforları yaşamıyordu ama karşılığında sahici bir hayatı seçmekle huzur bulmuştu.

Misafirlerin çölden ayrılacağı gün herkes su bulan ailenin evinin bahçesinde toplandı. Bahçede etrafı kısa duvarlarla örülmüş bir çadır vardı. Çölden hiç çıkmayan, misafirlerin hepsi toplandıktan sonra herkesin anlayacağı bir dille konuştu.

Burada aynı ailenin üç kolu bir araya geldi. Üçümüzün büyük dedeleri kardeşmiş. Benim dedem yıllar önce şehirler baskına uğradığında şehirden uzak kalmayı seçmiş. Zaten çölde yaşayan dedem için bu seçim zor olmamış. Dedemin şehri terk edip çölü vatan edinmesinin esas sebebi şehirlerimizin artık bize yabancı olduğuydu. Bu sebeple yüzyıllardır yaptığımız işi devam ettirdik. Çölde su bulduk, çölde balçığa şekil verdik, ev kurduk, çömlek yaptık. Birbirimizi altımızda sahra, üstümüzde sema ile tanıdık. Rabb'imizi şeksiz şüphesiz bildik. Kendimizi de böylece bildik. Fakat büyük dedemin bir kardeşi şehri seçmiş. Şehir istilaya uğrayınca ve düşmanlar şehrimizi değiştirince orduya katılmış. Önce burada sonra Libya'da, sonra Yemen'de sonra Anadolu'da savaşmış. Ardından atalarının yaşadığı çöle yakın olmak istediği için dönüp Cezayir'e yerleşmiş. Ordudan ve savaş tecrübelerinden dolayı tedbirli olmak zorundaydı, şehri seçmiş. İşte benim amcaoğlum böyle bir şehirde büyüdü. O yüzden yarısı bana yakın kaldı. Büyük dedemin diğer kardeşi ise şehri öteden beri severmiş. Büyük dedemizden izin dahi almadan şehre göçmüş. Şehir istila edilip değiştirilince ve düşmanlar şehrimizin bütün zenginliklerini kendi yurtlarına kaçırırken sadece üzülmüş. Ne yapacağını bilememiş. Onlarla hareket etmenin ailesini ayakta tutacağını sanmış. Ailesinden ölen veya öldürülen olmamış. Sonrasında oğlunu onların okullarına vermiş. Oğlu, hayatı ülkesini istila edenlerden öğrenmiş. Onları düşman değil dost görmüş. Onun oğlu da Fransa'da büyüdü. Bu sebeple Avrupa'da büyüyen amcaoğlum bana en yabancı olanıdır.

Herkes bu sözler üzerine düşündü. Ailenin tarihi film şeridi gibi gözlerinin önünden akıp gitti. Hem ibret hem hayret, zihinlerdeki atını şaha kaldırdı. Kısa bir sessizlikten sonra Fransa'da yetişen amcaoğlu sükûtu bozdu.

Bu kadar akıcı Fransızca konuşmayı nereden öğrendin?

Cezayirli de şaşırmıştı. Çölün ortasında dil öğrenme kabiliyeti nasıl bu kadar nitelikli olabilirdi. Aralarında ortak bir dil bulmalarına çok sevindiler. Ama çölden çıkmayan amcaoğlu bir daha Fransızca konuşmadı. Hâlbuki iki amcaoğlu da kameralarını açmış çölden çıkmayanın belgeselini çekmek istiyordu. Ahmet, bir an görünmez oldu. Tesadüfen bir araya getirdiği insanların arasındaki bağlantısızlığı, alakasızlığı görünce tüm iştahı söndü. Bayramın ilk gününün akşamında hayret üstüne hayret yaşanmıştı. Vakit yatsıyı devirince herkes odasına geçti.

Esas hakikat gün ışıyınca meydana çıktı. Aileden hiç kimse kalmamıştı. Herkes yükünü yüklenip yola koyulmuştu. Yalnızca Fransalının odasının önünde bir not buldular. Notta şunlar yazılıydı: "Il n'y a plus d'eau par ici. Nous partons à la recherche d'une nouvelle source."

MÜZEYYEN ÇELİK KESMEGÜLÜ

Zincirin Öteki Ucu

Bizim bir köyümüz vardı. Annem babam, kardeşlerim, büyükbabam, büyükannem ve arkadaşlarım vardı. Köyümüz büyük ve kalabalıktı. İnsan olduğumuzu sanıyor ve öyle yaşıyorduk köyümüzde. Hayvanlarımız vardı, onları otlatır ve göle balık tutmaya giderdik. Oyunlar oynardık. Gökyüzü maviydi, dünya denen bir yerin üstünde yaşıyorduk. Hepimiz acıkıyor ve susuyorduk. Birbirimize benziyorduk. Dünyadaki bütün insanlar da böyle yaşıyor ve bize benziyorlar herhâlde diyorduk ama okyanustan birileri geldi.

Onlar farklıydı ve bizim topraklarımıza niye geldiklerini anlamıyorduk. Biz karaydık onlar aktı, biz çıplak ayakla yürürdük onlar ayaklarına bir kap geçirmişlerdi. Topraklarımızın her yerini geziyorlardı, anlamadığımız bir dilde konuşuyorlardı ve kötüydüler. Kötü oldukları yürüyüşlerinden anlaşılıyordu. Biz insandık, burası dünyaydı, çok büyüktü, hepimize yeterdi ama bunlar kendi topraklarını bırakıp niçin bizim topraklarımıza gelmişlerdi anlamıyorduk. Kimisi onların yüce insanlar olduğunu söylüyordu, kimisi Tanrı zannediyordu onları ama benim içim hiç rahat değildi. Bu çiğ renkli yabancılara kanım kaynamamıştı. Korkuyordum. Bir kötülük havası vardı ve onu hissediyordum. Birkaç ay durmadan dolaştılar. Topraklarımızın her yerini dolaştıklarını duyuyorduk. Okyanusumuzda yüzüyorlar, ağaçlarımızın meyvelerini yiyorlar ve güzel kızlarımızı ailelerinin ellerinden alıyorlar ve karşı gelenleri öldürüyorlardı. Bunların niyeti iyi değildi ama biz bu kötülüğün nasıl bir şey olduğunu ve nelere sebep olabileceğini hiç bilmiyorduk. Bize insanmışız gibi bakmıyorlar ve insanmışız gibi davranmıyorlardı. Sayıları çok fazlaydı ve biz savunmasızdık. Büyükler toplanıyor, aralarında konuşuyorlar ama bir sonuç alamadan ayrılıyorlardı. Ailelerden bazılarının çocukları köle olması için kaçırılmıştı ya da aileler kendi çocuklarını köle olarak satmışlardı köleliğin ne olduğunu biliyorduk ama havada daha kötü kokular vardı. Uyuyamıyorduk, korkuyorduk, çaresizdik, şaşkındık ve korunmasızdık. Sahi bizi kim nasıl koruyacaktı?

Bir gece köylerimizi beyaz askerler bastı ve hepimizi zincirlediler. Vahşi bir hayvan gibi ellerimiz ve ayaklarımız zincirlendi. Bizi bağlarken korkunç bir haz duydukları belliydi. Köyde bağırışlar çığırışlar birbirine karışıyordu ama çoluk çocuk zincire vurulmaktan kurtulamıyorduk. Zincirlendik ve bir yere toplandık. Zaman geçtikçe gördük ki binlercemizi zincirlemişlerdi. Kıyamet koptu sanıyorduk ama kıyamet böyle bir şey değildi. Biz artık insan değildik. Biz maldık. Biz köleydik. Alınıp satılabilirdik, ailemiz, dostlarımız, bağlarımız yoktu ve başımıza ne geleceğini hiç bilmiyorduk. Kendini savunmaya çalışan, biraz sesini çıkaran olursa gözümüzün önünde vahşice öldürülüyordu. Annesinin memesinde ağlayan bebeği alıp yere çalmışlar, başına vurarak öldürmüşlerdi. Çiğ adamlar caniydi. Bizler güneşin altında beklerken yeniler geliyordu. Bizi topladıktan sonra yürüttüler. Tanganyika Gölü'nün kenarından geçtik, eğilip bir yudum su içmemize izin vermediler, ferahlamamız için yüzümüze su bile serpemedik. Zincirlerimiz kara derilerimizi iyice yaktı.

Hiç durmadan yürüdük, üstümüze iki güneş doğdu. Yolda bayılanlar, ölenler oldu. Bayılıp ayıltamadıklarını öldürdüler. Çeşit çeşit vahşilik görüyorduk. Susuzduk, yürüyorduk ve sonumuzu bilmiyorduk. Bir yolculuk bir hayal demekti ama biz hayal kuramıyorduk. Belki de yolun kötülüğü en başından belli olduğu için hayal kurmayı reddediyorduk. Uji-ji toplama merkezinde biraz bekledik. Aramıza yeni köleler de katıldı. Burada su içmemize izin verdiler. Su içmeye çalışırken birbirimizi ezdik. Kaçmayalım diye boynumuzdan da zincirlendik. Binlerce insanı birbirine bağlayacak zincirlere sahiptiler. Daha sonra güçlü erkeklerin sırtına fildişlerini bağladılar. Yüzlerce erkek, sırtında ağır fildişleriyle, boyunlarındaki zincirlerle yürümeye çalışıyordu. Günlerce yürüdük. Ağlaya ağlaya, öle öle, bize bunun niye yapıldığını anlayamayarak günlerce yürüdük. Okyanustaki limana ulaştığımızda bir kısmımız ölmüştü, çoğumuz kilo kaybetmiştik ve kadınlarımızla çocuklarımız perişan hâldeydi. Sayısız gemi bizi bekliyordu ve nereye gideceğimizi bilmiyorduk. Dillerini anlamıyorduk. El hareketlerine ve vahşetlerine uygun olarak sürükleniyorduk. Beni bindirdikleri gemi çok büyüktü. İlk kez bir gemiye binmiştim. Gemi hareket edince hepimiz çok etkilendik ve kusmaya başladık. Günlerdir aç olduğumuz için de sadece yeşil bir sıvı kusuyorduk. Dayanamadığı için kendini denize atmaya çalışanlara askerler ellerindeki sopalarla sert bir şekilde vuruyorlardı. İnsanlar kusa kusa midelerindeki yeşil sarı suları da bitirdiler ve sonra kusmukların üstünde sızıp kaldılar.

Kimimizi Umman'a, kimimizi Basra'ya, kimimizi Hindistan'a gönderdiler. Bir daha birbirimizi hiç göremedik. Biz artık beyazların birer işçisiydik ve beyazlar için çiftçilik yapacaktık. Yetiştirdiğimiz her şey beyazlara gidecek ve onlar yiyeceklerdi. Ya da zengin devletlere satacaklardı. Bazılarımız değerli madenleri çıkaracaktık ve onları kendi ülkelerine taşıyacaklardı. Bizi resmen kaçırmışlardı ve köleydik artık. Kendi topraklarımızdan onlara hizmet etmek için kaçırılmıştık. Bir süre sonra gerçekten onların üstün olduğuna ve kendimizin aşağı insanlar olduğumuza inandık ve sürekli çalıştık. Öldük, öldürüldük ve buna rağmen çalışmaya devam ettik. Onlar semirdikçe biz zayıfladık. Onlar zenginleştikçe biz fakirleştik. Biz insan değildik haklarımız yoktu. Çalıştığı bahçenin meyvesinden yiyen çocuklarımızın elleri kesiliyordu. Daha fazla köleye ihtiyaçları olduğu için de kadınlarımızın doğurmasını istiyorlardı ama doğumlar gerçekleşene kadar da dinlenmelerine izin vermiyorlardı. Bizim de başımız, elimiz, kolumuz, iki ayağımız vardı. Hem çok benziyorduk hem çok farklıydık ama neden onlar bizden üstünlerdi? Beyaz olmayı kendileri mi seçmişlerdi?

Biz binlerce köle olarak insan olduğumuzu unutmuş durmadan çalıştırılıyor, aç susuz kalıyor, çoğalıyor, eziyet çekiyor ve hoşlarına gitmezsek de öldürülüyorduk. Hem insan olarak görmüyorlar hem de güzel çocuklarımıza, gençlerimize canları çektiğinde tecavüz ediyorlardı. İnsan değilsek neden el sürüyorlardı?

Hiçbir şeyi anlamadan, sorgulamadan yaşadık. Aile kuramadık, eğlenemedik, göğe bile özgürce bakamadık. Bakmaya yeltensek kafamıza sopayla vurdular. Sayımız azalınca köle pazarlarından yeni köleler buldular. Biz hiç yaşamadık. Biz hiç var olmadık. Asırlarca...

GÜLÇİN YAĞMUR AKBULUT

Eksik Bedenler

İki kolu birden kesilen evladı karşısında. Masika perişan, Masika çığlık çığlığa. Dirseğinin dört parmak yukarısından kopan evladının kolları kan revan içinde. Tau daha on dört yaşında. Tau, daha küçük. Çocuğun acısı kekre, annenin kalbinde kırk yama.

Oğlum Tau ve eşim Yudi ile birlikte çamurdan yaptığımız evimizde sakin bir hayatımız vardı. Fakir ama huzurlu, yoksun fakat onurlu bir yaşam. Eşimle buğday tarlalarında çalışırken Tau'nun bir demirci ustası yanında mesleği öğreniyordu. Mutluyduk, huzurluyduk. Azımız çok, şükrümüz daimdi.

Lanetli bir gün sonra... Gemilerle gelen üniformalı, üniformasız binlerce kişi belirmişti topraklarımızda. Sonrası zulüm sonrası cefa. Kongo'unun dört bir yanında kıyıcılık, dört bir yanında ezinç. Açlık, yoluk, sefalet ardınca... Halk, kendi yurdunda esir kendi vatanında köle.

Yüzlerce anlaşma imzaladı kabile reislerimizle Belçika. Amcam Nuani'de o kabile reislerinden biriydi. Felaketimizin ilk adımları atılmış oldu bu sahte anlaşmalarla. Bizi ilkel görüyorlardı. Kendileri uygardı sözümona. Rahatlık ve kaliteli yaşam biz medenilerin hakkıdır, diyorlardı. Uyuştuk, hafızamızı kaybettik sonra. Tarlalarımız, ormanlarımız tarumar edilirken yerlerine kauçuk ve kakao ağaçları dikildi. Sinsiydi planları.

Mülkiyetlerimize el koyuldu. Malımıza, onurumuza haysiyetimize... Namusumuza ve izzetinefsimize. Tarlalarda çalıştırılmaya başladık. Kadın, erkek, çocuk. İstedikleri miktarda ürün toplayamadığımız zaman vahşice cezalandırıldık. Zalimce kestiler elimizi, kolumuzu.

Başkaldırmadık değil. Onlarca isyan, on binlerce şehit verdik. Kanlı bir şekilde bastırılan ayaklanmalarla yıldırıldık. Katledilen milyonlarca insan. Yakılıp, yıkılan sayısızca hayat. Yarası kanayarak yaşamayı öğrenen yerli halk. Düşlerimizi tuz buz eden sömürgeciler. Uzun bir yol, eksilmiş bedenler.

Bütün yerli halk gibi oğlum eşim ve ben 1 dolar gibi düşük ücretlerle arazilerde çalıştırılmaya başladık. Karın tokluğu... İşe yaramayanlar öldürülürdü. İşe yaramayanlar çalışamayanlardı. Vextronixs Cocoa için tonlarca kakao ve kauçuk üretimi yapıyorduk. Belçika'da bin bir çeşit çikolata üretilmesini sağlıyor olmamıza rağmen çikolatanın tadını bile bilmiyorduk.

Dayak yiyor, aç bırakılıyor yetmezmiş gibi tecavüze uğruyorduk. Dünyayla ile ilişkimiz kesilmişti. Çalışamaz durumda olan yaşlılarımız topluca katlediliyordu. Epey zamandı kendi aralarında konuştuklarını anlamaya başladık. Belçika kakao üretiminde yılda yüz milyar dolar kazanç sağlıyordu. Kazancın yarısı da bizi kuklalaştıran şirketin katkısıydı. Gelirin iki milyar doları Afrikalı modern kölelere harcanıyordu. Bir de ucuz görsel güzellikler inşa ediyorlardı yaşadığımız alanlara. Anlaşmalar imzalanmadan önce, taahhüt ettikleri hiçbir vaadi yerine getirmiyorlardı.

Kabilenin erkekleri yapılan haksızlık ve işkencelere karşı dayanamayıp isyan çıkarmışlardı. Eşim Yudi'nin de arasında bulunduğu bir grup kabile erkeği sömürgecilere başkaldırırken vahşice katledildi. Eşim Yudi oğlumuz Tau'nun gözleri önünde öldürülmüştü. Yemeden içmeden kesildik. Gün be gün eriyen evladım o lanetli günden sonra bildiği bütün kelimeleri unuttu. Sanki hafızası formatlandı.

Dağ dikildi, sabrını döktü yüreğime. Beklemeyi derviş bildim evladımın sesine. Gözlerimde ıslak bulutlar. Bedenim güz vurgunu bir ağaç. Asmada kalan tek salkım tanesi düşene kadar umut. Sinem, hoyrat akşamlarda dağlanan bıçak yarası.

Bize hükmetmek için asker yığmışlardı topraklarımıza. Düpedüz işgaldi bu. Üstelik katlanarak artıyordu acımasızlığı sözde uygarlığın. Kauçuk kotasını dolduramayanların sırtında kanlı kamçı izleri. Kesik ellerin biriktirildiği kamplar. Açlıkla ölüme terk edilen rehineler. Sayısızca katliamlar. Yoğun çalışma şartları ve infazlar. Hastalık, fakirlik, sefalet...

Şahsi malları olarak olan ilan ettikleri topraklarımızı tam bir köle kampı olarak kullanıyorlardı. Her ne kadar bazı altyapı projeleri geliştirseler de idari sistemde hiçbir söz hakkımız yoktu. Kendi kendimizi yönetemeyeceğimizi ileri sürerek himayeci bir zihniyete bürünmüşlerdi. Kauçuk başta olmak üzere çeşitli madenler, keresteler, yağ çıkarmak için kullanılan bitkiler, fildişi ve birçok değerli şeyi alıp ülkelerine götürdüler.

Dehşet, kaygı ve korku... Ölüm için kesilmiş biletler. Teneke saksıda hayatlar. Yosun kadar güçsüz bedenler. Yüzleşmeye korktuğumuz gerçekler. Küflenmiş yaşamların bataklığa açılan koridorları. Yarın olmazmışçasına alınan nefesler. İçlerinde çığlık besleyen gövdeler.

Yudi'nin katlinden sonra Tau suskun, Tau güçsüz. Takatsiz çocuğun sırtında kırbaç. Evladının eksiğini örtmeye çabalayan bir anaydım artık. Masika kifayetsiz, Masika panikti. Duvar dibine çökmüş Masika naçardı. Yüzüne ölüm inen bir anneydim, suskun bir evlatla.

Karanlık bir gecenin şafağında ayırdılar çalıştığımız arazileri. Oğlum Tau'yu bir tarlaya verdiler, beni bir başka tarlaya. Aradaki mesafe yüzlerce metre. Kalbimdeki mesafe ise asırlarca. Aklımda cevabını bulamadığım deli sorular. Aç mı, tok mu? Kaç kez kamçıladılar omuzlarını senin yavrum? Doldurabildi mi acaba ürün kotasını? Ya, cinsel istismara uğrarsa körpeliğin?

Gün bitmişti. Çöken karanlık beni endişelendirmeye başlatmıştı. Saatler öncesinden gelmesi gerekiyordu evladımın. Sırtıma indirilen kırbaçlar, arama çabalarımı sonlandırmıştı. Yerimde duramıyor, bir o başa bir bu başa adımlayıp duruyordum kulübenin içini.

Bitmez bir zemheri yaşıyordum. Dağılan parçalarımla çarpışıyordu göğsümün ücra köşeleri. Her çizgisini, her kıvrımını ezberlemiştim çamurla sıvanmış duvarların. Şakaklarımda bir korku, bir telaş, bir vesvese. Sol tarafımda mermi ağırlığı. Gövdem bir moloz, gövdem bir enkaz kalıntısı.

Yorgunluktan takatimin kesildiği bir vakit... Yavaşça açıldı hasır kapı. Gözlerim kapının aralığına kilitlendi. Kolları kan içinde, kolları dirsekten kesilmiş bir sabi. O masum, daha on dört yaşında, o masum pirüpak, bigünah. Dilimde acı bir çığlık, gönlümde feryadı figan. Hafızamda kinle büyüyen umut uyuşukluğu. Düşüncemde yaman bir baş dönmesi, kendimi unutuşla devrilen bedenim.

İBRAHİM YARIŞ

Haritaya Düşen

Sal nehrin üzerinde ağır ağır ilerliyor, uzaklardan yükselen nefesli bir sazın ezgisi suya karışıyordu. Kıyıdaki Sedir ağacından yapılan kulübeler sel baskınından çıkmış gibi sessiz ve yıpranmıştı.

Güneş, nehrin yüzeyini berraklaştırırken Kanada Kazları sürüler hâlinde kıyıda dolaşıyordu. Çok yüksekten süzülen Kel Kartal, diğer adıyla Beyaz Başlı Kartal, çepeçevre etrafı taramaya başladı. Balık Kartalı'nın pençelerindeki Gümüş Alabalığına dikti merhametsiz keskin bakışlarını. Bir anda yıldırım gibi kanatlının üzerine indi. Hava boşluğunda bir can pazarıdır başladı.

Balık Kartalı dirense de sonuç değişmeyecekti. Aksi taktirde ya malından ya canından olacaktı. Yıkıcı pençeleri gövdesinde hissetti ve balığı bıraktı boşluğa. Kel Kartal, tek bir hamlede başkasının rızkına doğru kanat çırptı ve yer çekimine yenik düşürmeden yakaladı kendine ait olmayan avı. Gümüş Alabalık ise yaşananlardan habersiz yeni sahibinin pençelerinden kursağına doğru sessizce kaydı.

Bu sırada uzaklarda bir yerde yaşlı haritacı, parşömeni usulca ahşap masaya yaydı. Hokkadaki mürekkebi divit kalemine batırdı. Fenerin ışığını yükseltti. Gözleri eskisi gibi değildi. Sonra cetveli dikkatle yerleştirdi zemine ve pergeli yüzeyde dolaştırdı. Merceğin ardından eğilerek nehirleri, körfezleri, sıra dağları, çöl ve bozkırları, dağ yollarını, deniz yollarını tek tek işledi.

Anlatılanlardan, rivayetlerden ve önceki çizimlerden esinlenerek, ölçeği hesaplıyor, yeni limanları işaretliyor, deniz yollarını uzatıyor, tren raylarının hangi vadiden geçeceğini belirliyordu.

Kahve, çay, pirinç, kauçuk, tütün ile altın ve diğer madenlerin de olduğu yerleri çizdi. Hatta işaretler, semboller koydu.

Günler süren emeğin sonunda yalnızca bir harita çizdiğini sanıyordu.

Sonra ufukta yelkenliler görüldü. Sonra başka gemiler ve karaya ayak basan adamlar...Yaklaşan gemiler kıyıya bambaşka bir dünyanın düşüncelerini, intikam duygularını, inançlarını ve ihtiraslarını taşıyordu. Dürbün merceğinden görülen resim yeni bir toprağın bulunması değildi aslında. Kıta zaten buradaydı yüzyıllardır. Üstelik yanlış adrese gelmişlerdi. Bilinçli bir keşfedilme ilişkisi nasıl kurulabilirdi ki?

Parşömen haritanın üzerinde bir el gezinmeye başladı. Tütün sepetinin üzerine işaret parmağı ile dokundu.

Virjinya Kolonisi

Nehir kıyısında oynadığımız günlerden birinde, suyun üstünde ilk kez o büyük nesneleri gördük. Rüzgârla ağır ağır yaklaşan, kuşlardan bile sessiz ama içi gürültü dolu dev yaratıklar... Virjinya kıyısına geldiklerini anlamamız uzun sürmedi. Rüzgâr bile her zamanki gibi esmiyordu.

Jamestown kurulduğunda orman hâlâ bizimdi. Ağaçların hangi kökünden su çıkacağını, hangi patikanın hangi hayvana ait olduğunu bilirdik. Ama onlar geldikçe orman daraldı. Önce bir parça toprak istediler, sonra bir parça daha... Biz verdikçe, sanki vermemişiz gibi daha fazlası istendi.

İlk zamanlar konuşmalar vardı, hediyeler vardı. Kötü değillerdi. Demir bıçaklar, parlak küçük şeyler. Fakat açlıkları dinmek bilmiyordu. Oysaki bu orman nehir, toprak, su , hayvanlar herkese yeterdi. Yetiyordu da. Fakat onlar her şeye sahip olmak ele geçirmek istiyorlardı. Nasıl insanlardı bunlar. Her şeyi istiyorlardı.

Şeflerimiz onların gideceklerini söylüyordu. Ama kimse gitmedi. Tam tersine, her geçen yıl daha fazla ev yaptılar, daha fazla ağacı kestiler, daha fazla yolu kendilerine çevirdiler. Toprak artık bizim bildiğimiz toprak gibi değildi.

Bir gün nehir kıyısına gittiğimde, eskiden balık tuttuğumuz yerde onların tarlaları vardı. Çitler çekilmişti. Çitlerle sanki hayatımız daralmıştı. Artık aynı suya bakıyor ama aynı şeyi görmüyorduk.

Sonra hastalık geldi. Aniden çıkmıştı ortaya. Bir gecede ateşlenen insanlar, solan yüzler... Orman bile sessizleşti. Eskiden kalabalık olan köylerimizde artık daha az ses vardı. Uğursuz gelmişlerdi.

Ve zamanla, biz geri çekildik. Onlar ilerledi. Her yeni yıl, haritalarında bizim bildiğimiz isimler biraz daha silindi. Nehirler hâlâ akıyordu ama artık başka adlarla çağrılıyordu. Toprak aynıydı, ama bizimle olan bağı kopmuştu.

Rüzgâr bizim ağıtlarımızı uçurdu başka beldelere.

Bilemez olduk, bu köyün sahibi kimdi?"

Büyükannem derdi ki, "Ateş ormanı yakabilir. Sen ateş olma, gölgesi yorulana serinlik veren ağaç ol..."

Sömürgen

Aleks, loş odasında haritaların önünde duran tütünü parmaklarının arasında çevirdi. Bu kez yüzünde o eski huzursuzluk değil, daha keskin bir şey vardı: Hak edilmiş bir gurur.

Virjinya yazan çizgiye baktı uzun süre.

"Biz zenginleştirdik bu şehri" dedi kendi kendine, sesi odanın içinde yankılandı. "Biz bu toprağı dünyaya bağladık." Camdan dışarı baktı, iki İskoç Atı bir tütün dolu faytonu çekiyor ve arkasında tozlar bırakarak ilerliyordu.

Zihninde ilk fotoğraf, Jamestown kıyılarını gördü; çamur, açlık, yorgun yüzler...

Tütünün ilk kez kurutulduğu ânı hatırladı. Rüzgârın taşıdığı o keskin koku ve beraberinde yeni bir değer yayılıyordu dünyaya. Vebayla kırılan yoksul Londra'yı düşündü. İçi karardı.

"Biz götürdük bu tütünü dünyaya," diye devam etti, sesi daha da netleşti: "Evet yumruk attık, yumruk yedik, mızrak yedik, öldük, öldürdük. Fakat biz kurduk her şeyi."

Sanki sadece bir ürün değil, bir rejim taşınmıştı kıtalar arasında.

Gemiler limanlardan çıkıyor, tütün sandıklara giriyor okyanusu geçiyor, uzak şehirlerde insanlar o tadı ilk kez keşfediyordu. Zenginlik, orada, o karmaşada başlamamıştı sadece oradan dünyaya yayılmıştı.

İş birliği de yaptık, onları da değiştirdik, biz de değiştik, dünyaya açtık. Bu topraklar sessizdi, ben konuşturdum diye fısıldadı.

Purosunu tekrar eline aldı, bu kez yakmadı. Hastalıktan ölen arkadaşlarına acıdı. Nakarat gibi tekrar etti: "Biz ektik, kuruttuk bu tütünü. Biz geldik, biz kurduk, biz değiştirdik." Afrika'dan başka insanlar getirdik buraya onları da çalıştırdık. Fena mı oldu?"

Genel Başkent

Bu kentte bir bulmaca gibidir her şey. Bir de kurallar, teamüller, yasalar, yönergeler, gelenekler vardır. İpucu yakalarsanız oradan her şeyi çözmek mümkündür. Burada saray vardır, parlamento vardır; fayton hatta tramvay vardır. Fakat İllaki kipa. Kipa hep dolaşmaktadır. Kovulsa da tekrar gelmesini bilir kipa. Herkes icraat yapar daima burası kazanır.

Buranın üzerinde güneş batmazmış.

Kraliçenin odasındaki duvarda asılı gravürde Colomb'un Amerika'yı keşfettiği an resmedilmiş. Resme ilk bakışta, Colomb'un yerlilerin büyük ilgisiyle karşılandığını görmekteyiz. Hemen yanında başka bir sahne var: tüfekten ateş edilmiş ve köylüler korkuyla dört bir yana kaçışıyor, en arkada, ceylanların hemen önünde duran bir amiral ise bütün bu hengâmeyi kahkahalar atarak izliyor.

Tablonun diğer yanında Kızılderili bir kadın bebeğini emziriyor, eteğine tutunan diğer çocuğu ise durmadan elbisesini çekiştirmekte. Kadının yüzünde telaştan çok, yaklaşan felaketi sezmiş insanların sessizliği var. Hemen yanında dimdik duran bir yumurta, çevresine bir parlaklık yayıyor, resmin geri kalanına ait değilmiş gibi kendi ışığıyla var oluyordu. Havada ağır ağır süzülen tek bir tüy ise, sanki bütün bu karmaşanın içinden kopup gelen işaret gibi.

Resimlere dikkatle bakıldığında zaman da yerinden oynar.

Kaplumbağa ile Aslan üzerlerinden geçen tayyarenin gölgesine aldırmadan uzaklarda yükselen fabrika bacasına bakıyordu. Yüzyıllar birbirine karışmış, keşif, savaş, sanayi ve modern dünya aynı gravürün içine sığdırılmış. İlk bakışta birbirleriyle ilgisiz görünen bütün bu ayrıntılar, resme biraz daha uzun bakıldığında tek bir hikâyenin parçaları hâline geliyor.

Yıllar geçti. Yaşlı haritacı öldü. Mürekkep soldu, parşömen sarardı.

Harita ise masadan masaya dolaştı. Ona bakan gözler artık ne kıyıların güzelliğini ne de nehirlerin kıvrımlarını merak ediyordu.

Sahi bu haritada çizilenler kime aitti?

Dalların arasında saklanan İnek Kuşu, küçük bir kuşun yuvasını sabırla izliyordu. Ev sahibi kısa bir süreliğine yuvadan ayrılınca sessizce içeri süzüldü. Kendi yumurtasını bıraktı, yuvadaki yumurtalardan birini ise aşağı itti. Günler sonra yumurtadan çıkan yavru, içgüdüsüyle yuvadaki diğer yumurtaları birer birer dışarı attı.

Akşam olduğunda ev sahibi kuş geri döndü. Kendi yavrularından geriye hiçbir iz kalmamıştı. Buna rağmen yuvada açlıkla bekleyen iri yavruyu kendi yavrusu sanarak beslemeye devam etti. Her gün biraz daha yoruluyor, her gün biraz daha tükeniyordu.

Farkında olmadan kendi soyunu değil, başkasının soyunu büyütüyordu.

SÜHEYLA KARACA HANÖNÜ

Hani Hızırdım Ben?

Yeraltı kaynakları çıkarılıp başka ülkelere taşınan bir ülke gibi içindeki en değerli şeylerin yavaş yavaş tüketildiğini hissediyordu. Sevgisi, emeği, güveni, fedakârlığı birer kaynak gibi kullanılmıştı. İnsan zincirlerini fark edemiyor bazen. O zincirleri bağ olarak, dostluk olarak, koruma olarak görebiliyor. Gerçekleri görmek, hayal kırıklığıyla öfkeyi birlikte doğuruyordu. Kaybettiği his, kendisini inandırdığı bir hikâyeymiş meğer.

O gün önüne bir video düştü. Yapay zekâ algoritması sanki içini okuyormuş gibi sömürgecilikle ilgili videolar düşürdü ekranına sürekli. İlkinde Fildişi Sahili'nin kakao işçileri vardı. Bu kakaolardan ne imal edildiğini biliyor musun, diye soran kişiye; açıkçası topladığım kakao çekirdeklerinin ne işe yaradığını, ondan ne imal edildiğini bilmiyorum, diyen kakao işçisi vardı. Ardından onun uzattığı çikolatayı hayatında ilk kez yiyip çikolatanın kakaodan yapıldığını öğrenmenin şaşkınlığını yaşıyordu. Topladığı kakao çekirdeklerini beyaz adamın ne için kullandığını öğrenmişti artık.

Sonra bir rahibin gizlice çektiği bir görsel düştü önüne. Bir baba çaresizce beş yaşındaki kızına bakıyor. Beş yaşındaki kızı, yeterli mahsul toplamadığı için sol eli ve sağ ayağı kesilmiş. Önce kendilerini insani yönü olan Avrupalı olarak tasvir eden Belçika, Kongo'da kurduğu iki sömürge kolonisi ile yerli halka böyle sayısız işkencede bulunmuş sıkı çalışmadıkları için. Beyaz adamlar her türlü konfora sahipken yerliler her şeyden yoksun ve işkenceye maruzdur.

Yine sayısız video düşüyor önüne. İşgalci devlet İsrail'in guguk kuşu misali misafir olduğu eve sahip çıkması. Sayısız zülüm, katliam, soykırım... İnsanlığın idam vakti gelmiş dedirten görüntüler...

Her türlü sömürüyü lanetleyerek koltuğunda doğrulup arkasına yaslandı. Telefonu bıraktı köşeye. Zincirlerini koparmaya niyetlenmişti bir kere. İçindeki öfke, bağımsızlığını talep eden bir halkın öfkesi gibiydi. Güven kaybı, insanlığa olan inancı derin bir yaraydı.

İnsanları sırtından indirmeye karar vermişti artık.

Ekrem son zamanlarda eski Ekrem değildi. Her işe koşturan Ekrem eskilerde kalmıştı. Yakın olsun uzak olsun biri bir istekte bulunmuşsa onları geri çevirmek, onlara bahaneler sıralamak gibi bir alışkanlığı yoktu. İsminin anlamı gibi cömertti. Paylaşmayı, yük almayı severdi.

Memleketten biri mi gelmiş havaalanından o alırdı. Birinin hastane işi mi var hemen seferber olurdu. Akrabalarının düğün davetiyesi mi dağıtılacak akla ilk gelen oydu. Cenaze işleri mi halledilecek Ekrem hazırdaydı hep. Evlenince

bu defa da eşinin aile fertleri için de koşturmaya başlamıştı. Tüm bunları yüksünmeden yapıyordu üstelik.

Ekrem verme hastalığına yakalanmıştı sanki. İnsanların eşinin telefon numarasını bile ezberinde tutamadığı bu zamanda birçok yakının T.C. numarasını bile ezberinde tutuyordu. Hastaneden randevu mu alınacak o alırdı. Uçak bileti mi alınacak o alırdı. Ailesi zorluk yaşamasın diye onların faturalarını bile otomatik ödeme yapmamış mıydı? Say say bitmez yaptıkları.

Hayat ona ihtiyaca koşturan insan olma rütbesini layık görmüştü. Ailesinin, çevresinin Hızır'ı olmuştu âdeta.

Bir gün bir şey oldu ve Ekrem kendi kabuğuna çekildi. Yıllardır iyiliği dokunduğu kim varsa teker teker canını acıtmaya başladı. Çevresine yıllardır cömertçe yağmışken şimdi bu kuraklığın sebebi nedir, diye soran da olmadı.

Arkasından ailenin enayisi lafını duymak da varmış.

Enayi...

Enayi...

Enayi...

Günlerce bu söz zihninde yankılanıp durdu. İyilik enayilik olarak karşılık buluyordu artık. Olabildiğince bencil bir çağda sencil olmak suçmuş. Sahici bağ kurmayı, yük alan olmayı, diğerkâmlığı, hayır yapmayı külfet sayıyor insanlar. Aile fertleri, dostluklar, iş arkadaşları, aşklar... Hakiki ilişkiler zor geliyor artık insanlara.

O gün kardeşimin sözlerine kulak misafiri olmasam herkese koşturmaya devam edecektim. Söylenenleri duyduğumu söylemedim tabi. Odaya dalıp suçüstü de yapabilirdim. Demek enayiyim ha, diyebilirdim ama yapmadım, yapamadım.

Günlerce, haftalarca, aylarca o söz zihnimde yankılanıp durdu. Aylar sonra kardeşim yanaştı yamacıma. Aracının genel muayene günü gelmiş. Daha önce kendisi hiç yapmamış ki bilsin. Nasıl randevu alınır, bakım yeri nerededir bilmez. Onlara iyilik mi yapmışım, kötülük mü bilemedim. Tırnağın varsa başını kaşı demek varken herkesin kahramanı olmaya gerek var mıydı? Sürekli verebildiğin sürece mi değerli olman gerekiyordu ya da sürekli verebildiğin için enayi mi olman gerekiyordu?

Sömürülenlerin ortak kaderi yalnızca kaybetmek değildi. Bir gün yeniden değerlerinin keşfedilmesiydi.

Şimdi benden yardım isteyen kardeşim yanı başımdaydı. Hiçbir şey demeden cebimde günlerce taşıdığım notu uzattım ona:

Enayi:

1. Kolayca aldanabilen, aşırı ölçüde aptal, bön, avanak

2. (kumarda) iyi bilmediği için ya da hileyi anlayamadığından, sezemediğinden sürekli ütülen (kimse)

Kardeşim notu okurken yüzü renkten renge girip abi, diyebildi sadece. Hızır Ekrem'in insanlığını hızar ile doğramışlardı bir kere.

VEDAT ALİ KIZILTEPE

Dirhen'in Kokusu

Bir metreye yakın uzun ince bir koridor, koridorun sağ tarafında otuza yakın bürokrat ile asil ve soylular vardı. Sol tarafta on kişiden oluşan ihtiyar heyeti yaşlı ve yorgun bir şekilde bu önemli toplantının bir an önce başlamasını bekliyordu. İhtiyar heyeti ve bürokratların önleri yarım daire şeklinde mısır püsküller ile kapatılmıştı. Kürsünün tam karşısında nereden baksan iki bin kişi, bu bir metrekarelik alanı tıka basa doldurmuştu.

Kulis odasından kürsüye doğru hareketlenen Başkan Toprakhan gözükünce, salondaki uğultu bıçak gibi kesildi. Herkes arka ayakları üzerine dikildi. Dört ayağı üstünde kürsüye doğru yürüyen Başkan Toprakhan, soluna dönüp salona sert bir bakış attı. Birkaç adım atıp kürsünün önüne geldi. Ardından ön ayaklarını kaldırarak kürsüye koydu. Mikrofonu kendisine doğru yaklaştırdı. Başıyla oturun der gibi bir hareket yaptı. Salondaki herkes tekrar dört ayağı üzerine geçip, rahat pozisyon aldı. Başkan Toprakhan hafif bir iki öksürüp boğazını temizledi. Cebinden konuşma metnini çıkarıp önüne koydu. Salonu sert bakışları ile soldan sağa bir taradı. Kendinden emin, vakur bir ses tonu ile konuşmaya başladı.

"Yoldaşlarım. Bir yaz sezonunun daha sonuna geldik. Bugün itibarıyla huzurlu, sakin ve güven içinde kış uykusuna yatmaya hazırlanıyoruz.

Karındaşlarım; üç idik beş olduk. Beş idik on, yirmi elli olduk. Bakın şimdi iki bin kişiyi aştık. Avuç içi kadar yuvamız üç metreyi buldu. Yuvamız içine neredeyse altı metre yol yaptık. Erzak deposunu genişlettik. Hastanemiz var, küçük karıncalarımızın eğitim alabilmesi için dört tane okul yaptık. Artık geleceğe daha da güvenli bakabiliriz. Bizim kolonimiz her yerde saygı ile anılıyor. Bu yaz bizden daha büyük kolonilerin toplayamadığı kadar erzak topladık. Nereden baksan bir kilo buğday, yarım kilo arpa, yine bir kilo mısırımız var. Diğer gıdaları da eklersek bu kışı çok rahat geçireceğiz. Depomuz doldu taştı. İşçi karıncalarımız bu yaz çok iyi iş çıkardı. "Başkan Toprakhan uzun uzun icraatlarını anlattı. Bundan sonraki projelerinden bahsetti. Konuşma uzadıkça siyah benekli karınca kolonisinin dikkati dağılıyordu. Bu uzun ve gitgide temposunu yitiren konuşma nihayet son buldu. Her yıl olduğu gibi konuşma sonunda bürokrat kesime söz verildi. Bürokratların sözcüsü Başkan Toprakhan'a takdir ve taltiflerini ileterek onun hakkında övücü cümleler kurdu. Her türlü icraat, proje ve fikirlerine desteklerini sundu. Söz İhtiyar meclisine geldi. İhtiyar meclisi sözcüsü de benzer cümleler kullandı. Başkan Toprakhan'a hizmetlerinden dolayı teşekkür ederek desteklerini iletti. İhtiyar meclisi sözcüsü de cümlesini bitirmişken arka taraftan cılız bir ses duyuldu;

"Başkanım müsaade ederseniz bir iki cümle de ben eklemek isterim." Salondaki bütün bakışlar ihtiyar meclisinde bulunan Dirhen'e döndü. Bu durum teamüllerin dışındaydı. Yalnızca sözcüler konuşurdu. Başkan Toprakhan, yine de İhtiyar Dirhen'e söz vermesi gerektiğini düşündü. Sağ ön bacağıyla işaret etti.

"Buyurun" İhtiyar Dirhen konuşmaya başladı.

"Başkanım her türlü icraatınızı takdir ile takip ediyoruz. Büyük işler başardınız. Ancak bazı konularda ciddi eksikliklerimiz var. Bunların başında güvenlik geliyor. Kolonimiz avuç içi kadar bir yerde yaşıyordu, küçüktü, dikkat çekmiyordu. Ancak büyüdük geliştik. Bu büyük koloninin yuva ağzında sadece dört asker karınca var. Koca koloniyi bu dört asker koruyor. Ben bakıyorum çoğu zaman onlar da lakayt bir tutum içinde. Yaz boyu biriktirdiğimiz erzaklarımız var, ince ince nakış gibi ördüğümüz yuvamız var, her şeyden önemlisi ailelerimiz, çocuklarımız var. "İhtiyar Dirhen öksürdü. Nefesini topladı. Bu yaşta uzun süre iki ayak üstünde durmak onun için çok kolay değildi. Devam etti sonra;

"Son birkaç gecedir uyku tutmuyor, yuvanın etrafını geziniyorum. Kötü kokular alıyorum başkanım. "Başkanın yüzü ciddileşti. Sert bir ses tonu ile sordu;

"Nasıl kokular?"

"Başka karıncaların salya kokusu başkanım. Hem öyle bir, üç, beş değil. Bir de yoğun bir şekilde ayak izleri var."

Başkan Toprakhan güldü. İhtiyar Dirhen'ın tereddütlerini tebessüm ile karşıladı.

"Boşuna endişe ediyorsun Dirhen. KBA (Karıncalar Birliği Antlaşması) var, YH (Yuvalar Hukuku) var, BKDO (Benekli Karıncalar Dayanışma Ortaklığı) var, orman kanunları mı var burada? Başka bir koloninin sınırlarımıza girmesi, gözetleme yapması, hatta işgali düşünmesi olacak iş mi!

Başkanın bu rahatlığı, diğerlerine de yansıdı. İhtiyar Dirhen'e herkes alaycı bakışlar attı. Çehrelerindeki o tereddüt uçtu gitti. Son konuşmalarla tören sona erdi. Başkan geldiği gibi ağır ve vakur adımlarla kulise geri döndü.

İhtiyar Dirhen'in içindeki tereddüt gitmemişti. İçi hiç rahat değildi. Herkes dağıldıktan sonra cesaretini toplayıp Başkan Toprakhan'ın odasına yöneldi. Çekinerek içeri girdi.

"Başkanım orda kendimi tam ifade edemedim. Bir de karındaşlarımız panik olsun istemedim. Eklemek istediğim bir iki husus var. "Başkan Toprakhan oturduğu koltuktan şöyle bir gerisingeriye yaslandı. Ön bacakları ile şöyle bir saçını düzeltti. Kalın ve tok sesi ile;

"E söyle bakalım seni dinliyorum." İhtiyar Dirhen arka ayakları üzerine dikilmiş, ön ayaklarını göbek hizasında bağlamış bir şekilde ince sesi ile anlatmaya başladı;

"Yedi metre ilerimize geçen yıl yeni bir koloni yuva yaptı. Nereden baksan beş bin nüfusları var. Bizden daha cüsseliler. Bacakları daha uzun. Gövdeleri daha iri. Yaz boyu doğru dürüst çalışmadılar. Sarı benekli karıncalar diyorlar onlara. Komşu kolonilerden aldığım duyumlar hiç iyi değil. Pek tekin olmadıkları söyleniyor. Hatta iki senede bir yer değiştirdikleri, yayılmacı hareket ettikle-

ri gibi laflar dolaşıyor. Geçen yaz, doğu tarafında yıkılmış, talan edilmiş bir yuva gördüm. Diyorum ki, kapıda güvenliği arttırsak, erzaklar için gizli mahzenler yapsak, yuvanın girişi de çıkışı da aynı yerden. Ek olarak gizli giriş ve çıkış kapıları yapsak. Gerekirse kaçış noktaları oluştursak. Asker karınca sayılarını arttırsak. " İhtiyar Dirhen sustu kısa bir süre. Başını kaldırdı. Gözlerini Toprakhan Başkan'ın gözlerine dikti.

"Kötü kokular alıyorum başkanım. Toprağın altında bize ait olmayan bir nefes dolaşıyor." "Başkan Toprakhan sonuna kadar dinledi. Sustu bir süre. İçinde hafif bir ürperti hissetse de belli etmedi. KUBA (Karıncalar Uluslar Birliği Antlaşması)'ndan bahsetti uzun uzun. YH (Yuvalar Hukuku) maddelerini tek tek okudu. Endişelerinin yersiz olduğundan dem vurdu. İhtiyar Dirhen daha fazla bir şey diyemedi. Zor duyulur bir ses ile "Peki" dedi. İndirdi ön ayaklarını, usul usul çıktı odadan.

Keyifsiz adımlarla ailesinin bulunduğu yere geldi.

"Dedeee, Dedeee" diye bir ses yankılandı. Torunu Kuthan koşarak yanına gelip boynuna sarıldı. İhtiyar Dirhen aldı torununu kucağına. Öptü kokladı.

"Dede biliyor musun artık ben arka ayaklarım üzerinde durabiliyorum."

"Öyle mi hadi göster bakalım." Torununu yere indirdi. Küçük Kuthan titrek ayakları ile arka ayakları üstüne çıkıp üç beş saniye öylece kaldı.

"Aferin sana, artık kocaman bir karınca oldun sen. Söyle bakalım ne gördünüz bugün okulda;

"Kolonimizin kuruluşu, ülkemizin kurucusu Orhun Bey'in hayatı. Sonra demokrasi, insan hakları, başka karıncalara saygı, sevgi, hoşgörü."

"Aferin sana" dedi

"Dede bu yıl kış uykusunda yine bana masallar anlatacak mısın?"

"Tabi, tabi anlatacağım. Dirhen torununu tekrar öpüp kokladı. Bir kenara geçip oturdu.

O gece İhtiyar Dirhen'i uyku tutmadı. Sonraki gecelerde de uyku göz kapaklarına uğruyor ama yüreğine uğramıyordu. Dışarı çıktı. Yuvanın etrafında dolaştı durdu. Aynı ayak izlerini bu kez daha yoğun bir şekilde gördü. Bu koloniye ait olmayan kokular aldı.

***

Üçüncü günün gece yarısında herkes büyük bir gürültü ile uyandı.

"Kalkın, herkes ayağa kalksın, tek sıra olun çabuk."

"Hadi sallanmayın. Erkekler bu tarafa. Kadınlar şu tarafa, çocukları alın, onları şu küçük odaya götürün." Korkulan olmuş, sarı benekli karıncalar yuvaya baskın düzenlemişti. İçlerinden iri yarı olan birisi önde yürüyor, sağındaki solundaki diğer sarı benekli karıncalara emirler yağdırıyordu. Bağırmalar, haykırmalar her yerden duyuluyordu. Karşı gelen yetişkin erkekler hemen oracıkta öldürülüyordu. Arkadan sürekli sarı benekli yeni karıncalar gelmeye devam ediyordu.

"Şunların ellerini bağlayın. Başkan Toprakhan ve bürokratları, ihtiyar heyetinde bululnan herkesi bulun yanıma getirin, çabuuuk, "Her emirden sonra etrafındaki askerler sağa sola koşuştu-

ruyordu. Bir başka grup, erzak deposuna yönelmiş. Ne varsa kendi yuvalarına çekmeye başlamıştı.

Bir süre sonra yönetim kadrosu ve ihtiyar heyeti elleri arkadan bağlanmış olarak salonun ön saflarına dizilmişti. İhtiyar Dirhen ve Başkan Toprakhan elleri arkadan bağlı yan yanaydı. Sağ köşeden iri yarı bir sarı benekli başka bir karınca göründü. Kucağında İhtiyar Dirhen'in torunu Kuthan vardı. Kuthan çırpınıyordu ancak iri yarı sarı benekli karıncanın elinden kurtulması imkânsızdı.

"Dedeee. Dedeee kurtar beni dedee." İhtiyar Dirhen gözyaşları içinde çaresiz torununun da diğer çocukların olduğu mahzene götürülüşünü izledi.

Siyah benekli koloninin ele geçirilmesi yalnızca bir saat sürmüştü. Bağırmalar haykırışlar bir süre sonra kesilmiş, herkes kaderine razı bir hâle bürünmüştü. Çocukların kapatıldığı mahzenden gelen ağlama sesine kimse müdahale edemiyordu. Başkan Toprakhan başta olmak üzere tüm koloni yönetimi ele geçirilmiş, elleri arkadan bağlanmıştı. Üç gün önce kış uykusu için tören düzenlenen salon şimdi işgalin merkezi olmuştu.

Askerî operasyon tamamen bitince on tane sarı benekli asker karıncanın korumasında işgalci koloninin başkanı Zorak belirdi. İri gözleri, uzun bacakları, geniş gövdesi ile baktığı herkesin içini titretiyordu. Elleri bağlı Başkan Toprakhan'a alaycı bir bakış fırlattı. Başkan Toprakhan tam karşısında bulunan İhtiyar Dirhen ile göz göze geldi. Daha üç gün önce onun uyarıları geldi aklına. Uyarıları dinlemediği için ezildi. Dört ayağını iyice içine çekti. Usulca başını yere eğdi.

İşgalci Sarı Benekli Karıncalar Başkanı Zorak salona döndü. Mikrofonu eline aldi. Konuşmaya başladı;

"Ben Sarı Benekli Karıncalar Kolonisi Başkanı Zorak. Bugünden itibaren hiçbir şey eskisi gibi olmayacak. Dün dünde kaldı. Artık önümüzde başka bir yarın var. " Sesini gayet yumuşatarak devam etti;

"Bakın, biz kan dökülsün istemiyoruz. Kimseyi öldürmek istemiyoruz. Söylenileni yapar, emirlere uyarsanız kimsenin burnu kanamaz. Ancak karşı gelirseniz, itaat etmezseniz hiç birinizin gözünün yaşına bakmam. Çocuklarınızı kadınlarınızı gözünüzün önünde öldürürüm. "Bir sessizlik oldu. Hissedilen korkudan herkes payına düşeni aldı. Başkan Zorak devam etti;

"Şunu iyi bilmelisiniz ki, sarı benekli karıncalar sizin gibi siyah benekli karıncalardan üstündür. Bizler asil, soylu ve üstün bir ırkız. Bundan böyle sizin hukuk sisteminiz geçersizdir. Bizim kurallarımıza göre yönetileceksiniz. Erzak deponuz bizim yuvamıza taşınacak ki taşınmaya başlandı bile. Çocuklarınız için yaptığınız okul, masa sıra artık kullanılmayacak, bizim çocukların hizmetine sunulacak. Unutmayın bizim çocuklara vurulacak her fiske için sizden on kişinin canını alırım. Hastaneleriniz hizmete devam edecek ancak tedavi hakkı önceliği sarı beneklilerde olacaktır. Asker karıncalarınız lağvedilecektir. Sizi artık biz koruyacağız. İşçi karınca sayınız iki katına çıkartılacaktır. Kış uykusu beş aydan dört aya indirilmiştir. Otuz olan bürokrat sayınız on olacaktır." Zoraki derin bir nefes aldı. Etrafa keskin bir iki bakış daha fırlattı. Devam etti:

"Bakın, şu an hepiniz elimizdesiniz. İstersek sizi, başkanınızı, çocuklarınızı, kadınlarınızı teker teker öldürürüz. Ancak yapmıyoruz. Neden, çünkü biz sarı benekliler asil ve soylu bir ırkız. Merhametliyiz. Bunları idrak ederseniz itaat ederseniz canlarınız bağışlanacaktır. Çocuklarınıza kadınlarınıza dokunulmayacaktır.

Başkanınız Toprakhan'a gelince, sarı benekliler bir ülkenin yönetimine tabi ki müdahale etmez. Demokrasiye saygısı hep vardır. O sizin başkanınız olmaya devam edecektir." İşgalci koloninin başkanı Zorak'ın konuşması bir saat sürdü. Konuşması biter bitmez tek taraflı alınan bu kararlar hemen uygulamaya konuldu.

***

Bir ay kadar sonra yaşanılanlar kanıksandı. Kara beneklilerde herkes birbirinin gözlerinde aynı acıyı görseler de kimse ses çıkaramadı. Okullar yeniden açıldı. Küçük Kuthan okulun ilk günü sevinç içinde sınıfına koştu. Ancak öğretmenleri değişmiş, sarı beneklilerden okula yeni öğretmenler gelmişti. Ders kitaplarına bakınca şaşırdı. Tarih kitabında baskı ve zulüm ile yönetilen siyah beneklileri sarı beneklilerin kurtardığı, özgürlüklerine kavuşturduğu yazıyordu. Parmak kaldırdı;

"Öğretmenim ülkemizin kurucusu Orhun Bey neden kitaplarda yok?" Öğretmen Kuthan'a alaycı bir bakış fırlattı.

"Orhun mu, o da kim!" Bütün çocuklar Sarı Benekli öğretmenin ağzından çıkacak cümlelere kilitlenmişti.

"Çocuklar Orhun Bey diye birisi yok. Size hayali kahramanlar yaratmışlar." Çocukların kafası karıştı. Kuthan yine sordu;

"Öğretmenim burada hiç bizim tarihimiz yok, hep sarı beneklilerin kahramanlıklarından yiğitliklerinden bahsedilmiş. Savaşlarda kazanmak, başka karıncaları öldürmek yiğitlik mi? Bize savaşın iyi bir şey olmadığından bahsedildi!" Öğretmen gözlerini dikip Kuthan'a baktı.

"Size masalsı bir dünyadan bahsedilmiş. Güç bazen her şeydir. Demokrasi, karınca hakları güçlünün gücünü korumak için vardır. Bunları zaman içinde anlayacaksınız."

Sarı beneklilerin dili, ikinci dil olarak eğitim sistemine girmişti. Öğretmenleri artık yavaş yavaş eski dillerini unutmalarını, yakın zamanda sadece sarı beneklilerin dilinin kullanılacağını söylüyorlardı. Millî marşları kaldırıldı. Kitapların her sayfasında özgüvenlerini yerle bir edecek cümleler sıralanmıştı. Silik, ezik birey olarak yetişmeleri için her türlü hazırlık yapılmıştı. Kuthan'ın doğru bildiği her şey tersine dönmüştü.

Okul bitince Kuthan kafası karışmış bir şekilde evine geldi. Dirhen Dede'ye olanları anlattı. Dirhen Dede gözlerini kıstı. Tavana baktı. Derin düşüncelere daldı.

Sonraki günler Dirhen Dede işgalcilerle elinden geldiğince iyi geçinmeye çalıştı. Sarı benekliler ihtiyar ve cılız Dirhen Dede'yi ciddiye almadılar. O ise ömrünün yettiği sürece torunu Kuthan'a ve seçtiği yedi sekiz tane diğer küçük karıncaya kuytu köşelerde "başka" dersler vermeye başladı.

DERYA GEZGİN

Doğum Günü

Babam her zaman hikâyemin en görkemli kahramanı olmuştu. Sitemkâr kaşlarının çerçevelediği badem gözleri, gülümsediğinde hilal şeklini alarak etrafa huzur ve güven yayıyordu. Dik omuzları ve kuvvetli adımları, ardına sığınabileceğim bir dağın sarsılmaz heybetini taşıyordu. Bu duruşu mesleğiyle birleşince hayranlığım katbekat artıyordu.

Ne var ki işten döndüğü zamanlarda o dağın için için çatladığını görüyordum.

Babam kendini odaya kapatıyor, sabaha dek göz yaşları içinde tövbe ediyordu. Her hıçkırığında, öğretmenlik andına bağlı kalamayışının bir itirafı yükseliyordu.

Bu hâli beni endişelendiriyordu. Çünkü ben de büyüdüğümde öğretmen olmanın hayalini kuruyordum. Fakat vicdanımı gözyaşlarıyla yıkamak zorunda kalmak istemiyordum.

Zaman zaman tedirginliğimi babamla da paylaşıyordum. Söylediğine göre, olup bitenleri kavrayabilmek için henüz çok küçüktüm. Fakat bir gün bu vatan yeniden bizim olduğunda hiçbir şey bugünkü gibi kalmayacaktı.

Sözleri zihnimde bir türlü karşılık bulmuyordu. Nihayetinde bu vatan bizimdi. Köklerimiz bu toprağa, bakışlarımız bu semaya aitti. Her ne kadar gözler göğün yolunu yitirmiş olsa da…

Son zamanlarda yolumun kesiştiği herkesin başı öne eğikti. Sanki omuzlarında görünmez bir yükle yürüyorlardı. Hepsinin yüzüne aynı korku, dudaklarına aynı fısıltı yerleşmişti: Hayatta kalmanın tek yolu itaat!

Bir sabah kapımız çalındığında, bu sözün ne anlama geldiğini anlamıştım. Gelen bir misafir değildi. Evimize ortak edilmeye gönderilmiş bir yabancıydı.

Eşiğimizden içeri adım atan polis, artık akrabamız sayıldığını söylemişti. Görevi gereği evimizde yaşayacak, burada gördüğü ve duyduğu her şeyi yönetime bildirecekti. O günden sonra attığımız her adımın, söylediğimiz her sözün bir şahidi vardı. Sanki bu evin sahibi o, sığıntıları ise bizdik.

Onun gelişiyle mahremiyet evimizi sessizce terk etmişti. Her gün babama, bu namahrem varlığın hangi tövbeyle evimizden defedileceğini soruyordum. Fakat o, cevap vermiyordu. Her zaman olduğu gibi göz yaşı döküyordu. Ben sorularımı çoğalttıkça o da suskunluğunu büyütüyordu.

Yabancı bizim bu hâlimizi gördükçe varlığını daha da görünür hâle getiriyordu. Odalarda dolaşması, kanepede oturması, eşyalarımıza dokunması… Yaptıklarının hepsini sanki buraya ait olduğunu gösteren bir sabır ve arsızlıkla yapıyordu.

Hayatımızı gözetim altında sürdürdüğümüz günlerin birinde babam, henüz tan yeri ağarmadan uyandı. Mesainin başlamasına daha saatler vardı. Onun bu alışılmadık telaşı beni de uyandırmıştı. Yanımızda horul horul uyuyan yabancıya baktım. İlk kez bu kadar derin uyuyordu. Anlaşılan bugünün nöbetini bana devretmişti.

Babam ani bir hareketle kalkıp diğer odaya geçti. Bunu gördüğümde kalbim

hızlı hızlı atmaya başladı. Çünkü ondan habersizce yatağından kalkan babam, evdeki yabancının gazabına uğrayabilirdi.

Nefesimi tutarak dakikalarca bekledim. Ama hayret, yabancıda hiçbir uyanıklık emaresi yoktu. Buna güvenip bir anlık cesaretle ben de kalktım ve araladığım kapıdan babamı izlemeye başladım.

Gecenin koyu karanlığında, elinde tuttuğu mumun titrek ışığında dalgalanan parlak, mavi bir ışık gözüme çarptı. Hayatımda gördüğüm en güzel mavi sanırım buydu.

Merakım korkumun önüne geçti. Bir kez daha dönüp yabancıyı kontrol ettim. Hâlâ derin uykudaydı. Hızla babamın bulunduğu odaya girdim.

Gizliliğin beraberinde getirdiği korku babamı da etkisi altına almıştı. Elinde tuttuğu parlak şeyi saklamaya çalıştı. Fakat gelenin benim olduğunu görünce rahatlamış bir tebessüm ile yanıma yaklaştı.

Babama ne yaptığını sordum. Onu yatağa geri dönmeye ikna etmeye çalıştım. Evdeki yabancının uyanmasından ölesiye korkuyordum.

Babam telaşımı fark ettiğinde, uzun zamandır ilk kez içtenlikle güldü. O kahkaha bana yabancı gelmişti. Sanki yıllardır yüzüne uğramayan bir sevinç, o an kısa süreliğine geri dönmüştü.

Fakat bulunduğumuz durumda kimsenin böylesine rahat gülebileceğine inanamıyordum. Bir an için, yaşadığımız acılara daha fazla dayanamayıp aklını yitirdiğini bile düşündüm.

Babam ise yabancının düştüğü derin uyku kuyusundan uzun süre çıkamayacağına emindi. Elindeki mumu küçük sehpaya tuttuğunda yabancının yatmadan önce içtiği çayın boş fincanını gördüm.

Babamın anlattığına göre bu çayın içinde insanda uyku hâlini doğuracak birtakım bileşimler söz konusuydu. Bitki çayını içen yabancının hiç uyanmamacasına uykuya devam edeceğinin işaretiydi bu.

Babamın söyledikleri beni rahatlatmıştı. Ama asıl merak ettiğim şey babam niçin böyle bir şey yapmıştı?

Ağzımı açmama fırsat vermeden duş alması ve bir an önce hazırlanması gerektiğini söyledi.

Bana gidip yatmamı tembih ettikten sonra banyoya girdi. Ama ben istesem de uyuyamazdım. Hem babamın elinde parlayan şeyin ne olduğunu hem de neyin hazırlığında olduğunu öğrenmeliydim. Fazla ses çıkarmamaya çalışarak her yeri didik didik aradım. Ama o parlak şeyi bir türlü bulamadım. Babam banyodan çıkıncaya kadar oturup bekledim.

Banyodan çıktığında beni hâlâ bulunduğum yerde görünce şaşırdı. Bu defa konuşmasına veya gitmesine izin vermeden söze girdim.

Gizli gizli ne yaptığını, sakladığı şeyin ne olduğunu, her şeyi bilmek istediğimi söyledim. Bir anlık duraksamadan sonra gelip yanıma oturdu. Kalbinin hızlı hızlı atışını duyabiliyordum. Heyecandan buz kesen ellerimi avuçlarının içine aldı.

Erken kalktığını çünkü bugün bizim doğum günümüz olduğunu söyledi.

Afallamıştım.

Bugünün tarihini düşündüm. 12 Kasım 1944.

Hayır, bugün hiçbirimizin doğum günü değildi. Babama yanlış hatırladığını söyledim.

Biriken gözyaşları al yanaklarından birer birer süzülüyordu.

“Biliyorum kızım. Bugün birimizin doğum günü değil.”

Bir an sustu. Sanki yıllardır içinde biriktirdiği kelimeleri ilk kez ortalığa salıveriyordu.

"Bugün, bir milletin yeniden doğduğu gün. Adını unutturmaya çalıştıkları, dilini susturdukları, bayrağını saklamak zorunda bıraktıkları bir milletin..."

"Bugün, evine yabancıların yerleştirildiği, kendi ocağında misafir gibi yaşamaya mahkûm edilen insanların yeniden ayağa kalktığı gün."

"Bugün, öğretmenlerin çocuklarına gerçeği anlatamadığı, anaların gözyaşlarını bile gizlemek zorunda kaldığı, insanların birbirinden korkarak yaşadığı günlerin biteceğine inanmayı seçtiğimiz gün."

"Mahremiyetimizi elimizden aldılar kızım. Evimizi paylaştık, soframızı paylaştık, sessizliğimizi bile paylaşmak zorunda kaldık. Ama kalbimizi alamadılar."

"Bize hangi dili konuşacağımızı söylediler, neyi seveceğimizi söylediler, neyi unutacağımızı söylediler. Fakat vatanımızı, hürriyetimizi ve kim olduğumuzu hatırlamamıza kimse engel olamaz."

"Bugün yeniden doğacak olan, bizden alınmak istenen haysiyetimiz, hafızamız ve hürriyetimizdir."

Babamın sesi, ders anlatan bir öğretmenin değil; kaybetmek üzere olduğu vatanına sahip çıkmak isteyen bir neferin sesiydi.

Söylediklerinin çoğunu anlayamıyordum. Okulda bize böyle bir günden hiç söz edilmemişti. Öğretilen tarihlerde böyle bir millet yoktu.

Ben bunları düşünürken babam ellerimi bırakmış işlemeli başlığını başına geçirmişti.

Cebinde sakladığı şeyi büyük bir ihtimamla çıkardı. Az önceki parlaklık yine etrafımızı sarmıştı.

Okşar gibi tuttuğu şeyi vakur bir tavırla tam kalbinin üzerine iğneledi. Birkaç parmak hareketiyle üzerinde biriken toz tabakasını temizledi.

Mavi zemin üzerindeki ay ve yıldızın destansı duruşu beni büyülemişti. Elim gayri ihtiyari ona uzandı. Ona sahip olmak için her şeyimi verebilirdim. Gözlerimi ayıramadan,

"Bu ne?" diye fısıldadım.

Babam başını eğdi. Sesi, gecenin sessizliğine karışacak kadar kısıktı.

"Bayrağımız..." dedi.

O tek kelime, odanın içinde uzun süre yankılanmış gibiydi.

Babamın gözleri, gururla hüznü aynı bakışta taşıyordu; çocuk aklım ise bunun sırrını çözmeye yetmiyordu.

Olan biteni anlamaya çalışırken babam alnıma kondurduğu uzun öpücükle beni olduğum yere çivileyip odadan çıktı.

Salonda uyuyan annem, dedem ve yabancının yanından sessizce geçti.

Kapıyı açtı.

Bir an durup arkasına döndüğünde, ağarmaya başlayan sabah, bana babamı son kez görme fırsatı verdi.

Sabahın ilk ışıkları üzerine vururken, göğsündeki mavi ay ve yıldız bir anlığına parladı. Sonra küçüldü, küçüldü ve gözden kayboldu.

Henüz bilmiyordum; bazı doğumlar bir çocuğun dünyaya gelişiyle değil, bir babanın ölüme yürüyüşüyle başlardı.

Ve ben, o sabah, bir milletin doğumuna babamı uğurlamıştım.

İLKER GÜLBAHAR

Kürsüdeki Labirent

Mikrofona işaret parmağımın ucuyla iki kez vurdum. Ses yolumu temizlemek için hafifçe öksürdüm. Topluluğun tüm dikkati üzerimdeydi.Mikrofona doğru eğilip tam zamanı, dedim kendi kendime.

"Çok kıymetli hemşehrilerim!"

Sesim, meydandaki asırlık çınarların yapraklarında tutunmaya çalıştı. Başaramadı. Tarihî caminin ve türbenin taş duvarlarına çarpıp geri döndü kürsüye. Bu meydan, çocukken dizlerimi kanattığım, sesimin yankılandığı meydandı. Şimdi ise bu sokaklara bambaşka ülkelerden gelmiş bir gürültü gibi karıncalandı sesim. Sağ kolumu kürsüye dayadım. Lacivert takımın jilet gibi ütüsü bunaltıyordu beni. Ama en fazla yarım saat sürecekti işkence. Dayanmalıydım. Bu küçük şehirden çıkmış, o büyük ritme eklemlenmiş o başarılı çocuktum işte. Ülke dışında yüksek tahsilini yapmış, iki yabancı dil bilen, sayılı genç işletmecilerden biriydim. Gurur doluydum. Göğsümü kabartabilirdim. Şehrim benimle iftihar edebilirdi.

"Güzide şehrimin güzide insanları!"

Üç beş metre ötemdeki gençler benden de heyecanlıydılar. Az sonra açılışa özel, yarı fiyatına satışlarımız başlayacaktı. Hamburgerler, kızartmalar, tüm içecekler sebil olacaktı. Gençlerin hemen arkalarında çocukluğumun esnafları kümelenmişti. Bakışlarında parıldayan hayranlığı okuyabiliyordum. Aslında hayranlık demek ne kadar doğruydu, bilmiyorum. Bu hayranlık belki de üzerimdeki kumaşın parlaklığına ve arkamda yükselen devasa cam binanın pürüzsüzlüğüne duyulan o şaşkın hürmetti.

"Bugün burada, Grand Burger'in bu topraklara getirdiği büyük yatırım için toplandık. Şehrimize çağdaş bir kapıyı açmanın haklı gururunu yaşıyoruz."

Ne çağdaş ama!... Bir yiyecek mekânı ile çağdaş mı olunur? Meydandan yükselen alkış tufanı, yerdeki tozları havaya kaldırdı. Belediye başkanı yanındakilere doğru memnuniyetle eğildi. Kürsüde duran tanıtım kitapçığını görünce şirketin gülümsemem gerektiğini hatırladım. Kitapçıktaki her coğrafya için milimetrik biçimde ölçülendirilmiş steril ama duygu barındırmayan müdür tebessümünü astım yüzüme... Ancak kalabalığın gürültüsü, şakaklarımın arkasında aniden peydahlanan tekinsiz uğultuyu bastırmaya yetmedi. Sesim, az önce havaya savurduğum o parlak 'çağ' kelimesinin altında ezilip kaldı.

Bedenimi sağa sola çevirirsem rahatlayabilirdim. Birkaç hamle yaptım. Gözüm, cam cephenin ardındaki o pas-

lanmaz çelik tezgâhlara kaydı. Bizim kasabanın yirmi genci çark için hazır ve nazırdı. Özenle seçmiştik hepsini. Yepyeni ve tıpatıp birbirinin aynısı olan üniformaların içine hapsetmiştik sonra... Devasa fritözlerin önünde nizami birer kurşun asker gibi dizilmişlerdi. Günde on iki saat boyunca ilçemiz için fır döneceklerdi. Genizleri yakan yağ kokusunu ciğerlerine çeke çeke... Dijital ekranların amansız ritmiyle donmuş kareleri çevire çevire... Kendime bir sığınak arıyordum. İçimdeki profesyonel sesi susturamadım: "İyi ya! Onları bu sokakların ataletinden kurtardın. Onları, o muazzam saatin bir dişlisi yaptın." sığınağı üzerime çöktü. Kaşlarımın uçları düştü. Ben bu çocuklara bir ufuk mu açıyordum, yoksa ömürlerinin en taze ve hırslı yıllarını bu parlak logonun altına gömüp onları bu devasa, görünmez makinenin hiç sökülmeyecek ucuz vidaları hâline mi getiriyordum?

Boğazımdaki kurulukla yutkundum, önümdeki kağıtlara bakarken sesimin titrememesine gayret ettim:

"Bu yatırım, bu toprakların kendi içine kapanmış sessizliğine indirilmiş modern bir oluşumdur. Güzel şehrimizin ahalisi, ulaşılmaz şehirlerin parıltısına uzaktan bakmayacak artık. Medenî coğrafyalardaki insanların ulaştığı hıza, konfora, nizami hayata kendi caddelerinde dokunacaklar."

İyi cümleler kurmuştum. Kendime güvenim iyice zirveye çıkmıştı ki... Köfteci Ahmet Usta ile göz göze geldik. Dükkânı Grand Burger'in tam da karşısındaydı. Halkın arkasındaki caddede... Kapısının hemen önündeki tahta tabureye oturmuştu. Unlu, lekelenmiş önlüğünü parmaklarına dolamış, küçük dükkânının önünde endişeli gözlerle oturuyordu. Bakışlarında bir öfke göremedim. Sadece her gün biraz daha eksilen dünyanın son şahidi gibi derin, hüzünlü bir seyrediş vardı. Kırk yıldır o dükkândaydı. Bu dağların kekiğiyle beslenmiş yerli hayvanın etini satırla döver, bu toprağın kokusunu sokağa üflerdi. Sırtımdan aşağı buz gibi bir sızı indi. Kürsünün arkasına saklanmak istedim. Küçülmek istedim, çok küçük parçalara ayrılmak, paramparça olmak... Biz neyi hizaya sokuyorduk? Dünyanın öbür ucundaki bir merkezde tasarlanıp dondurulmuş ruhsuz tatları şehrimize neden yığacaktık. Bizim eşsiz lezzetlerimiz yok muydu? Bu nasıl çağdaşlıktı?

"Değerli hemşehrilerim! Dünya hangi lezzeti tadıyorsa şehrimiz de o lezzeti damaklarında duyacak."

Ahmet Usta'nın dükkânı köfte kokardı. Çünkü ruhu vardı. Plastik kokular yoktu onun hafızasında. Olabildiğine doğaldı, olabildiğine biz... O ruhsuz çark, buranın benzersiz renklerini dev bir silgiyle silecekti. Her yeri aynı gri hamura dönüştürecekti. İnsanın beklentilerini en üst düzeyde tutmamızı söylüyordu çünkü şirket. Cenneti, dünyada yaşatmak insana... Püff! Yenilik iyiydi, çağdaşlık gerekliydi ama nasıl? Kimin masasını donatacaktık peki! Kimin iştahı için kurban ediyorduk eşsiz şehrimizin emeğini?

Alnımda biriken o sinsi teri kimseye göstermemeye çalıştım.Ceketimin cebine sıkıştırdığım kâğıt havlu ile sildim terimi. Nefesim daralıyordu. Ceketimin tek düğmesini açtım. Kravatı biraz gevşettim. Konuşmamın o en tumturaklı finaline gelmiştim ama zihnim beni bu kürsünün arkasında çırılçıplak bırakıp kaçmıştı. Bakışlarımı meydanda tutamadım. Camın ardında parıldayan o devasa dijital kasalara çevirdim yüzümü. Tüm personel son hazırlıkları yapıyordu. POS makinesi hazırdı. FryDump Station hazır. Scoop hazır... Heatlamp, shakemachine, PPE, clamsheell, deep fryer, holding cabinet, bun toaster ... hepsi hazırdı. Mikrofonu sol elimle kavradım.

"GrandBurger, bastığı her toprağa yeni bir dünya sunmuştur. Durdurulamaz bir dinamizm fısıldamıştır. İlçemizin damarlarına hayat verecek bu projenin..."

İşte o an... Hakikatin başıma isabet ettiği an... İçerdeki dijital kasalar deneniyordu. Açılıp kapanma sırasındaki tiz, mekanik "bip"lerden biri açık kapıdan fırladı. Bir mermi gibi kulağıma saplandı. Şakaklarımdan kan sızıyordu sanki. Dinamizm ciddiydi ama alay edip gülmek istedim onunla. Yeni cazipti. Yeniye hevesliydik. Yeni kör ediyordu gözlerimizi. Yarım saat sonra bütün masalar dolacaktı. Buna emindim. Grand Burger'in kasasını taşıracak emek kokulu paraların ne kadarı bu toprağın çamuruna karışacaktı? Şehrin dişinden tırnağından artırıp bu tezgâha bırakacağı her kuruş, gece yarısı dalga dalga buhar olacaktı. Sınırları aşacaktı. Okyanusları geçecekti. Göğe uzanan buzdan kule sahipleri, adını bile telaffuz edemedikleri şehrimizin emeğini kadehlerine dolduracaktı.

Ben ve benim gibiler kendi kovanımızdaki balı, uzak diyarların kirli ambarlarına taşıyan aklı kanserli hamallar değildik de neydik? Kan dökmeden, surları yıkmadan ele geçirilen zavallılardık işte! İnsanları kendi rızalarıyla mülksüzleştiren sinsi kuşatmanın tam göbeğindeydim. Kimden yanaydım? Kimdim? Memleketime yalancı konfor zerk eden bir şırınga mıydım, yoksa şehrimin şah damarına bıçak saplayan kör bir işletme hekimi mi? Belki de şehrimin bağrına kendi ellerimle konuşlandırdığım pırıltılı Truva atının kör mimarıydım?

"...ilçemize, halkımıza hayırlı uğurlu olmasını diliyorum. Buyurun, kapılarımız tüm hemşehrilerimiz için sonuna kadar açılmıştır!"

Pat... Pat...Pat...Omuzlarıma sıvanan konfetiler...Uçuşan renkli kâğıtlar... Makasların ağzında ikiye bölünmüş kırmızı ipek kurdele...

Mikrofonu kürsüye bıraktım. Ellerimin titremesini gizlemek için cebime soktum. Cinayet mahallindeydim sanki. Şehrin gençleri, orta yaşlıları ışıltılı kapılardan içeriye daldılar. Gözlerini kamaştıran yapay cennette birer pervane gibi koşuşturmaya başladılar.

Devasa, ışıltılı sarı tabelanın altındaydım. Parlak eşiğin tam bir adım ge-

risinde... Zamanın dışına düşmüş gibi öylece kalakaldım. Herkes içeri koşarken ayaklarım yere çivilendi. Kendi içimde yarattığım devasa enkazın ortasında debeleniyordum. Cebimdeki yabancı dünyanın ağırlığı içimin derinliklerine doğru sürükledi beni. Hafif bir sonbahar rüzgârı, karşı köşedeki Ahmet Usta'nın dükkânından kekik kokusunu burnuma kadar getirdi. Renk geldi yüzüme. Şakaklarıma kümeli dijital "bip"ler aniden dağıldı. Derin bir sessizliğe gömüldüm. Aynanın karşısında çalışmıştım bu konuşma için. Haftalarca...Bu küresel zehrin faaliyet gösterebilmesi için günlerce emek vermiştim. O steril, sahte bölge müdürü gülümsemesi yüzümden çekildi. Başımı cam kapıya çevirdim. İçerideki kusursuz ama ruhsuz dünyaya baktım. Sonra lacivert takım elbiseme...

Sağ elim, göğsümdeki altın yaldızlı, parlak GrandBurger amblemine gitti. Parmaklarımı metal logonun arkasına geçirdim. Kumaş yırtılabilirdi, yırtılsındı. Lacivert takım elbisem ıskartaya çıkabilirdi. Çıksındı. Kararlı bir cırt'la kumaşın lif lif ayrılan sesini duydum. Parıltılı, logoyu söküp avucumun içine aldım. Beni sabahtan beri boğan kurumsal, üçgen düğüme uzandım. Tek bir hamlede gevşetip boynumdan sıyırdım. Fırlatıp attım kürsünün arkasına.

Meydandaki kalabalık beni fark etmedi bile. Herkes neon ışıklı kapıdan içeri akın etti. Gözleri bağlıydı. Büyük girdabın içinde eridiler. Silkelendim akıntıya karşı. Ters yöne yürümeye başladım. Gömleğimin bir düğmesini daha açtım. Şehrimin tozlu havasını çektim içime. Ben kurtulmuştum ama akrebin zehrini canım memleketime zerk etmesinin utancı zihnimi dağlıyordu.

Çıktım ışıklı tabelanın kör edici menzilinden. Caddeyi üç beş adımla geçtim. Meydanın gölgeli ve asırlık çınarlı köşesine vardım. Ahmet Usta'nın dükkânının önünde durdum. Yanındaki boş tabureye oturdum. Sırtımızı dükkâna vermiştik. İkimiz de açılışın karınca yuvası fotoğrafını izliyorduk.

Kapılar durmadan açılıp kapanıyordu. Şehir sanki buraya akmıştı. Yirmi genç fritözlerin başında robotik hareketleri tekrarlıyordu. Pırıltılı kuleleri besleyecek ritmik körlüğü görebiliyordum.

Çark dönüyordu. Ben içinden çıkmıştım belki ama makine tıkır tıkır işleyecekti. Şehri yutacak Truva atı, meydanın tam ortasındaydı artık. Ayaklarıma bir balyoz düşürdüm. Göğsüme bir hançer sapladım. Kollarımı kangren edecek kadar sıkıca bağladım. Ayaklarımı mengene arasına aldım. Kendi ellerimle başlattığım o sessiz işgali ufkumun boşluğuna sığdıramadım. Şimdi mağlup bir seyirciydim. Ama günü gelince en büyük zaferi biz kazanacaktık. İnancım tamdı buna. Yan gözle Ahmet Usta'ya baktım.

"Köften var mı usta!"dedim. Sesim karşıya yorgun, yanı başıma dinçti. "Şöyle demli bir çayını da içerim sonra!"

Ahmet Usta'nın "Bir köfte at Hüseyin! Çayı da yeniden demle!"si bin yıllık bir hasretle kucaklar gibiydi ruhumu.


8. 6. 2020

TAYYİB SÂLİH

Bir Gece Düşü*

Türkçesi: Mehmet Sadık Gür**

Londra'nın banliyölerinde bulunan Wimbledon'daki evimde yeryüzünün dört bir yanından bu yıl akın akın gelip Kâbe'yi tavaf edenleri seyrederek onların manevî coşkusuna gönülden ortak olurken, Cenadiriye Festivali günlerinde gördüğüm bir rüya zihnimde yeniden canlandı.

Rüyamda kendimi Medine'de, ıssız bir arazide buldum. Fakat burası benim bildiğim Medine değildi. Karşımda, gövdesi heybetli, dalları dört bir yana yayılmış, sarkık budaklarıyla ihtişamlı bir zeytin ağacını andıran devasa bir ağaç yükseliyordu. Ağacın köklerinden biri toprağın üzerine çıkmış, yumurta biçiminde şişmişti; üzerinde kireci andıran beyaz bir tabaka vardı. O sırada bir ses bana şöyle seslendi:

"İşte bu, Resûlullah'ın (sav) kabridir."

Peygamber Efendimizin bir ağacın kökünde medfun olmasına hayret ettim.

Derken kendimi Mescid-i Nebevî'de, Ravza-i Mutahhara'da buldum. Her şey bildiğim gibiydi; yalnızca mübarek kabir, minberin bulunduğu yerdeydi.

Sonra birden Londra'da, yaklaşık otuz yıl önce, cahillik günlerimde sıkça katıldığım o davetlerden birindeydim. Kadınlı erkekli kalabalık bir topluluk vardı. Yanımda genç bir Lübnanlı kadın oturuyordu. Bana Lübnanlı olduğunu söylememişti; ben de sormamıştım. Ama rüyamda onun Lübnanlı olduğundan en küçük bir şüphem yoktu.

Uzun yüzünü, gözlüklerini ve omuzlarına dökülen saçlarını hâlâ hatırlıyorum. Hiçbir şeyden memnun değildi. Her şey onu usandırıyordu.

"Bugün yayımlanan romanların hiçbirini beğenmiyorum," dedi.

Birden, yıllar önce böyle ortamlarda yaptığım gibi onunla biraz şakalaşmak geldi içimden.

"Az önce yeni bir Amerikalı yazarın muhteşem bir romanını bitirdim," dedim. "Eminim sen de çok seversin."

İlgiyle, Lübnan şivesiyle sordu:

"Gerçekten mi? Adı ne?"

Olmayan romana bir başlık uydurmaya çalıştım.

"Adı mı şeyy... *Hayatımdan Daha Uzun New York.*"

Bu kez fasih Arapçayla hayranlıkla şöyle dedi:

"Aman Allah'ım! Ne güzel bir başlık! Peki yazarı kim?"

Hayalî bir Amerikalı yazar adı bulmaya çalışıyordum ki birden şair Adonis

* Yazının Arapça orijinali için bkz. https://alantologia.com/blogs/60905/

** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

içeri girdi. Bir anda kendimi onunla ayakta konuşurken buldum; çevremizde de insanlar vardı. Biraz ileride bizi izleyip gülümseyen iki adam duruyordu; bunlardan biri sanki Yusuf el-Hâl idi.

Adonis ile Fransızca konuştum. Dilde çok iyi olmayan herkesin yaptığı gibi kelimeleri tek tek düşünerek şöyle dedim:

"Şiirin gerçekten çok güzel. Ama biraz daha hüzne ve geçmişe özleme ihtiyacı var."

Özellikle Fransızca *nostalgie* kelimesinin üzerinde bastırarak durmuştum.

Sonra kendimi Kahire'nin Dokki semtindeki küçük bir meydanda buldum; gecenin ilerleyen saatlerinde Mahmud Sâlim ve İhvânü's-Safâ çevresiyle ful (fasulye) yemeye gittiğimiz el-Mağribel Lokantası'nın bulunduğu meydana benzeyen bir yerdi.

Orada, iri yarı bir çöp toplayıcısı, ağır arabasını öküz arabası gibi çekiyordu. Araba ağzına kadar çöple doluydu. Çöpler birbirine karışıp çamur hâline gelmiş, içlerinden süzülen kirli su adamın elbiselerinin üzerine damlıyordu.

Onun hâline üzülerek bakarken, adam ansızın yüksek ve düzgün bir Arapçayla seslendi:

"Hamdolsun! Bu büyük bir nimettir."

O anda utandığımı hatırlıyorum. Kendi hâlimi onunkiyle kıyasladım. Sonra sanki bir kuyunun dibinden yükselen, boğulmak üzere olan birinin sesiyle yalnızca:

"Allah..." diyebildim.

Elimde beş Mısır cüneyhi kâğıt para bulunduğunu fark ettim ve parayı ona uzattım.

Tam o sırada Kasru'r-Riyad adlı oteldeki odamda uyandım. Henüz tan yeri ağarmamıştı.

Akşam, merhum Şeyh Abdülaziz b. Abdülmuhsin et-Tuveycrî'nin evinde, Ahdar İbrahimî'nin konuşmasının arasına sık sık Lübnan lehçesinden kelimeler kattığını fark ettim. Herhâlde yıllarca Lübnan'daki savaşı sona erdirmek için gösterdiği çabaların bir sonucuydu bu.

Acaba Arapların savaşları ne zaman sona erecek?

Toplantıda Cezayir büyükelçisi ile Tunus büyükelçisi Kasım Busaynîne de vardı.

Gerçekten cömert bir insandı o.

Kendisiyle sabah saatlerinde, Tunus Büyükelçiliğine vize almak için gittiğimde tanışmıştım. Elimde taşıdığım Sudan pasaportunun, Coleridge'in şiirindeki denizcinin boynunda bulunan Penguen kadar bana yük olduğunu biliyordum. Bu yüzden festivalde birlikte bulunduğumuz değerli yazar Şazelî Dûkkâr'dan aracı olmasını ve beni tezkiye etmesini rica etmiştim.

Fakat Tunuslu kardeşlerimin gösterdiği ilgi, beklediğimin de ötesindeydi. Büyükelçiliğin kapısından içeri adımımı atar atmaz, başta kapıdaki görevli olmak üzere herkes büyük bir sıcaklıkla beni karşıladı. Bazı çalışanlar yanıma gelip yazılarımı okuduklarını söylediler.

Konsolos hiç bekletmeden vizemi verdi ve büyükelçinin beni makamında kabul etmek istediğini söyledi. Büyükelçinin makamında güler yüzlü, hoş

sohbet bir insanla tanıştım. Samimiyeti içimi ısıtmıştı. İşte şimdi de Şeyh Abdülaziz'in evinde bana daha da nazik davranarak şöyle diyordu: "Ne güzel bir tesadüf; aynı gün içinde ikinci kez buluşuyoruz."

Toplantıda bulunan Lübnanlılar da memnundu. Aralarında *eş-Şirâ'* dergisinin sahibi Hasan Sabra da vardı. Şeyh benden, Lübnanlı tarihçi Emîn er-Reyhânî'nin yıllar önce Kral Abdülaziz Âl Suûd'a yazdığı mektubu okumamı istedi.

Bu seçkin insanın meclisinde bulunduğunuzda, tarihin gelgitlerini derin bir kavrayışla değerlendiren keskin görüşlü bir bilgenin huzurunda olduğunuzu hissederdiniz. Sürekli olarak hiçbir şey bilmediğini, okul yüzü görmediğini söylerdi; oysa herkes onun engin bilgi ve derin hikmet sahibi olduğunun farkındaydı.

Emîn er-Reyhânî mektubunda Kral Abdülaziz için:

"Hz. Ömer'den sonra Arap Yarımadası'nı birleştiren ilk Arap lider odur." demişti.

Ben de şakayla karışık:

"Bu oldukça iddialı bir söz. Peki Abdülmelik b. Mervân'a ne diyeceğiz? Harun Reşîd'i nereye koyacağız?" dedim. Şeyh her zamanki sıcak tebessümüyle:

"Boş ver Tayyib Sâlih, sen sadece sus ve oku" diye karşılık verdi.

Şüphe yok ki Kral Abdülaziz, tarihin dizginlerini, açık denizde rüzgârları ustalıkla yöneten bir kaptan gibi eline alabilen büyük liderlerden biriydi.

Dr. Ahmed et-Tuveycrî de güzel şiirlerinden okudu. Üniversitede öğretim üyesi olan bu parlak genç, şiirlerinde Arapların kahramanlıklarını ve Müslümanların ihtişamlı geçmişini dile getiriyor, bugünkü hâllerine ise hüzünle yanıyordu.

Bu durum bana festivalde şiir okuyan Filistinli şairi hatırlattı. Öfke ve acıyla dolu bir şiir okumuştu.

Dinleyicilerden bazıları:

"Bu da kim? Gelmiş insanlara sövüyor, lanet ediyor!" deyince onlara şöyle dedim:

"Bir Filistinli şairden ne bekliyorsunuz? Çıkıp da 'Filistin'i kaybettiğiniz için Allah sizden razı olsun.' mu desin?"

O gece büyük şair Fâruk Şûşe de son şiir kitabı *He'tü Lek*' adlı eserden şiirler okudu. Şairliği olgunluğunun zirvesine ulaşmıştı. Güzel sesi nar meyvesinin tadı gibiydi; dinleyenleri avucunun içine alıyor, usta bir büyücü gibi onları kimi zaman yükseltiyor, kimi zaman alçaltıyor, gönüllerini sağa sola savuruyordu.

Bu şiir kitabı, insanın içine işleyen hüzünle dolu gerçek bir hazineydi.

Şiirlerinden birinde şöyle diyordu:

Dediler ki: "Dağılın!"

Biz dedik ki:

"İftiradan eser kalmayıncaya,

Şafak sökünceye,

Şiir ayağa kalkıncaya,

Ve adalet terazisi dengeye gelinceye kadar

Bu meydandan ayrılmayacağız."

27 Aralık 2007

TAYYİB SÂLİH*

Bir Avuç Hurma

Türkçesi: Erva Ersöz**

O vakitler çok küçük olmalıydım, yaşımı tam olarak hatırlayamıyorum. Fakat insanların beni dedemle gördüklerinde başımı okşadıklarını, yanağımdan makas aldıklarını iyi hatırlıyorum; oysa dedeme böyle yapmazlardı. İşin tuhafı, babamla hiç dışarı çıkmazdım ama dedem nereye gitse beni de yanında götürürdü. Sadece sabahları hariç; o vakitler Kur'an ezberlemek için mescide giderdim. Mescit, nehir ve tarla... Bunlar hayatımızın en önemli mihenk taşlarıydı. Akranlarımın çoğu mescitten ve Kur'an ezberlemekten şikâyetçiydi, bense mescide gitmeyi severdim. Sebebi muhtemelen çabuk ezberlememdi. Ne zaman bir misafir gelse, hoca benden ayağa kalkıp Rahman suresini okumamı isterdi. Misafirler de tıpkı beni dedemle gördüklerindeki gibi başımı okşar, yanağımdan makas alırlardı.

Evet, mescidi severdim ama nehri de bir o kadar severdim. Kuşluk vakti dersimizi bitirir bitirmez ahşap rahlemi bir kenara fırlatır, annemin yanına koşardım, kahvaltımı bir çırpıda yapar ve soluğu nehirde alıp kendimi sulara bırakırdım. Yüzmekten yorulduğumda kıyıya oturur, doğuya doğru kıvrılan ve sık akasya ağaçlarının ardında kaybolan sahili seyre dalardım. Bu çok hoşuma giderdi. Hayallere dalar, o ormanın ardında devlerden oluşan bir kabilenin yaşadığını tahayyül ederdim... Pamuk gibi bembeyaz sakalları olan, boylu poslu, iri yarı adamlar... Hayatımda dedemin sakalının beyazından daha saf, daha güzel bir beyazlık görmemiştim. Dedem heybetli biri olmalıydı; zira bütün köyde onunla konuşan herkesin başını yukarı kaldırmak zorunda kaldığını görürdüm. Ayrıca dedemin bir eve girerken akasya ormanının ardındaki nehrin kıvrımını andıran, derin bir şekilde eğilmeden içeri girdiğine hiç şahit olmadım. Dedem uzun boylu ve ince yapılıydı. Onu çok severdim ve büyüyüp adam olduğumda, tıpkı onun gibi geniş adımlarla toprakta iz bırakacağımı hayal ederdim. Sanırım dedem beni diğer torunlarından üstün tutardı ve ona hak verirdim; çünkü amcalarımın çocukları aptaldı, bense zekî bir çocuktum, en azından bana öyle söylerlerdi.

Dedemin ne zaman gülmemi ne zaman susmamı istediğini çok iyi bilirdim. Namaz vakitlerini aklımda tutar, o daha istemeden seccadesini serer, ibriğini doldururdum. Dinlenme vakitlerinde, Kur'an'ı ahenkli bir sesle okuyuşumu dinlemekten büyük bir haz alırdı. Yüzündeki ifadeden onun da mest olduğunu anlardım.

Bir gün ona komşusu Mesut hakkında bir soru sordum: -Sanırım komşumuz Mesut'u pek sevmiyorsun, değil

* Tayyib Sâlih (1929–2009), modern Arap ve Afrika edebiyatının en önemli yazarlarından ve romancılarından biridir. Sudan'da doğmuş, eserlerinde Doğu ile Batı arasındaki kültürel çatışmaları, sömürgeciliği ve geleneksel ile modern yaşamın kesişim noktalarını ele almıştır.

** Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimler Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık bölümü 3. Sınıf öğrencisi

mi dede? Şehadet parmağıyla burnunun ucunu kaşıdıktan sonra cevap verdi:

- Çünkü o uyuşuk bir adam ve ben uyuşuk adamları sevmem.

-Uyuşuk adam ne demek? diye sordum. Dedem bir an başını öne eğip sustu, ardından şöyle dedi:

-Şu uçsuz bucaksız tarlaya bir bak. Çölün sınırından Nil'in kıyısına kadar yüz boyunduruk uzandığını görmüyor musun? Şu sayısız hurma ağacını görüyor musun? Ya şu ağaçları? Akasyalar, salkım ağaçları, seyal akasyası ... Bütün bunlar vaktiyle Mesut'un anasının ak sütü gibi helal malıydı. Ona babasından miras kalmıştı.

Dedemin üzerine çöken o anki sessizliği fırsat bilerek, bakışlarımı sakalından ayırıp sözcükleriyle sınırlarını çizdiği o geniş topraklarda gezdirdim. (Bu hurma ağaçlarının, şu ağaçların ya da bu çatlak kara toprağın kime ait olduğu zerre kadar umurumda değildi. Tek bildiğim, buranın hayallerimin sahnesi ve boş vakitlerimin oyun alanı olduğuydu.)

Dedem sözlerine devam etti:

-Evet yavrum. Kırk yıl önce bunların tamamı Mesut'a aitti, şimdiyse üçte ikisi benim. Bu benim için oldukça çarpıcı bir gerçekti; zira Allah yeri göğü yarattığından beri bu toprakların dedeme ait olduğunu sanıyordum.

-Buralara ayak bastığımda kendime ait bir karış toprağım bile yoktu. Mesut ise onca nimete sahipti. Fakat artık devran döndü. Sanırım Allah emanetini almadan önce, kalan üçte birlik kısmı da satın alacağım.

Dedemin bu sözleri karşısında nedenini bilmediğim bir korkuya kapıldım. Komşumuz Mesut'a acıdığımı hissettim. Keşke dedem bunu yapmasaydı! Mesut'un şarkı söyleyişini, o güzel sesini ve çağlayan suyu andıran gür kahkahasını anımsadım. Oysa dedem hiç gülmezdi. Dedeme, "Mesut toprağını neden sattı?" diye sordum.

-Kadınlar yüzünden! Dedemin bu kelimeyi telaffuz edişinden, kadınların korkunç varlıklar olduğu hissine kapılmıştım.

-Mesut sık evlenen bir adamdır oğlum, her evlendiğinde bana bir iki boyunduruk toprak sattı.

Zihnimden hızlıca bir hesap yaptım; demek ki Mesut doksan defa evlenmiş olmalıydı. Onun üç karısını, o perişan hâlini, topal eşeğini, kırık eyerini ve kolları yırtık cübbesini gözümün önüne getirdim. Tam zihnimde dolup taşan bu düşüncelerden sıyrılmak üzereydim ki adamın bize doğru geldiğini gördüm. Ben dedeme baktım, o da bana baktı. Mesut yaklaşınca, "Bugün hurma hasadı yapacağız, gelmek istemez misin?" diye sordu. Aslında dedemin gelmesini hiç istemediğini ta içimden hissetmiştim. Fakat dedem hızla ayağa kalktı, gözlerinde bir an için şiddetli bir şimşek çaktığını gördüm; elimden sıkıca tutup beni çekti ve Mesut'un hurma hasadına doğru yola koyulduk.

Biri dedeme üzerine öküz postu serilmiş bir tabure getirdi. Dedem oturdu, ben ise ayakta kaldım. Orada çok insan vardı. Gelenlerin hepsini tanıyordum ama nedense gözümü Mesut'tan alamıyordum. Kalabalıktan epey uzakta duruyordu; hasat edilen hurmalar kendi hurmaları olmasına rağmen sanki olup bitenler hiç umurunda değilmiş gibi bir hâli vardı. Yalnızca arada bir, yüksekler-den gürültüyle düşen devasa bir hurma salkımının sesi dikkatini çekiyordu. Bir ara hurma ağacının tepesine tırmanmış, uzun ve keskin orağıyla salkımları kesen çocuğa doğru seslendi:

-Dikkat et, hurma ağacının kalbini kesme!

Kimse onun ne söylediğine aldırış etmedi. Ağacın tepesine tünemiş olan çocuk, elindeki orağı saplara hızlı ve çevik hareketlerle indirmeye devam etti; hurma salkımları sanki gökten yağan bir şeymiş gibi art arda yere dökülüyordu. Ancak benim aklım Mesut'un o sözüne takılıp kalmıştı: *"Hurma ağacının kalbi"* Hurma ağacını hisseden, atan bir kalbi olan canlı bir varlık gibi tahayyül ettim. Mesut'un, beni küçük bir hurma fidanının yapraklarıyla oynarken gördüğünde söylediği şu sözler aklıma geldi: *"Hurma ağacı da insan gibidir yavrum; o da sevinir ve acı çeker."* İçimde, sebebini bir türlü anlayamadığım derin bir utanç vardı.

Önümde uzayıp giden alana tekrar baktığımda, arkadaşlarımın hurma gövdelerinin etrafında karıncalar gibi kaynaştığını, yerdeki hurmaları toplayıp birçoğunu da yediklerini gördüm. Hurmalar toplanıp koca koca tepeler oluşturdu. Derken bir grup adam çıkageldi; ellerindeki ölçeklerle hurmaları ölçüp çuvallara doldurmaya başladılar. Tam otuz çuval saydım. Sonra kalabalık dağıldı; geriye sadece Tüccar Hüseyin, doğu tarafındaki komşu tarlanın sahibi Musa ve daha önce hiç görmediğim iki yabancı adam kaldı.

Hafif bir ıslık sesi duydum, dönüp baktığımda dedemin uyuyakaldığını fark ettim. Mesut'a baktım; duruşunu hiç bozmamıştı fakat ağzına aldığı bir kamış çöpünü geveleyip duruyordu. Tıpkı tıka basa yemek yemiş de ağzında kalan son lokmayla ne yapacağını bilemeyen biri gibi... Derken dedem aniden uyanıp ayağa fırladı; hurma çuvallarına doğru yürümeye başladı. Tüccar Hüseyin, tarlamızın bitişiğindeki tarlanın sahibi Musa ve o iki yabancı adam da dedemin peşine takıldı. Ben de dedemin peşinden seğirttim. Mesut'a baktığımda, ağır ağır bize doğru yaklaştığını gördüm; sanki geri dönmek isteyen ama ayakları inatla ileri giden bir adamın adımlarını andırıyordu yürüyüşü.

Hepsi hurma çuvallarının etrafında halka oldular. Hurmaları incelemeye başladılar; kimisi bir iki tane alıp ağzına attı. Dedem de bana bir avuç hurma uzattı, ben de onları yemeye koyuldum. O esnada Mesut'un avuçlarını hurmayla doldurduğunu, burnuna yaklaştırıp uzun uzun kokladıktan sonra onları tekrar yerine koyduğunu gördüm. Ardından çuvalları aralarında paylaştıklarını gördüm. Tüccar Hüseyin on çuval, iki yabancı adamın her biri beşer çuval, doğu tarafındaki komşumuz Musa beş çuval, dedem ise beş çuval aldı. Olan bitenden hiçbir şey anlamamıştım. Mesud'a baktım; gözleri yuvalarından fırlayacakmış gibiydi; bakışları, deliklerini kaybetmiş iki küçük fare gibi sağa sola telaşla koşuşturup duruyordu.

Dedem Mesut'a dönüp, "Bana hâlâ elli cüneyh borcun var, onu sonra konuşuruz," dedi. Hüseyin adamlarına seslendi, eşeklerle çıkageldiler; o iki yabancı adam da beş deve getirmişti. Hurma çuvalları eşeklerin ve develerin sırtına yüklendi. Eşeklerden biri anırmaya, develerden biri ise böğürmeye başladı. Mesut'a doğru yaklaştığımı hissettim; sanki cübbesinin ucuna dokunmak istercesine elim ona doğru uzanmıştı. Tam o an, boğazından kesilen bir kuzunun hırıltısına benzer bir ses çıkarttığını işittim. Sebebini bilmiyordum lakin göğsümde keskin bir sızı hissettim ve oradan koşarak uzaklaştım. O an dedemden nefret ettiğimi hissetmiştim. Göğsümde kurtulmak istediğim ağır bir sır taşıyormuşçasına tabanları yağladım. Akasya ormanının ardındaki nehir kıvrımının hemen yakınına ulaştım; nedenini bilemiyorum ama parmaklarımı boğazıma soktum ve yediğim tüm o hurmaları kustum.

YUSUF İDRİS*

Bir Bakış

Türkçesi: Erva Ersöz

Onun gibi küçük bir kız çocuğunun, benim gibi hiç tanımadığı yetişkin birinden, taşıdığı tepsinin duruşunu böylesine bir sadelik ve masumiyetle düzeltmemi istemesi tuhaftı. Üstelik taşıdığı şey gerçekten karmaşık bir yapıdaydı. Başının üzerinde bir "fırın patates tepsisi" duruyordu. Bu küçük tepsinin hemen üzerinde ise, pişmiş hamur işleriyle döşenmiş geniş, sac bir leğen yer alıyordu. Leğen, kızın can havliyle tuttuğu incecik ellerine rağmen kaymış ve taşıdığı her şey düşme tehlikesiyle burun buruna gelmişti.

Şaşkınlık içindeki bu küçük kıza bakarken duyduğum hayret uzun sürmedi; yükü kurtarmak için derhâl harekete geçtim. Birçok yol denedim; tepsiyi düzeltirken leğen kayıyor, sacın duruşunu düzeltirken bu kez tepsi eğiliyordu. Sonra ikisini birden dengelediğimde ise bu sefer kızın kendi başı eğiliyordu. Ancak en nihayetinde yükü sabitlemeyi başardım. İşi sağlama almak adına ona, hemen yakındaki fırına geri dönmesini, sacı oraya bırakıp sonradan gelip almasını tavsiye ettim.

Aklından neler geçtiğini bilmiyorum, zira yükün altında gizlenen başını göremiyordum. Tek olan biten, tutuşundan emin olmak için kısa bir süre beklemesi ve ardından yola koyulmasıydı; giderken bir sürü şey mırıldanıyordu ama kulağım bu sözlerin arasından sadece "hanımım (sitti)" kelimesini seçebildi...

Arabalarla dolup taşan geniş sokağı geçerken, ne fırın temizlemekte kullanılan o bez parçasını andıran eski, bol ve yıpranmış elbisesinden, ne de yırtık eteğinin altından iki ince çivi gibi görünen bacaklarından gözümü alabildim.

Çıplak ayaklarını bir civcivin pençeleri gibi yere geçirirken onu hayretle izledim. Yürürken sarsılıyor, yüzündeki o küçük, simsiyah boşluklarla oraya buraya bakınıyordu. Birkaç kararlı adım atıyor, bazen hafifçe yalpalıyor ama çok geçmeden tekrar yoluna devam ediyordu.

Onu öylesine uzun süre izledim ki hareketlerinin her bir ânı beni kendine çekti; zira her saniye o beklenen felaketin yaşanmasını bekliyordum. Nihayetinde bu küçük hizmetçi kız, yetişkinlerin tecrübesine sahip olmuşçasına yavaşça o kalabalık sokağı geçmeyi başardı.

Karşı kaldırımda yürüyüşüne devam etti. Ancak tam gözden kaybolmadan hemen önce durup hareketsiz kaldığını gördüm.

Onu kurtarmak için hızla atıldığımda az kalsın bir arabanın altında kalıyordum. Yanına vardığımda ise her şey yolundaydı; leğen ve tepsi kusursuz bir dengede duruyordu. Kendisi ise olduğu yerde kıpırdamadan durmuş, büzülmüş esmer yüzüyle, kendi yaşlarında ve kendinden biraz daha büyük çocukların birbirlerine fırlattıkları plastik bir topu izliyordu. Çocuklar ise coşkuyla bağrışıyor, çığlık atıyor ve gülüşüyorlardı.

Beni fark etmedi, çok da oyalanmadı; incecik ayakları onu yeniden alıp götürmeye koyuldu. Köşeyi dönmeden önce yavaşça arkasına döndü, taşıdığı yük de onunla döndü; topa ve çocuklara uzun bir süre baktı. Sonra mahalle onu yutuverdi.

* Yusuf İdris (1927-1991), modern Arap edebiyatının ve bilhassa Mısır tiyatrosu ile kısa hikayeciliğinin en önemli isimlerinden kabul edilen doktor ve yazardır. Türkçesini sunduğumuz "Bir Bakış" adlı öykü, yazarın 1954'te yayımlanan ilk öykü kitabı "Arhasu Leyali"den alınmıştır.

ĞABİYT MÜSİREPULI*

Küt Burun**

Kazakçadan Çeviren: Aşur Özdemir

Sarı buğranın mağrur oluşunun sebebi yüzyıllar boyunca Kazak yurdunun tarihini sırtlanıp üğrüyegeldiğini düşünmesiydi. Bu tarihî emeği için kendisinin "ocak buğrası" sanını aldığına inanıyordu. Ben de tarihî bir hayvanım, üşengeç bozkırda üşengeççe dolaşsam da Kazak tarihini uykusunu bölmeden, sırtımdan düşürmeden hep yükseklerde tuttum. Bundan ötürü mağrurlanmak dahi eğri büğrü bedenine yakışıyor." diyordu. "Kazak tarihinin yürüyüşünü bile kendi mağrur yürüyüşüne uydurduğuna inanarak övünen sarı buğra kargadan başka kuş tanımak istemiyordu... Arqa'dan[1] Altay'a, Altay'dan Çin'e yüzyıllar boyunca sırtlandığı ağaç çevliği[2] Kazak tarihinin çevliği sayıyor ve dolayısıyla kendisinin kutlu hayvan olduğuna şaşırmıyordu. Aslında bir ulusun tarihiyle ilintili ad aldığı için mağrurlanmaya hakkı da vardı. Yaz boyunca düz yaylada üşengeç üşengeç yürüyerek taşıdığı tarih olduğuna göre devenin bu gururunda hiçbir tuhaflık yoktu...

Sarı buğranın mağrur düşüncesinin delilleri de mağrurdu:

"Kazaklar en güzeli "Köşek Göz" en yüğrüğü "Bota Ayak" diye adlandırıyor. Bir ulus, el yetmez güzeli ile yel yetmez yüğrüğünü benzetmek için beni seçmişken bende herhangi bir kusur olabilir mi?"

"Bozingen[3] küyü çalınırken boztoygar ötüşünü, bülbül çileyişini bırakır. Kazak ulusu eski kaygılı ve acılı günlerini yırlayarak içini döker sanki. Güçsüz ve küçük ulus, perişan günlerindeki acınası hâllerini anlatacak kederli küyü, acıklı ünü de bizde bulmuştur. Önünü yar, ardını düşman kapatan çaresiz ulus düşmanın yedeğinde giderken mahzun yüreğini bu Bozingen küyüyle ferahlatmıştır. Sonsuz sevinci ile dipsiz üzüncünü yalnızca bu küyle anlatabilmiştir...

"Ezgin insan da yılgın ulus da en

* Yazar ve edebiyat bilimci Ğabiyt Müsirepov (1902-1985) Sovyet dönemi Kazak edebiyatının önemli simalarından biridir. Edebiyatın roman, öykü, piyes gibi pek çok türünde başarılı yapıtlar verdi.

** Müsirepov Ğ., Kezdespey Ketken Bir Beyne, Oljas Kitaphanası, Almatı, 2012, s. 145-161.

1 Kuzey Kazakistan'ın bir bölümü ile Orta Kazakistan'ı içine alan coğrafi bölge. Diğer bir deyişle Sarıarka'nın içine Qarağandı ve Aqmola illerinin tamamı, Torğay, Semey ve Pavlodar illerinin ise bir kısmı girmektedir. Bölge Sarıarqa diye de adlandırılır.

2 Çevlik (Kaz. şañıraq): Keçe çadırın tepesinde uğları yani yay biçimindeki kirişleri birleştiren yuvarlak parça. Mecazen ev, ocak anlamında da kullanılır ve kutlu sayılır.

3 İngen, çift hörgüçlü dişi deve demektir. Bozingen: Kazak halk küyüdür. Baskıncılar bir yoksul evi talan ettikten sonra yaylımdaki hayvanları da alıp giderler. Hayvanlar içinde bir boz ingen (maya) da vardır. Köşeği geride kalan boz ingen bozlaya inleye yürür. Sonunda fırsatını bulunca kaçar. Talancılar bir türlü yetişemez ve umut keserler. Bir deri bir kemik kalan boz ingen yavrusuna kavuşur. Bozingen bu olayı müzikle anlatan bir küydür. Küy ise geleneksel Kazak müziğinde sözsüz bir biçimdir.

ince duygularını boynumuza yüklediğine göre biz öteki hayvanlardan daha güçlüyüz demektir." diye inanıyor sarı buğra.

Bu öyle boş bir sava da benzemiyor. Bozingen küyü duygusunu yakalayıp da inlete inlete çalındığı vakit derin iç geçirmeyecek dinleyici yoktur. Bozingen her kişinin kederli tellerine dokunur, gamla donmuş yüreğini âdeta eritir. Su akışını, yel esişini durdurur ve bozkırın acıklı derdini dinler.

"Boz ingende küy inler, elsizdir yer,
Yelden uyanan otlar da raks eder.
Irakta korkak tavşan dahi ağlar,
Mahzundur kamış, pembesalkım meğer.

Çoğalır gökyüzünde de yıldızlar,
Boz ingen yollarda yürür de bozlar.
Tüylü devedeki acıklı örge
Sızlatmaz mı gamlı gönlü ey yâr?

Ağlayıp bozlamış da köşeğine,
Konurca akşamı üğrürcesine.
Gözyaşlarını coşkun etmiş de
Dört taban kum karmış hamurca yine.

Güzel küy parmaklarda raks, gümbürder,
Yüğrük ün yürek hoplatır inilder.
Bozlatsa Bozingen'i gamlı kopuz,
Sarı bozkır örgesi inler yer yer.

Kopuz da bozlamasına bozlar,
Kervana öykünerek iğler kıllar.
Arada bir çıkan oynak ünden
Vuruşlarla sanki çanlar çangırdar.

Aladağ[4] *ayrılırken altın günden*
Acınmış koca de bütün gün hepten.
Gün batıp kuzular sökün edince
Kopuz ingen çığlığın kesmiş hemen..."

Bozingen uçsuz bucaksız yaylaya kolayca çıktıktan sonra sonsuzlukta kaybolmuş gibi dinleyiciler:

"Mübarek akıllı hayvan yahu!.." derdi. Ayrıca sarı buğra kendisinde millî bir alemet bulunduğuna da kuşkusuz inanıyordu. Özge hayvanlardan daha uysal, çalışkan ve kaygısız oluşunu da buna bağlıyordu.

"Karadağ'dan [5] göçünü göçürmedim mi? Qarağandı'nın kömürünü, Qarsaqpay'ın boz taşını taşımadım mı ben? Türksib'in yapımına yardım etmedim mi? İlk traktörü köye sürümedim ben? Şimdi hiçbir işine itiraz ediyor muyum?" gibi bir sürü kanıt ileri sürebilirdi.

"Çölde, kum üstünde susuz ve otsuzca salına salına yürüyen ben değil miyim?" diyordu sarı buğra.

İyesiz yaylayı ilerili gerili katedip duran sarı buğra böyle büyük işlerini andıktan sonra yazar N. Tihonov'un[6] devenin bir yabani hayvan olduğunu söylemesine şaşırıyordu...

Şimdi ise sarı buğranın arabasında iki iri ve semiz domuz yatmış, hiçbir şey düşünmeden yol alıyordu. Yine hiçbir şeyden haberi olmayan dört yavru da anasının şişmiş boz memelerini dürtükleyip duruyordu yalnızca. Gözleri

4 Aladağ (Kaz. Alataw): Kazakistan'ın doğusundan başlayarak güneyden Doğu Türkistan'a doğru uzanan ve birkaç kolu bulunan dağ silsilesi.

5 Karadağ (Kaz. Qarataw): Qızılorda'dan başlayıp Güney Kazakistan boyunca Almatı'ya değin uzanan dağ silsilesi

6 Nikolay Semyonoviç Tihonov: 1896-1979 yılları arasında yaşamış Sovyet yazar ve şairidir.

yumuk ak kirpikli yavruların yassı burunlarıyla anasını görmekten başka ne düşündüğünü bilmek de mümkün değildir. Beceriksiz ve sakarca debelenip duran akılsız varlıklar gibi hepsi. Arada sırada küt burunlarından hep birlikte bir pıskırdıktan sonra eski düşman ülkesine doğru ya tevekkül diyerek ilerliyorlar...

Eskiden Rus ile Kazak kavga ettiğinde:

"Seni gidi bağırtkan deve!"

"Kalın boyunlu domuz!" diyerek birbirlerini sevmedikleri hayvanlara benzetirlerdi.

Deve gibi bir tarihî rol üstlenebilecek mi bilinmez ama domuzlar da Yeni Yol kolhozuna yetti. Arabadan inerken kolhoz üyeleri yadırgadıkları için yanlarına yaklaşmadılar. Biraz yakınlaşıp şaşkın şaşkın bakakaldılar.

Domuzu getiren kolhoz müdürü Säden:

"Pekâlâ yiğitler, bunu şimdi arabadan şey edin... Niye oflayıp pufluyorsunuz? Bu da mal yahu..." dedi hafifçe gülümseyerek. Sesi çok da kendinden emin değildi. Ancak...

"Bu da mal demek ki..."

"Ruslar mal diye bakıyorlar neticede..."

"Burnu da küt imiş..."

"Ağzı mala benzemiyor..."

"Yok, tırnağı çift, koyuna benziyor..."

"Koyuna benzetmeyin şu gâvuru... Bağrı baştan aşağı sıra sıra meme dolu. Neresi koyun bunun?"

"Säden sen buna mal mı diyorsun?"

"Kim mal değil diyebilir ki?"

"Belki de maldır... Hiç bakmadığımız bir mal..."

Yeni Yol kolhozunun üyeleri böyle cahilce sorular ve saçma sapan şakalarla Säden'in çevresini sardılar ama domuzları indirmek için yardım etmediler.

Bu endişeyi Säden iyi biliyordu. Sovhozdan öteki mallarla birlikte iki domuz da almak için anlaşalı iki ay olmasına karşın iş getirmeye gelince kaç kere caymıştı.

"Säden, domuzlarını alıp götür artık." deyip çiftlik müdürü kaç kez uyarmıştı kendisini. Säden de:

"Kalsın şimdilik... Bir dahaki sefere alırım..." diyerek sürekli ertelemişti.

Erteleye erteleye, endişelene endişelene nihayet bugün getirmek zorunda kalmıştı. Domuzların sırtı hoşuna gidiyordu ancak ağzı kir pas içinde, bağrı da şişin memelerle doluydu... Kulağını düşünmek bile istemiyordu... Gelgelelim çift tırnaklıydı...

"Kesin haramsın sen gâvur..." diyordu içinden. Artık endişesini yenmişti. "Haram dediğin ne? Mollaların zevzekliği! Rus at eti yemiyor, Kazak domuz eti yemiyor!.. Hep hocanın, dinin icadı bunlar. Buna yalnızca cahil toplumlar inanır. Medeni toplumların hepsi yiyor. Sovyet hükümeti de işte domuz çiftlikleri kuruyor. Bizim yeni dinimiz Sovyet hükümetidir, o nereye götürürse doğru odur! Öte yandan medeni Amerika'nın domuzları hamama bile giriyormuş, yavruları ise pamuklara sarılıyormuş..."

Säden bundan başka kanıt bulmadı, aramak da istemedi zaten. Çünkü bu kanıtlar yeterli geldi ona. "Bunları güzelce anlatabilir de kolhozumu inandırabilirsem başka söze ne hacet var zaten?" diye düşündü. Sonra ya tevekkül deyip kollarını sıvadı ve domuzları getirdi.

Toplananlar hâlâ yaklaşamıyorlar. Ufak ufak Säden'i sarakaya almaya çalışıyorlar. Ancak Säden hiçbir işi düşünmeden, bilmeden işlemez. Bu artık onun

alışkanlığı olmuş gibidir. Kolhoz müdürü olması bir yana sıradan bir insan olarak da saygınlığına kara çaldırmak istemez. Kimseye bağırmaz, kimseyi azarlamaz. Buna karşın yaptırmak istediğini de yaptırır. Her zaman işe önce kendisi giriştiği için ötekiler de ister istemez ona katılıp işe omuz verirler. İş bittikten sonra Säden hafifçe güler ve:

"Hani iş bitmeyecekti? Kolhozca el attıktan sonra bitmeyecek iş yoktur!" diyerek kolhozculara bakar. Bu bakışı güç vermişçesine kolhozcular büyük bir şevkle ikinci bir işe girişirler.

Säden şimdi de aynı taktiği uygulayacaktı. Hiç ses etmeden domuzların çevresinde dolanıp durması bildik yöntemi yine kullanacağının işareti idi. Domuzu getirdiğine göre mal sırasına da koşacağına kuşku yoktu. Çünkü hiç çekinmiyordu ve kendinden çok emindi.

Säden domuzları kucaklayıp tutarak ayaklarını çözmeye başladı. Deri matara gibi şişmiş ak yavruları kucağına alarak ahıra taşıyor. Halkın gözünü alıştırmak istercesine enikleri teker teker taşıyor. Birini kaldırıp kucağına alıyor ve sırtını sıvazlayıp burnunu tutarak ahıra götürüyor.

"Boşuna kötülüyorlar yahu... Haza temiz mal imiş hayvan..." dedi Säden kendinden emin bir sesle.

"Mal olabilir ama temiz olamaz..."

"Evvelce bakmadığımız bir mal..."

"Mariya gelin var ya... Bakar..."

Toplanan kalabalık dudaklarında donan gülüşü de serbest bırakamıyor bir türlü. Sözleri hâlâ iğneli. Säden ise hiçbir şey umurunda değilmiş gibi bağırıp çağıran enikleri birer birer ahıra taşımaya devam ediyor. Enikler çığırınca henüz arabadan inmemiş olan ana domuz da öfkeli bir sesle bağırarak homurdanıyor.

"Bu kadar bağırmasan da olurdu..." diye düşündü Säden.

"Hay sesine yanayım!.." deyip biri gülümseyivermişti ki bunu bekliyormuş gibi herkes makaraları koyuverip iyice bir rahatladı.

"Boynu kısa olduğu için kötü sesi..."

"Gırtlağı da iyi değil demek... Ses gırtlaktan çıkar neticede..."

"Yukarı bakmayan bir hayvan olduğunu söylerler bunun..."

"Yıldız mı saydıracaktın?"

Säden, ana domuzu sırtından okşayarak:

"Gülün bakalım yoldaşlar... Güzün her biri beşer pud[7] yağ veren otuz kadar hayvana dönüşünce görürsünüz!" dedi.

"Ne kadar istersen o kadar yağ verebilir... Ancak mal yağı vermez..."

"Mal olmasa da domuz olur..."

"Maldan ne farkı var?"

"Yok, öylesine... Koyun ve sığır dediğimiz gibi bunun adı da domuz olur demek istedim."

"Gelgelelim temiz olduğuna inanmak zor..."

"Temiz tutarsan temiz olur! Sığır ahırını kendisi mi temizliyor?"

Säden "Domuz kesinlikle maldır, domuzun yağı çoktur, tez büyür..." demekten başka bir şey söylemedi. Buna kimsenin itirazı yok gibiydi. Ancak domuzun mal olmadığına dair yerleşmiş anlayıştan kurtulamıyorlar ve eski kafa ile kuşku arasında gidip geliyorlardı. Domuz gibi uysal bir hayvan için mal

7 Pud: 16.3 kiloluk ağırlık birimi.

sırasına katılmak dahi büyük bir eşitlik başarısıydı.

Başkası şöyle dursun öz kardeşi Äpen de domuza yaklaşmadı. Äpen, Yefim'in kızı Mariya ile evlenince akranları:

"Artık sizin evde homurdak kulağı yeriz..."

"Mariya gelin alıştığı hayvan olmadan edemez..." deyip alaya almışlardı. Bunun üzerinden de işte iki yıl geçmişti.

"Dedikleri çıktı yahu uğursuzların..." diye düşündü Äpen.

Elinde "Avrupalılar İçin Kazak Dili" adlı bir kitapla Mariya akşam dersinden dönüyordu. Yürürken bir yandan da:

"Meyn deymın, sen deysın, ol deydı, biz deymız, siz deysız, olar toje deydi..."[8] diyerek okuyordu.

Mariya Kazak abecesini geçmiş ve artık kendi başına kitap okumaya başlamıştı. Kazak Eğitim Enstitüsünü bitiren şımarıkların çoğundan daha iyi... Ancak konuşması çok seri ve düzgün olmasına karşın okuması zayıftı, dili dolanıyordu. Özellikle adın durumları ile eylem çekimlerinde zorlanıyordu. Gelgelelim Mariya bunlarda da Kazak Eğitim Enstitüsü kızlarından daha kötü değildi...

Mariya kayınağasının yanına gelince:

"Dyadya Säden!..[9] Domuz mu getirdiniz? Korkuyor sanki bunlar..." diyerek bağırıp duran domuzlara seğirtti. Hemen birini kucağına alıp geldi ve:

"Kızdan nesi eksik?.. Äpen, sen de mi kaçıyorsun?" dedi kocasına.

Äpen ses etmedi. Kolhoza gelen domuzların birdenbire kendisiyle ilişkilendirilmesinden bayağı bir utandı. Ötekiler Mariya'ya:

"Elbette senin için eksik yeri yok ancak Äpen de yersiz çekiniyor, onda haklısın..." deyip gülüştüler.

Säden arabanın üstüne çıkıp:

"Gel Mariya, indirelim!" deyince Mariya kucağındaki eniği bir anda Äpen'in eline tutuşturup arabanın üstüne zıplayıverdi. Äpen ise gülse mi, ağlasa mı bilemedi; kusacakmış gibi yüzünü ekşitip ağzını burnunu eğdi, enik elinde öylece kalakaldı.

Domuzlar toplanmış gülüşenlere alınıp da öfkelenmiş gibi homurdandılar. Domuzlar bu huylarından vazgeçseler Säden'e hiç kimse hiçbir şey söylemeyecekti sanki. Yine de hazır herkes toplanmışken insanları ikna etmezse konunun çok uzayacağını anlayan Säden:

"Haydi bakalım yiğitler, yardımcı olun!" dedi buyurgan bir sesle. İstediğini yaptırdığı sesiydi bu onun. Bu aslında ne öfke ne de buyruk idi, iş yaptırırken kullandığı bir sesti yalnızca.

Yiğitler teker teker üstlüklerini çıkarıp bileklerini çemreyerek ellerini ucuyla yardım etmek için arabaya yaklaştılar. Biri kulağının ucundan, biri bacağından, biri arkasından iteledi ancak ağır kaban[10] kımıldamadı bile. Domuzu sıvazlayan Säden "Hooop!" deyiverince yiğitler de ister istemez kucaklayıp yere indirdiler. Dişi domuzu kaldırmak ise erkeğinden daha kolay oldu.

"Vay haram alçak vay!.." deyip tekrara kakır kakır güldü yiğitler.

Upuysal, upuslu, yağından başka

8 Rus aksanıyla Kazakça okumaya çalışıyor: Ben diyorum, sen diyorsun, o diyor, biz diyoruz, siz diyorsunuz, onlar da diyorlar..."

9 Säden ağa!

10 Erkek domuz.

kusuru bulunmayan, kalın boyunlu kaba saba hayvanlara debelenerek burunlarını çeki çekiverdiler. İner inmez toprağı burunlarıyla dürtüp yere bakarak ahıra yürüdüler.

Toplananlar çaprak gibi kulakları ile sarkık memelerine bakarak iğrendiler ve yoluna bakarak beş parmağı hatırladır...

Hülasa böylece 1933 yılının 2 mayısı günü Yeni Yol kolhozuna evcil hayvan olarak domuz gelmiş oldu.

... Kazak ulusu mizahta çok ustadır. Toplantıda domuz çevresinde bir sürü söz söylendi. Hiç kimse karşı değil gibiydi. Ancak dar anlayışlı sözlerden de geçilmiyordu.

"Temiz mal diyorlar... Belki de doğrudur..."

"Yalnızca evvelce beslemediğimiz bir mal olduğunu söylüyoruz... Yoksa mal olduğu doğrudur zahir..."

"Gelgelelim sık yavruluyormuş..."

"Keçi de sık yavrulamıyor mu?"

"Bu ondan daha sık doğuruyormuş..."

"Bunu nasıl güdeceğiz?.. Bürr bürr mü diyeceğiz?"

"Yahu nereden Kazakça bilsin?.. Daha yeni geldi hayvan..."

"Mariya gelinden başka bakmasını bilen mi var?.." gibi şaka karışık saçma sapan sözler bayağı bir uzadı. Sonra Mariya ayağa kalktı ve:

"Tamam, ben bakarım. Ancak ekinde iki kişilik iş yapıyorum." dedi...

Hiç kimse domuz bakmak istemiyordu. Mariya'yı ekin işlerinden azat etmek de zordu. Onun yaptığı iş doğru düzgün oluyor ve ilerliyordu. İşinde görünmeyen bir nitelik var gibiydi. Öteki kadınlar bazen daha çok çalışmasına karşın Mariya'nın yaptığı iş hem sağlam hem artımlı hem de güvenli oluyordu. Dolayısıyla domuzlara bakma işi Esen adlı aksakala verildi.

Esen, dört enik ile iki domuzu âdeta sürükleyerek kamışlı göle götürüp bıraktı. Orada başka bir iş için bulunuyormuş gibi domuzları uzaktan gözetleyip güdüyordu. Hatta bazen başka iş de yapıyordu. Domuz güttüğü için enikonu utanıyordu. Domuzları sabah erkenden sürüp gidiyor, akşamleyin ise herkes eve girdikten sonra getiriyordu; böylece kimseye görünmüyordu... Akşam eve gelince değneği ile çekmenini[11] dışarıda bırakıyor, yıkanıp paklandıktan sonra içeri giriyordu. Domuzları Säden'den başkasıyla konuşmuyordu. Öteki çobanlara da yaklaşmıyordu. Gençler domuz üzerine konuşmaya başlasa Esen hemen oradan uzaklaşıyordu. Bundan ötürü hiç kimse canını sıkamıyordu.

Birkaç haftadan sonra domuz temelli alaylar seyrelmeye ve tavsamaya başladı. Yeni Yol, artık alışmış gibi domuz hakkında gülmeden konuşur oldu. Bir toplantıda ortadaki aşlıktan domuzlara pay dahi ayrıldı. Esen akşama doğru domuzlarını sürüp gelirken:

"Esen aka, domuzların bayağı bir semirmiş..."

"Gerçekten de tez çoğalan hayvan imiş mübarek..."

"Şu yavrunun böğrü neden yarandı?" demeye başladılar.

Esen bir gün domuzları sürerek göle doğru gidiyordu. Arkasından bir yetişip:

"Döl çoğalsın, kocaman!.." dedi.

11 Çekmen (Kaz. şekpen): 1. Deve veya koyun yününden örülen, şapana yani kaftana benzer üstlük.

Dönüp baktı, Doktor Şäken imiş. Doktorun gerçekten öteki çobanlara yaptığı gibi iyi dilekte bulunduğunu sanarak cevap vermek istedi. Ancak doktor alay edercesine konuşuyordu.

"Eee kocaman! Artık domuz da güder oldun ha!.." dedi acıyormuş gibi. Artık alay ettiği açık seçik belli olmuştu.

"Evladım, bizim işimizin hepsi saçma sizin için. En iyisi bana hiç bulaşma!" dedi Esen ardına dönüp değneğine dayanarak.

Hayatında ilk kez domuz güttüğü için sarakaya alınmak Esen'in kanına dokunmaya başladı. Biz kollarımızı çemreyip bu işe girişmişken okumuşların alay etmesi doğru mudur, diyerek bütün okumuşlara kızıyordu Esen. Ancak Doktor Şäken gibilerin bizim okumuşlardan değil de zenginlerin yurdunda uluyanlardan olduğunu da biliyordu. Bunların kolhozun her işine gülerek baktıklarını, pireyi deve yaptıklarını da anlıyordu. İşte bu yüzden "Evladım, bizim işimizin hepsi saçma sizin için. En iyisi benden uzak dur!" demişti. Anlayana "Defol git başımdan, deve!" anlamında söylemişti Esen bunu.

Buğra üzerine nice güzel yırlar söylendiği doğrudur. Domuz üzerine ise şimdilik yayılmış bir yır yoktur. Çünkü domuz beşinci tülük[12] olarak kayda geçmemiştir henüz. Gelgelelim bu konuda ilk yırı da Yeni Yol kolhozu çıkardı. Qasen Molla'nın balası Äpen'i sarakaya alan şöyle bir yır söylenmişti:

"Beş tülük malımız var, biri domuz,
Bölük bölük sürüye koşuyoruz.
Kovup çıkardığımız aramızdan
Senden haram mı bizim domuzumuz?

Kulp takarak domuzumuza hemen,
Haramdır deyivermiş bizim Äpen.
Baban Qasen Molla'yı bilir idik,
Ölüyle mezara giderdi zaten...
Sırtlanırdı giyitleri, kefeni,
Düşündürür mü bunlar seni bazen?

Domuz hem uysal hem de yağlı hayvan,
Kımıldamaz hani yerinden hani yağdan...

Sizin yerli yersiz alayınızdan,
Domuzun kılını da gelmez ziyan!..

Domuz malın temizindendir deriz,
İnanmazsan iyi bak da tut temiz.
Deven gibi döşeğine sıçmaz bu,
Siymez sığırca bacağına, bariz!..

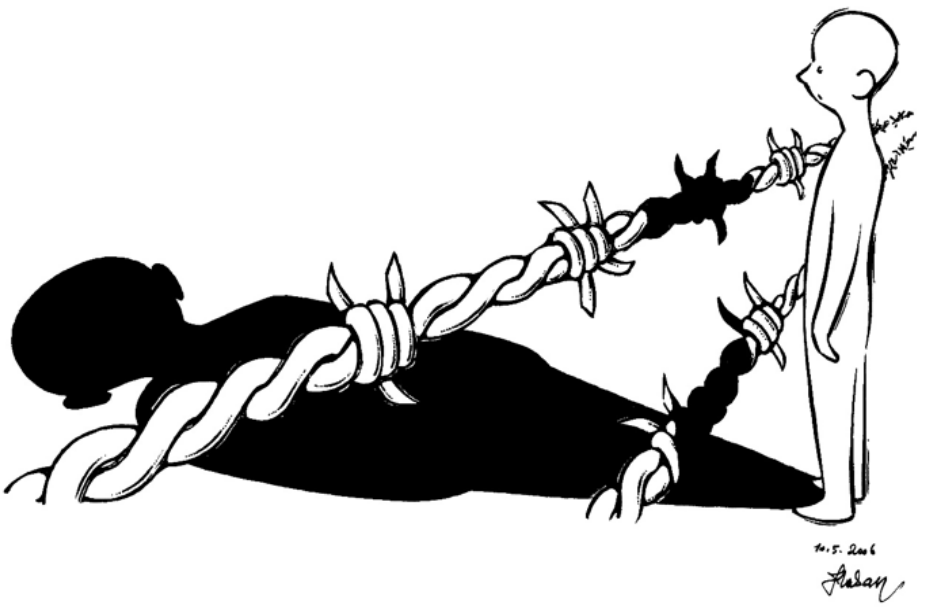
Keser isem eğer bir oğlağını,
Äpen'e vermek için kulağını.
İt gibi gözlerini dikerdin de
Gözler durur idin yer ocağını....

Yedi ayda Yeni Yol kolhozunun domuzu on sekiz oldu. İrilerinden bir tanesini kesip sattılar, iki buzağılı inek parası getirdi. Domuzları semiz. Kımız doldurulmuş tuluk gibi bılk bılk ediyor.

Konargöçer toplumun çevliğini sırlanmasalar da hayvancılığında tarihî bir yere iye olacaklarına inanarak küt burunlar da homurdanıp duruyorlar...

"Dostum, ben sizi getirmeye de yardım ettim... Benim yerimi de asla kimse alamayacaktır!" dercesine sarı buğra da mağrurca geviş getirerek yatıyor...

12 Kazaklar; deve, at, sığır ve koyunu tört tülik (dört tülük) olarak adlandırır. Keçi de çoğu zaman koyunla birlikte anılır.



MUSTAFA KÖNEÇOĞLU

Herkesin Bir Mahrem Macerası Var ya da Öle Öle Yaşamak

"Öğrenilen şeyler unutulanlara değer mi?"

Batı'nın sömürgeci politikalarının taşıyıcı kolonu kültür ve silahtır. Bu iki kavram Batı'nın dünya üzerindeki hükümranlığının sırrıdır. Batı tarafından sömürgeleştirilen ülkeler, silahın sertliğiyle kültürün yumuşaklığı arasında sıkışmıştır. Bu iki güç, zaman zaman yer değiştirse de hâlen işlevini sürdürmektedir. Silahın giremediği yerde kültür, kültürün yetersiz kaldığı yerde ise silah devrededir. Silah, Batı'nın bilimsel yöntemi, kültürse ruhudur. Bununla birlikte kültür, hegemonik anlamda çok daha kalıcı bir etkiye sahiptir. Çünkü Batı, kültürle üstünlüğünü kabul ettirmenin yanı sıra karşı tarafın az gelişmişliğini de tesciller. Batı dışı toplumlarda modernlik olgusu biraz da bu tescilin ilanıdır. Bu ilan bilimin, teknolojinin ve kurumların iş birliğiyle yapılır.

Neoemperyalizmin silah olarak kültürü tercih etmesinin nedeni maliyet hesabıdır. Çünkü kaba güçle eğdiremediği başın kıblesini kültürle çok daha ucuza değiştirebilir. Emperyalist kültür anestezik bir ikna yöntemidir. Bu yöntemle tüm yerel kültürleri yok eder ve kendine benzetir. İbn Haldun'un, *"Mağluplar galipleri taklit ederler."* sözünün arkasında, özdeşlik kurulan kültürün bu dönüştürücü gücü vardır.

Bilişim teknolojilerinden önce, Batı'nın kültür ihraç ettiği merkez Batı tipi okullardır. Bir savaş tekniği olarak dünyanın her tarafına yayılan "yabancı okullar", bir yandan misyonerlik görevi ifa ederken diğer yandan da devşirme elitler yetiştirme derdindeydi. Bu hedef büyük oranda başarıldı da. Bu açıdan, Batı'nın devşirme elitler marifetiyle sömürgeleştirdiği ülkelerin kendine gelmesi silahla istila edilen ülkelere oranla çok daha zordur. Çünkü kültürel ve zihinsel soykırımdan geçen ülkelerde yerli ve millî değerler, onarılmaz bir şekilde sakatlanıp tarih dışına itilmiştir.

Batılı eğitim veren misyoner okullarının İslam dünyasında kök salması uzun süren bir mücadele sonunda gerçekleşmiştir. Yerli halkların Batı'ya karşı temkinli tutumları, uzun süre bu okulların meşrulaşmasına mâni olmuştur. Fakat İslam dünyasını temsilen Osmanlı Devleti'nin sürekli kan kaybetmesi; sanatta, bilimde ve eğitimde çağın gerektirdiği atılımı bir türlü yapamayışı ve gitgide zamana yabancılaşması, çocuklarının geleceğini düşünen kimseler nezdinde bu okulları meşrulaştırmıştır.

David Brewer Eddy'nin 1913'te kaleme aldığı *"Türkiye İçin Sırada Ne Var?"* adlı kitap, Osmanlı İmparatorluğu'nda yürütülen misyonerlik faaliyetleri açısından tarihî bir belge niteliğindedir. Eddy, misyonerlerin olağanüstü adanmışlıklarını, halkın ve Osmanlı siyasetinin onlara karşı tutumunu çeşitli anekdotlarla anlatır. Ona göre okullar, hastaneler ve matbaalar aracılığıyla işlenen Osmanlı toprağında "hasat döne-

mi" yaklaşmaktadır. Geleceğin "Yakın Doğu"sunu bu kurumlardan ilham alan gençler kuracaktır. Kitabın yazıldığı tarihten bugüne bakıldığında, Eddy'nin kehanetinin büyük oranda gerçekleştiği görülür. İmparatorluğun son yüzyılında misyoner okullarında yetişenler, yeni devletin seçkinleri olarak dinden dile, kültürden ekonomiye, toplumu baştan sona şekillendirmişlerdir. Fakat melez bilincin yaptığı bu şekillendirme, "trajik başarı" olmaktan öteye gidememiştir. Attila İlhan'ın "Batı'nın manevi ajanı" dediği aydınlar, toplumsal çatlakları daha da derinleştirmiş ve kuşakları içinden çıkılmaz bir Doğu-Batı ikilemine hapsetmiştir.

Senegalli yazar Cheikh Hamidou Kane, *"Mahrem Macera"* adıyla Türkçeye çevrilen kitabında aşinası olduğumuz bu ikilemi, eğitim ve okul üzerinden anlatıyor. Otobiyografik özelliğiyle de dikkat çeken kitap, sömürgecilik sonrası Afrika edebiyatının en sarsıcı yapıtlarından biri. Bu yönüyle *Mahrem Macera*, Doğu-Batı arasında sıkışıp kalmış bütün toplumların ve fertlerin ortak öyküsüdür diyebiliriz.

Mahrem Macera, çocuklara ilahî kelamın nasıl öğretildiğini anlatarak başlıyor. Merkezinde Üstad'ın bulunduğu eğitim, Kur'an-ı Kerim'i düzgün tilavet etmeye dayanıyor. Diallobe halkı sömürgecilerle karşılaşana kadar huzurlu, kendiyle barışık, inancından şüphe etmeden yaşayan bir topluluktur. Dinî bir kimlik olarak Üstad karar verici tek mercidir. Üstad'ın medresedeki cezalandırma yöntemi ise dayak. Allah'ın kelamını öğretirken onun emaneti olan çocukları kanatasıya dövmenin yanlışlığı henüz fark edilmemiştir. Fakat Allah için atılan bu (samimi) dayak onlar açısından çok da sorun teşkil etmiyor. Tıpkı bizde olduğu gibi Senegal'de de çocuklar, "eti senin kemiği benim" anlayışıyla hocaya teslim ediliyor. Hoca, baba hükmündedir çünkü. Dayak, dinin öğrenilmesi adına ödenen acı bir diyet. Bu diyetle birlikte çocuklar nefislerini terbiye etme adına direniyorlar. Fakat bütün bu detaylar yaklaşan tehlike karşısında gölgede kalıyor. Toplumun acilen, çocuklarını Fransız okullarına gönderip göndermeme konusunda bir karara varması gerekiyor. Diallobe halkı, öğrendiklerinin (bilim ve teknoloji) unutturduklarına (din ve kültür) değip değmeyeceğine dair kararı bir an önce vermelidir. Bu karar onlar için hayat-memat meselesidir. Diğer yandan kendi dünyalarındaki yoksulluk ve sefalet, karşı taraftaki ihtişam, onları bu kararı almaya mecbur bırakıyor.

Diallobe halkının aldığı karar, *"Eğer onlara karşı kendimizi korumak istiyorsak, onların bizi alt ettiği o gizemli gücü, bilimi öğrenmeliyiz. Bunun için de çocuklarımızı onların okuluna göndermeliyiz."* cümlesiyle özetleniyor. Yenilmiş milletlere has şu düşünce ise intikam alma duygusunun edilgin bir versiyonu gibidir: *"Git ülkelerine, haklı olmadan insan nasıl yenebilir, onu öğren!"* Yenilgiden kurtulmak, sefalet ve yoksulluğa son vermek için, sağlıklı olmak ve sağlam evlerde yaşamak için onların okullarına gitmek gerekiyor. Bunun için Samba Diallo gibi zeki ve toplumun önderi olabilecek çocuklar seçilmelidir. Samba, Diallobe halkının maddi ve manevi geleceğidir.

Samba, geleneksel eğitiminden koparılarak önce yerel bir Fransız okuluna, ardından felsefe eğitimi almak üzere Paris'e gönderilir. Paris, Samba için tam anlamıyla bir zihinsel ve ruhsal "mahrem macera"ya dönüşür. Zihni ve kalbi bulanıklaşır. İnancı sarsılır. Batı felsefesiyle tanıştıkça, her şeyi maddede

arayan bu dünyanın katılığı, içindeki manevi boşluğu derinleştirir, saflığını öldürür. Ne tam anlamıyla Batılı olabilir ne de eski inancına dönebilir; iki dünya arasında arafta kalır Samba. Kendine ve değerlerine yabancılaşmış bir "yaralı bilinç"tir artık. Hem Paris'te hem de kendi içinde kaybolmuştur. Yoğun bir acıyla kıvranır fakat çocukluğundaki manevi dünyaya geri döneceği yolu da kaybetmiştir. Sanki *"Onların (Batılıların) okullarında çocuklarımıza* vermeyi kabul ettiğimiz şey *bir sanattır: Hayatı fethetme sanatı. Ama hayatı fethederken yaşamın anlamını unutturuyorlar."* cümlelerinin vücut bulmuş hâlidir.

"Ben her iki dünyada da yabancıyım artık." diye söylenir. *"Batı'da bir gölgeyim, buraya döndüğümde ise bir hayalet."* Samba Diallobe, iflah olmaz bir uyumsuz olarak topraklarına geri döndüğünde, bu trajik cümleyi de beraberinde getirir. Halkının geleneksel dünyasından, itikat ve ibadetlerinden iyice uzaklaşmıştır. Ancak kabilenin Batı'yı görüp çıldırmış delisi tarafından katledildiğinde iç huzura, kaybettiği manevi dünyaya kavuşur. Eski saflığıyla yeniden kucaklaşır. Ölüm anında sanki Üstad'ın, *"Bizim krallığımız bu dünyaya ait değildir."* sözünü hatırlamıştır. Ölüm, Doğu ve Batı arasında sıkışıp kalmış bu trajik ruhun kurtuluş müjdesidir. Samba'ya hayatın vermediği içsel bütünlüğü ölüm vermiştir.

Mahrem Macera'nın sorduğu kanatıcı soru şudur: *"Eğer onlara çocuklarınızı göndermezseniz, bugün ölürsünüz. Eğer gönderirseniz, belki fiziken yaşarlar ama ruhsal olarak kendilerini öldürmüş olurlar. Doğru bir seçim var mı?"* İslam dünyası yıllarca bu soruya verilebilecek doğru cevabı aramıştır. Bir uygarlığın masum görülen bilim ve tekniğini aldığınızda o bilim ve teknik size kendi felsefesini ve yaşam biçimini de dayatır. Ve siz zamanla siz olmaktan çıkar, köklerinizden koparsınız. İnsan, köklerinden koptuğunda, yerine koymaya çalıştığı ikame dünyayı da tam olarak benimseyemez. İkame dünya da onu dışlar, kendi içinde az gelişmiş bir zenciliğe mahkûm eder. Sonuç, kültürel şizofreniye bağlı olarak entelektüel ve ruhsal bir ölümdür.

Mahrem Macera her ne kadar Afrika anlatısı gibi görülse de yaşadığımız uygarlık krizinin neredeyse aynısıdır. Tanzimat'tan bu yana edebiyat ve sosyolojimiz, *"Batı'nın ilmini/tekniğini alalım, ahlakını/kültürünü almayalım."* ikileminin gölgesinde şekillenmiştir. Diallobe kabilesindeki tartışmalar, Osmanlı ve Cumhuriyet aydınının arayışlarını yansıtır. *Fatih-Harbiye*'de Peyami Safa, *Huzur*'da Tanpınar benzer muhasebeleri yapmışlardır. Necip Fazıl'ın Çile'sinde, Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'sinde aynı muhasebenin ızdırabı vardır. Hatta Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ında da...

Acı da olsa bir senteze varmak mümkün müdür? Kendi değerlerimizi koruyarak modernleşebilir miyiz? Modernleşme kaçınılmaz olarak eskiyi yok eder mi? Bir krizin dışavurumu olarak bu sorular, *Mahrem Macera*'nın yalnızca bir topluma mahsus olmadığını, sömürgeleşen ya da Batılılaşmaya çalışan tüm toplumların ortak kaderi olduğunu gösterir.

"Eğer onlara çocuklarınızı göndermezseniz, bugün ölürsünüz. Eğer gönderirseniz, belki fiziken yaşarlar ama ruhsal olarak kendilerini öldürmüş olurlar. Doğru bir seçim var mı?" Cevaplaması uzun zaman isteyen bu trajik sorunun yanıtını acı deneyimlerle tarih vermiştir: Öle öle yaşamak ya da öldükçe yaşamak...Galiba yazgı budur.

GÖKHAN TOKATLIOĞLU

Demirden Kafes: Seküler Emperyalist Epistemoloji

Paradigma, Thomas S. Kuhn'un 1962 yılında yayımlanan "*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*" kitabıyla literatüre giren bir kavramdır. Kuhn'un ortaya attığı teze ve kavramın içeriğine yöneltilen eleştiriler paradigmanın ne olduğuna dair geniş bir külliyat oluşturmuştur. Kavram hakkında günümüze kadar süren tartışmalar farklı yönlerde ilerlese de genelgeçer açıklamalar yapmak mümkündür. Paradigma; insanın hayatı, nesneleri, olay ve durumları anlamlandırırken esas aldığı düşünce sistemi, bakış açısı ve temel kabuller bütünüdür. Bireyin yetiştiği ortam, bu ortama hâkim olan kavram çerçevesi, sürdürülen düşünsel faaliyetler, genel kabul gören bilimsel çalışmalar, döneme ait öğretiler, dünya görüşü, inançlar paradigmanın belirleyenleridir. Bu temel kabuller bütünü, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin olarak verilecek kararda işlev görür. Benimsenen paradigmanın sunduğu perspektif, farkına varılmayacak düzlemde zihni yönlendirir. Eğitimden siyasete, ekonomiden hukuka hatta en küçük tercihlere varıncaya kadar hayatı şekillendirir. Yürürlükteki paradigma hakkında üstü örtük bir uzlaşı gerçekleşmiş, ortadaki soruna herkes aynı çerçeveden bakar duruma gelmiştir. Bu yönüyle paradigma; bilginin kaynağını, doğasını ve geçerliliğini inceleyen epistemoloji ile ilişkilendirilen bir kavrama dönüşür.

Mısırlı düşünür Abdulvahab M. el-Messiri, "*Kalemin Dansı Göstergenin Oyunu*"nda "paradigmaların gerçeklik olarak algımızda varsaydığımız temel ilişkileri temsil eden soyut zihinsel yapılar olduklarını" söyler. İnsan davranışları; bir epistemolojik paradigmayı, perspektifi temsil eder. Sahip olunan paradigma seçicidir. Gerçekliğin bazı özelliklerini bir araya getirirken bir kısmını da reddeder. Temel unsur olarak gördüklerini öne çıkarır, diğerlerini önemsizleştirir. Söz gelimi "Materyalist ekonomik paradigma, ekonomik olmayan ve maddi değer taşımayan faktörleri dışlarken, hümanist paradigma diğer tüm unsurları kucaklayacaktır." Yazar, bu çalışmasında dünyayı teslim alan ve bir türlü dışına çıkılamayan modern paradigmayla hesaplaşmaya girişir. Söz konusu paradigmanın en temel niteliğini kitabın alt başlığında "Seküler Emperyalist Epistemoloji" şeklinde tanımlar. Seküler ve emperyalist tasavvurun neleri seçip neleri dışarıda bıraktığı çalışmanın odak noktasını oluşturur. Bununla birlikte kitapta yer alan yazılar, modern paradigmanın tarihsel süreçte uluslararası boyut kazanmasının nedenlerini, sonuçlarını irdeler. Batı'nın diğer uluslar üzerinde hegemonya kuran emperyalist tutumu ile benimsediği demokrasi, akılcılık, hümanizm vb. görüşleri arasında bir çelişki olmadığını ortaya koyar. Ona göre söz

konusu felsefeler ile emperyalist tasavvur arasında çok güçlü bir bağ vardır. Doğası gereği seküler felsefeler emperyalist tasavvuru güçlendirmektedir.

Modern Batı medeniyetinin tarihsel süreç içinde edindiği tecrübeler Batı uygarlığının ekonomi politiğini ve paradigmasını oluşturmuştur: Coğrafi keşifler, emperyalizm, burjuvazinin oluşumu, kapitalizmin sistemleşmesi, işçi sınıfının oluşması, kentleşme, dini ve felsefi düşüncenin dönüşümü Batı medeniyeti ekonomi politiğinin temel dinamikleridir. Messiri'nin Batı'da gelişip şekillenen paradigmanın uluslararası bir kabule dönüşmesi hakkındaki tespiti önemlidir: "Kolonyal emperyalizmle kazanılan ve sanayi devrimi ile katlanan servet, toplumsal sınıflar arasında adilane paylaştırılmadı. Bu ise Batı toplumlarında güvenliği tehdit eden sosyal dengesizliğe yol açtı. Bunun sonucunda toplum üreten ancak yoksulluktan dolayı çok az tüketen fakir bir çoğunluğa ve üretmeyen, sayılarının azlığından dolayı çok az tüketebilen zengin bir azınlığa bölündü. Bu ise ekonomik resesyon döngülerine yol açtı. Zira üretilen mallar işsizlerin ya da yetersiz ücretle çalıştırılanların düşük alım güçlerinden dolayı birikiyordu." Söz konusu sorunun aşılması, insan doğasına müdahaleyi zorunlu hâle getirir. Zira insan hayatının kapitalist ekonomi modelinin gereksinimleri doğrultusunda şekillendirilmesi, tüketme arzusuyla dolması gerekmektedir. Batı öncelikle kendi sorunlarını dünyanın geri kalanına ihraç eder. Diğer uluslar üzerinde hegemonya kurarken temel motivasyonu emperyal bir güç olmaktır. Seküler paradigmanın tüm insanlık tarafından içselleştirilmesi arzu ettikleri tüketici kitlesine ulaşmalarını sağlayacaktır. İnsanın tam kontrolü ve verimli kullanımı, tüm kaynakların ölçülebilir kriterlere göre baştan sona hesaplanmasını gerektirir. Bunu başaracak tek yapı vardır: Merkezîleşen seküler ulus devletler.

İmparatorlukların yerine kurulan modern ulus devlet yapıları insana biçilen tüketici rolünü en mükemmel şekilde oynayacağı atmosferi oluşturur. Seküler emperyalist epistemoloji, ulus devletlerin doğasını teslim almıştır. Böylelikle ulus devletler, yaşam standardının yükseltilmesi ve ulusal gelirin artırılmasına dayanan ilerlemeci anlayış üzerine inşa edilir. El-Messiri'ye göre "İlerleme, Batı modernliğinin köşe taşıdır. Modernleşme, ilerleme adına gerçekleştirilir. Kalkınma ilerlemeye hizmet eder; yapım ve yıkım projeleri, beş yıllık planlar ve benzeri uygulamalar, ilerleme olarak nitelendirilen büyülü oluşum namına yapılır." Yalnızca ölçülebilir ve sayılabilir nesnelere odaklanan bu yaklaşım insana ait olup ölçülemeyen her şeyi göz ardı eder, değersizleştirir. Yazarın "İlerlemeciliğin meyveleri anında elde edilebilir, algılanabilir ve ölçülebilir ama hesabı sonradan gelir." tespiti daha önemlidir. Ona göre sonradan ödenmesi gereken hesap; "aile yaşamının parçalanması, kişiye hiçbir değer katmayan anlamsız ürünlerin çoğalması, yaşlı insanlara olumsuz yaklaşımın gelişmesi, bilgisayar ve benzeri donanım yüzünden birebir insani iletişim alanının daralması, dep-

resyon ve benzeri psikolojik hastalıkların ortaya çıkışı, suç ve şiddetin artması, gezegenin aniden yok olma ihtimalinin belirmesi…" şeklinde uzayıp giden bir listeye dönüşür.

Neticede insan, tarihte benzeri görülmemiş bir sahnenin aktörü olmuştur. Sadece tüketiciye indirgenen insan, bir performans öznesi olarak görevini yerine getirdikçe dünya garip bir yere evrilir. Hayatın her alanı baştan çıkarıcı birtakım parlak imgeyle dolar. Gündelik hayat birbirini tekrar eden rutinlere dönüşür, can sıkıntısı ve stres çokça dillendirilir. Dinlere ve büyük anlatılara kayıtsızlık, ahlaki aşınma olarak kendini gösterir. Güven, yerini şeffaflığa; coşku, bunaltıya devreder. Kültürel düzeysizlik estetik beğeni düzeyini teslim alır. Yerini gürültüye teslim eden müzik, marjinalleşen sanat, kışkırtıcı bir rol üstlenir. Aşk yerini kaba bir cinselliğe, dinlerse boş hurafelere bırakır. Aklın yerini güdüler ve dogmalar işgal eder. Böylelikle Batı'yı emperyal hedeflerine ulaştıracak zemin hazırlanmış olur.

Materyalist ve rasyonel bakış açısı dünyanın faydalanılabilir, baskılanabilir ve taşınabilir bir maddeden ibaret olduğu sonucunu doğurmuştur. Bu bakış açısı bir taraftan Amerikan yerlilerini yok ederken diğer taraftan onların yerine Afrika'dan avlanan siyahların taşınmasında sakınca görmez. Nazi soykırımı örneğinde olduğu gibi insanlığın bir kısmı parazit gruplar şeklinde tanımlanır. Çingeneler, çocuklar, yaşlı ve engelli insanlar, yaralanan askerler, Yahudiler ve Slavların ortadan kaldırılmasında sakınca görmez. Hatta bu kendileri için temel bir haktır. Buradaki motivasyon Üçüncü Dünya'nın kaynaklarını sömürerek kendi vatandaşları için toplumsal refah ve demokratik düzen kurmaktır. Bu yaklaşımı haklı bir zemine taşıyan düşünce sistemleri, birbirinden ayrışan değil birbirini bütünleyen sekülarizm ve emperyalizmdir. El-Messiri'ye göre "Emperyalizm, Batılı seküler etik ve epistemolojik paradigmanın yalnızca bir tezahürüdür ve en önemli pratiğidir." Onun tespitiyle sekülarizm, bir referans çerçevesi oluşturur: "İnsanoğlunun varlık gerekçesi, insana özgü kanunları tarafından değil ya fiziksel varlığına (yani genlerine, içgüdülerine, libidosuna, erosuna) ya da bireyi kuşatan fiziksel doğaya (ekonomik ve ekolojik faktörlere) içkin acımasız maddi güçler ve dürtüler tarafından belirlenir." Nihayette sekülarizm, Batı modernitesinin diğer adı hâline gelir. Böylelikle Batı'nın geliştirdiği felsefi görüşler, birinden bahsederken diğerine atıfta bulunulan, birinin diğerini sürekli besleyip büyüttüğü kavramlara dönüşür. Birbirine aykırı olduğu düşünülen kavramlar için bile durum bundan ibarettir. Söz gelimi demokrasinin de soykırımın da beslendiği kaynak sekülarizmdir.

El-Messiri'nin bakışıyla "Modern Batılı epistemolojik proje, dünyada kendi teorik çerçevesini, metodolojisini ve aynı zamanda araştırma yöntemlerini ve araçlarını geliştirmiş tek epistemolojik projedir. Üstelik her türlü düşünceyi belgeleyebilecek veya marjinalleştirecek çok sayıda kültürel, siyasal ve askeri araş-

tırma kurumlarıyla desteklenmektedir." Bu yolla insanlık modern paradigmayı bilincine varmaksızın benimser. Zorunlu olarak temelinde yatan varsayımları da sahiplenir. Böylelikle içinde yaşadığımız dünya, seküler emperyalist epistemolojiyle şekillenen iktidarın tahakkümü ile kurgulanmış bir yere dönüşür. Bu kurgunun bir parçası olarak "Otoriteyle bütünleşmiş ideolojik yapılar, kişilerin kendilerine karşı kör olmasına neden olur." Modern insan, toplumun geçerli saydığı hayat formlarını eleştirmeksizin kabul eder. Bu tercih, ona bir konfor alanı oluşturur. Zira egemenlerin rahatsız olmadığı bir dünyada insan onların istediği şekilde mevzilenmiştir.

M. el-Messiri "Batılılar, insanlık tarihinin modern Batı tarihiyle zirveye ulaştığına, Batı bilimlerinin evrensel olduğuna, Batı kültürel paradigmasının modern zaman ve mekanlarda geçerliliğine inanmaktadır." tespitiyle meselenin bir başka boyutunu ele alır. Batılıların bu inançlarını uluslararası düzlemde kabul gören paradigmaya dönüştürme gayretleri, emperyal iştahlarının nirengi noktasını oluşturur. Geliştirdiği üretim-dağıtım- tüketim zincirinin devamı için tüm dünyada sosyal hayatı organize ederler. Modern paradigmanın kuşatıcılığı hazır ve dışına çıkılamaz yaşam formlarıyla sınırlı kalmaz. Gelişmiş araçlarla dayatılan paradigma bilinç dışı ön yargılar da oluşturur. Yazara göre "Bilinç dışı ön yargı, bir kimsenin tüm ilkeleri ve öncelikleriyle bir epistemolojik sistemi içselleştirmesi ve farkına varmaksızın dünyayı yalnızca o sistem aracılığıyla görmesi halinde ortaya çıkar." Paradigma sahipleri yoksullaştırılan, sömürülen, ezilen, horlanan ve değerleri tahrip edilen insanların kendine muhalif olacağını bilmektedir. Bu tehdidi ortadan kaldırmak için düşünme tarzını derinden etkileyen araçlarla yeni bir paradigma kurmanın önüne engeller koyar, tuzaklar kurarlar. Sistem, muhalifini bünyesinde eritip kendi işleyişini destekleyen nesnelere dönüştürecek şekilde organize olur. Bu sayede kendisine yönelecek muhalefeti ölçebilir, kontrol edebilir ve kullanışlı bir aparata dönüştürebilir. Kendi işine yarayan anlayışları besler, büyütür. Diğerlerini kuşatıp kullanışlı olanları hizmetine alır. Bu konudaki başarısını paradigmasını insanlığın geri kalanına kabul ettirmesine borçludur.

Abdulvahab M. el Messiri, meseleyi bu yazının boyutlarını aşan ve oldukça kapsayıcı bir boyutta ele almıştır. "*Kalemin Dansı Göstergenin Oyunu*", aynı yayınevinin hazırladığı, yazara ait "*Entelektüel Yolculuğum*"la birlikte okunduğunda dünyadaki dönüşümün gerekçesi, boyutları daha anlaşılır olacaktır. En azından yazarın şu tespitiyle ilgili taşlar yerine oturacaktır: "Yeni dünya düzeni, bugün dünyanın tüm uluslarını birer üretici ve tüketiciden yani kullanılabilir bir maddeden ibaret olduklarına inandırmaya çalışıyor ki böylece demirden kafese memnun ve hoşnut şekilde sokulabilsinler."

YAVUZ AHMET

Achebe'nin Büyük Çıkmazı: İngiliz'i İngilizce Eleştirmek

Batı sömürgesinde kalmış bir ülkede doğan ve sömürgeciliğe eleştirel yaklaşan bir yazarın yaşadığı çelişkilerin başında dil meselesi olsa gerek. Kitabını geleneksel dilde yazacak olsa yayınlatamayacak, yayınlatsa okur bulamayacak. Dayatılmış hâkim dilde yazdığındaysa eleştirdiği sömürgecilerin edebiyatına hizmet etmiş olacak. Bu çelişkinin en güzel örneği Nijeryalı yazar Achebe: İngiliz sömürgesine tepkisel yaklaşıyor, gelgelelim İngilizce yazıyor. Üstelik kendisi de İngiliz edebiyatı mezunu.



Kurtuluş mücadelesinden mahrum bırakılmış bir ülkenin çocuğu olan Achebe, benliğine İngiliz modernleşmesini değil yitik bir zamanın hikâyelerini yerleştirmiş bir isimdir. Aslında o, yerel eril kültürün uygulamalarının çoğunun çağ dışı olduğunun farkındadır. Öte yandan, ailesi sonradan Hristiyanlığı benimsemiş bir mühtedi olmasına ve kendisi de İngiltere'de eğitim almasına rağmen, yerel kültürü asimile eden ve en ücra köşelerde bile çözülmeye neden olan İngiliz sömürgesinin karşısında durur. Çünkü İngilizlerin amacının cehaletle mücadele etmek ya da İsevi öğretiyi yaymak olmadığını; misyonerlik faaliyetinin, sömürgeci bir zihniyeti şirin gösterme çabası olduğunu bilir. Meşhur Üçleme'sini de bu yüzden gerçekçi ve acı bir ağıt şeklinde yazmıştır. Ama bir taraftan da şayet kendi ülkesinde bile daha geniş kitlelere ulaşabilmek istiyorsa İngilizce yazmak zorunda olduğunun bilincindedir.

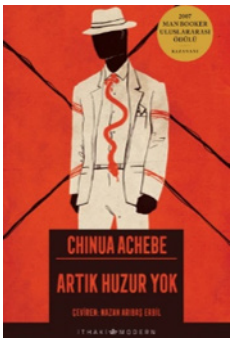
Afrika Üçlemesi'nin ilk kitabı *Parçalanma* bin dokuz yüz elli sekizde yayınlanır. Roman, ana karakter Okonhwo etrafında, İgboların yaşadığı Umuofia'da yaşananları konu edinir. Babası gibi pısırık, toplumda saygınlığı olmayan biri olmak istemeyen Okonhwo'nun ünü, bir güreşçi olarak dokuz köye yayılmıştır. O, bütün seçkinlik alametlerini kendinde toplayarak saygın birisi olmanın hayallerini kurar. Fakat bir taciz olayı nedeniyle komşu köyden ona kefil bırakılan ve zamanla onu bir baba gibi seven çocuğu, töreler gereği öldürmesi sonucu oğluyla arası açılacaktır. O sıra Hristiyan misyonerlerin gelmesiyle de oğlu misyonerlerin tarafına geçerek Okonkwo'ya ilk darbeyi vuracaktır. Kaza eseri bir başkasının ölümüne sebep olmasıyla annesinin köyüne sürgün giden Okonkwo, o güne dek elde ettiği tüm seçkinliği kaybetmeye başlayacaktır. Sürgün bitip de köyüne döndüğünde artık misyonerlerin daha çok güçlendiğini görecek ve misyonerlere yönelik, sonu intihara varan bir şiddet eylemine girişecektir.

Evet, *Parçalanma*'yı yazmaya başlarken Achebe'nin önündeki en büyük engelin dil meselesi olduğu ilk bakışta fark ediliyor. Yazarın amacı görülmek isteneni anlatmak, şirin görünmek, birilerinin ilgisini çekmek değil; var olanı göstermek. İgboları olduğu gibi anlatmaksa onların yaşam felsefesiyle dil kullanımları arasındaki ilgiyi göstermeyi zorunlu kılıyor. Mesela İgbo kabilelerinden biri olan Umuofia'dan tüm komşu köylerin korkuyor olmasının sebebi, çok etkili bir savaş iksirine sahip olmaları inancından kaynaklanıyor. Bu iksirin adı, *agadi-nwayi*. Achebe, 'savaş iksiri' deyip geçse eksik kalacak. Savaş iksiri tamlaması, iksirdeki aktif maddenin tek bacaklı yaşlı bir kadında olduğu anlamını vermiyor. Agadi-nwayinin İgbo dilinde karşılığıysa yaşlı kadın demek. Hâliyle İgbobar arasında yaşlılıkla iksir arasında bir ilgi kurulduğu, kadınlara da ancak yaşlandıklarında ve iksir gibi kutsallık atfedilmiş bir meta üretebildiklerinde değer verildiği anlamı, agadi-nwayi tamlaması kullanılırsa hissettirilmeye başlanıyor. Böyle bir çıkmazda Achebe tercihini, İgbo insanının kültürü ve inançları arasında ilgi bulunan İgboca sözcükleri ve şarkı sözlerini doğrudan kullanmaktan yana yapmış; kelimenin anlamını da metin içine yedirerek vermiş.

Karşımızda her şeyiyle eril bir hikâye hatta onun ötesinde bir şiddet hikâyesi var. Batıl inançların, törelerin, çarpık geleneklerin elinde kalmış cahil bir toplumun hikâyesi bu. İkiz doğumu, tanrılara bir ihanet sayıyorlar ve ikiz bebekleri daha doğar doğmaz ormanın lanetlenmiş bir köşesine bırakıyorlar. Lanetlenenlere, sedef gibi fiziksel hastalıkları olanlar da dâhil bu arada. Kendi köylerinde tacize uğramış bir kadına karşılık kefil bırakılan bir çocuğun palayla öldürülmesini hak olarak görüyor bu insanlar. Ağır hastaların başında, hastanın içine girerek hastalığa neden olmuş kötü ruhların çıkması için dans etmeyi tek geçerli tedavi yöntemi kabul ediyorlar. İşte İngiliz misyonerler böyle bir atmosferin içine dâhil oluyorlar. İgbo kabilelerinin, kilise yapmaları için misyonerlere gösterdikleri yer dikkat çekici: İkiz doğmuş bebeklerin ve bazı fiziksel kusurlara sahip olanların atıldığı, ormandaki lanetlenmiş bölge. Hristiyanlığın öncelikle kadınlar, hastalar ve çocuklar arasında yayılmaya başlamasına şaşırmamak gerek şu hâlde.

Bir yazar, bir tarafta şiddet ve cehaletin, diğer tarafta Afrika'yı kolonize etmeye gelmiş İngiliz misyonerlerin bulunduğu böylesi bir atmosfer karşısında kalemini hangi terazinin çekülüyle oynatmalıdır? Akla gelen ilk ihtimal vicdan terazisi oluyor. Elbette mağdurun, ötekileştirilmişin de bir hakkı vardır ve kurgu eser aracılığıyla bile olsa o hak sahibine verilmelidir. Ama vicdan fazlasıyla öznel bir alandır, yanılma riskini daima barındırır. Çünkü o atmosfer karşısında vicdan terazisinin yanında yer almak ve mağdura hakkını vermek, ülkenin asli sahiplerinden alınmak üzere olduğu gerçeğini görmezden gelmek anlamına geliyor. İkinci ihtimal, edebiyat terazisi... Bu ihtimali açmaya gerek bile yok. Sonuçta edebiyat terazisinin yolu vicdan terazisiyle kendiliğinden kesilecektir ve ortaya, müstemleke politikasına övgüler dizen Hristiyan kokulu bir metin çıkacaktır. Şayet bambaşka bir dil ve coğrafyada Achebe'yi okuyorsak o, üçüncü bir teraziye göre kalemine şekil

vermiş olmalı. Üçüncü ihtimal sürpriz değil aslında, hepimizin bildiği akıl terazisi. Şunun gayet farkında Achebe: Bu eril dünyanın muhakkak yıkılması, değişmesi gerek. Ama şunu da gayet iyi biliyor: İsa'nın öğretisi aracılığıyla güya merhamet ve insanlık getirdiklerini söyleyen İngilizlerin asıl amacı Nijerya toprakları. Ve tıpkı tarihî gerçekler gibi Üçleme'nin kurgu gerçekliği de her tür durumda kaybedenin yine Nijerya'nın evlatları olduğunu gösterecektir.



Üçlemenin ikinci kitabı *Artık Huzur Yok*, bin dokuz yüz altmışta yayınlanır. *Artık Huzur Yok*, zaman ve karakterler yönüyle *Parçalanma*'nın devamı. Romanın ana karakteri olan Obi, Okonkwo'nun mühtedi oğlundan -hani babası kendisine kefil bırakılan çocuğu öldürünce misyonerler tarafına geçen oğul- torunudur. Lagos'a gelip yerleşmiş İgboların burs vererek İngiltere'ye gönderdiği Obi, tıpkı yazarın kendisi gibi orada İngiliz edebiyatı eğitimi almıştır. Obi ülkesine döndüğünde bir büroda memur olur ve daha önce Londra'da verilen bir kokteylde tanıştıkları, dönüş yolculuğu sırasında gemide yeniden karşılaştıkları Clara ile evlilik hayalleri kurar. Bir taraftan da bürokrasideki rüşvet çarkından, yozlaşmadan kendini korumaya çalışır. Ne var ki Clara'nın babası bir osudur yani putlara adanmış birisidir. Osuların kendileri gibi çocukları da toplum tarafından dışlanır. Her ikisinin ailesi de artık Hristiyan olmalarına rağmen Obi'nin ailesinin karşı çıkmasıyla evlilik gerçekleşmez. Diğer taraftaysa birtakım olaylar sonucu Obi, baştan beri karşı olduğu rüşvet çarkının içinde bulur kendini.

Achebe, basit görünen bu kurguyu sosyolojik temelli eleştirel bir yaklaşımla zenginleştiriyor. Özellikle -İngilizlerin kontrolündeki- bürokrasinin çürümüşlüğünü, torpil ve -Obi'nin de dâhil olmak zorunda kaldığı- rüşvet çarkı üzerinden ele alıyor. Araya elbette renk ayrımı da sıkıştırılmış. Mesela Obi, bir siyahi olmasına karşın sırf İngilizlerle çalıştığı için diğer siyahilerden farklı bir muamele görüyor. Yine, din değiştirmenin kültür değiştirme anlamına gelmediği vurgusunu, Obi'nin ailesinin, artık Hristiyan olmasına rağmen paganizmden kalma inanışlarını aşamamış olmaları üzerinden veriyor. Her şeyden önce *Artık Huzur Yok* bir eve dönüş kurgusu. Gidilen memleketin insana sadece ekmek/hava/su vermediğini, mayasına kendi kültüründen de bir şeyler çaldığını görüyoruz bu dönüşte.

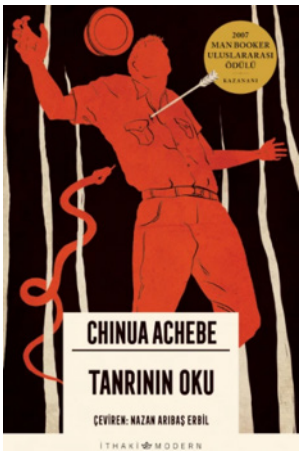
Achebe, Üçleme'nin üçüncü kitabı *Tanrı'nın Oku*'nda zaman olarak *Artık Huzur Yok*'un öncesine, *Parçalanma*'nın sonrasına döner. *Parçalanma*'da İngilizlerin İgbolarla ilk teması anlatıldığına göre olaylar bin dokuz yüz yirmilerde geçer. *Artık Huzur Yok*'ta ise zaman bin dokuz yüz elli altıdır. Artık İngilizler büyük oranda yerleştiklerine, misyonerler kurdukları kiliseyle üstünlüğü eşitlediklerine göre *Tanrı'nın Oku*'nun bin dokuz yüz otuzları anlatması gerekir.

Eserin ana karakteri, Tanrı Ulu'nun başrahibi Ezeulu'dur. Ay'ın hareketlerini takip eder, yeni Ay'ın ne zaman doğaca-

ğını Umuaro'nun altı köyündeki İgbolara haber verir. Ay'ın her döngüsünde de belirli sayıda ayırdığı yamlardan[1] birini yer. Sömürgeci İngilizlerden Yüzbaşı Winterbottom, onların arasından aklı başında birisini şef olarak başlarına geçirebilirse yerli halkı daha rahat kontrol edeceği düşüncesiyle Ezeulu'yu çağırtır. Fakat Ezeulu yoldayken Yüzbaşı Winterbottom hastalanıp şehre götürülünce yerine geçen Bay Clarke, Ezeulu'nun cezalandırılmak için çağrıldığını sanıp onu hücreye attırır. Orada kaldığı süre boyunca kendi halkından destek alamayan Ezeulu, köye döndüğünde halkından intikam alır ve hücrede kaldığı sıra yamını yiyemediği için Ay döngüsünü bir aylığına atlar. İnsanlar, tarlada çalışmak için Ay döngüsünü beklediklerinden de açlık baş gösterir.

Tanrı'nın Oku, müstemlekecilere daha kesin eleştiriler getiren bir kitap. Mesela Yüzbaşı Winterbottom, mensubu bulunduğu İngilizleri Afrika'yı sömürme konusunda Fransızlar kadar başarılı olamadıkları için eleştirir. Üçlemenin ilk kitabı *Parçalanma*'da yeni yeni ortaya çıkmış Hristiyan misyonerlerin asıl amacının İsevi öğretiyi yaymak olmadığı, dinin de sömürgeci hizmet tarafından kullanıldığı *Tanrı'nın Oku*'nda açıkça bellidir. Hatta artık siyahi papazlar da vardır karşımızda. Paganizmden kalma inançlarla İncil kaynaklı yeni inanç arasında birtakım çatışmalar da görülür. Mesela Ezeulu, oğullarından Oduche'yi orada da bir adamının olması düşüncesiyle kilise okuluna göndermiştir. Fakat Oduche, Hristiyanlığı benimseyerek oraya gönderilme amacından ayrılır. Umuaro adetlerinden birisi de piton yılanına gösterilen saygıdır. Oduche, Hristiyanlıkta bir hayvanın putlaştırılmasının şirk olduğunu düşünerek bir pitonu öldürmek ister. Bu noktada hem Tanrı İdemili'nin başrahibinin suçlamalarıyla oğlu arasında kalan Ezeulu hem de artık benimsemiş oldukları Hristiyanlıkla eski inançları arasında kalanlar içsel çatışma yaşarlar.

Achebe, *Tanrı'nın Oku*'nun ikinci baskısına yazdığı önsözde, sadece Üçleme içinde değil genel anlamda en sevdiği kitabının bu olduğunu söyler. Kitabın yeni baskısında yaptığı birtakım düzeltmeler için okurdan özür dilerken Ezeulu'dan 'o muhteşem adam' şeklinde söz etmesi de yazarın, kendi karakteriyle kurduğu içsel bağı göstermesi açısından önemlidir. Aslında *Artık Huzur Yok* fazlasıyla otobiyografik bir kurgudur. Obi gibi Achebe de paganist bir dedenin Hristiyan torunudur ve İngiltere'de edebiyat eğitimi alıp ülkesine döndüğünde memurluk yapmıştır. Böyleyken Ezeulu'yu daha çok sevmesi, kendisinin de "*Tanrının Oku* için bu



1 Yam, tropikal bölgelerde yetişen ve yumruları yenilen bir tür bitki. Üçleme içerisinde yama, temel besin kaynağı olarak birçok yerde değinilir. Ezeulu, her Ay döngüsü için bir yam ayırır; bu sayede yıl döngüsünün zamanını tespit eder.

kendine has güzellik, kendimi oturup tekrar tekrar okurken en sık yakaladığım roman olmasıyla ifade edilebilir. Bu sayede yapısal zayıflıklarının farkına vardım...” şeklinde ifade ettiği üzere kitabın teknik yeterliliğiyle ilgili olmalıdır.

Bense yazar kimliğimle Obi’yi seveceğimden eminim. Zira içine düştüğü çatışma ve çıkmazla o bir roman karakteri olmaya daha yakın. Öte yandan Afrika Üçleme’si, insana yazar okuması yapmaya müsaade etmiyor. Öylesi farklı bir konu ve yazar öylesine ustalıkla anlatmış ki Üçleme karşısında sadece okur kimliğiyle bulunabiliyorsunuz. Ve ben okur olarak, kesinlikle Okonkwo taraftarıyım. Bir defa, o bilinmez dünyayı ilk kez araladığımızda tanıdığımız karakterdir Okonkwo. Tamam, törelerin getirdiği şiddetin bir parçasıdır, ataerkil bir toplumun tüm acımasızlığına sahiptir, kendisini aklı kadar hırslarının da yönlendirmesine izin verir. Ama nihai noktada beyaz insana başkaldıran tek isim de o olmuştur. Ezeulu, halkına öfkesini onları cezalandırarak almaya çalışırken Okonkwo, çaresiz isyanı sonunda intihar ederek kendisini cezalandırılmıştır. Bir anlamda o hırslı adamın bir ağaçta sallanan cansız bedeni, Batılılarca sömürülen Afrika halklarının kaybedişlerini özetlemiştir. Beyaz insan karşısında direnenleri onlar öldürmese bile ya kendi halkı yok etmiştir ya da önlerinde, kendilerini yok etmek dışında çıkış yolu bulamamışlardır.

Bana göre Achebe’nin en dikkate değer özelliği, yiten zamanın ağıtını şiirsel bir romantizme boğmaması. Sert, açık ve gerçekçi bir üslup bu. Şiddeti seven, kavgayı yücelten, bilinçlerini tümüyle doğaya teslim etmiş sert erkeklerin yazarı Achebe. Oysa ağıtı çoğunlukla kadınlar yakar. Üçleme’de, yitene yönelik kaygı noktasında kadının bir sözü ya da düşüncesi yok. Zira çok eşli bu eril kültür; kadını erkek çocukların, tanrıların, ata ruhlarının, kutsal eşyaların ve putların gerisine itmiş durumda. Bir diğer husus, roman türünü Batı’dan öğrenen, İngiliz edebiyatı eğitimi almış Achebe’nin yitirilen zamana ithal fikirlerin öncülüğünde bakmaması. Evet, *Parçalanma*’da bir baba oğul çatışması yok değil. Hatta *Artık Huzur Yok*’un konusu bu baba oğul çatışması sayesinde kendini inşa etmiş durumda. Öte yandan çatışmanın referans noktası ne Oidipus Kompleksi ne de Kafka. Doğrudan insan gerçeğinin ta kendisi.

Afrika Üçlemesi aynı zamanda bir sözlü edebiyat derlemesi. Achebe, almış olduğu edebiyat eğitiminin de etkisiyle İgbo halklarının masallarını, deyimlerini, şarkılarını kurguya yedirmiş. Sözlü aktarımda kadınların daha baskın olduğu fark ediliyor. Çocuklar masal bekliyor annelerinden, babanın obisi[2] etrafındaki kadınlara ait her bir obi annelerin anlattığı masallar sayesinde bir aile ocağına dönüşüyor. Ve hangi düzeyde olursa olsun, halk söz konusu olduğunda, edebiyatın da muhakkak kendini var ettiğini anlıyor insan. Ya da insan yığınlarını halk hâline getirenin gerçekte edebiyat olduğu sonucuna ulaşıyor.

2 Artık Huzur Yok’un ana karakteri Obi’dir. Obi aynı zamanda, çamurdan yapılmış kulübelerin ismidir. İgbolarda erkeğin obisi merkezde yer alır, eşlerinin obileri etrafını çevreler. Kadınlar, kocalarının obisinin temizliğini ve onun yemeğini sırasıyla yaparlar.

BARIŞ AĞIR

Sömürgeciliğin Ekolojik Anatomisi: Joseph Conrad'ın Doğa ve İktidar Anlatıları

Joseph Conrad'ın "Gençlik", "Karanlığın Yüreği" ve "The End of the Tether"[1] [Yolun Sonu] adlı hikâyeleri, sömürgeciliğin kuruluşundan yayılışına, ardından gücünü yitirmeye başladığı döneme uzanan tarihsel bir çizgi çizer. Deniz yolculukları bu üç hikâyeyi birbirine bağlarken insanlar, hayvanlar ve doğal çevre aynı dünyanın parçaları olarak anlatının içinde yer alır. Conrad, sömürgeciliğin ilerleyişiyle birlikte çevrenin kullanımını, insanlarla insan dışı canlılar arasındaki ilişkileri ve sömürünün gündelik hayatta bıraktığı izleri adım adım işler. Bu çalışma da üç hikâyeyi birlikte değerlendirerek sömürgeciliğin doğayı nasıl metaya çevirdiğini, tahakkümün insanlar ve insan dışı canlılar üzerindeki etkilerini ve ekolojik ögelerin hikâyeler boyunca geçirdiği değişimi ele alır.

"Gençlik" adlı öykü, Marlow'un ilk deniz yolculuğunu anlatır. Hikâye İngiltere'de başlar ve Judea adlı geminin Bangkok'a kömür taşıyan seferiyle ilerler. Conrad, öykünün girişinde İngiliz toplumu ile deniz arasındaki uzun ilişkiye dikkat çeker: "Bu olayın, deyim yerindeyse erkeklerin ve denizin iç içe geçtiği İngiltere'den, denizin birçok erkeğin hayatına girdiği ve erkeklerin seyahatlerde ya da eğlence veya ekmek parası peşinde koşarken deniz hakkında az çok bir şeyleri ya da her şeyi öğrendikleri İngiltere'den başka bir yerde yaşanması mümkün değildi" (2014, s. 11). Denizcilik, bu sözlerde kişisel bir maceranın ötesinde Britanya'nın ticaret ve sömürge düzenini ayakta tutan gündelik hayatın parçası olarak yer alır. Marlow da bu dünyanın heyecanıyla yola çıkar. Uzak Doğu onun gözünde keşfedilmeyi bekleyen yeni bir ufuktur: "Bangkok! Heyecanlanmıştım. Altı yıldır denizdeydim, fakat sadece Melbourne ve Sydney'i görmüştüm. Her ikisi de çok güzel, kendilerine has çekicilikleri olan yerlerdi. Ama Bangkok!" (s. 14). Marlowe, yolculuğun henüz başında sert bir gerçekle karşılaşır. Conrad'ın, "Her yanı pas tutmuş, toz ve kir içindeydi. Üst kısımları is ve kurumla kaplı, güverteleri pisliğe batmış bir hâldeydi. Ben ise, sanki bir saraydan çıkıp yıkık bir kulübeye girmiş gibiydim" (s. 14) sözleriyle anlattığı Judea, Marlow'un hayalindeki görkemli yolculuktan çok uzaktır. Paslı gövdesi, yıpranmış güvertesi ve ağır çalışma koşulları, sömürge ticaretini taşıyan dünyanın gerçek yüzünü daha yolculuğun başında hissettirir. Fırtınalar, gemide çıkan yangınlar ve bitmek bilmeyen arızalar ilerledikçe mürettebat denizin ritmine göre hareket eder. İnsan emeği gemiyi ayakta tutmaya çalışırken

1 Bu öyküden yapılan çeviriler Barış Ağır'a aittir.

deniz her adımda kendi gücünü hatırlatır. Conrad, doğayı insan iradesinin önünde duran güçlü ve kayıtsız bir varlık olarak anlatır. Marlow'un "Gençliğime hitap eden bir şeyler vardı" (s. 14) sözü de yolculuğun başındaki coşkuyu dile getirir. Yolculuk ilerledikçe bu coşku yerini deneyimin ağırlığına bırakır. Deniz, gençlik heyecanını sınayan en büyük güç olur. Conrad da sömürge ticaretini ayakta tutan ilerleme ve fetih düşüncesini bu deneyimin içinden tartışmaya açar. "Gençlik", bu yönüyle "Karanlığın Yüreği" ile "Yolun Sonu" öykülerinde daha da derinleşecek olan sömürgecilik eleştirisinin ilk adımını oluşturur.

"Karanlığın Yüreği"nde sömürgecilik, açık şiddeti ve ekonomik sömürüyü birlikte taşır. Marlow bu kez Kongo Nehri boyunca iç bölgelere ilerleyen bir buharlı gemidedir. Yolculuk Afrika kıyılarında başlarken Conrad doğayı yoğun ve bunaltıcı bir atmosfer içinde anlatır: "Neredeyse siyaha çalacak kadar koyu yeşil renkteki devasa bir orman, kenarlarında püskül gibi savrulan köpüklü dalgalarla, sürünerek ilerleyen bir sisin pırıltısını gölgelediği mavi deniz boyunca cetvelle çizilmiş bir çizgi gibi uzayıp gidiyordu. Güneş amansızca yakıyor ve yükselen buharla toprak ışıldayıp buğulanıyordu" (2011, ss. 52-53). Orman, sis, buhar ve yakıcı sıcaklık, insanı çevreleyen ağır bir atmosfer kurar. Yolculuk ilerledikçe kıyılar boyunca uzanan çamur, balçık ve çürüme görüntüleri bu havayı daha da yoğunlaştırır: "Sahilleri çamur içinde çürüyen, suları balçığa dönüşen, eğri büğrü sakız ağaçlarının içinde ve dışında yaşamı barındırdığı ölüm aralıksız akıyordu" (s. 55). Çürüme, ölüm ve yıkım, doğal çevreyle birlikte sömürge düzeninin bıraktığı izleri de taşır. Fildişi ticaretini yöneten şirket istasyonları, insan emeğini ve doğal kaynakları aynı sömürü düzeni içinde tüketir. Conrad, bu şiddetin kökenini Afrika'yla sınırlamaz. Anlatıyı Thames Nehri üzerinde başlatır ve Marlow'a İngiltere'nin de bir zamanlar "dünyanın en karanlık yerlerinden biri" (s. 39) olduğunu hatırlatır. Afrika ormanı ile Kongo Nehri de bu yolculuk boyunca kendi ritmini korur. Marlow ilerledikçe sömürge düzeninin gücüyle ormanın sessizliği arasındaki uzaklığı daha açık hisseder. Kurtz'un "Dehşet! Dehşet!" (s. 159) sözü, sömürgecilikle birlikte büyüyen insan yıkımını ve doğaya verilen zararı tek cümlede toplar. Roman boyunca talan edilen çevreyle sömürülen insan bedeni aynı hikâye içinde ilerler. Öykü, sömürgeciliğin insanla doğa arasındaki ilişkiyi nasıl değiştirdiğini ve bu değişimin bıraktığı yıkımı bütün ağırlığıyla anlatır.

"Yolun Sonu" öyküsünde ise Conrad, sömürgeci denizciliğin gücünü yitirmeye başladığı yılları yaşlanan Kaptan Whalley'nin hikâyesiyle anlatır. Bir zamanlar yeni deniz yolları açan, adaları haritalara işleyen ve Doğu denizlerinde ün kazanan kaptan, artık Sofala adlı küçük bir kıyı vapurunda rutin seferlere çıkar. Hikâye Asya kıyılarında geçer. Conrad, bu kıyıları egzotik bir manzara gibi anlatmaz; deniz, bataklıklar, mangrovlar ve bunaltıcı sıcaklık yolculuğun her anına ağırlığını verir. Sofala karaya yaklaşırken çevre de şu sözlerle belirir: "Sofala karaya yöneldikten sonra, alçak ve bataklık kıyı, uzun süre boyunca ışıldayan deniz şeridinin ötesinde beliren koyu bir gölge lekesinden ibaret kaldı [...] Güneş ışınları durgun denizin üzeri-

ne şiddetle vuruyor, elmas sertliğindeki yüzeyde parçalanarak pırıldayan tozlara ve göz kamaştırıcı bir ışık buharına dönüşüyor; bu kararsız parlaklık gözü kör ediyor, beyni yoruyordu" (2012, s. 1). Bu manzara boyunca deniz, ışık, sıcaklık ve sis insanın yön duygusunu sürekli sınar. Whalley'nin gördüğü kıyı da aynı ağırlığı taşır: "Sonra dümeni doğruca karaya çevirirdiniz. Bir süre sonra gökyüzünde üç palmiye ağacı belirirdi; uzun, ince gövdeleri ve birbirine yaslanmış dağınık tepeleriyle, sanki karanlık mangrov ormanlarını kendi aralarında sessizce eleştiriyorlarmış gibi dururlardı. Ardından Sofala, üçte biri kara toprak, üçte ikisi su olan kahverengi bir akıntının içine girerek nehrin yukarılarına doğru ilerlerdi" (s. 2). Su ile toprağın birbirine karıştığı bu kıyı, Whalley'nin yaşadığı yorgunluğa ve onun ilerleyen körlüğüne eşlik eder. Yaşlanan kaptan görme yetisini çevresinden saklayarak gemiyi yönetmeye çalışır, kızına bırakabileceği son maddi güvenceyi korumak için de bütün gücünü harcar. Bedeni zayıfladıkça deniz daha ağır, kıyılar daha belirsiz, yolculuk da daha yorucu bir hâl alır. Sessizlik, hareketsizlik ve bunaltıcı sıcaklık Whalley'nin taşıdığı yükü her sayfada biraz daha artırır. Conrad, son hikâyesinde denizi ve kıyıyı insanın iradesine boyun eğen bir çevre olarak anlatmaz. Yolculuk boyunca kendi ritmiyle akan su, bataklıklar ve mangrovlar varlığını korur. Yaşlanan kaptan da bu dünyanın içinde kendi sınırlarıyla yüzleşir.

Sonuç olarak, Conrad'ın "Gençlik", "Karanlığın Yüreği" ve "Yolun Sonu" adlı öyküleri, sömürgeciliğin tarihini denizler, nehirler, ormanlar ve tropik kıyılar boyunca anlatır. "Gençlik"te deniz, Marlow'un gençlik coşkusunu sınayan ilk güç olarak çıkar karşısına. "Karanlığın Yüreği"nde Kongo Nehri ile orman, sömürge düzeninin insanlarda ve doğal çevrede bıraktığı yıkıma eşlik eder. "Yolun Sonu"nda ise yaşlanan Kaptan Whalley, denizle birlikte kendi bedeninin sınırlarıyla da yüzleşir. Böylece üç öykü, sömürgeciliğin farklı dönemlerini aynı tarihsel çizgi üzerinde buluşturur. Conrad, denizi, nehri, ormanı ve tropik iklimi olayların geçtiği yerler olarak anlatmakla yetinmez. Bu unsurlar, yolculukların yönünü belirler, karakterlerin kararlarını etkiler ve sömürge düzeninin sınırlarını her fırsatta hatırlatır. İnsan emeğiyle doğal çevre arasındaki gerilim de öyküler boyunca giderek derinleşir. Gemiler eskir, bedenler yorulur, ticaret yolları değişir. Deniz, orman ve nehir ise kendi ritimleriyle akmayı sürdürür. Bu üç öykü birlikte okunduğunda Conrad'ın sömürgeciliği insanla doğal çevre arasındaki ilişki üzerinden de düşündüğü anlaşılır. İnsan merkezli ilerleme düşüncesi, insan hayatıyla birlikte denizleri, nehirleri ve ormanları da aynı sömürü düzeninin içine çeker. Conrad'ın öyküleri, bu ilişkinin bıraktığı izleri yolculuklar, gemiler, kıyılar ve gündelik denizcilik deneyimleri içinde anlatır. Bu yaklaşım, Conrad'ı sömürgecilik ile çevre arasındaki ilişkiyi erken dönemde edebiyata taşıyan önemli yazarlardan biri hâline getirir.

Kaynakça

Conrad, J. (2011). *Karanlığın yüreği* (E. Yücesoy, Çev.). Can Yayınları.

Conrad, J. (2012). *The end of the tether*. Ulverscroft.

Conrad, J. (2014). *Muhbir* (E. Yücesoy, Çev.). Can Yayınları.

LEYLA MELİS ÇETİN

Belleğin İzinde Bir Kültür Yolculuğu: Selçuk Ülger'in *Yetmiş Yıllık Bekleyiş* Adlı Kitabı



Geçmiş, yalnızca geride bırakılmış zamanların sessiz bir toplamı değildir. İnsanın belleğinde, karşılaştığı insanlarda, yürüdüğü sokaklarda ve zihnindeki dizelerde yaşamaya devam eden canlı bir hafızadır. Bazı anılar ise yalnızca onları yaşayan kişiye ait olmaktan çıkarak farklı coğrafyaların, farklı kültürlerin ve ortak insanlık deneyiminin taşıyıcısına dönüşür. Selçuk Ülger'in *Yetmiş Yıllık Bekleyiş* adlı anı kitabı da tam bu noktada, bireysel hatıraları evrensel bir kültür ve edebiyat birikimiyle buluşturan özgün bir eser olarak dikkat çeker. Direksiyon başında, direksiyonun öteki tarafındaki hayatlara tanıklık eden bir taksi şoförü olan yazar, taksisine binen müşterileriyle yaşadığı anıları aktarırken yalnızca yaşanmış olayları anlatmayı amaçlamaz; şiirin, müziğin, tiyatronun ve edebiyatın insan hayatına kattığı anlamı görünür kılar. Böylece okur, sayfalar arasında yalnızca bir insanın geçmişine değil, Frankfurt'tan Prag'a, Budapeşte'den Girit'e uzanan, her durağında yeni bir şairin, yeni bir sanatçının ve yeni bir hayat hikâyesinin karşılık bulduğu zengin bir kültür yolculuğuna davet edilir.

Ren kıyılarında Heinrich Heine'nin dizeleri yankılanırken, Prag sokaklarında Nâzım Hikmet'in sesi duyulur; Girit'te Nikos Kazancakis'in yaşama sevinci hissedilir, Budapeşte'de Miklós Radnóti'nin şiirleri hatıralara eşlik eder. Goethe'nin hümanist bakışı, Schiller'in kardeşlik düşüncesi, Shakespeare'in insan ruhuna dair evrensel gözlemleri, Bertolt Brecht'in sanatı gündelik hayatla buluşturan yaklaşımı ve Ruhi Su'nun türküleri, yazarın kişisel belleğinde aynı duygu ikliminde buluşarak eserin kültürel dokusunu zenginleştirir. Ülger, şairleri yalnızca kitap sayfalarında bırakmaz, onları yürüdüğü caddelerde, bindiği taksilerde ve dost sohbetlerinde yeniden hisseder. Taksisine binen Sanatçı Eva Mattes ile başlayan sohbetinin kısa sürede Paul Celan'dan Bertolt Brecht'e, oradan Nâzım Hikmet'e uzanması bunun en güzel örneklerinden biridir. O anda şiir, yalnızca okunan bir metin olmaktan çıkar; farklı dillerden insanların aynı duyguda buluşabildiği ortak bir hafızaya dönüşür. Sanatçı Eva Mattes'in Nâzım Hikmet'in "Kız Çocuğu" şiirini Türkçe seslendirmesi, Ülger'in belleğinde unutulmaz bir anı olarak yer ederken şiirin dil sınırlarını aşan gücünü de gözler önüne serer.

Şairin, *"Kapıları çalan benim, / Kapıları birer birer..."* dizeleri, kitabın ruhunda yankılanan insan sevgisinin ve evrensel vicdanın sesi olur.

Anlatının birçok yerinde şiir, söylenmeyeni söyleyen ikinci bir dile dönüşür. Anneye duyulan özlem, çocukluğun geride kalan sıcaklığı ya da gurbetin insan ruhunda açtığı ince sızı, bazen tek bir mısrada bütün ağırlığıyla hissedilir. Eserde geçen Paul Celan'ın, *"Meine schöne Mutter kehrte nicht nach Hause zurück."* ("Benim güzel annem dönmedi yuvasına.") dizesi, yalnızca bir annenin yokluğunu değil, insanın kaybettiği bütün sıcaklıkların ardından duyduğu sessiz özlemi dile getirir. Bu sızı, gurbet deneyimiyle birleştiğinde aidiyet duygusunu daha görünür kılar. Nitekim Heinrich Heine'nin, *"Denk ich an Deutschland in der Nacht, dann bin ich um den Schlaf gebracht."* ("Gece Almanya'yı düşündüğümde, uykularım kaçıyor.") mısraları, yalnızca bir ülkeye duyulan bağlılığı değil, insanın zihninden hiç silinmeyen köklerini hatırlatır. Ülger'in Ren kıyılarında dolaşırken Ruhi Su'nun sesini hatırlaması da bu yüzdendir. Zaman nehirler gibi akıp gitse de insanın içindeki memleket hiç eskimez ve unutulmaz. Anadolu'dan yükselen türküler de şiirler gibi insanın gittiği her yere onunla birlikte yürür. Böylece Heine'nin Ren'i ile Ruhi Su'nun Anadolu'su, Almanca ile Türkçe aynı duygu ikliminde bu kitapta buluşur.

Anlatının mekânsal duraklarından biri de Alman kentlerinin gündelik hayatına yön veren Kneipelerdir. Savaşın ardından yeniden kurulan toplumsal yaşamın ve işçi göçünün şekillendirdiği bu mekânlar, yalnızca yemek yenilen yerler değildi, farklı dillerin aynı masada buluştuğu, gurbetin yükünün paylaşıldığı küçük hayat adalarıydı. Selçuk Ülger, bu mekânları ayrıntılı tasvirlerden çok yaşanan insan hikâyeleri üzerinden anlamlandırarak dostluğun, dayanışmanın ve kültürel etkileşimin canlı şahidi hâline getirir.

Anıların merkezinde çoğu zaman bir bekleyiş yer alır, bu kimi zaman uzaklarda kalan bir anneye, kimi zaman da yitip giden eski günlere duyulan ince bir özlemdir. Eser, ismini de tam olarak bu derin sadakat ve özlemden alır. Nitekim Macar şair Miklós Radnóti'nin İkinci Dünya Savaşı'nda trajik bir şekilde yaşamını yitirmesinin ardından eşi Fanni'nin tam 70 yıl boyunca sürdürdüğü o sadık bekleyiş, kitabın adına sinmekle kalmaz; zamanın ve mekânın ağır yükünü omuzlayan insanların ortak kaderine dönüşür.

Anlatıcı, bu duygunun en derin karşılığını yine Miklós Radnóti'nin dizelerinde bulur. Şairin savaşın ortasında eşi Fanni'ye seslendiği *Levél a hitveshez* (Eşime Mektup) şiirinde yer alan;

"Azgın bombalar düşmekte şimdi;
Karartır birdenbire o güzelim maviliği...
Senin için okşuyorum derinliklerini ruhumun,
Tutsağım; ve buna rağmen yaşıyorum,
Umutluyum, bulacağım seni, ne olursa olsun!"

dizeleri, yıkımın ortasında bile sevgiye ve kavuşma umuduna tutunabilen insanın direnen sesidir. Radnóti için beklemek, yalnızca sevdiği insana ka-

vuşmayı değil; insanlığını ve yaşam sevincini koruyabilmeyi simgeler. Ülger de bu dizelerde yankılanan direnci kendi anlatısına taşıyarak insanın en zor koşullarda dahi sevgi ve aidiyet duygusuyla ayakta kalabileceğini hissettirir.

Bu direniş ve umut düşüncesi, Nikos Kazancakis'in *"Hiçbir şey beklemiyorum. Hiçbir şeyden korkmuyorum. Özgürüm."* sözüyle Ülger'in eserinde yeni bir boyut kazanır. Kazancakis'in eserin düşünsel arka planında yankılanan bu ifadesi, dışarıdaki bütün baskılara ve acılara rağmen insanın içindeki pes etmeyen ruhunu temsil eder. Radnóti'nin "sarılacak bir umut olarak" gördüğü bekleyiş ile Kazancakis'in "tüm beklentilerden sıyrılan" özgürlük anlayışı görünüşte çelişse de *Yetmiş Yıllık Bekleyiş*'te insanın var olma mücadelesi ve ruhsal bağımsızlığı paydasında birleşir; böylece her iki düşünce de aynı insani ufukta buluşur.

Selçuk Ülger'in anılarında edebiyat, kitap raflarında kalan metinler değil, hayatın içinde yaşayan bir hafızadır. Goethe'nin *"Edel sei der Mensch, hilfreich und gut."* ("İnsan, soylu, yardımsever ve iyi olsun.") çağrısı, anlatının merkezindeki insan sevgisini ve iyiliğe duyulan inancı yansıtır. Schiller'in *"Alle Menschen werden Brüder."* ("Bütün insanlar kardeş olur.") sözü, farklı dillerden ve kültürlerden insanların aynı insani değerlerde buluşabileceğini hatırlatırken, Shakespeare'in *"We know what we are, but know not what we may be."* ("Ne olduğumuzu biliriz; ama ne olabileceğimizi bilemeyiz.") sözü ise insanın değişme, gelişme ve kendini aşma potansiyeline işaret eder. Bu nedenle Ülger, bu büyük isimleri yalnızca anmak için değil, onların düşüncelerinin gündelik hayatın içinde yaşamaya devam ettiğini göstermek için anlatısına dâhil eder. Yazarın satır aralarında hissedilen bu insani duyarlılık, Alman edebiyatındaki Yıkıntı Edebiyatı (*Trümmerliteratur*) ile de ortak bir çizgide buluşur. Savaşın yıkımını umuda ve yeniden ayağa kalkma iradesine dönüştüren bu anlayış, eserde Beyaz Güller hareketinin öncüleri olan Hans ve Sophie Scholl kardeşlerin düşünce özgürlüğünü ve vicdani cesaretini simgeleyen varlığıyla daha da derinleşir.

Eserde öne çıkan bir diğer temel yapı taşı ise emektir. Bertolt Brecht'in *Fragen eines lesenden Arbeiters* ("Okumuş Bir İşçinin Soruları") şiirindeki *"Wer baute das siebentorige Theben?"* ("Yedi kapılı Thebai'yi kim kurdu? (Krallar mı, işçiler mi?") sorusunda olduğu gibi Ülger de tarihin görünmeyen kahramanlarını, Avrupa'da alın teriyle bir yaşam kurmaya çalışan işçileri anlatının merkezine taşır. Bu yönüyle anlatı, eserde de zikrolunduğu üzere Sándor Petőfi'nin halkçı duyarlılığı ve Panait Istrati'nin özellikle *Mihail* romanında dile getirdiği emek, yoksulluk ve insan onuru eksenli bakışla aynı insancıl çizgide buluşur. Tüm bu insani ve kültürel yaklaşım, yazarın dil tercihinde de karşılığını bulur. Ülger; *varsıl*, *gönenç*, *tansıklık*, *bungun* gibi öz Türkçe sözcükleri doğal bir anlatım içinde kullanarak hem Türkçenin anlatım gücünü hem de kültürel belleğe bağlılığını ortaya koyar.

Sonuç olarak *Yetmiş Yıllık Bekleyiş*, bir taksi şoförünün gözünden sınırları, dilleri ve coğrafyaları aşarak farklı edebiyatları ortak bir insanlık düşüncesinde buluşturan; emeği, umudu, barışı ve insan onurunu merkeze alan son derece zarif bir kültür anlatısına dönüşür.

FATİH DEMİRDÖĞEN

Gassan Kenefani'nin Kaleminden Dünden Bugüne Direnişin Kökleri



"Bir Filistin vardı, bir Filistin gene var!" ise bir Filistin edebiyatı da elbette vardır ve bu edebiyat aynı zamanda bir direniş edebiyatıdır. Yazı ile direnenlerden ilk akla gelenleri Mahmud Derviş, Samih El Kasım, Edward Said, Tevfik El Ziyad, İbrahim Nasrallah ve Gassan Kenefani'dir.

Filistin yeryüzünün acıyla, kanla sulanmış topraklarındandır. Sözde İsrail'in 1948'de kurulması ve Nekbe ile başlayan süreçten bugüne Gazze'deki Müslümanların gösterdikleri destansı direniş soylu bir tavır olarak sanatta, sinema ve edebiyatta daima karşılık buldu. Dolayısıyla Filistin edebiyatının özünü de öteden beri bu acı ve direnişin şahitliği oluşturdu. Filistin direnişinin yazıdaki karşılığını, sadece bu cesur direnişin sesi olarak değil aynı zamanda zihinsel kolonyalizme karşı bir cephe olarak da değerlendirebiliriz. Medya gücünden, küresel iktidara kadar tüm koşullar İsrail lehine olsa da Filistin edebiyatında zihinsel bir kolonyalizm okunamaz. Aidiyet, kimlik, umut, vatan gibi kavramlar ve kültürel değerler yazının sesiyle diri tutulmuştur. Kuşaktan kuşağa aktarılan direniş bilinci, söz konusu direniş edebiyatının en güçlü yanlarından biri olma özelliğini taşır. Post kolonyal anlayışa karşı teori geliştiren Edward W. Said'in en büyük ilham kaynağı Filistin direnişidir.

1936 doğumlu olması sebebiyle yakın dönem Filistin tarihinin önemli olaylarına bizzat şahitlik eden Gassan Kenefani, hem fiilî hem zihinsel işgale karşı kale-

mi ile direnen Filistinli yazarların öncülerindendir. Şehadetle biten 36 yıllık hayatından geriye kalan en büyük miras "Direniş Edebiyatı"dır. Kenefani'nin direniş edebiyatının yaslandığı kavramlardan biri "hafıza"dır. Nekbe sonrası Lübnan, Suriye, Kuveyt gibi yaşadığı kimi ülkelerde gazetecilik yaptığı sürece Filistin halkının hafızasını diri tutmaya çalışan metinler yazmıştır. Çoğu öykü ve roman olmak üzere bu metinlerle direnişin sesini dünyaya duyurmaya çalışmıştır. Yazarın *Direnişin Kökleri*, 1936-1939 Filistin Ayaklanması'nda bir araya getirdiği yazılardan oluşan kitabı aynı amaca hizmet eden belgesel bir kitaptır. Söz konusu bu ayaklanma Filistin'in tarihî seyri içinde önemli olaylardan biridir. Gassan Kenefani'nin bu kitabı; İzzeddin El Kassam gibi direnişin öncü şahsiyetlerini; Yafa, Hayfa gibi önemli mekânları; ilk Yahudi göçleri gibi tarihî olayları merkeze alan gerçekçi bir tarih anlatısı olarak okunabilir. Bu anlatı sonradan gelişecek direniş hareketleri için de derin bir hafıza kuracak içerik zenginliğine sahiptir.

Gassan Kenefani düşüncesi üzerine yazanlar, suikasta uğrayarak şehit edilmeseydi, Kenefani'nin bir halkın kendi tarihini bilme hakkını gözeterek modern Filistin tarihini yazabileceğini belirtirler. Her türlü haksız ve orantısız saldırıya maruz kalan bir halk için geçmişin bugüne söyledikleri hayatidir. Direnişin merkezde olduğu toplumsal hafıza ve bilinç, ancak toprağı ile barışık yazarların kalemi ile gelişecektir. Geleceği kuracak umut da buradan çoğalacaktır. Bu niyetin özü, direnen bir halka yapılabilecek en büyük hizmetlerden biri olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım, sömürgeci zihniyete fırsat vermemeyi amaçlayan bir anlayışla da ilişkilidir.

Gassan Kenefani'nin hayatının Suriye dönemi aynı zamanda Siyonist edebiyata dair araştırmalar ve çözümlemeler yaptığı dönemdir. Bu dönemde yazdığı eserlerinde edebiyatın/yazının sömürüye nasıl hizmet ettiğine ilişkin tespitlerde bulunur. Siyonizm ile emperyalizmin kesiştiği noktalara dair tespitleri, Filistin'in ve Filistin halkının hikâyesinin doğru anlatılması, anlaşılması noktasında önemlidir.

Kitabın son bölümünde genel bir değerlendirme yapan Gassan Kenefani, yaptığını *"siyasi ve sosyal haritayı ortaya koymak"* olarak tarif eder. Aslında *Direnişin Kökleri*'nde okuduğumuz, başlangıçtan günümüze kadarki Filistin direnişinin ilk dönemlerine yönelik bir haritalama çabasıdır. *Direnişin Kökleri* Filistin'i, Filistin halkını ve direnişini bütünlüklü bir anlama çabası için başvuru kaynağı bir eserdir.

OLLA MOHAMED ALİ KHAFAJA

Ömer Seyfettin'in Boykotaj Düşmanı Ekseninde Emperyalizm Karşıtlığı ve Millî Direniş
(Kolonyalizm ve Postkolonyal Bir Okuma)

Dünya tarihi, Batı toplumlarının küresel güç elde etmek amacıyla Doğu üzerinde kurduğu kolonyalizm, emperyalizm ve kapitalizm gibi çeşitli tahakküm kavramlarına tanıklık etmiştir. Alper İplikçi Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme adlı makalesinde kolonyalizmi, başka insanların topraklarının ve mallarının fethedilmesi ve doğrudan denetlenmesi olarak tanımlar. Kolonyalizmin aksine emperyalizm ise görünürde bağımsız olan ülkeler üzerinde gizli bir tahakkümün varlığını ifade eder. Ancak bugünkü sözde insan hakları hareketleri kapitalizmi sermayenin kâr amacıyla meta ürettiği sosyo-ekonomik sistem olduğunu belirler. Makalenin ilerleyen bölümlerinde İplikçi, Postkolonyalizm kavramının Sanayi Devrimi sonrasında gelişen insan hakları söylemlerinin güç kazanmasıyla ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yazara göre Batı medeniyetini temsil eden sömürgeci devletler, kapitalist sistemi araçsallaştırarak emperyalist karakter taşıyan ve modern dünyanın koşullarıyla çelişmeyen yeni bir sömürgecilik biçimi geliştirmiştir.

Dünyada Batılılaşma hareketlerinin 18. yüzyıldan itibaren başladığı söylenebilir. Türk dünyasındaki Batılılaşmanın izleri Osmanlı Devleti'nin imzalamış olduğu Karlofça Antlaşması'ndan itibaren görülmeye başlamıştır. 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle resmî olarak Batılılaşmanın kökleri güçlenmiştir. Roman, tiyatro ve gazete gibi Batı kaynaklı edebî türler bu dönemde edebiyata girmiş, Batı düşüncesi Osmanlı aydınları üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Batı'nın kültürel ve ekonomik baskıları karşısında birçok Osmanlı aydını ve edebiyatçısı tepki göstermiştir. Bu isimlerin başında gelen Ömer Seyfettin, eserleri ve düşünceleriyle millî bilinç, dilde sadeleşme ve kültürel bağımsızlık anlayışının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Türk edebiyatında Millî Edebiyat hareketinin önemli öykü yazarlarından biri olan Ömer Seyfettin'in (1884–1920), Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine tanıklığı ve askerliği, onun dönemin ideolojik ve kültürel tartışmalarıyla yakından ilişki kurmasını sağlamıştır. Özellikle "Yeni Lisan"[1] hareketiyle tanınan

1 Yeni Lisan Hareketi, 1911 yılında Genç Kalemler dergisi çevresinde ortaya çıkan ve Türkçenin sadeleşmesini amaçlayan bir dil hareketidir. Hareketin öncüleri arasında Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp ve Ali Canip Yöntem yer alır.

yazarın eserlerinde milliyetçilik, kültürel bağımsızlık ve toplumsal uyanış önemli bir yer tutar. Batı karşısındaki gerileme ve kimlik krizi, onun öykülerinde sıkça işlenen temalardır. "*Boykotaj Düşmanı*", "*Primo Türk Çocuğu*", "*Fon Sadriştayn'ın Oğlu*", "*Beyaz Lale*" ve "*Ashab-ı Kehfimiz*" gibi öykülerinde Batılılaşma, millî kimlik kaybı ve emperyalizm karşıtı düşünceler çeker. Ona göre dil, millî kimliğin temel unsurlarından biridir ve halkın anlayabileceği türden bir edebiyat oluşturulmalıdır.

1. *Boykotaj Düşmanı* Öyküsünün Tematik ve İdeolojik İncelemesi

Boykotaj Düşmanı, Ömer Seyfettin tarafından 30 Mayıs 1914 tarihinde Tanin gazetesinin 1952. sayısında yayınlanmıştır. Dönemin toplumuna yabancılaşmış aydın tipini eleştiren bir öyküdür. Seyfettin'in bu eseri, II. Meşrutiyet döneminde gelişen Türkçülük ve Millî Edebiyat anlayışını savunmak amacıyla kaleme almıştır. Özellikle Batı ve Yunan hayranlığı etkisiyle kendi millî kimliğinden uzaklaşan Osmanlı aydınlarını eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır.

Öykünün ana teması, kendi toplumuna yabancılaşmış ve millî kimliğinden kopmuş bir "aydın" tipinin eleştirisidir. Öykü, gazeteci Mahmut Yüsri'nin Rum hizmetçisinden "Ey Türkler! Paralarınızı yerli Yunanlılara vermeyin" ifadelerinin yer aldığı kırmızı bir boykot broşürü almasıyla başlar. Kendisini Batılı ve medeni bir kişi olarak gören Mahmut Yüsri, Türkçülük ve boykot hareketine tepki gösterir; karakola giderek bu hareketi şikâyet eder ancak istediği sonucu alamaz. Daha sonra arkadaşı Nihat ile bir araya gelir ve ikisi de Batı hayranlığı içinde Türk kimliğini küçümseyen düşünceler dile getirir. Yunan medeniyetini üstün gören bu iki karakter, içkinin etkisiyle hayal dünyasına sürüklenir. Öykü, onların kendi toplumuna yabancılaşmış aydın tipini eleştirel bir şekilde yansıtmasıyla sona erer.

19. yüzyılın sonlarında Osmanlı, Avusturya-Macaristan ve Rusya gibi imparatorlukların çözülmesiyle birlikte ulus-devlet düşüncesi güç kazanmış; sömürgecilik ve Batılılaşma hareketleri yaygınlaşmıştır. Bu süreçte Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmak amacıyla Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi fikir akımları ortaya çıkmıştır. Başlangıçta Servet-i Fünun'un etkisinde kalan Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp ve Ali Canip Yöntem ile tanışmasının ardından Yeni Lisan ve Türkçülük anlayışına yönelmiştir. Seyfettin, milliyetçiliği edebiyat aracılığıyla topluma aktarılan bir kimlik ve millî bilinç oluşturma süreci olarak değerlendirmiştir.

Boykotaj Düşmanı'nda Ömer Seyfettin, yeni bir sömürgecilik anlayışına dikkat çekmektedir. Türk milletinin farklı devletlerin askerî sömürge girişimlerine karşı uzun yıllar mücadele ettiğini belirten yazar, bu kez doğrudan işgale dayanmayan "yumuşak sömürgecilik"

anlayışına vurgu yapmaktadır. Emperyalist özellik taşıyan bu yeni sömürgecilik anlayışı, askerî işgal yerine kapitalist sistemi kullanarak devletlerin ekonomik yapıları üzerinde hâkimiyet kurmayı amaçlamaktadır. Çünkü bir devletin gerçek bağımsızlığı ekonomik bağımsızlığına bağlıdır. Ekonomik olarak sömürgeci devletlere bağımlı hâle gelen toplumların kontrol edilmesi ve kaynaklarının sömürülmesi daha kolay olmaktadır. Nitekim Seyfettin bu öyküde, Batı'nın ekonomik yollarla dünya üzerinde egemenlik kurma çabalarına dikkat çekmek istediği görülmektedir. Öyküyü başlatan boykot çağrısını içeren broşürün dağıtılma sahnesinde, yazar Batılı ürünlerin dünya pazarlarına hâkim olması karşısında toplumu uyararak bu durumun yerel üretimin ve ekonomik gücün zayıflamasına yol açacağını belirtmektedir. Böylece birey, kendi toplumuna ait değerlerden uzaklaşarak Batı'ya bağımlı bir tüketici hâline gelmektedir.

Öykünün başkişileri olan Mahmut Yüsri ile Nihat'ın Batı'ya yönelen düşünce yapıları üzerinden Ömer Seyfettin, Batı'ya yönelen boykot çağrılarının yalnızca ekonomik bir anlam taşımadığını göstermektedir. Bu çağrılar Batılı ürünlerin kullanılmamasını ifade etmenin yanı sıra özünde Batı'nın kültürel, toplumsal ve siyasal etkilerine karşı bir tepki niteliği taşımaktadır. Çünkü ekonomik sömürünün başarıya ulaşması, doğal olarak kültürel ve toplumsal bağımlılığı da beraberinde getirmektedir. Nitekim Nihat'ın savunduğu Nev-Yunanilik akımı üzerinden yazar, modern sömürgeciliğin zamanla dil, kültür, yaşam tarzı ve düşünce üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Bu sürecin sonucunda Batı'ya ait unsurlar medeniyet ve ilerlemenin göstergesi olarak görülürken Batı dışında kalan değerler geri kalmışlıkla ilişkilendirilmektedir.

Ömer Seyfettin, yaşadığı dönemde Batı'nın sömürgecilik projesine dikkat çeken tek yazar olmadı. İster Türk isterse Arap edebiyatında olsun birçok yazar ve düşünür[2], kapitalizmi araç olarak kullanan sömürgecilik projesinin tehlikelerine değinmiştir. Bu projenin en tehlikeli yönü ise Batı'nın hâkimiyetini doğrudan değil, dolaylı yollarla kurmasıdır. Böylece bireyler, Batı'nın çıkarla-

2 Arap edebiyatında sömürgecilik karşıtı görüşleri eserlerinde ele alan yazarların isimleri için bu araştırmalara bakılabilir:

1. Salāmah, M. (2019). *Adab al-ʿālam bayna al-markaziyyah wa-al-tahmīsh: Qirāʾah fī al-adab al-ʿArabī mā baʿda al-istiʿmār* (Dünya Edebiyatı: Merkez ve Marjinallik Arasında – Postkolonyal Arap Edebiyatına Bir Bakış) [رام عتسالا دعب ام يبرعلا بدألا يف ةءارق :شيمهتلاو ةيزكرملا نيبلا علا بدأ]. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 39, 42–66. https://www.jstor.org/stable/24392143

2. Al-Shūbāshī, M. M. (1968). *Riḥlat al-adab al-ʿArabī ilā Ūrūbbā* (Arap Edebiyatının Avrupa'ya Yolculuğu) [ابوروأ ىلإ يبرعلا بدألا ةلحر]. Dār al-Maʿārif.

rına hizmet etmekte ve tercihleri kendi istekleriyle benimsiyormuş gibi hareket etmektedir. Günümüzde Batı'nın ekonomik ve kültürel etkisinin büyük ölçüde yaygınlaştığı görülmektedir. Devletlerin ekonomik sistemlerinin Batı'ya bağımlı hâle gelmesi ve Batı'ya ait ürün, kültür ve yaşam tarzlarının üstün görülmesi yerel kültürlerin zamanla değer kaybetmesine neden olmuştur.

Öyküde Mahmut Yüsri ve Nihat karakterleri aracılığıyla savunulan "Bahr-i Sefid" (Akdeniz) edebiyatı yapma fikri, Yahya Kemal ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun özellikle Balkan Savaşları sonrası bir dönem öncülük ettiği Nev-Yunanilik[3] akımını hedef alır. Nitekim Öyküde Yahya Kemal'e "Nihat" Karakteriyle gönderme yapılır. Nihat, "Türkçe yazan bir Yunan şairi" olarak tanımlanır ve damarlarında Rum kanı taşıdığına inanılır. Yahya Kemal, kuvvetlice desteklediği Nev-Yunanilik akımıyla, Türk edebiyatının köklerini Orta Asya'da değil, Akdeniz medeniyetinde ve Yunan mitolojisinde aramayı savunur. Nihat karakterinin ağzından dökülen "Afrodit" nidaları ve Yunan mitolojisine duyulan sığ hayranlık, bu aydınların toplumsal gerçeklikten ne kadar kopuk olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Yazar, öyküdeki başkişiler aracılığıyla Yahya Kemal ve Yakup Kadri'yi, "barbarlık" olarak gördükleri alaturka ile "medeniyet" olarak benimsedikleri Yunanilik arasında yanlış bir tercih yapmakla eleştirmektedir.

Yahya Kemal'e göre, Akdeniz havzası medeniyetin beşiğidir ve Türk edebiyatı Fransızları taklit etmek yerine bu köklere inmelidir. Buna karşı çıkan Seyfettin, Nev-Yunanilik akımını millî birliğe ve yükselen Türkçülük idealine bir tehdit olarak görmüştür. Ona göre, savaşın eşiğindeki bir toplumda Eski Yunan hayranlığı uyandırmak, halkın millî hislerini zayıflatmaktadır. *Boykotaj Düşmanı* adlı öyküsünde Seyfettin, Nev-Yunanilik taraftarlarını neredeyse "Müslümanlıktan ve Türklükten aforoz edilmiş" kişiler gibi sunarak halk nezdinde meşruiyetlerini sarsmaya çalışmıştır. Yahya Kemal, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Ömer Seyfettin'in fikirleri daha tarafsız bir bakışla incelendiğinde, üçünün de Batılılaşmanın körü körüne taklit edilmesine karşı çıktığı ve Osmanlı'nın kültürel hafızasını korumaya çalıştığı görülmektedir. Aralarındaki temel fark, Yahya Kemal'in[4] Osmanlı kültürünün önemli bir bölümünü Yunan medeniyetiyle ilişkilendirmesidir. Buna karşılık Ömer Seyfettin, Türk kimliğinin ve kültürünün bağımsız bir millî karakter taşı-

3 Yahya Kemal ve Yakup Kadri tarafından 1912'de başlatılan Nev-Yunanilik, Avrupa medeniyetinin kökeni olan Eski Yunan ve Latin kültürüne dönerek modernleşmeyi hedefleyen bir akımdır. Bu anlayışın temelinde Eski Yunan ve Latin klasiklerini örnek alıp bu doğrultuda eserler verme arayışı yer almaktadır.

4 Yahya Kemal'in Nev-Yunanilik düşüncesini yansıtan eserleri arasında *Sicilya Kızları* ve *Biblos Kadınları* gösterilebilir.

dığını savunmaktadır. Yakup Kadri[5] Karaosmanoğlu ise diğer iki yazardan daha karamsar ve toplum temelli bir yaklaşımı benimsemesiyle ayrılmaktadır.

Ömer Seyfettin'in *Nakarat* ve *Aleko* Öykülerinde Emperyalizm ve Millî Kimlik

Ömer Seyfettin, milliyetçilik anlayışını topluma aktarmak için edebiyatı bir araç olarak kullanmıştır. Bu anlayışın temsili ise eserlerinde görülen sade Türkçe kullanımı ve millî kimliğinin farkında olan öykü karakterleridir. Yazar, bu düşünceyi birçok öyküsünde işlemiştir. Onun *Nakarat* ve *Aleko* adlı öyküleri, kolonyalizm ve post-kolonyalizm kuramlarının "öteki", "direniş", "millî uyanış" ve "imparatorluk bakışı" gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu çalışmada, ayrıntılı olarak incelenen *Boykotaj Düşmanı* dışında bu iki öyküye de kısaca değinilecektir. *Nakarat* (1903-1904 kurgusu) ve *Aleko* (1915 kurgusu) öyküleri, yaklaşık on iki yıllık bir zaman dilimi içinde Türk millî bilincinin kat ettiği yolu somutlaştıran iki temel eserdir. *Nakarat* öyküsü, Balkanlardaki çetecilik faaliyetleri karşısında millî bilinçten yoksun, pasif bir Osmanlı subayının uyanışını konu alırken; *Aleko*, Balkan Savaşları yenilgisinin ardından millî bilinci tam anlamıyla kuşanmış, vatanı için canını feda eden 14 yaşındaki bir Türk çocuğunun kahramanlığını işler. Bu iki eser, Türk milliyetçiliğinin gelişimini "öteki" (Bulgar ve Rum) üzerinden şekillendirerek kimlik kaybı ve millî aidiyet gibi kavramları vurgular.

Nakarat adlı öykü 1903 yılındaki "Makedonya Sorunu"nu ele almış olup bir Türk subayının günlüğü şeklinde kurgulanmıştır. Öykünün olay örgüsünde İstanbullu olan Türk subayı, hayalci, pasif ve görev bilincinden uzak bir karakter olarak sunulmaktadır. Karşısındaki Bulgar kızı Rada ise millî kıyafetleri içinde, millî nakışlı çorabını ören ve ailesinin komitacı geçmişine sadık, yüksek bilinçli bir karakterdir. Subay, görevli olduğu Bulgar köyünde (Babina) toplumsal ve siyasi gerçeklikleri analiz etmek yerine, Bulgar kızı Rada'yı estetik bir nesne olarak "izler". Subay, Rada'nın söylediği "Naş, naş, Çarigrad naş" (Bizim olacak, bizim olacak, İstanbul bizim olacak) nakaratını, Bulgarca bilmediği için bir aşk şarkısı zanneder ve hatta bu nakarata eşlik eder. Öykünün kırılma noktası ise subayın, Rada'nın babasının bir Bulgar komitacısı olduğunu ve şarkının aslında Türk milletine karşı bir meydan okuma içerdiğini öğrenmesiyle gerçekleşir. Subay büyük bir vicdan azabı ve nefretle sarsılır, kişisel duyguları millî gerçeklerin karşısında yenilgiye uğrar. Bu durum, Türk aydınının ve ordusunun o dönemde "uykuda" oluşuna yönelik bir eleştiridir.

5 Yakup Kadri'nin Nev-Yunanilik düşüncesini yansıtan eserleri arasında ise *Siyah Saçlı Yabancı ile Berrak Gözlü Genç Kızın Sözleri* başlıklı yazısı gösterilebilir.

Öykünün başkarakteri olan Türk subayı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar üzerindeki askerî ve siyasi otoritesini temsil etmektedir. Subayın Rada'nın söylediği Bulgarca şarkıyı anlamadığı hâlde kendi fantezisine göre bir "aşk şarkısı" olarak yorumlaması, postkolonyal teorideki merkezin çevreyi kendi arzuları doğrultusunda anlamlandırma çabasına örnek teşkil eder. Nitekim burada Rada, yalnızca bir aşk öznesi değil, kültürel ve siyasi direnişin bir sembolüdür. Öykünün sonunda subayın yaşadığı sarsıcı uyanış, imparatorluk mitinin çöküşünü simgeler. Böyle bir sonla öykünün bitmesinin, Osmanlının Balkanlar'da hem askerî hem de ideolojik olarak zemin kaybettiği en azından zihinsel olarak "sömürgeleştiği" iması içerir.

Aleko adlı öykü, Birinci Dünya Savaşı (1915) sırasında Çanakkale/Gelibolu cephesini konu alır. Öykü, millî bilincin bir çocuk üzerindeki tezahürünü gösterir mahiyettedir. On dört yaşındaki öksüz ve sahipsiz Ali, Rumların arasında büyüdüğü için Rumca bilmekte ve kendisini "Aleko" olarak tanıtarak bir Rum köyünde kilise hizmetine girmektedir. Ali, kilisede Türklerin yok edilmesi için yapılan dualara ve İstanbul'un geri alınması ideallerine tanık olur. Kendi köyündeki hoşgörülü imamın vaazları ile Rum papazın düşmanca söylemlerini karşılaştırarak millî bir aydınlanma yaşar. Rum papazın İngilizlere haber taşıması için görevlendirdiği Ali, Türk birliğine giderek durumu anlatır. Daha sonra İngiliz karargâhına sızar. İngiliz subayına "Ben Türk'üm!" diyerek Türk mevzilerine atılması planlanan bombayı İngiliz kumandanının yanında patlatır ve "şehit" olur. Böylece Seyfettin, Ali karakterini Türk çocuğunun vatanı için her yaşta fedakârlık yapmaya hazır oluşunun bir sembolü olarak tasvir etmektedir.

Postkolonyal kuramın en önemli kavramlarından biri olan "mimikri" (taklit), sömürgeleşen veya baskı altındaki öznenin, egemen olanın dilini ve kültürünü hayatta kalmak ya da sızmak için kullanmasıdır. Öykünün başkişisi Ali'nin, Rumların arasında Rumca konuşarak ve kendisine "Aleko" adını vererek var olması tipik bir taklit benimseyişidir. Öykünün kırılma noktası Ali'nin sahip olduğu ikili kimliği, Rumlar ve İngilizler gibi "öteki" unsurların arasına sızmak için bir araç olarak kullanmasıdır. Böylece Ali, egemen sömürgeci gücün beklediği "sadık azınlık çocuğu" imajını başarıyla taklit ederek sistemi içeriden çökertir.

Postkolonyal kuramın başka önemli kavramı olan "insandışılaştırma" bu öyküde, Papazın kilisedeki vaazlarında Türklerin yok edilmesi gerektiği çağrısını yapması olarak görülebilir. Ömer Seyfettin bu öyküde, "öteki" kavramının her toplum için doğal bir unsur olduğunu; ancak bu anlayışın nefret ve yok etme ideolojisine dönüşmesi durumunda toplumları çöküşe sürüklediğini vurgulamaktadır. Betül Ozar "Ömer Seyfettin'in Nakarat ve Aleko Öykülerinde Milli Bilinç" adlı çalışmasında Ömer Seyfettin'i

Türk milliyetçiliğinin "geç kalmış" bir uyanışı olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Ömer Seyfettin'e göre Türk milliyetçiliği, Balkan uluslarının "Büyük Ülkülerine" (Megali Idea vb.) kıyasla geç kalmış bir harekettir.

Sonuç olarak Ömer Seyfettin'in üç öyküsündeki ortak unsur vatan toprağı, özellikle İstanbul, farklı etnik grupların üzerinde hak iddia ettiği emperyal bir hedef şeklinde sunulmaktadır. Seyfettin, vatanı yalnızca fiziksel bir mekân olarak değil, aynı zamanda ideolojik bir mücadele alanı olarak göstermektedir. Ömer Seyfettin'in öykülerindeki karakterlerin gösterdiği direniş[6]; Gelibolu, Çanakkale ve İstanbul gibi vatan topraklarının sömürgeci güçlere teslim edilmeyeceğine dair millî bir iradenin göstergesi olarak sunulmaktadır. Bu yönüyle Ömer Seyfettin'in öyküleri, Osmanlı Devleti'nin çözülme döneminde millî kimliği koruma çabasının edebî bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Deveci, C. (2016). Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül. *İlmi Etudler Dernegi* , 2146-7099 Say2 Cilt: 6 ISSN: 2146-7099 Say2 Cilt: 6 ISSN: 2146-7099 Say2 Cilt: 6.

Göngör, B., & Güneş, M. (2020). KOLONYALİZMİN "GÜLERYÜZÜ"NE BAKIŞ: AHMET MİDHAT EFENDİ VE ESTETİK KOLONYALİZM SÖYLEMİ. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 96-121. https://izlik.org/JA68LC68SG.

Görgün, M. (2018). Ömer Seyfettin'in Seçilmiş Eserlerinde Milliyetçilik Yansımaları. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 126-137. https://izlik.org/JA44DA96HH.

İplikçi, A. (2017). Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(4), 1527-1540. https://izlik.org/JA28JU59Y.

Kelleci, T. (2023). (Post)kolonyalizm: özne, arzu ve siyasal melezlik. *Siyasal Kitabev*, ISSN: 9786257424868.

Koç, H. (2021). OSMANLI-TÜRK GARBİYATÇI TARİHYAZIMINDA TANZİMAT VE BATI ALGISI. *Tarihyazımı*, 3(2), 192-221. https://izlik.org/JA32CT47SH.

Koç, H. T. (tarih yok). Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımında Tanzimat ve Batı Algısı.

Ozar, B. (2024). ÖMER SEYFETTİN'İN NAKARAT VE ALEKO ÖYKÜLERİNDE MİLLİ BİLİNÇ. *Atatürk Yolu Dergisi*, 75, 303-316. https://doi.org/10.46955/ankuayd.1508752.

Sayın, Ö. (2015). İSRAIL EMEK PİYASASINDA FİLİSTİNLİ İSTİHDAMI: İÇ-KOLONYALİZM BELİRTİLERİ. *Journal of Sociological Studies / Sosyoloji Konferanslari*, Issue 51, p127-143. 17p.

Yalçınkaya, M. (2020). ÖMER SEYFETTİN'İN BOYKOTAJ DÜŞMANI ADLI HİKÂYESİNİ EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA OKUMA. *Edebi Eleştiri Dergisi*, 4(1), 58-73. https://doi.org/10.31465/eeder.690501.

6 *Boykotaj Düşmanı* adlı eserde ise Batı'yı taklit etme çabalarının başarısızlığı.

İBRAHİM GÖKBURUN

Jules Verne'in *İnatçı Keraban* Romanında Kolonyalizmin İzleri

Eserleri dünya klasikleri arasında yer alan Jules Gabriel Verne, dünyanın farklı coğrafi ortamlarında, kutuplarda, kıtalarda, uzak ülkelerde, nehirlerde, denizlerde, denizlerin altında, gökyüzünde, yer altında hatta uzayın derinliklerinde macera peşinde koşan kahramanlarıyla bilinir. Bilgiye ve bilime önem veren kurguları, geleceğe yönelik öngörüleri ve bu öngörülerinden bazılarının gerçekleşmesiyle tanınan bir yazardır. Kimi eserlerinde varlığı henüz bilinmeyen, insanlarca kullanılmayan dolaşıma girmemiş araç gereçleri ve makineleri gözler önüne serer. Jules Verne'nin yaşadığı ve eserlerini yazdığı dönemde dünyada sanayileşmiş ülkelerin kolonizasyon ve sömürgecilik savaşları vardır. Yazar, böylesi bir ortamda yazmaya ve üretmeye odaklanır. Verne, coğrafyacılar, tarihçiler, sosyologlar, dilciler ve halkbilimcilerden her biri için bir tür veri kaynağı olarak değerlendirilebilecek 61 eser bırakır geriye. Bu eserlerden biri de *İnatçı Keraban*'dır.

İnatçı Keraban, Karadeniz kıyılarını kapsayan 46 günlük bir seyahatin romanıdır. Jules Verne Bulgaristan, Romanya, Ukrayna, Rusya, Gürcistan ve Türkiye'den oluşan altı ülkenin Karadeniz'e kıyı şeridini dolaşır. Yazar, Karadeniz kıyılarında yer alan coğrafi mekânların yanı sıra dönemin mimarisi, folklorik ve sosyolojik unsurları, ekonomik yapısı, ulaşım ve iletişim araçları, giyim kuşam, gastronomi gibi unsurlarına dair bilgiler sunar. Ancak, *İnatçı Keraban*'da bazı yerler hakkında sunulan bilgilerin ve yer adlarının sorgulanması gerekir. Bu çalışmada Jules Verne'in *İnatçı Keraban* adlı eserindeki postkolonyal izler coğrafya merkezli okuma yöntemiyle incelenerek bir tür sorgulama ve eser üzerine tartışma yapılmıştır.

Romanın baş kahramanı olan tütün tüccarı Keraban Ağa, Galata'daki yazıhanesinden çıkıp Üsküdar'daki evine gitmek üzere rıhtıma doğru yürürken Galata Köprüsü'nde Van Mitten ile karşılaşır. Van Mitten, Keraban Ağa ile otuz yıldır ticaret yapan Hollandalı bir tüccardır. Bir süredir tartışmalar yaşadığı karısına öfkelenen Van Mitten, yardımcısı Bruno ile 1882'de bir Ramazan günü İstanbul'a gelir. Van Mitten'i Üsküdar'daki konağına akşam yemeğine davet eden Keraban Ağa; Anadolu yakasına geçmek üzere kayık beklerken Boğaz'da karşıdan karşıya geçen tekneler için yeni vergi konulduğunu açıklayan ferman ilan edilir.

Evi Üsküdar'da, işyeri Galata'da bulunan Keraban Ağa, on paralık bu vergiyi ödemek istemez. Zaptiye amiriyle girdiği münakaşa sonucu on paralık vergiyi ödememek için Karadeniz kıyılarını dolaşarak Üsküdar'a gitmeye karar verir. Keraban Ağa, kararını açıklarken yol güzergâhıyla ilgili olarak verdiği özet bilgide "*Türkiye'den çıkıp Kırım'ı geçeceğim, Kafkasya'yı aşacağım, Anadolu'ya ayak basacağım ve Üsküdar'a ulaşacağım, hem de sizin haksız verginiz için tek bir para bile vermeden*" der (Verne, 2002a: 67). Bu cümleleriyle yazar, Batı edebiyatında

Doğu insanının aşırı tepkilerle anlatıldığının bir örneğini ortaya koyar.

Keraban Ağa ve yardımcısı Nizip ile Van Mitten'in yardımcısı Bruno'nun eşlik etmek zorunda kaldığı yolculuk 15 Ağustos'ta başlar. Ulaşım ve iletişimi kolaylaştıran modern teknolojinin sunduğu imkânları; demiryolu ulaşımını, buharlı gemiyle seyahati reddeden Keraban Ağa, atlı posta arabasıyla yola çıkar. Yol boyunca posta merkezlerinde atları değiştirerek yolculuğun tamamlanmasını amaçlar. Galata'dan başlayan yolculuk; Trakya'dan Tuna Deltası'na, Odessa'dan Kırım'a, Kafkasya'dan Anadolu'ya geçip Karadeniz kıyılarını takip ederek Üsküdar'da son bulur.

Bir seyahat ve serüven romanı olan *İnatçı Keraban*'da İstanbul, Odesa, Kırım, Kerç, Trabzon gibi bazı şehirler öne çıkar. 17 Ağustos'ta yola çıkan Keraban Ağa ve arkadaşları, 19 günlük bir seyahatin ardından 5 Eylül'de Kerç şehrine ulaşır. Yazar, Kerç şehrini gezen Van Mitten'in şehre ilişkin gözlemlerini aktarır. "*Kendine saygılı bir adam olan Van Mitten, şehri gezmek için sabah güneşle birlikte uyandı* (Verne, 2002a:234). Jules Verne, anlatı boyunca Hollandalı kahramanları öğrenmeye meraklı, ufku açık, kendine saygılı birer tip olarak karakterize eder. Van Mitten, yol güzergâhında fırsat bulduğu her şehri gezer ve notlar alır. Zaman zaman yol arkadaşlarını da bilgilendirir. Buna karşılık Keraban Ağa'nın Türk kimliğini vurgulayan Verne, *"İnsan çok iyi bir Türk, mükemmel bir tütün tüccarı olabilirdi ama bu, iyi coğrafya bildiği anlamına gelmez"* der (Verne, 2002a:238). Verne'nin iki karakter üzerinden Batı'yı ilerleme ve bilgiyle özdeşleştirilirken Doğu'nun ise sınırlı ve irrasyonel bir figürle temsil edilmesi kolonyalizmin edebiyattaki yansımasıdır.



İnatçı Keraban Romanındaki Seyahat Güzergâhı.

Kafkas Dağlarını aşan Keraban Ağa ve yanındakiler; Butum'dan sonra Türkiye sınırına ulaşır. Yol boyunca izlenimlerini seyahat defterine not eden Van Mitten; Türkiye anlatılarına "*Tuhaf bir ülke*", "*Az tanınan bu ülke"* şeklinde başlar. Ayrıca, Jules Verne bu kısımda bölgeye ilişkin manipülatif bazı bilgiler de sunar: "*Türk Ermenistanı'nın bu bölümü, Kafkasya sınırından başlayan bu topraklar, Sarsut ve Çoruh vadileriyle Karadeniz kıyısı arasındadır"* (Verne, 2019b: 29-30). "*Ermenistanı'nın önemli merkezi Erzurum'a üç yüz yirmi beş kilometre mesafede bulunan Trabzon"* (Verne, 2019b: 176). *İnatçı Keraban*'nın Hetzel baskısında 72-73. sayfasında bulunan haritayı esas alan Verne, Sinop şehrinin "Anadolu" ve "Ermenistan" arasında bir sınır oluşturduğunu belirtmiştir. *İnatçı Keraban*'a ilişkin önemli bir araştırmaya imza atan Ali Emre (2019) bu durumu, Batı'nın o dönemde Osmanlı Devleti'ne yönelik kolonyalist politikalarıyla ilişkilendirir.

Okurda bir zihin haritası oluşturmayı amaçlayan Jules Verne, *İnatçı Keraban'da* Türk kimliğine çok nadir vurgu yapmıştır. Yazar, "*Büyülü bir görüntüye sahip portakal, zeytin ağaçları ve başka birçok ağaçlar arasından minareleri görü-*

nen kırktan fazla camisiyle Türk şehridir" (Verne, 2019b: 29-30) Sürmene kasabalarında mola veren Keraban Ağa ve beraberindekilerin konakladıkları Trabzon'a bir günlük mesafede olan Risar Kervansarayı'nda Üsküdar yolcuları arasına yeni kişiler katılır. Jules Verne'in zorlama bir kurguyla bu kervansarayda romana dâhil ettiği Sarabul ve Yanar Ağa karakteri, romanın ilerleyen kısmında baş kahramanı gölgeleyecek kadar ön plana çıkarılmıştır (Verne, 2002b: 67). Bu tavır, Türkiye ve Türk toplumuna karşı oryantalist bakışın sonuçları olarak yorumlanabilir.

Planladığı tarihte Üsküdar'a ulaşan Keraban Ağa, tek varisi olan yeğeni Ahmet ile Amasya'nın nüfus kayıtlarının İstanbul'un Avrupa yakasında olduğunu öğrenir. Bu nedenle Boğazın karşı kıyısına geçmek zorundadır. Ancak karşıya geçmek için vergi ödemek istemeyen Keraban Ağa; tesadüfen o gün düzenlenen şölende gösteri yapan Cambaz Storchi ile anlaşır. Kız Kulesi ile Galata Rıhtımı ve Tophane Meydanı'nın köşesine dikilmiş olan bir kazığa bağlanmış ipin üzerinde tekerleği oyulmuş bir el arabasıyla karşıya geçer.

Jules Verne, *İnatçı Keraban*'da, kahramanlarını oryantalist tavırla ele almıştır. Türk toplumunu ve Türk insanını temsil eden Keraban Ağa tipi bu oryantalist tavrı somut şekilde ortaya koyan veriler sunmaktadır. Keraban Ağa'nın merak uyandıran adı toponomik açıdan irdelendiğinde; bu tezi doğrulayan iki önemli sonuç çıkıyor karşımıza. Bunlardan ilki romanda Yunan mitolojisinde cehennemin bekçisi olarak bilinen çok başlı canavara "*Kerberosu"* adı; Jules Verne tarafından "Keraban" şeklinde dönüştürülmüş olabilir. Tanımlanmaktadır ise "Kebaran" Filistin topraklarında bulunan Carmel Dağı'ndaki El-Kebarah mağarasındaki bulgulara dayanarak Epi-paleolitik Dönemin ilk evresi "*Keraban Kültürü*" olarak tanımlanmaktadır (Verhoeven 2011, 80-81). Paleolitik dönemden Neolitik Döneme geçiş süreci Epi-paleolitik dönemini tanımlayan "*Keraban Kültürü*" taş devrinin sosyal yaşamını temsil etmektedir.

Oryantalist bakış açısını yansıtan bir başka unsur ise eserde yer alan kişilerin adlardır. Romanda öne çıkan on iki farklı karakter bulunmaktadır. Bunlardan sadece Ahmet, Selim ve Necibe Türk adını taşıyor. Hollandalı Van Mitten ve yardımcısı Bruno medeni Batılı tipleri temsil etmektedir. Keraban Ağa ve yardımcısı Nizib ise grotesk bir tip olarak sunulur. Eserde Türk karakteri temsil eden Keraban Ağa ve Nizib'in kılık kıyafetine ciddi bir görünüm altında gülünç ve abartılı bir anlam yüklenmiştir. Bu insanlar ve giyimlerine ilişkin olarak Emre'nin (2019) "*İri, çirkin, abartılı anlamlarına gelen 'grotesk', sanat eserinde karikatürleştirme işleminin özü sayılır. Grotesk kahraman, uyum imkânını dışarıda bırakacak şekilde zıtlıkları bünyesinde birlikte barındırır; ciddi görünüşte muhakkak bir gülünçlük ve mübalağa vardır. Ciddi görünüşte bir mizah ve mübalağa vardır*" tespiti önemlidir. Ayrıca, Jules Verne'in Risar Kervansarayı'nda olaya dâhil ettiği "*buranın sahibi, Kidros adında, gayet kurnaz, kendi soyunda pek rastlanmadığı kadar hilekâr bir Türk'tür"* (Verne, 2002b: 118). Karakterin adı, Türk adı olmamakla birlikte yazarın Türk kimliğine karşı negatif tutumunun somut bir göstergesidir.

Bu bağlamda Batılı Van Mitten yolculuk boyunca her fırsatta coğrafya birikimiyle tutarlı bilgiler veren bir tip olarak sunulmaktadır. Keraban Ağa ise

yetersiz groteks bir tip olarak sunulur. Ancak Batılı insanı temsil eden Hollandalı Van Mitten, her şart ve ortamda aklı selim ile davranırken; Doğu'yu temsil eden Keraban Ağa'nın trenle, buharlı gemiyle yolculuk yapmak istemeyerek bütün yenilikleri reddeden tutumuyla mantık sınırlarını aşan bir tip olarak sunulması oryantalist anlayışın somut yansımasıdır Romanın kurgusunda Van Mitten'in Batılı akıl ve düzeni temsil etmesi, Keraban Ağa'nın ise grotesk Doğu tipi olarak sunulması, eserde oryantalist anlayışın somut bir yansımasıdır. Böylece Batı, ilerleme ve rasyonaliteyle özdeşleştirilirken; Doğu, irrasyonel, tutucu ve yenilik karşıtı bir figürle temsil edilir.

Olayın ekonomik boyutunda, romanın satır aralarında emperyalizmin temsilcisi tüccarın yerel kaynaklara nasıl çöktüğü ima edilir. Ahmet ile Amasya'nın nikah törenine katılan Keraban Ağa son bir hamle ile Boğaz'dan geçen kayıklar için konulan verginin tahsil hakkının hükümet tarafından kendisine satılmasını teklif eder. Teklifi kabul edilen Keraban Ağa artık Üsküdar'daki evi ile Galata'daki iş yeri arasında gidip gelirken vergi vermekten kurtulur. Üstelik bir de değnekçilik yapmaya başlamıştır. Bireysel bir kurnazlık örneği olan bu durum; aynı zamanda dönemin kolonyal zihniyeti ve yerel kaynakların sömürülmesini anlatan bir alegori olarak okunabilir.

Sonuç olarak *İnatçı Keraban*, yalnızca bir macera romanı değil; aynı zamanda Batı'nın Doğu'yu tanımlama, sınıflandırma ve ötekileştirme biçimlerinin edebî bir örneğidir. Jules Verne'in *İnatçı Keraban*'da sunduğu bilgilerle günümüzden 145 yıl önce, Karadeniz çevresindeki yerleşim yerleri, coğrafi unsurlar ve toplumların sosyoekonomik durumlarını ortaya koyan bir fotoğraf çekilmiş olur. Ancak bu fotoğraf, tarafsız bir gözlemden ziyade Batılı bir yazarın Doğu'ya bakışını yansıtır. Jules Verne'in eserlerinden biri olan *İnatçı Keraban*, sıradan bir okur tarafından herhangi bir roman gibi okunduğunda oldukça ilginç ve macera dolu bir eser olarak değerlendirilebilir. Ancak eleştirel bir dikkatle okunduğunda, eserin oryantalist anlayışın tipik bir örneği olduğu görülür. Jules Verne'in hemen hemen her eserinde bu anlayış vardır. Yerliler insan yer, kadınları öldürür, çocuklara kötü davranır, hayvanlara eziyet eder, giyim kuşamı vasattır, mantık sınırlarını zorlar. Batılı karakter ise her daim bakımlı, mantıklı, gözlemci, bilge tipler olarak sunulur. Verne, Karadeniz kıyılarındaki toplumları ve mekânları egzotik, geri kalmış ve Batı'nın üstünlüğünü pekiştiren bir biçimde tasvir eder. Bu yaklaşım, dönemin kolonyalist zihniyetinin edebiyata yansımasıdır.

Kaynakça

Emre, A. (2019). *Jules Verne Osmanlısı: İnatçı Keraban*, İstanbul: Temmuz Yayınları.

Verne, J. (2002a-2002b). *İnatçı Keraban*, (Çev: Nihan Özyıldırım). İstanbul: İthaki Yayınları.

Verne, J. (1930). *İnatçı Kahraman Ağa*, (Çev: Kınalızade Kemalettin Şükrü). İstanbul: Kitapçı Arakel (Tozluyan) Matbaası.

Verhoeven, M. (2011). The Birth of a Concept and the Origins of the Neolithic: A History of Prehistoric Farmersin the Near East", Paléorient. Paléorient, Cilt. 37, No. 1, Néolithisations: nouvelles données, nouvellesinterprétations À propos du modèle théorique de Jacques Cauvin, Paleorient and CNRS Editions:75-87.

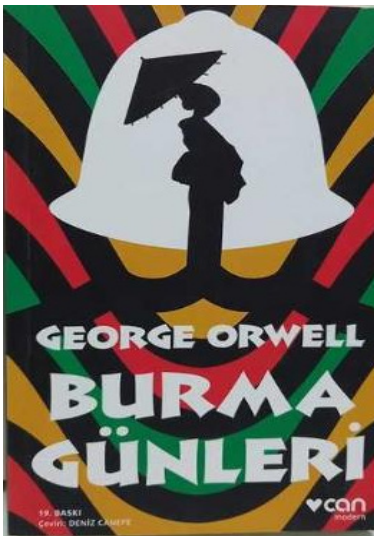
MUSTAFA UÇURUM

Sömürüye Batılı Gözle Bakmak

Batı medeniyetinin sömürgecilik adı altında dünyanın mazlum coğrafyalarına yaptığı zulmün, insanlık suçlarının ve sistematik tahakkümün edebiyatta karşılık bulduğu birçok eser vardır. Doğulu yazarlar gözüyle ele alınan sömürgecilik Batı'nın yaptığı zulümleri gözler önüne serse de daha dikkat çekici olan, Batılı yazarların kendi elleriyle yaptıkları zulümleri anlatmaları daha çok ses getirmiş ve etki alanı geniş olmuştur. George Orwell, bir İngiliz olarak kendi imparatorluğunun karanlık yüzüne ayna tutan bir yazar olarak çıkıyor karşımıza. Beş yıl boyunca Burma'da polis memuru olarak görev yapmış, burada yaşadıklarının etkisiyle kaleme aldığı *Burma Günleri*'nde sömürgeci zihniyetin ikiyüzlülüğünü, ırkçılığın gündelik terörünü ve bir sistemin hem ezenleri hem ezilenleri nasıl yozlaştırdığını gözler önüne serer. Roman, bir imparatorluğun "medeniyet taşıma" söyleminin altında yatan yağma düzenini acımasızca teşhir eden bir belgedir aynı zamanda.

Burma'nın Kyauktada kasabasında nisan sıcağı, insanın kemiklerine işleyen ağır bir balyoz gibi vurur. Orwell'in 1934'te yayımlanan *Burma Günleri* işte bu boğucu atmosferde açılır. Gökyüzü masmavi, akbabalar baş döndüren yükseklikte süzülür, saçaklardan sarkan orkideleri zayıf bir rüzgâr sallar. İlk sayfalarda karşılaştığımız U Po Kyin, şişman, porselen bir put gibi oturur verandasında. Onun hikâyesi, sömürge düzeninin en karanlık köşelerinde filizlenen bir entrika ağının başlangıcıdır. Bu düzen, yerlileri ezen, onları aşağılayan, onların topraklarını yağmalayan bir sistemdir; Orwell bu sistemi içeriden bilen biri olarak romanını bir tür itiraf ve hesaplaşma biçimine dönüştürür.

Kyauktada, Yukarı Burma'nın küçük bir kasabasıdır. Irmağın kıyısında, ormanın sınırında kurulmuş bu kasabada yedi Avrupalı yaşar. Bunların en önemli mekânı Avrupa Kulübü'dür. Burası "Manevi bir kale, İngiliz gücünün asıl makamı, yerli yetkililerin ve milyo-



nerlerin boş yere özlem duyduğu bir tür Nirvana'dır." (s. 24). Kulübün en belirleyici özelliği, bir Doğuluyu asla üyeliğe kabul etmemiş olmasıdır. Bu ayrıcalıklı mekânın etrafında dönen hayat, sömürgeci sistemin tüm çelişkilerini yansıtır. Burada toplanan İngilizler, imparatorluğun "uçsuz bucaksız" topraklarında kendilerini nasıl koruduklarını, düşünce özgürlüğünü nasıl bastırdıklarını, her türlü insanî duyguyu nasıl "prestij" adı altında yok ettiklerini sergilerler.

Romanın merkezinde iki adam durur. Kereste tüccarı John Flory, otuz beşine yaklaşmış, solgun tenli, yüzünde hilal biçiminde çirkin bir doğum lekesi taşıyan bir İngiliz'dir. On beş yıldır Burma'da yaşayan Flory, ait olduğu toplumdan nefret eder, "pukka sahib" tavrından tiksinir, emperyalizmin bir yağma düzeni olduğunu bilir. Fakat aynı zamanda bu sistemin dışına çıkacak cesareti de bulamaz. "Sürekli bir yalanın içinde yaşıyoruz." der Dr. Veraswami'ye, "Zavallı siyahî kardeşlerimizi soymak için değil de onların hayatlarını iyileştirmek için burada olduğumuz yalanı." (s. 49). Flory'nin trajedisi, her şeyi gören fakat hiçbir şeyi değiştiremeyen aydının trajedisidir. O, sömürge sisteminin bir parçası olarak hem suçludur hem kurbandır; vicdanı onu rahat bırakmaz, korkaklığı ise harekete geçmesine engel olur.

Dr. Veraswami ise tam tersine, İngilizlere bağnazca sadık bir Hintli cerrahtır. "Bir İngiliz beyefendisinin ne kadar soylu olduğunu bir düşünün! Birbirlerine duydukları muhteşem sadakatlerini!" diye haykırır Flory'ye (s. 48). O, İngiliz adaletine ve medeniyet taşıyıcılığı mitine körü körüne inanır. Bu iki dost arasındaki konuşmalar, sömürge ilişkisinin en ironik boyutlarını ortaya döker. İngiliz, İngiliz karşıtıdır; Hintliyse İngiliz hayranı. Orwell bu diyaloglarla, sömürge propagandasının kolonileştirilmiş zihinler üzerindeki yıkıcı etkisini gösterir. Veraswami, kendi aşağılanmasını bir onur meselesi olarak içselleştirmiştir; bu, sömürgeciliğin en derin yaralarından biridir.

U Po Kyin, romanın kurnaz ve iğrenç düzenbazıdır. Elli altı yaşında, yardımsız kalkamayacak kadar şişman, timsah kadar zalim bir bölge sulh hâkimidir. Yöntemi basittir; her iki taraftan da rüşvet alır, ardından davayı hukuka uygun şekilde karara bağlar. Bu taktik ona "tarafsızlık" ünü kazandırmıştır. "İşlediği suçları! Haraca kesme, rüşvet! Mahvettiği genç kızlar, annelerinin gözleri önünde tecavüz ediyor onlara!" diye anlatır Dr. Veraswami (s. 56). U Po Kyin'in tek amacı Avrupa Kulübü'ne üye olmaktır. Bu uğurda Dr. Veraswami'yi karalamak için isimsiz mektuplar yazdırır, sahte bir isyan kışkırtır, hatta bir İngiliz'in ölümüne sebep olur. Orwell, bu karakterle sömürge yönetiminin yerli işbirlikçilerini ve onların ahlaki çürüyüşünü acımasızca eleştirir. U Po Kyin, sistemin kendisine sunduğu boşlukları sonuna kadar kullanan, İngilizlerin "yerlileri anlamama" safsatasının arkasına sığınarak her türlü kötülüğü yapan bir figürdür.

Romanda Avrupa Kulübü sahneleriyle Orwell, sömürgeci zihniyetin en çarpıcı tezahürlerini sergiler. Ellis,

sürekli "pis zenciler" diye bağıran, Doğululardan tiksinti duyan, onları insan yerine koymayan bir kereste şirketi asistanıdır. "O kokuşmuş kara domuzları!" diye haykırır Ellis, "Koca göbekli küçük zenciler…" (s. 31). Bu karakter, sömürgeciliğin sadece ekonomik bir tahakküm değil, aynı zamanda patolojik bir nefret biçimi olduğunu gösterir. Westfield ise bütün gün ofisinde evrak imzalamaktan sıkılıp "keşke yeniden savaş çıksa" diyen bir polis şefidir (s. 34). Onlar için imparatorluk, bir macera alanıdır; yerlilerse bu maceranın nesneleri, engelleri ya da av malzemeleridir.

Orwell, Flory'nin gözünden bu sistemin insanı nasıl çürüttüğünü anlatır. "Tüm hayatınız bir yalandır." der Flory (s. 83). "Despotluğun bir eseri, bir pukka sahib'sinizdir ve tabulardan oluşan bu kırılmaz sisteme en az bir keşiş ya da vahşi kadar bağlısınızdır." Flory, Burma'daki on beş yılının ona öğrettiği en önemli şeyin, İngilizlerin bu ülkede yalnızca çalmak için bulunduğu olduğunu söyler. "Yetkililer Burmalıların elini kolunu bağlarken, patronlar da onların ceplerini boşaltıyor" (s. 50). Fakat bu bilgi onu özgürleştirmez; bilakis, onu daha derin bir çaresizliğe sürükler.

Romanın kırılma noktası, İngiltere'den gelen genç ve güzel Elizabeth Lackersteen'in kasabaya ayak basmasıdır. Flory, onu bir manda saldırısından kurtardıktan sonra kıza âşık olur. Elizabeth, Flory'nin gözünde bir kurtuluş umududur. "Keşke bunu paylaşabileceği bir ruh olsaydı yanında, paylaşılana kadar güzelliğin bir anlamı yoktu." (s. 70) Flory, Elizabeth'e kitaplardan, sanattan, Doğu'nun gizemli güzelliğinden bahseder. Pazar yerinde bir Çinli dükkânında ona Burma kadınlarının ayaklarını neden küçülttüklerini anlatır, bir pagoda bahçesinde dans eden Burmalı kızın hareketlerinde yüzyıllardır süregelen bir uygarlığın izlerini gösterir. Fakat Elizabeth bambaşka bir dünyanın çocuğudur. Onun için iyi olan her şey "pahalı, zarif, aristokratik", kötü olan her şey "Ucuz, bayağı, pejmürde ve zahmetlidir." (s. 107) Flory'nin entelektüel konuşmaları onu sıkar, hatta ürkütür. O, bir "memsahib" olmaya, yani sömürgeci kadının kendisine biçilen role hazırlanmaktadır.

Bir subayın yeğeni olan Elizabeth, sonunda kasabaya gelen genç ve soylu Teğmen Verrall'a tutulur. Verrall, at biniciliğinin ve polonun dünyasında yaşayan, kitaplardan nefret eden, küstah bir askerdir. Flory'nin Elizabeth için inşa ettiği hayaller –piyanolu ev, paylaşılmış bir hayat, medenî bir varoluş– birer birer yıkılır. Orwell burada, sömürge toplumundaki iki farklı erkek tipini karşılaştırır; düşünen ama eyleme geçemeyen Flory ile düşünmeyen ama bedensel yetkinliği ve sınıfsal konumuyla toplumda yer edinen Verrall. Elizabeth'in tercihi, sömürge toplumunun hangi değerlere öncelik verdiğini acı bir şekilde gösterir.

Orwell'in dili yalın, keskin ve imgelerle yüklüdür. Sıcağı anlatırken "Güneş, dev bir balyozun düzenli, ritmik darbeleri gibi vuruyor insanın başına." der (s. 25). Sömürge kasabasının pisliğini, bunalımını, insanların küflenmiş ruhlarını resmederken hiç acımaz. Anlatıcı,

olaylara mesafelidir; Flory'nin iç dünyasına girdiğinde ise onun yalnızlığını, kendinden nefretini, çaresizliğini öyle bir yoğunlukla aktarır ki okur karakterin derisini üzerinde hisseder. Yazarın üslubu, bir belgesel soğukluğu ile bir itirafın ateşli sıcaklığı arasında gidip gelir. Bu, Orwell'in gazetecilik deneyiminin ve edebî yeteneğinin birleşiminden doğan güçlü bir anlatım biçimidir.

"Eski hayatım nerede?" diye sorar Flory bir noktada (s. 176). Bu soru, romanın bütün karakterlerine yöneltilebilir. U Po Kyin'in entrikaları, Dr. Veraswami'nin yıkılışı, Ellis'in ırkçı nefreti, Elizabeth'in sığ dünyası, Flory'nin trajik sonu... Hepsi, sömürge sisteminin insanı nasıl çürüttüğünü, nasıl içten içe kemirdiğini gösterir. Orwell, bu sistemin sadece ezilenleri değil, ezenleri de ahlaki bir krize sürüklediğini söyler. Kulüpteki o boş sohbetler, o sürekli tekrarlanan "hain yerliler" masalları, o viski şişeleri hepsi bir kaçışın, gerçeklikle yüzleşmekten imtina etmenin araçlarıdır.

Flory, sonunda yüzündeki lekeden ve geçmişindeki günahlardan kaçamaz. Onu mahveden şey, bir Burmalı metresi olduğu gerçeğinin kilisede ifşa edilmesidir. Elizabeth için "Bir çöpçüyle evlenirim daha iyi." sözleri son damladır (s. 313). Flory kendini vurur. Ölümüyle birlikte doğum lekesi de silinir. Orwell bu anı anlatırken: "Ölümle birlikte doğum lekesi de hemen silinip gitmişti, öyle ki geride silik gri bir izden başka bir şey kalmamıştı." der (s. 322). Bu imge, sömürgeciliğin birey üzerinde bıraktığı yaranın ancak ölümle ortadan kalkabileceğini söyler.

Elizabeth, Flory'nin ölümünden kısa süre sonra Mr. Macgregor'la evlenir. Artık bir "burra memsahib"dir. Civil List okur, hizmetkârları korkuyla yönetir, düşük rütbeli memurlara haddini bildirir. "Kaderin onun için en başında tasarladığı rolü, burra memsahib rolünü, başarıyla yerine getiriyor." (s. 324). Bu son cümle, romanın acı ironisini tamamlar. Elizabeth, Flory'nin ona sunduğu özgürleşme imkânını reddetmiş, kendisine dayatılan kalıba girmeyi seçmiştir.

U Po Kyin ise ödülünü alır, madalyasını takar, fakat pagoda inşa etmeye fırsat bulamadan felç geçirip ölür.

Burma Günleri, sadece bir aşk hikâyesi değildir. Batılı bir yazarın, kendi imparatorluğunun sömürgeci pratiklerini en sert biçimde eleştirdiği, bir uyarı romanıdır. Orwell, "beyaz adamın yükü" mitini paramparça eder, sömürgeciliğin bir medenileştirme projesi değil, bir yağma ve tahakküm düzeni olduğunu gösterir. Bu roman, sömürge sonrası dünyada bile hâlâ tazeliğini koruyan bir başkaldırı metnidir. Kyauktada'nın boğucu sıcağını iliklerinizde hissedecek, Flory'nin yalnızlığına ortak olacak, Elizabeth'in sığ dünyasının içinde boğulacaksınız. Belki de en vurucu olan, bu hikâyenin yüz yıl sonra bile hâlâ bir yerlerde, başka isimlerle, başka kasabalarda yaşanıyor olmasıdır.

FURKAN VAROL*

Müstemleke Söylemine Karşı Yerli Konumlanış: Kemal Tahir ve Yakup Kadri Romanı

Kolonyalizm, en yalın tanımıyla, bir gücün başka halklar ve topraklar üzerinde kurduğu siyasi, ekonomik ve egemenlik temelli tahakküm sistemidir. (İplikci, 2017, s. 1529). Ancak tarihsel süreç göstermiştir ki bu sistem, sadece askerî birliklerin sınırları aşması veya yeraltı kaynaklarının yağmalanmasıyla sınırlı kalmayıp asıl gücünü sömürgeleştirilen coğrafyanın dilini, kültürünü ve tarihsel hafızasını dönüştürme kabiliyetinden de almıştır. Dolayısıyla sömürgeciliğin, fiziksel bir boyunduruk olmanın ötesinde, özneyi kendi gerçekliğine yabancılaştıran zihinsel bir inşa sürecini de içine aldığı çıkarımı yapılabilir. (Loomba, 2024, s.30)

Batı dünyasının yüzyıllar boyunca doğallıkla sürdürdüğü bu zihinsel ve kültürel inşa, 20. yüzyılın ortalarında sömürge karşıtı entelektüel bir dalgayla sarsılmaya başlamıştır. Bu kırılmanın ilk ve en gür seslerinden biri ise Aimé Césaire olur. Onun Avrupa'nın artık ahlaken ve fikren "savunulamaz" olduğuna yönelik radikal çıkışı (Césaire, 2015, s.83), Batı'dan körü körüne nefret etmeden de onun dünyayı algılama biçiminin eleştirilebileceğini tüm dünyaya gösterir. Sonrasında Edward Said (2021), *Şarkiyatçılık* söylemiyle Batı'nın Doğu'yu algılama biçimini eleştirel bir gerçeklikle ortaya koymuştur. Césaire'nin öğrencisi Frantz Fanon (2017) ise "*Yeryüzünün Lanetlileri*" üzerinden sömürgeciliğin psikolojik boyutunu irdelemiştir. Onun bu ruhsal analizi, Batı'nın kültürel hegemonyasının çöküşündeki en önemli kurucu basamaklardan biridir. Césaire, Fanon ve Said gibi düşünürlerin açtığı bu yeni yol, sömürgeciliğe sadece askerî ya da ekonomik bir işgal olarak bakmayı bıraktığı için tarihsel bir kırılmayı simgeliyordu ve bu isimlerin kaleme aldığı metinler bir manifesto olmanın çok ötesine geçmişti. Esasında bu metinler asıl sömürgeciliğin topraklardan ziyade zihinlerde kurulan bir şey olabileceğine işaret etmişti. Onlara göre Batı, sömürgeleştirdiği halkları sadece silah zoruyla değil; dille, tarih yazımıyla ve ürettiği kültürle de kendine bağımlı kılıyordu. Dolayısıyla yaptıkları şey, baskıyla örülen bu sistemin arkasındaki ana yapıyı, yani zihinsel ve kültürel kodların yapı-

*Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi TÖMER, e-posta: furkanv@sakarya.edu.tr, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9854-5206

sını açığa vurmaktı. Sömürgecinin dilini, felsefesini ve edebiyatını masaya yatırarak, çok gelişmiş ve renkli görünen o Batı medeniyeti anlatısının arka planındaki gizli "besleyici" kaynağı görünür kılmış oldular. Bu çözümleme süreci, edebiyatın sömürgeci söylemin bir taşıyıcısı olmaktan çıkarılıp ona karşı durulabilecek entelektüel bir sorgulama alanı olarak da kullanabileceğini göstermiş oldu ve edebiyatı müzakere alanına dönüştürdü.

Batı dünyasının kurduğu bu zihinsel ve kültürel çember, sömürge altında kalmış toplumlarda genellikle çok sonraları, yani bağımsızlık kazanıldıktan sonra edebî bir tepkiye dönüşebilmiştir. Ancak doğrudan sömürge idaresi altına girmemiş, yine de Batı'nın bu kuşatıcı gücünü ve baskısını her an yakından hissetmiş bir coğrafyanın edebiyatında da yansımalar görülür bir hâle gelmiştir ve bu açıdan bakıldığında ise hikâyenin çok daha başka bir yön aldığı söylenebilir.

Kuramsal düzlemde ele alındığında kolonyalizmin Türk edebiyatındaki görünümleri dünya literatürüne nazaran oldukça özgün bir serencama sahiptir. Dolayısıyla edebiyatımızda bu izleri sürmek, bizi alışılagelmiş sömürgecilik tanımlarının ötesine taşıyacaktır. Temelde Batı kanonu, sömürgeciliğini kurgusal düzlemde bir "uygarlaştırma görevi" olarak meşrulaştırma eğilimindedir. (Mollaer, 2021, s.20) Nitekim, Shakespeare'in *Fırtına*'sında efendisine muhtaç "yerli Caliban" tiplemesiyle sosyo-psikolojik köklerini keşfettiği yapı Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sunda efendi-köle ilişkisini rasyonelleştiren bir mite dönüşür. Rudyard Kipling, *Beyaz Adamın Yükü* şiirinde sömürgecilik faaliyetini ahlaki bir ödev gibi sunar. Buna karşılık Joseph Conrad, eserlerinde sömürgeciliğin vahşetini sert bir dille eleştirir. Ancak pek çok postkolonyal eleştirmenin de belirttiği gibi Conrad bile Afrika'yı beyaz adamın deliliğini yansıtan "ilkel bir dekor" olarak kullanmaktan, yani oryantalist bakışı yeniden üretmekten kurtulamaz.

Türk romanı kolonyalizm açısından değerlendirildiğinde tarihî şartların gereği olarak doğrudan sömürgecilik üzerine kurulmamış olsa da bir korunma içgüdüsü ile şekillenmiştir. Tanzimat edebiyatı boyunca Batı bir yön olarak belirlenmiş, ancak ne Namık Kemal Fransızların ne de Abdülhak Hamit İngilizlerin sömürgeci bakış açısını benimsemiştir. İlk kuşak yazarlar, Batı'nın edebi biçimlerini modernleşme aracı olarak kullanırken bu zihniyete karşı kendi kimliklerini ve yerli duruşlarını korumayı hedeflemişlerdir. Bununla birlikte, bu yoğun kültürel dalgaya maruz kalarak Tevfik Fikret'in aşırı örneklerinde olduğu gibi istisnai kırılmalar da yaşanmıştır. Nitekim Fikret, *Promete* gibi şiirlerinde Batı'yı bir aydınlanma kaynağı olarak yüceltirken yerli mirası bütünüyle reddeden çok "rasyonalist" bir kopuşu savunur. Onun zihninde kurguladığı bu yönelimin ve Batı'ya açılan nesil idealinin prototipi olan oğlu Haluk'un eğitim için gittiği İskoçya'da

tamamen o kültürün içinde yolunu yitirmesi yabancılaşmanın bir sembolü olarak görülebilir. Edebiyatımızdaki bu istisnai savrulmalara karşılık, genel eğilim kültürel endişe barındırdığından dönemin asıl ana damarını sömürge tehdidine karşı direnç gösteren yerlilik söylemi oluşturmuştur. Bu bağlamda Namık Kemal, Ahmet Mithat ve Recaizade gibi isimlerin, doğrudan sömürge karşıtı bir söylemden ziyade toplumsal kaygılarla hareket ettikleri, ancak kurguladıkları "yanlış Batılılaşma" temasının farkında olmadan sömürgeciliğin zihinsel istilasına karşı üretilmiş güçlü bir emniyet kemeri işlevi gördüğü söylenebilir. Nitekim Abdülhak Hamit'in *Duhter-i Hindu*'sunda doğrudan sömürge toprağı Hindistan üzerinden kurulan anlatım da bu refleksin bir yansıması olarak okunabilir. (Güngör, 2018, s.44) Özetle Türk edebiyatının önemli bir damarının, kolonyalizmin karşısına bir farkındalıkla olmasa da bir "yerlilik" kalkanıyla dikildiği ifade edilebilir.

Edebiyatımızdaki bu kalkanı kuramsal bir zemine oturtan en somut figürlerden birisi ise Kemal Tahir'dir. Türk romanına ektiği yerlilik estetiği, Anadolu-Türk eksenini öyle bir çerçeveye oturtur ki, Batı hegemonyası karşısında kan kaybeden bir toplumun kendi hafızasıyla ve gerçeğiyle barışmasına olanak sağlar. Kemal Tahir, bu barışmayı sadece bir teselli zihniyetiyle değil, Batı merkezli tarih tezlerini sarsarak inşa eder. Onun romanlarında Anadolu, sömürgeci düşüncenin iddia ettiği gibi "uyandırılması gereken uyuyan bir güzel" ya da "eğitilmesi gereken ilkel bir coğrafya" değildir. Aksine, kendi içinde bütünlüklü ve organik bir dünya barındırır. *Devlet Ana*'da en belirgin örneklerinden birini gördüğümüz bu yaklaşımda Kemal Tahir, Osmanlı toplumunu Batı feodalizmine benzemeyen özgün bir tarihsel yapı olarak sunar. Yazarın tarih anlayışı, Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarından beslenen yorumuyla birlikte Osmanlı toplumsal düzenini Batı'nın feodal ve sınıfsal yapısından belirgin biçimde ayırır. (Hüküm, 2017, s. 47) Bu çerçevede Anadolu, Batı merkezli tarih anlatılarının iddia ettiği gibi geri kalmış veya dönüştürülmeyi bekleyen bir coğrafya değil; kendi toplumsal dinamiklerini, adalet anlayışını ve tarihsel sürekliliğini üretebilen özgün bir medeniyet alanı olarak resmedilir. Tahir'in yorumunda ise Batı sömürgeciliği, mülkiyet merkezli rekabetin ve sınıfsal gerilimlerin dışa taşmış bir biçimidir. Buna karşılık *Devlet Ana*'da Anadolu, sınıfsal çatışmaların keskinleşmediği, devletin toplumsal dengeyi gözettiği ve ortak iyiyi yani "kerim devlet" kavramını korumaya çalıştığı bir düzen olarak tasvir edilir. Bu yönüyle Osmanlı toplumu, Batı'nın feodal yapısına karşı tarihsel bir alternatif niteliği kazanır. Nitekim romanda feodal Batı'yı ve onun sömürgeci aklını temsil eden Şövalye Notüs Gladyüs'un entrikaları karşısına dikilen, toprağı ve insanı koruyan Bacıyan-ı Rum, bu düşüncenin somut bir örneğidir. Dolayısıyla yazarın yerliliği, geçmişe dönük bir sığınma hâli değil, Batı hegemonyasına karşı üretilmiş en-

telektüel bir savunma kanalıdır. Böylece Kemal Tahir, yerli tarihsel tecrübeyi merkeze alarak Batı karşısında oluşan kültürel yetersizlik algısını sorgulayarak içeriden çökertecek bir söylem geliştirir. Bu zihinsel dönüşümün en çarpıcı kurgusal serüvenlerinden biri *Esir Şehrin İnsanları*'nda karşımıza çıkar. Avrupa kültürüyle yetişmiş, Batılı yaşam tarzına yakın bir Osmanlı aydını olan Kâmil Bey, işgal altındaki İstanbul'a döndüğünde ülkesinin içinde bulunduğu tarihsel gerçekle yüzleşir. Kemal Tahir, karakterini konak çevrelerinin ayrıcalıklı dünyasından çıkararak millî direnişin ve nihayetinde cezaevi koğuşlarının sert gerçekliğiyle karşı karşıya getirir. Kâmil Bey'in farklı toplumsal kesimlerden insanlarla kurduğu ilişkiler, onun yalnızca siyasal değil, toplumsal ve kültürel bir dönüşüm yaşamasını da sağlar. Böylece roman, işgale karşı mücadelenin yalnızca dışarıdaki düşmana karşı değil, aynı zamanda toplumdan kopuk aydın kimliğinin aşılmasıyla da mümkün olabileceği fikrini öne çıkarır.

Ne var ki aynı süreç, aydın ile toplum arasında yeni gerilim alanları da doğurmuştur. Türk edebiyatında kolonyalizmin bu trajik boyutu, en net şekilde Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun metinlerinde belirir. Kemal Tahir'in yapısal düzeyde ele aldığı sömürgecilik olgusu, Yakup Kadri'de coğrafi bir işgalden ziyade bireyin ruhuna, gündelik hayatına sızan kültürel ve ahlaki bir yarılmaya dönüşür. Nitekim onun karakterleri, Tanzimat'tan beri biriken o "yanlış Batılılaşma" kaygısının ete kemiğe bürünmüş birer yansımasıdır. Yazar karakterlerini sadece taşrada değil, işgal altındaki payitahtın göbeğinde de arar. *Sodom ve Gomore*, Türk edebiyatında sömürgeci zihniyetin yarattığı ahlaki çürümeyi ve "müstemleke psikolojisini" görünür kılan eserlerden biri olarak yerini alır. Romandaki Leyla ve Necdet'in çevresi, işgal güçleriyle kurdukları ilişkiler nedeniyle millî aidiyetlerinden uzaklaşmış bir görünüm sergilerler ve sömürgecilerin eğlencesi olurlar. (Edman, 2018, s.4) Kendi askerine sırt dönüp sömürgeci güçlerin gösterişli hayatına özenen bazı tipler Yakup Kadri'nin gözünde lanetlenmiş iki kadim şehirden farksız bir isimlendirmeyle romana konumlandırılır. Öte yandan ise yazar, bu çürümenin panzehrini aramak için yüzünü Anadolu'ya döndüğünde karşısına *Yaban*'ın trajik gerçeği çıkar. *Yaban*'ın kahramanı Ahmet Celal, milliyetçi ideallerle geldiği köyde, köylüyü "asırlarca ihmal edilmiş, yontulmamış bir kütle" olarak görür. Saidci bir perspektiften bakıldığında bu tutum, merkezin çevreyi tanımlama ve ona anlam yükleme biçimlerini hatırlatan bir üstünlük içerir. Nitekim Edward Said, Batı'nın Doğu'yu kendi zihninde edilgen, rasyonellikten uzak ve şekillendirilmeye muhtaç bir "nesne" olarak kurgulayarak kendi üstünlüğünü ürettiğini savunur. Ahmet Celal de tam olarak bu tutumla "modern" birikimini ve aydın kimliğini bir tahakküm enstrümanına dönüştürerek taşrayı "rasyonalize" etmeye çalışır. O, köylüyü anlamaya çalışırken onu aynı zamanda kendi zihninde

nesneleştirir; köylü ise ona bir kurtarıcı olarak değil, bir yabancı olarak yaklaşır. Böylece roman, yalnızca Anadolu gerçeğini değil, modern Türk aydınının kendi halkıyla kurmakta zorlandığı ilişkinin yarattığı kırılmayı da gözler önüne serer.

Bu bağlamda Kemal Tahir ve Yakup Kadri'nin, Türk edebiyatının kolonyalizm karşısındaki arayışlarını ve uyanışını iki farklı perspektiften tamamlayan figürler olarak yer aldığı söylenebilir. Kemal Tahir, yapısal ve tarihsel bir reddedişle Batı'nın hegemonik anlatılarını mülkiyet ve devlet ilişkileri üzerinden yeniden değerlendirerek sömürgeci akla karşı "tarihsel bir özgüven" alanı açar. Yakup Kadri ise modernleşme sürecinin yarattığı kültürel yabancılaşmayı, ahlaki çözülmeyi ve aydın-halk arasındaki mesafeyi trajik bir yarılma olarak resmeder. Biri sömürgeciliğe karşı yerli tarihsel tecrübenin imkânlarıyla yapısal bir savaş açarken, diğeri bu sürecin içerideki sinsi tahribatını, yani bireyin ruhundaki kimliksizleşmeyi belgeler.

Tüm bu edebî manzara göstermektedir ki Türk romanı; Batı kanonunun sömürgeciliği meşrulaştıran ya da eleştirirken dahi Batı dışı toplumları edilgenleştiren anlatılarına karşı, kendi tarihsel tecrübesinden beslenen "yerli" bir karşı söylem geliştirebilmiştir. Tanzimat'la başlayan kültürel ve ahlaki kaygılar, Cumhuriyet sonrasında her iki yazarın metinlerinde daha bilinçli ve kapsamlı bir sorgulamaya dönüşmüştür. Bu durum, daha sonra Aimé Césaire, Frantz Fanon ve Edward Said gibi düşünürler tarafından kuramsal bir çerçeveye kavuşturularak birçok meseleyi, Türk romanının henüz edebî sezgi düzeyindeyken görünür kıldığına işaret eder. Nihayetinde hem Kemal Tahir'in hem de Yakup Kadri'nin eserleri kolonyalizmin yalnızca siyasi ve ekonomik bir tahakküm olmadığını, aynı zamanda hafızayı ve kimliği dönüştüren çok katmanlı bir süreç olduğunu ortaya koyan güçlü edebî tanıklıklar olarak okunabilir.

Kaynakça

Césaire, A. (2015). *Barbar Batı* (G. Ayas, Ed.). Doğu Kitabevi.

Edman, T. B. (2018). Direniş ve benlik: Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Sodom ve Gomore romanı ile V.S. Naipaul'un Taklitçiler romanındaki kimlik meselesi üzerine mukayeseli bir yaklaşım. *Aydın Türklük Bilgisi*, *4*(7), 1-10.

Fanon, F. (2017). *Yeryüzünün Lanetlileri* (Ş. Süer, Çev.). Versus Yayınları.

Güngör, B. (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış*. Hece Yayınları.

Hüküm, M. (2017). *Şair-sosyolog Kemal Tahir*. İthaki Yayınları.

İplikci, A. (2017). Kolonyalizm ve emperyalizm üzerine bir değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *21*(4), 1527-1540.

Loomba, A. (2024). *Kolonyalizm postkolonyalizm* (M. Pekdemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Mollaer, F. (2021). Sunuş. A. Memmi, *Sömürgecinin portresi / Sömürgeleştirilenin portresi* içinde (Ş. Süer, Çev., ss. 7-32). Telemak Kitap.

Said, E. W. (2021). *Şarkiyatçılık* (B. Yıldırım, Çev.). Metis Yayınları.

AHMET UĞUR IŞIK

Göğü Delen Adam

"İnsan, bütün varlığıyla düşünür." der Tuiavii. Oysa *Papalagi*, yani *göğü delen adam*, düşüneni yalnızca kafası sandı. Kalbin, kolların ve dahi bütün bedenin de düşündüğünü yok sayarak... Beyaz adamın evrenin büyük sırlarını çözdüğünü sanmaktan sonraki en büyük yanılgısı buydu. Bilgisi artınca bilgeliği de artmayan modern insan, kat kat elbiselerle örttüğü bedenini gerçek mutluluğun renginden ve düşünebilme yetisinden yoksun bırakmıştı. Samoalıların kabile reisi olan Tuivaii'ye göre, "Palmiyeler kadar bile bilge olmayan insanoğlu" doğanın bilgeliğinden mahrum kaldıkça gerçek mutluluğa karşı da sağırlaştı. Üst üste inşa ettiği binalar, onun deyimiyle *kutular*, toprakla ve doğayla bağını kopardı insanın. Beton duvarlar arasında aradığı güven duygusu insanın kalbindeki şefkat ve merhameti yok etti. İnşa ettiği bu ruhsuz yapılar göğe doğru yükseldikçe kendi içindeki derinliğe inemedi insanoğlu. Hâlbuki insan hem toprağın hem de gökyüzünün hikmetini anladığını zannetmekle kendini aldattı. Daha kendini bile bilmediğini unutup...

Yaşamı kaçırdığını fark edemeyip zamanı da sürekli ölçmeye çalıştı *Papalagi*. Zamanı planladıkça zamanın onu yönettiğini anlamadı hiçbir zaman. Sabah kalkıp işe yetişmeye çalışırken ruhunu evinde uyuduğu yatakta bıraktığını asla anlayamadı. Takvimler, saatler yaptı; sonra bütün ömrünü o sayıların sınırına sıkıştırdı. Günleri dilimlere böldü. Dinleneceği, yemek yiyeceği, çalışacağı zamanları planladı ama Küçük Prens'in dediği gibi: "Yıldızları seyretmek için olsun vakit bulamadı." Tuiavii'nin beyaz adamı, zamanı öyle ciddiye aldı ki onunla yaşamak yerine ona hizmet etti. "Sürekli kaç dolunay yaşadığını hesap etti." Öleceği zaman yaklaşınca da yaşıyor olmanın keyfini çıkaramadı. Kendi



yaptığı saatin rakamları kadar olan zamanın yetmediğini söyledi durdu ama aslında o kendine yetemiyordu. Yaşamak yerine yetişmeyi tercih etti. Her yere koştu, bir tek kendine varamadı.

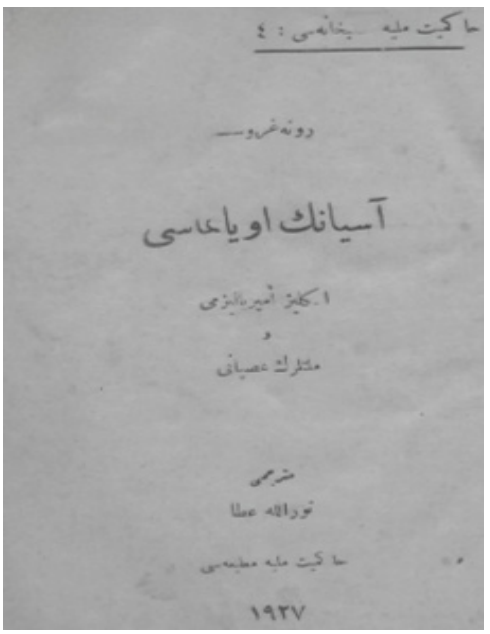
Yuvarlak metal ve ağır kâğıdı Tanrı bildi *Papalagi.* Paranın efendisi olduğunu sandı ama onun daima kölesiydi. Her sabah kalktı ve paranın peşinden koştu. Kazandıkça asla çoğalmadı parası, aksine hep eksildi çünkü Tuivaii'nin dediği gibi "Para insanı doyurmuyor, sadece açlığını süslüyordu." Paranın verdiği mutluluk kısa, bıraktığı boşluk ise çok derindi. Uykusunda bile parayı düşündü *Papalagi.* Paranın hüküm sürdüğü yerde beyaz adamın vicdanı taş kesildi. Merhameti kayboldu, dostluğu menfaatle ölçtü. Kardeşine bile bedava gülümsemedi beyaz adam. Çünkü her şeyin bir karşılığı vardı. Para; insanın içindeki Tanrı'yı, doğayı ve vicdanı susturdu. Paranın bir büyüsü vardı ve insanın ruhunu yavaşça ele geçirdi. Daha fazla eşyaya, Tuivaii'ye göre *benim*'e sahip olmayı yiğitliğin ve soyluluğun ölçüsü kabul etti ama gökyüzüne ve bulutlara hiç sahip olamadı. Daha az parası olan bir insan zekâsı parlak olsa bile modern insanın karanlık dünyasını aydınlatamadı. Beyaz insanın cebinde taşıdığı Tanrı'sı gibiydi para. O yüzden ölene kadar Tanrı'sına hizmet etmekten geri durmadı. Ölünce de gömülmenin bir bedeli vardı ama *göğü delen adam*, yaşamı satın alacak parayı hiçbir zaman kazanamadı.

Ve sen Samoalı! Medeniyet senin için asla bir ilerleme değildi. Aksine yıkımdı. Modern insanın kaybolduğu bu karmaşada onun getireceği medeniyetin ağır bedelleri olacak sana. Basit zevklerinden seni alıkoymalarına izin verme. Sen güneşin ve ışığın özgür çocuğusun. *Yüce Ruh'a* sadık kalıp onun sana bahşettiği gürültüsüz, dumansız yaşamı modern insanın düşüncelerinden uzak ama onlardan daha bilgece yaşamalısın. *Yuvarlak metal ve ağır kâğıdın* olmadan daha az şey'e ve *benim*'e sahip olarak da mutlu yaşayabilirsin. Bu seni belki yoksullaştıracaktır ama zaten seni zenginleştiren sahip olduğun şey'ler değil bilgeliğindir. Senin habercin rüzgâr, öğretmenin su, rehberin güneştir. Sen modern dünyanın çeliğine, taşına, camına hapsolmuş insanın duyamadığı bütün sesleri duyarsın. Kuşların kanat çırpmasındaki tedirginliği hissedersin. Baharda patlayan tomurcuğun ilk merhabasına sen tanıklık edersin. Yağmur, kurumuş toprağa düştüğünde toprağın sevincini en iyi sen bilirsin. Sen zamanı takvimlerle değil, rüzgârın yönüyle ve güneşin açısıyla ölçersin. Doğanın kalp atışını kendi kalbinde duyan kişi, *ağır kâğıt*'la değil; sadelikle zenginleşir. Unutma, sen dünyaya doğarken sahip olmaya değil; ait olmaya geldin ve ait olduğun evren senin ruhuna ebediyen şifa olacaktır.

SAHAFİYE

SELİM SAĞIR

Asya'nın Uyanması



Rene Grousset (1885-1952) özellikle Asya tarihine vukufiyetiyle bilinen Fransız şarkiyatçıdır. I. Dünya Savaşı sonrasında Asyalı ulusların İngiliz emperyalizmine karşı uyanışını anlattığı *Le Reveil de l'Asie* adlı incelemesini 1924'te yazar. Grousset'e göre Avrupa'nın işgalleri Asyalı milletlerin gelişmesine engel olmamış tam tersine onları gaflet uykusundan uyandırarak millî benliklerini kazanmalarına sebep olmuştur. Doğu'nun ihtiyar halklarına çağdaş medeniyeti telkin etmekle Avrupa onları dinamik birer millete dönüştürmüştür. Bu uyanışı fark etmeyen kibirli ve entrikacı İngiliz emperyalizmi I. Dünya Savaşı'ndan sonra çöküşe geçmiştir. *Asya'nın Uyanması*'nda Grosset'in İngilizleri sömüren ve kötü niyetli; Fransızları ise rehberlik eden ve iyi niyetli şeklinde nitelemesi dikkatlerden kaçmıyor. Bu ifadelerin arka planında ise yazarın, kolonyalizm yarışında İngiltere'nin gerisinde kalan Fransa'nın çıkarlarını ve siyasetini aklama çabası yatıyor.

Kitabın 1924 gibi erken bir tarihte kaleme alınması ve yazarın kitapta Millî Mücadele'ye geniş yer vermesi o dönem ikinci dilleri Fransızca olan Türk aydınlarının dikkatini çekmiştir. O yıllarda Fransızca öğretmenliği ve çevirmenlik yapan Nurullah Ata[ç], Grousset'in incelemesini tercüme ederek *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde tefrika hâlinde yayımlar. Bu tefrika 1927'de Hakimiyet-i Milliye Matbaası'nca *Asya'nın Uyanması* ve *İngiliz Emperyalizmi ve Milletlerin İsyanı* alt başlığıyla Ankara'da kitap hâlinde basılır. *Asya'nın Uyanması,* 1927'de Osmanlı alfabesi ile dilimize çevrildikten sonra ancak 1999'da Saadettin Gömeç'in hazırlamasıyla Akçağ

Yayınları tarafından günümüz Türkçesine aktarılır. 2011 yılından sonra Berikan Yayınları tarafından yine Saadettin Gömeç'in hazırlamasıyla yayımlanan kitapta Nurullah Ataç'ın çevirisi esas alınır. Aynı metin Kazım Tekiner tarafından da hazırlanarak 2023'te bu kez Dorlion Yayınları'nca basılır. Eser, bir girişin yanı sıra sekiz konu başlığı ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. *Asya'nın Uyanması*'nda sırasıyla Türkiye, Suriye, Mısır, İran, Afganistan, Hindistan, Japonya, Çin ve Vietnam (Annam) gibi ülkelerin emperyalizme karşı mücadeleleri anlatılır. Sömürgeciler kendi menfaatleri doğrultusunda başka bir ülkeyi kontrol edip yönlendirirken birtakım araçlar kullanırlar. Rene Grousset emperyalist/sömürgeci Fransa toplumunda yetişmesinden olsa gerek kitabında bu enstrümanları kimi yerde sükutla geçiştirirken kimi yerde de sömürgecilik metotlarının savunusunu yapıyor.

Kitabın ilk ve en geniş bölümü Millî Mücadele'den bahsedilen kısımdır. Lloyd George ve Lord Curzon I. Dünya Savaş'ı sonrası ahlak ve adalet taraftarı görünerek siyasi kombinezonlar yaratmaya devam ederler. 1919'da İngilizlerin izniyle Yunanlıların İzmir'i işgali Mondros Mütarekesi sonrası dönemi tamamen değiştirir. Daha dünkü tebaalarının itaatine girme fikri Anadolu'da gelişen direnç hareketini birleştirip mücadeleye müthiş bir ivme kazandırır. Grousset Fransa'nın da romantik bir şekilde Yunan işgaline taraftarlığını vurgular. Osmanlı'nın yüz yüze geldiği payitahtın işgali ve halifenin gözetim altında tutulması gibi tuzaklar Asya'da İngiliz emperyalizmine karşı isyan seslerinin yükselmesine vesile olur. Hint Müslümanları o güne kadar İngiliz hakimiyetinin en güçlü taraftarıyken hilâfet meselesinden dolayı Hindularla bütünleşerek İngiltere'ye karşı muhalefet safına geçerler. İtilaf devletleri Sevr ile ülkemizi parçalayamayınca, İngilizler Osmanlı Devleti'ni Anadolu ve İstanbul olarak ikiye bölüp, Cebelitarık benzeri bir dominyon şeklinde yönetmeyi bile düşünmüştür. İngiltere açgözlülüğü ve entrikaları sebebiyle diğer İtilaf Devletleri'ni de kendine küstürmüştür. Nitekim Türk ordusu İzmir'e girdikten sonra Lloyd George müttefiklerini yeni bir Haçlı Seferi'ne çağırdığında bu plana kimse cevap vermemiştir. Büyük Britanya kamuoyunun da aleyhte cephe almasına dayanamayan Lloyd George kabinesi istifaya mecbur olmuştur (19 Ekim 1922).

Sömürgeciliğin en sık kullandığı enstrümanlar dil ve dindir. Rene Grousset Suriye havzası meselelerini anlatırken farkında olmadan Fransa'nın insanı hayretlere gark eden misyonerlik faaliyetlerine de yer ayırıyor. 1914 yılında Suriye, Lübnan ve Filistin topraklarında dinî eğitim yapanlar da dahil, 50 bin kadar talebenin devam ettiği 500'e yakın Fransız eğitim kurumu vardır. Bu okullarda Fransa'nın ilkokul programındaki dersleri öğrencilere Fransızca öğreti-

yorlardı. Klasik kolonyalizmin bir özelliği de girdiği ülkenin ulaşım ve ticaret ağını kontrol etmektir. Fransa Suriye bölgesindeki tüm demiryolu hatlarını ve liman işletmelerini inşa edip kendi tekeline almıştır. Rene Grousset bu gelişmelerle Suriye'nin artık modern Avrupai bir ülke olmasını gururla anlatıyor. Emperyalizmin kullanmaktan sakınmadığı argümanlardan birisi de 'geri kalmış ülkelere medeniyet götürme' söylemidir. Bütün bu bilgileri bir araya getirdiğimizde Fransa'nın kolonyalizm bağlamında İngiltere'nin hiç de gerisinde kalmadığı ortaya çıkar. İngiltere'nin Orta Doğu'daki amacı petrolü ve Mısır'ı elinde tutup, Hindistan'a giden yolları kontrolü altına almaktır. 1919'da yapılan antlaşma ile Fransa'nın Musul üzerindeki haklarından İngiltere lehine feragat etmesi karşılığında Suriye ve Güney Anadolu bölgelerini işgal eder. Esasında İngiltere, Fransa'yı istiklal ve milliyetçilik ateşiyle yanan kazanın tam içine atmış olur. Perde arkasından da Fransa aleyhine entrikalar çevirerek rakibini zayıflatır. İngiltere'nin İsrail'in kurulması için bu denli çabalamasının arka planında öncelikle Mısır ve Süveyş Kanalı'nın kontrolünü elinde bulundurmak tutkusu vardır. Öte yandan Yahudiler Fransa ve Araplara karşı ancak İngiltere'nin sadık müttefiki olabilirlerdi. İngiltere'nin vaatlerini tutmaması, amaca giden her yolu mübah sayması, bencilliği ve kibri hem Arap halklarını hem Fransa'yı kendinden uzaklaştırmıştır. Kitabın yazıldığı 1924'te Suriye, Irak ve Filistin artık özgürlük isteklerini gür bir sedayla dile getirmektedir.

Mısır, Osmanlı'ya bağlı olup özerk bir statüdeyken Arabi Paşa isyanı bahane gösterilerek 1882'de İngiltere tarafından işgal edilir. Öncesinde Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü uluslararası antlaşmalarla koruyacağını taahhüt eden İngilizlerin bu pervasızlığında şaşılacak bir durum yoktur. 1914'te savaşın başlamasıyla Mısır'ın artık bir İngiliz sömürgesi olduğu her tarafta ilan edilir. Savaştan sonra Zağlul Paşa önderliğinde Mısırlı aydınlar İngiltere'den kendilerine vaat edilen özgürlüğü talep eder. İngilizlerin cevabı bu aydınları Malta'ya sürgüne göndermek ve istiklal isteyen halkı sert bir şekilde bastırmak olur. Sömürgeciler Mısır içindeki ılımlıları kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmak isterler fakat Mısır halkının tek yürek olması karşısında daha fazla dayanamayarak Mısır'ın özgürlüğünü tanıdılar (1922). Ne ki giderken bile İngilizler Sudan'da bir Mısır-İngiliz dominyonu kurulmasını teklif ederek Mısır'ı bölmek ve istediği zaman müdahale imkânına sahip olmak emelindeydiler. Neyse ki Mısır'ın millî birliği bu teklifi 1924'te kesin bir dille reddetmiştir.

İran halkı 1906'da İngiliz ve Ruslara karşı siyasi hürriyet isteyerek Muzaffereddin Şah'a meşrutiyeti ilan ettirir. Başta parlamenterizme saygılı görünen şah, Rus ve İngiliz desteğini alarak meclisi dağıtır. Ortaya çıkan feodal hiziplerin

kendi aralarındaki çatışmaların ülkeyi kargaşaya sürüklemesini fırsat bilen İngiltere ile Rusya 1911'de İran'ı işgal eder. 1917 devrimiyle Rusya sahneden çekilince İran tamamen İngiltere'nin eline geçer. Bolşeviklere karşı İran'ı koruma bahanesiyle askerî işgalini devam ettiren İngiltere, kuklası hâline gelen Şah'a 1919'da İran'ı müstemlekeye dönüştüren bir antlaşma imzalattırır. Asya'nın uyanışıyla müstemleke askerlerinden mahrum kalan İngiltere İran gibi büyük bir ülkeyi koruyamayacağını anlayınca ülkeyi tamamen boşaltır (1921).

Hindistan'da 1919'da başlayan milliyetçilik ve istiklal hareketleri o tarihe kadar Britanya'yı en çok zora düşüren hadiselerdir. I. Dünya Savaşı'nda İngiltere'ye 985 bin asker veren Hintliler 1880'lerde kendi millî kimliklerinin farkına varmaya başlamışlardı. İngiltere, Hindistan'da yaşayan farklı etnik ve dinî grupları (Farisiler, Müslümanlar, Hindular vs) zaman zaman destekleyerek zaman zaman da kışkırtarak yüzyıllar boyunca Hindistan'ı sömürmüştür. 1905'te o dönem Hindistan genel valisi olan Lord Curzon Bengal'i ikiye ayırarak bir taraftan filizlenen milliyetçiliği yıkmak diğer taraftan da Müslümanlar ile Hindular arasında çatışma çıkarmak ister. Savaş sonrasında vaat edilen özgürlüğü bulamayan Hint halkı muhtelif şehirlerde yoğun katılımlı protestolar, mitingler düzenlemeye başlar. 1919'da Sihlerin kutsal şehri Amritsar'daki eylemlerde İngiliz askerleri savunmasız halka ateş açarak cevap verince Hindistan'ın bütün unsurları Mahatma Gandi önderliğinde İngiltere'ye karşı birleşir. Rene Grousset'in şu ifadeleri çok anlamlıdır: "İngilizlerin ele geçirdikleri yerleri birbiri arkasına yitirmelerinde Hindistan'ın 1919'dan 1922'ye kadar İngiltere'den manen ayrılmasının epeyce etkisi oldu. Hindistan kendi istiklalini kazanmadan evvel, sabırlı muhalefeti ve İslam âleminin tarafını tutması sayesinde İngiltere'ye Orta ve Uzak Doğu'daki hakimiyetini kaybettirdi."

1894'teki Çin-Japon savaşında Japonya'ya mağlup olup zayıf düşen ve iç kargaşalardan kurtulamayan Çin'e Rusya, İngiltere, Almanya ve Fransa kolaylıkla girdiler ve gözlerine kestirdikleri her yeri işgal ettiler. Galibiyete rağmen istediklerini alamayan Japonya ile Rusya'yı Mançurya konusunda birbirine düşüren İngiltere 1904 Rus-Japon savaşının fitilini de ateşler. Bu savaşta Japonya'nın galibiyeti Asya'nın uyanışında büyük rol oynamıştır. Şark meselesi temelde Asya'nın Avrupa tarafından ne suretle paylaşılıp sömürgeleştirileceği sorunudur. Bu açıdan Japon zaferi bir âlemin diğerine üstün gelmesi, Asya'nın asırlardan beri maruz kaldığı hakaretlerin intikamını alması, Doğu milletleri için ümidin doğmasıydı.

Kitabın sonunda Rene Grousset şöyle der: "Sakarya kıyılarında meydana gelen olay yalnız Türkler ile Yunanlıların mücadelesi değil, İslam dünyasının İngiliz imparatorluğuyla çarpışmasıydı."