



T.C.

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

TÜRK ÜTOPYALARINDA ÖZNELEŞME PRATİKLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Emre METE

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz EKİZ

BOLU 2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Emre Mete'ye ait **“TÜRK ÜTOPYALARINDA ÖZNELEŞME PRATİKLERİ”** adlı çalışma, jürimiz tarafından **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

20.11.2019

Tez Savunma Tarihi

Unvan, Adı, Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Ekiz


.....


Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Arı


.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Levent Demirelli


.....

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, “**Türk Ütopyalarında Özneleşme Pratikleri**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başkalarının kaynaklardan yapılan alıntılardan adlarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Emre METE

20.11.2019

ÖN SÖZ

Türk Ütopyalarını inceleme sürecim aslında yüksek lisansa ilk girdiğim dönemde almış olduğum Ütopyalar dersindeki bir çalışmam ile başladı. Bu çalışmanın amacı hocamızın isteği doğrultusunda, az bilinen bir ütopya seçerek ütopyaları bir yönetim nesnesi olarak kullanmaktı. Bu amaçla araştırmalarım sonucunda Molla Davutzade Nazım Erzurumi'nin yazmış olduğu “*Rüyada Terakki*” ütopyasını bir ders çalışması olarak ele aldım. Bu çalışma, sonraki süreçte Sosyal Bilimler kongresindeki bir sunuma ve akademik bir makaleye dönüştü. Bu nedenle tezin oluşmasında en fazla katkısı olan hem ders hocam, hem de tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Cengiz EKİZ olmuştur. Kendisi açmış olduğu ders ile beni ütopyalarla tanıştırmış, hem ders sırasında hem de tez aşamasında bana sabırla katlanmıştır. Bu yardımlarından dolayı kendisine çok teşekkür ederim.

Ayrıca jürimde bulunan ve tezimin şekillenmesine yardımcı olan sevgili hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI ve Dr. Öğr. Üyesi Levent DEMİRELLİ'ye teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Bu tez çalışması başlangıcından itibaren birçok farklı insanın katkısıyla ortaya çıkmıştır. En başta sevgisini ve her türlü desteğini hissettiğimi aileme teşekkür ederim. Ayrıca en başından bu yana tezimi okuyan, fikir veren ve düzeltmelerimde yardımcı olan Ramazan, Sercan MUTLU, Hüseyin ŞİMŞEK, Cansu KIZIL ve adını sayamadığım, bana destek olan bütün dostlarıma teşekkür ederim. Son parantezi de Lodz'a açmak istiyorum. Tez yazma sürecinde Erasmus programı için gittiğim Lodz şehrinde çoğu zaman tezi bitiremeyeceğime dair endişeler taşımıştım. Fakat orada kaldığım kısa sürede bana motivasyon kaynağı olan insanlarla tanıştım. Bu nedenle o süreçte bana inanan ve destek veren arkadaşlarım Ömer, Roberta, İnes, Simone ve İmke'ye yani kısaca “Bowleyball” grubuna da teşekkür ederim.

Emre METE

20.11.2019

ÖZET

TÜRK ÜTOPYALARINDA ÖZNELEŞME PRATİKLERİ

Emre METE

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Cengiz EKİZ

Kasım 2019, 178 + xiii Sayfa

Bu çalışmada, Türk ütopyaları bir yönetim biçimi olarak ele alınmıştır. Ütopyalar ortaya çıktıkları andan itibaren toplumsal sorunları ele alan eleştirel metinler olmuşlardır. Ancak ütopyalar eleştirel olmalarının yanında toplumsal sorunlar için alternatif çözüm yolları da önermiştir. Ütopyalar edebi metinler olmalarının yanı sıra, bu önerilerle birlikte bir yönetim kurgusu olmayı da başarmıştır. Türk ütopyaları da benzer kaygılarla on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Türk ütopyaları bu çalışmada bir yönetim kurgusu olarak incelemiştir. Yönetim meselesi ise Foucaultyen yöntem kapsamında, “özneleşme pratikleri” ile ele alınmıştır. Özneleşme pratikleri Foucault açısından “yönetimsel” düzeni açıklamak içindir. Foucault bu çerçevede özneyi yönetimsellik ve değişen iktidar biçimiyle tartışmıştır. İktidar toplumun kılcal damarlarına kadar indirgenmiştir. Bütün bu kavramlar ayrıca modernleşme perspektifiyle de değerlendirilmiştir. Foucaultyen manada modernleşme hayat temelli bir “yönetimselliği” var eder. Çalışmada yönetimsellik kavramı, değişen iktidar anlayışı çerçevesinde Türk/Osmanlı modernleşmesi örneğiyle ortaya konulmuştur. Türkiye’de Modernleşme kavramı genellikle “özne dışı” olarak ele alınmıştır. Çalışma bu amaçla özne temelinde Türk modernleşmesini tartışmıştır ve Osmanlı modernleşmesinin “özneleşme pratikleri” ile açıklanabileceğini ileri sürmüştür.

İkinci bölümde, genel olarak ütopya kavramı ele alınmış ve ütopyanın yönetim bağlamı incelenmiştir. Bu bölüm aynı zamanda klasik ütopyanlar ile modern ütopyanların farkını da ortaya koymuştur. Böylece ütopyalardaki yönetim bağlamının zaman içerisindeki değişimi ortaya çıkartılabilmektedir. Üçüncü ve son bölümde ise altı Türk ütopyası sırasıyla “Osmanlı”, “Kadın” ve “Türk” öznesi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu sayede özneleşme pratikleri ile edebi bir metin olan ütopyanlar incelenmiştir. Böylece edebi bir kurmaca olan ütopyanların yönetim çerçevesinde ele alınabileceği ortaya konulabilmektedir.

Anahtar kelimeler: Modernleşme, Yönetimsellik, Ütopyanlar, Özneleşme Pratikleri, Türk Ütopyanları

ABSTRACT

PRACTICES OF SUBJECTIVITY IN TURKISH UTOPIAS

Emre METE

Master Thesis

Department of Public Administration

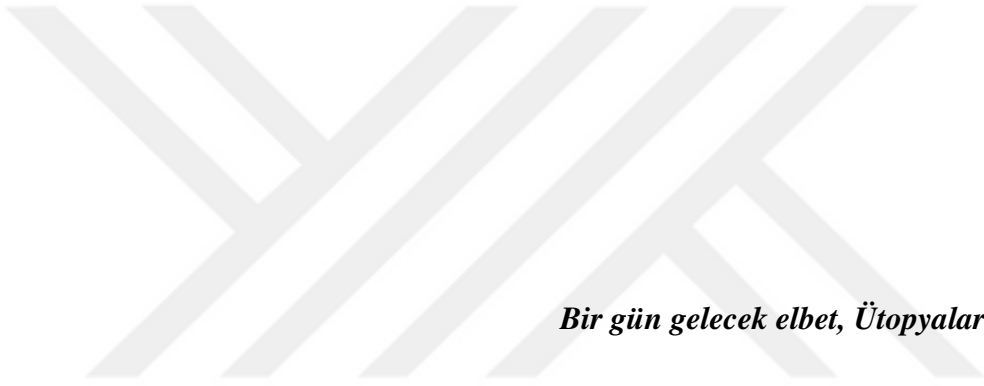
Thesis Advisor: Assist. Prof. Dr. Cengiz EKİZ

November 2019, 178 + xiii Pages

In this study, Turkish utopias are considered as a form of government. Utopias have been critical texts that address social problems from the moment they exist. In addition they are to being critical also suggest a proposal alternative solution for social problems. Besides they are being literary texts, with these suggestions utopias have become governmental fictions. Turkish utopias emerged in the nineteenth century with similar concerns. In this context, Turkish utopias are examined as a governmental fiction in this study. On the other hand, the issue of government has been discussed within the framework of Foucauldian method with “subjectivity practices”. For Foucault, subjectivity practices are meant to explain the “governmental” order. In this sense, Foucault discussed the “subject” with governmentality and changing power notions. Power is reduced to the capillaries of society. All these concepts are also evaluated from the perspective of modernization. In the foucauldian approach, modernization creates a life-based “governmentality”. In this study, the concept of governmentality is put forwarded with the example of Turkish/Ottoman modernization within the framework of changing power. All in all, the concept of modernization in Turkey is discussed "non-subject" position. For this purpose, this study is discussed Turkish modernization on the axis of the subject and is suggested that Ottoman modernization can be explain by “practices of subjectivity”.

In the second chapter, broadly the concept of utopia is discussed and the relationship of utopias and government are examined. This chapter also shows the difference between classical utopias and modern utopias. Thus, the changing in the context of government in utopias could be revealed over time. In the third and the last part, six Turkish utopias are discussed respectively within the framework of “Ottoman”, “Women” and “Turkish subjects. By this means, subjectivity practices and utopias which are literary texts are examined. In this way, utopias are revealed, which is a literary fiction, can be handled within the framework of government.

Key words: Modernization, Governmentality, Utopias, Subject, Subjectivity Practices, Turkish Utopias



Bir gün gelecek elbet, Ütopyalar güzeldir...

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	x
TABLolar LİSTESİ	xii
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
1. HAYAT TEMELLİ YENİ BİR YÖNETİM MODELİ	6
1.1. Yönetim Sorunsalı.....	6
1.1.1. İktidar Sorunsalı.....	7
1.1.2. Pastoral İktidardan, Hukuksal/Söylemsel Modele İktidarın Tarihçesi	10
1.2. Yeni bir Yönetim Sanatı: Yönetimsellik ve Özneleşme	17
1.2.1. Biyo-politika: Hayat ve Nüfus Sarmalı	22
1.2.2. Yönetimsellik Çağı, Öznenin Doğuşu	28
1.3. Türk Modernleşmesi ve Yeni Özneleşme Biçimleri.....	33
1.3.1. Görünür Kılınan Tebaa: Osmanlı, Kadın ve Türk Öznesi	38
1.3.2. Osmanlı ve Üretken bir Özne	51
1.3.3. Nüfus ve Kontrol Düzeni.....	55
1.3.4. Özne ve Kamu Sağlığı	62

II. BÖLÜM

2. YÖNETİMSEL BİR KURGU OLARAK ÜTOPYALAR	65
2.1. Kavram ve Kaynak Olarak Ütopyalar.....	67
2.2. Klasik Ütopyalardaki Yönetim Anlayışı.....	73
2.3. Ütopyadan Eukronyaya Toplumsal Tahayyülün Değişimi.....	75

III. BÖLÜM.....81

3. BİR YÖNETİM KURGUSU OLARAK TÜRK ÜTOPYALARI.....	81
3.1. Türk Ütopyaları Literatürü.....	85
3.2. Osmanlılık Etrafında Öznenin Uyanışı: Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın "Rüya"ları	98
3.1.1. Ziya Paşa'nın <i>Rüya</i> 'sı	98
3.1.2. Namık Kemal'in <i>Rüya</i> 'sı	103
3.3. Kırım'dan Gelen Türkçü Ütopist: İsmail Gaspıralı	117
3.3.1. Endülüs'te Saklı Kalmış bir Ütopya: <i>Darırrahat Müslümanları</i>	117
3.3.2. Sahra Çöllerinde Bir Kadın Distopyası: <i>Kadınlar Ülkesi</i>	132
3.4. İki Kadın, İki Turan, İki Ütopya	136
3.4.1. <i>Yeni Turan</i> : Adem-i Merkeziyetçi bir Düş	136
3.3.2. <i>Aydemir</i> : Turancı Bir Düş.....	150

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ	158
-----------------------	------------

KAYNAKLAR	163
------------------------	------------

TABLolar LİSTESİ

Tablo 2.1: Ütopayı Oluşturan Olgular	72
Tablo 2.2: Klasik Ütopyaların Özellikleri	75
Tablo 2.3: Klasik ve Modern Ütopyaların Karşılaştırılması.....	80
Tablo 3.1: Türk Edebiyatında Rüya Temelli Bazı Edebi Eserler	87
Tablo 3.2: Rüya Eserindeki Yönetimsel Uygulamalar	106
Tablo 3.3: Yeni Turan ve Aydemir Romanlarının Karşılaştırılması	157

KISALTMALAR LİSTESİ

ATÜT	: Asya Tipi Üretim Tarzı
Bkz.	: Bakınız
MTDS	: Modern Toplumsal Düşünceler Sözlüğü
Rüya	: Muhterem Edebiyatçı Merhum Ziya Paşa'nın Rüyası
SCF	: Serbest Cumhuriyet Fırkası
TBTS	: Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü
TKP	: Türkiye Komünist Partisi

GİRİŞ

Ütopyalar toplumsal düştür. Ütopyalar kişinin içinde yaşadığı toplumu değiştirme istencinin en önemli yansımasıdır. Ütopyalar bu istenç ve inanç neticesinde kişinin toplumu değiştirebileceğine dair cüreti, yani hayali yönüyle “yok ülke” (ou-topia) iken; toplumdaki vazgeçememenin ve “çok daha iyisi mümkün” diyebilmenin, yani “iyi ülke” (eu-topia)ye gidebilmenin bir aracıdır. Ütopya ve ütopyacı düşünce içerisinde taşıdığı bu ikili anlamı ile arzulandığı anda yanında olmayan, ancak gelecekte bir gün olabileceğine inanılan uzun dönemli oynanan bir bahistir. Ütopyacı itki, yani geleceğe dair iyi hayaller, bu yönüyle tarihsel ve evrensel bir süreçtir. Ancak ütopyacı itki dışında ütopyaların edebi bir form olarak ortaya çıkışı ilk defa on altıncı yüzyılda, Thomas More'nin yazmış olduğu *Utopia* eseri ile başlamıştır.

Utopia'nın kaleme alındığı döneme baktığımızda Avrupa ve Dünya tarihi açısından oldukça kaotik, dönüşümlerin fazlaca yaşandığı, kilisenin pastoral hâkimiyetini kaybettiği, toplum düzleminde bireyin ortaya çıktığı ve hepsinin neticesinde bireyin toplumu anlamlandırma biçiminin değiştiği bir dönem karşımıza çıkar. Bu yönüyle eski iktidar düzeninin de sönmüldüğü; zorlayıcı, bastırıcı, sansürleyici, yasaklayıcı ve “görünür” arkaik iktidar düzeni yerine; seküler, yönlendirici, yaşatmayı amaçlayan ve gizli biçimde “her yerde hazır ve nazır” olan bir iktidar düzeninin oluşmaya başladığı bir “dönüşüm” çağına tekabül etmektedir. Bu çağ bireyin “iyi yönetim nedir?” gibi soruları etrafında siyasi ve felsefi yazılar kaleme aldığı ve “*Sapare Aude!*” diyerek Dünyayı değiştirebileceğine dair inancının da filizlendiği bir dönemdir. Dönüşümler ve değişimler her zaman yeni olanı, daha iyi olanı çağırır. Ütopyalar da bu şekilde değişimi amaçlamış, felsefi yazılardaki arayışa benzer biçimde “Alternatif toplum nasıl olmalıdır?” sorusunu merkezine almıştır. İşte *Utopia*'nın ortaya çıkışı da tam bu döneme denk gelmektedir. Bu yönüyle ütopyalar modern bir cürettir.

Ütopyaların daha iyi bir toplum tasavvuru sunması, ütopyaların içerisinde işleyen bir yönetim aygıtını barındırmasına da neden olmuştur. Bu yönetim aygıtı, ütopyaların edebi bir form olmaları dışında yönetime dair işlevleri, bu çalışmada genel olarak özneleşme pratikleri olarak vurgulanan bir düzeni barındırmasını sağlar. Çalışmanın ana iddiası da bu şekilde ütopyaların bir yönetim aygıtı olduğuna yöneliktir. Bu bağlamda tez çalışması genel olarak ütopyalardaki, özel olarak da Türk ütopyalarındaki yönetim bağlamını, “modernlik, özneleşme, yönetimsellik” gibi alt başlıklar etrafında ve Foucaultyen yönetim analiziyle yani “özneleşme pratikleri” inceleyecek; bu şekilde yönetim bilimi literatüründeki edebi incelemelerin azlığını doldurmaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıkacaktır.

Ancak ütopyaları bir yönetim kurgusu olarak ele almadan önce, yönetimden ne anladığımızı tam olarak ortaya koymamız gerekmektedir. Bu anlamda çalışmanın ilk bölümü yönetim üzerine çeşitli sorular etrafında şekillenen bir araştırma sunacak; “Yönetim nedir?”, “Yönetmenin anlamı tarihsel süreç içerisinde nasıl dönüşmüştür?”, “Özne, yönetim ve yeni iktidar modülünü anlamamızda ne kadar yardımcı olabilir?” ve “Özne ile bireyin, özne ile vatandaşın ayrımı nedir?” soruları etrafında bir yönetim tahayyülü ortaya koymaya çalışacaktır. Bütün bu uğraş, esasında yeni bir yönetim ve iktidar analizi sunarak, özellikle Türkiye’de fazlaca yer alan Marksist ve Weberian modernleşme analizlerine de bir cevap vermeyi amaçlar.

Çalışmanın ilk bölümü bu açıdan modernleşmenin ne olduğunu ve Foucaultyen manada özneleşme pratiklerini Türk modernleşmesi örneğiyle ele alacaktır. Fakat buradaki modernlik tartışması yaygın söylemin dışına taşarak Foucaultyen analiz ile yapılacaktır. Çünkü Türkiye’de yer alan modernleşme tartışmaları farklı biçimde yürütülüyormuş gibi görünse de, analizlerin pek çoğu esas olarak Türk modernleşmesini devlet temelli ve kurumsal dönüşümler çerçevesinde ele alan “özne dışı” bir biçimde görmüştür. Özellikle Weberian analizin farklı kollarında daha fazla cereyan eden bu durum, Osmanlı/Türk modernleşmesinde tebaadan özneye geçişi tam anlamıyla analiz edememiş, toplumu ve özneyi edilgen çoğunluklar olarak algılanmasına neden olmuştur. İşte bu çalışma tam da bu yönüyle silikleşmiş özneyi görünür kılmayı

amaçlamaktadır. Bu amaç etrafında şekillenen özne ise Foucaultyen mantık ile hem eyleyen hem de eylemin merkezinde olan biçimiyle ortaya konulacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde ayrıntısıyla işlenen iktidarın dönüşümü, sonrasında özneye geçiş süreciyle birlikte ayrıntılarıyla işlenecektir. Fakat özne kavramını biraz açacak olursak özne, Foucault için on dokuzuncu yüzyıldan bu yana ortaya çıkan yönetimsel düzende, yönetimsel düzenin “normal” olarak buyurduğudur. Buradaki normallik norm toplumunda ortaya çıkan ve önceleri hukuk alanında normalleşen bireylerdir. Buradaki birey hukuki bireyi değil, hukuk sonucunda normal olarak inşa edilen, iktidar ilişkilerine dâhil olan özneyi ifade eder. Bu durum yeni bir iktidar sürecini de ortaya koyar. Özellikle Foucault için yadsınamayacak önemde olan iktidar sorunsalı, ilkel dönemden bu yana önemli bir yerde durmuş, ilkel dönemde hükümranın bedeninde tekilleşerek, zorlayıcı, sansürleyici, ölüme terkedici bir “pastorallik” biçiminde yürütülmüştür. Bu antik, pastoral iktidar düzeninde özne yerine tahakküm altına alınan kalabalıklar vardır. Hükümrân model olarak da adlandırabileceğimiz bu dönem daha çok kalabalık yığınların tahakküm altına alındığı bir iktidar anlayışını yansıtmaktadır. Foucault’nun uzun uzadıya ortaya koymaya çalıştığı iktidar arayışı ve pastoral düzen analizi bu gerçekliği ortaya koymaktadır. Fakat ilkel anlamdaki zorlayıcı iktidar düzeni on sekizinci yüzyılda yerini hukuksal/söylemsel iktidara bırakmıştır.

Hukuksal/Söylemsel iktidar eski hükümrân modelin monarşilere yansımış biçimidir. On sekizinci yüzyıldan bu yana artık monarklık kurumunun ortada olmasının ya da olmamasının önemi yoktur. Çünkü on sekizinci yüzyıl pasifize edilmiş monarşiler etrafında hukuk biçiminin filizlenmesini ele alır. Hükümrân modeldeki zorlayıcı iktidar artık monarşilerin gölgesinde hukuk içerisine dâhil olmuş, bir “hukuk” öznesi inşa edilmiştir. Bu durum Foucault için liberal bireyin ya da vatandaşın da tanımıdır. Ancak bu hukukiliğin yanında disiplinci iktidar ve yönetimsel bir düzen de on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yeni iktidar anlayışı zorlayıcılık yerine daha çok yönlendirici ve hayat temelli dönüşümlere de yol açmıştır. Yeni iktidar düzeni beraberinde yeni bir özneyi de var etmiştir. Bu ayrım çalışmanın asıl yönetimsel araç seti olan “özneleşme pratiklerini” de var etmektedir. Çalışma bu tarihsel süreci ve toplumsal dönüşümü Osmanlı çerçevesinden açıklamaya gayret etmiştir. İlk bölüm bu

anlamda teori ile Osmanlı pratiğinin bir arada bulunduğu bir bölümdür. Fakat çalışmanın ana merkezinde bu tartışma yer almamaktadır. Bizim için önemli olan yönetimi nasıl anlamamız gerektiğidir. Bu çerçevede ilk bölüm bizlere yol gösterecektir.

Çalışmanın ilk bölümde yönetim biçimini ve yeni iktidar düzenini ele alacağımız teorik kavram setini inşa ettikten sonra, ikinci bölümde çalışmanın asıl gayesi olan ütopyalardaki yönetim imgesine odaklanılacaktır. Yönetim anlayışı ütopyaların ilk çıktığı andan itibaren ütopyaların merkezine ilişmiştir. Ancak ütopyalardaki yönetim anlayışları zaman içinde değişmiş, ütopyaların ilk çıktığı on altıncı yüzyıl ile dönüşüme uğradığı on dokuzuncu yüzyılda yönetim algısı farklı biçimde işlemiştir. Çalışmada da bu ayrım klasik ütopyalar ve modern ütopyalar biçiminde ayrı ayrı ele alınmıştır. Bu çerçevede ele alınan klasik ütopyalar daha çok ortak mülkiyet, ortak eğitim, parasız ekonomi üzerinden komünal bir düzeni oluşturmaya çalışırken; on dokuzuncu yüzyıl ütopyaları daha çok devlet temelinde, kimi zaman küresel bir kurtuluşu öneren, piyasanın da ütopyalara dâhil olduğu “dinamik” bir yapıyı tahayyül etmiştir. Bu ayrım çalışmanın ütopyaların ele alındığı ikinci bölümde yansıtılmıştır.

Tez çalışmasının son bölümü ise bu tartışmalar ışığında bir yönetim kurgusu örnekleme olarak “Türk Ütopyalarını” incelemiştir. Fakat eser üzerinden analiz yürütmeden önce Türk ütopyalarını ve genel olarak literatürü ortaya koymamız gerekmektedir. Bu amaçla tezin son bölümü bir yönetim biçimi olarak Türk ütopyalarını ele almadan önce Türk ütopyalarının tarihselliğine odaklanacağız. Çünkü Türk ütopyalarının varlığı ya da yokluğu üzerinden temellenen tezler büyük tartışma konusudur. Bu anlamda tez Türk ütopyalarının varlığını modernleşme biçiminde irdelemiş ve on dokuzuncu yüzyıl Türk edebiyatı için modern ütopyaların doğduğunu ileri sürmüştür. Bu durum gölge iddia olarak tez içerisinde yer almaktadır. Türk ütopyaları ortaya çıktığı andan itibaren toplumun nasıl dönüşmesi gerektiğini ortaya koymuş ve yeni bir alternatif toplum modeli sunmuştur. Çalışmanın üçüncü bölümü bu amaçla on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan Türk ütopya literatürünü günümüze değin açıklamıştır. Bu yanı sıra tez kesitsel bir aralık olarak yaklaşık 120 yıllık bir dönemi, on dokuzuncu yüzyıl başı ile Cumhuriyetin kurulduğu dönem

aralığını kapsamaktadır. Ayrıca örnek olarak ele alınacak ütopyalar da kronolojik bağlamıyla Osmanlı, Kadın ve son olarak da Türk öznesiyle ele alınacaktır.

Çalışmanın “özneleşme pratikleri” çerçevesinde ele aldığı ilk eser Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın *Rüya* ütopyaları olmuştur. Her iki *Rüya* eseri de “Osmanlılık” temelinde yeni bir yönetim anlayışını özne temelinde ele almıştır. Rüyaların yazıldığı dönem Kanun-i Esasi öncesi gelişmeleri yansıtmaları açısından oldukça önem taşımaktadır. İkinci olarak ele alacağımız ütopyalar ise İsmail Gaspralı'nın *Darırrahat Müslümanları* ve *Kadınlar Ülkesi* olacaktır. Kanun-i Esasi sonrasında yazılan bu iki ütopya da farklı olarak “kadın” üzerinden temellenen bir toplum kurgusu ele almıştır. Bu amaçla eser incelemelerinde çalışmanın öznesi “kadın” olacaktır. Çalışmada ele alınacak son ütopyalar ise Halide Edip Adivar'ın *Yeni Turan*'ı ve Müfide Ferit Tek'in *Aydemir* adlı eserleridir. Bu iki kadın yazarın kaleme aldığı ütopyalar 1908 ihtilali ile milli mücadele dönemi arasında geçen dönemi yansıtmaktadır. Bu çerçevede iki ütopya da “Türk” öznesi üzerine temellenen bir ütopya kurgulamışlardır. Çalışma bu amaçla son olarak Türk öznesi üzerinden ütopyaları ele alacaktır.

Çalışma son olarak genel bir değerlendirme ve sonuç yazısı ile son bulacaktır.

I. BÖLÜM

1. HAYAT TEMELLİ YENİ BİR YÖNETİM MODELİ

1.1. Yönetim Sorunsalı

Fransız filozof Michel Foucault'nun ortaya koyduğu biyo-politika ve iktidar analizleri 1980'lerden itibaren özellikle sosyal bilimler alanında kendine önemli bir yer edinmiştir. Sosyal bilimlerde araştırma yapan kişilerce anlaşılmasının zor olduğu düşünülse de Foucault'nun sunmuş olduğu iktidar analizi ve biyo-politik kavramsal seti bir yanıyla da araştırmacıları büyülemiştir. Araştırmacıları etkisi altına alan bu efsunlu analiz, konunun yanlış anlaşılmasına ve beraberinde iktidar kavramının yanlış kullanılmasına neden olmuş, bu yanlış kullanım da Foucault'nun iktidar analizlerinin yalnızca “iktidarın her yerdeliğine” ve “mikro-iktidar” söylemlerine hapsedilmesine neden olmuştur. Bu indirgemeci yaklaşım; yönetim, devlet ve devlet etrafında kümelenen kurumlara öbeklenmiş bir dizi basmakalıp iktidar anlayışına yol açmıştır. Fakat Foucault'nun yönetimin tarihçesini incelediği Collège de France dersleri¹ neticesinde ortaya koyduğu “yönetimsellik” kavramı iktidar analizlerinin eksik kalan kısımlarını anlamaya yardımcı olmaktadır. Ancak yönetimsellik kavramını açıklanmadan önce Foucault'nun çalışmalarının merkezinde yer alan iktidar sorunsalına değinilmesi gerekmektedir. Çünkü iktidar kavramını tam anlamıyla anlamamız, daha sonraki bölümlerde üzerinde durulacak olan kavramları anlamamıza da yardımcı olacaktır. Bütün bu özne, iktidar, yönetimsellik ve biyo-politika kavramları birbiriyle ilişkilidir.

¹ Bu dersler daha sonra *Güvenlik, Toprak, Nüfus* adıyla Türkçeye de çevrilmiştir.

1.1.1. İktidar Sorunsalı

İktidar kavramı birçok sosyal bilimci için çalışmaların merkezini oluşturan bir kavram olmuştur. Kavramın içeriği ve toplumsallığı açıklamadaki başarısı ayrıca kavramın çok farklı biçimlerde kullanılmasına imkân sağlamıştır. Bu farklı kullanımlar kelimenin anlamında da karşımıza çıkmaktadır. Kavramın kökenine indiğimizde anlam olarak “*power*” yani “güç” ya da “enerji kaynağı” şeklinde bir anlam çıkmaktadır. İngilizce kökenli *power* kelimesi, en yalın anlamıyla iktidarın teknik bir anlamda toplumun işleyişini sağlayan, işlerin sürmesini sağlayan araç, “*şeylerin işleyişini sürdürme*” süreci olarak görmemize de imkân tanır (Kendall ve Wickham 2016: 115). Bertrand Russel da iktidarı bir sürecin devamlılığını sağlama biçimi olduğunu belirtmiş ve “*enerji fizik açısından ne anlama geliyorsa, iktidar da sosyal bilimler açısından o anlama*” geldiğini ileri sürmüştür (Russel 2017: 12). Bu teknik anlam Türkçeye de Arapça kökenli “*iktidar*”² kelimesi ile kısmen geçmiş, kelimenin anlamı “*Bir işi yapabilme gücü, erk, kudret*” olarak tanımlanmıştır. Kelime bu şekilde hem gücü hem de süreci ifade etmek suretiyle, birden fazla anlama sahip olacak şekilde tanımlanmıştır. Bu da doğal olarak, iktidarın farklı biçimlerde ele alınmasına olanak tanımıştır.

İktidarın bütün bu farklı anlamları iktidar kavramının araştırmacılar tarafından farklı algılanmasına yol açmıştır. Bu farklı anlamlılık iktidarın kimi araştırmacılar tarafından baskı, kimileri tarafından rıza, kimi araştırmacılar tarafından da bir grubun diğer grup üzerindeki tahakküm biçimi olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Bu genel ayrımlar beraberinde iktidarın üç farklı analiz çerçevesinde değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Bunlar Davranışçı Okul, Weberyan ve Marksıyan analizdir (Şengül 2017). Bu üç yaklaşım genel olarak yapısalcı bir biçimde iktidar sorunsalını anlamamızı sağlayacak, Foucault’nun da eleştirdiği hiyerarşik, çıplak ve baskı ile hukuk aygıtı olan iktidar analizlerini de görebileceğiz. Bu bağlamda ilk olarak Davranışsalcı yaklaşım ele alınacaktır.

Davranışsalcı yaklaşım, iktidar sorunsalını farklı çıkarılara sahip aktörlere dayandırmış, iktidarı “birey ve birey temelli grup çıkarları temelinde olan” bir şey

² Arapça “*kdr*” kökünden gelen İktidar kelimesi, ayrıca “*kudret*”, “*kadir*” ve “*muktedir*” gibi yine güç temelli kelimelerle aynı kökenlidir.

olarak tanımlamıştır. Davranışsalcı yaklaşımın iktidar modülünü basit bir şekilde örnekleyecek olursak, örneğin B'nin yapmayacağı bir şeyi yalnızca A aktörü istediği için yapması durumu ve bu durumdan doğan ilişki biçimidir. A'nın gerçekleştirdiği bu durum kabaca bir iktidar biçimidir. Daha çok pozitivist bir biçimde ele alınan bu yaklaşımda iktidar tanımlaması genel biçimiyle aktörlere, yani bireylere indirgenmiştir. Şengül'e göre Dahl'ın "çoğulcu" yaklaşımları ile Lukes'in çabaları bile davranışçı okulun iktidar sorunsalını bireyin ötesine taşımasına yardımcı olmamıştır (Şengül 2017: 44).

Birey odaklı Davranışçı Okulun ardından yine literatürde önemli bir yere sahip olan Marksian analiz de iktidarı farklı bir biçimde yorumlamış, davranışçı okuldaki birey merkezli kavrayış yerine topluma ve toplumsal yapıya vurgu yapan bir iktidar anlayışını benimsemiştir. Marksian analize göre kapitalist toplum ve devlet yapısında, yani iktidar biçiminin görünür kılındığı yerlerde, bütün ilişkilerinin merkezinde "mülkiyet" yer almaktadır. Mülkiyetin tek bir sınıfta yoğunlaştığı bu yapıda sınıflar arası ilişkiler iktidarın belirleyeni olarak görülmüş, sınıfsal analizde birey yerine daha çok sınıfsal ilişkilere odaklanmıştır. Fakat sınıfsal analiz beraberinde iktidarın yoğunlaştığı bir alan olarak devleti inşa etmiştir. Devlet burada "Kapitalist Devlet" biçimi olarak ortaya çıkmış, devlet tam anlamıyla sınıf ilişkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Günümüzde Marksian analiz farklı yelpazelerde genişlemiş olsa da en nihayetinde genel anlamıyla mülkiyet, sınıf temelli ve devlet temelli bir iktidar anlayışı ortaya koymuştur (Şengül 2017: 45).

Üçüncü olarak ele alınan Weberyen analiz ise Marksian iktidar analizleri ile kısmı olarak benzerlik taşımaktadır. Bu benzerlik genel olarak her iki analizinde de iktidar ilişkilerinin devlet ve kurumlar içerisinde yoğunlaştırılmasıyla gerçekleşir. Fakat Weber'in analizi farklı olarak devlet aygıtını daha baskıcı ve daha merkezi olarak konumlandırmak yerine, devlet aygıtını toplumsal aktörler karşısında özerk bir durum içerisine taşır. Buradaki özerklik, devlet yapısı ve iktidar ilişkilerinde kurumsallaşmayı getirmekte, kurumlar ile birlikte devletin düzenleyici ve denetleyici unsurlarının hayat bulmasını sağlamaktadır (Şengül 2017: 46) Devlet burada kurumlarıyla birlikte düzenleyici ve denetleyici görevleri üstlenir. Devlet bu nedenle iktidarın depolandığı bir

alan olarak da ifade edilmiştir. Bu düzende kurumların görünen yüzleri yani iktidarı eline alanlar bürokrasi ve siyasi seçkinler olmuştur (Weber 2017).

Burada ele alınan üç iktidar analizi genel olarak iktidarı devlet, kurumlar, bürokrasi ya da salt olarak bireye hapsedmişlerdir. Fakat postmodern yaklaşımlar bu teorilerin aksine iktidarı daha komplike bir biçimde irdelemiş, iktidarın bu üç analizinde görülen yoğunlaşık yapısını eleştirmişlerdir. Buradaki postmodern yaklaşımlarda özellikle ön plana çıkan Foucault'un yanı sıra Deluze, Hart ve Negri gibi teorisyenler eleştirel bir iktidar analizi yürütmüşlerdir. Fakat Foucault'nun analizi Şengül'e göre daha çok ses getirmiş, Foucault'nun yapmış olduğu kapsamlı iktidar analizi beraberinde diğer yapısalci eleştirilerinin önüne geçmesini sağlamıştır (Şengül 2017: 47).

Foucault'nun iktidar analizi Weberyen, Marksıyan ve Davranışçı okula eleştirel bir yönden bakmaktadır. Foucault'nun eleştirel analizine göre iktidarı salt olarak bir şeyi yapabilme "gücü" olarak ele almak ve bu yolla iktidarı yalnızca devlet üzerinde temellendirmek veyahut birey üzerinde şekillendirmek de yanlıştır. İktidar baskıcı ve zorlayıcı olmasının yanı sıra, tam anlamıyla özerk bir yapıda da değildir. İktidar, Foucault için üretken olan ve "*şeyler üzerinde uygulanan ve şeyleri değiştirme, kullanma, tüketme ya da yok etme kapasitesi kazandıran*" bir araç ya da bir "*kapasite*"dir (Foucault 2014: 70). İktidar bir grubun sahipliği altında gelişen bir araç da değildir. İktidar bir stratejidir. İktidar her yer de hazır ve nazırdır (Foucault 2007: 72). Bu anlamda iktidar görünür değildir ve hiyerarşik olarak yasalar, kurumlar ve ideolojiler tarafından da uygulanmaz. Foucault'nun iktidar analizi bireyler arasındaki ilişkiler ile alakalıdır. İktidar " taraflar" arasındaki ilişkileri ifade eder ve bu taraflar bireyi anlatır (Kendall ve Wickham 2016: 117).

Foucault iktidar tanımını yaparken salt olarak iktidarın ne olduğuna değil, nasıl işlediğine cevap aramış ve iktidar analizini bu minvalde yürütmeye çalışmıştır. İktidar "mikrofiziksel" olarak işler. İktidarın mikrofiziksel yapısı, iktidarın heryerdeliğini, yerelliğini ve hareketli olmasını sağlar. Bu akışkan yapı, aynı zamanda iktidarın, toplumun kılcal damarlarına kadar yerleşmesini de sağlar. Böylelikle iktidarın

bireyleşme ve kurumlar yoluyla özneyi hizaya sokmasına ve bir yanıyla da “normalleşme”sini de neden olur.

“ ‘İktidar’ diye bir şey yok. Demek istediğim şu: ‘İktidar’ diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu -ya da bir noktadan yayıldığı- fikri bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir” (Foucault 2011b: 124).

Foucault’nun “ilişkiler yumağı” olarak tanımladığı iktidar analizi yönetimselliğin bir yansımasıdır. Fakat bu yönetsel iktidar modeli tarihin yalnızca belli bir sürecinden itibaren var olmuştur. Yönetim biçiminin değiştiği ve hayat ile şekil aldığı süreç tarihsel bir dönüşümün sonucudur. Foucault da çalışmalarında bu iktidar sürecinin dönüşümünü tarihselliği ile yani kendi deyimiyile iktidarın “arkeolojik” araştırması ile ele almıştır. Foucault bu şekilde yeni yönetim modelini tarihsel olarak anlamlandırabilmiştir. Bu nedenle bir sonraki bölümde eski, hükümdar ile biçimlenmiş, onun bedenine sığınmış arkaik/pastoral iktidar yapısını ele alacağız.

1.1.2. Pastoral İktidardan, Hukuksal/Söylemsel Modele İktidarın Tarihi

Foucault’ya göre on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yeni bir iktidar modeli ve bu iktidar modelinin etrafında yeni bir “yönetim” düşüncesi doğmuştur. Fakat bu modern yönetim düşüncesi tarihsel olarak çok yenidir. Modernlik öncesi farklı bir iktidar biçimi ve bu iktidar biçimi etrafında kurgulanmış farklı yönetim modeli vardı. Foucault’ya göre bu modernlik öncesi yönetsel gerçeklik, kralın bedeninde tekelleşmiş bir iktidar ve bununla bağıntılı olarak yükselen hükümdar model ile birlikte yürümekteydi. Bu model kralın “çoban”, tebaanın da “sürü” olduğu bir modeldi. Foucault bu durumun ilk olarak Doğu medeniyetlerinde uygulandığını ileri sürerek, bu modeli “Pastoral iktidar”³ olarak tanımlamıştır.

³ Latince kökenli pâtre kelimesinden türeyen pastoral kelimesini Foucault’da Fransızca da yine çoban anlamına gelen “Berger” ya da “pasteur” kelimesi ile kullanmıştır (Foucault 2013: 110). Bu kelime Türkçede ise pastoral olarak kullanılan kelime, TDK’da “çobanlı” olarak tanımlanmıştır.

“Sanıyorum ki burada, herhalde Doğu Akdeniz’e özgü olan ve Yunanlardakinden çok farklı olan temel bir şeyle karşı karşıyayız. Zira tanrıların insanları bir pastör gibi, bir çobanın sürüsünü güttüğü gibi güttükleri fikrini Yunanlarda asla bulamazsınız. Yunan tanrılarının şehirle aralarındaki yakınlık ne olursa olsun - ki zorunlu olarak çok büyük bir yakınlık değildir bu- ilişki hiçbir zaman bu değildir. Yunan tanrısı şehri kurar, şehrin nerede kurulacağını belirtir, duvarların inşasına yardımcı olur ve sağlamlığını garanti altına alır, kendi ismini şehre verir, kâhinler tayin eder ve bunlar aracılığıyla öğütler verir. Tanrı’ya danışılır, Tanrı korur, devreye girer, kızdığı ve barıştığı olur, ama bir Yunan tanrısı hiç bir zaman çobanın koyunlarını güttüğü gibi şehirdeki insanları gütmmez.” (Foucault 2013: 112).

Doğu toplumlarına özgü olan Pastoral yönetimde amaç, insanları bir sürüyü yönetir gibi yönetmektir. Doğu toplumlarında sürü yönetimi olarak beliren yönetme işlevi aynı dönemde Batıda, yani Antik Yunan ve Roma’da, “toprağın yönetimi” olarak kurgulanmıştır. Bu anlayışta iktidar ve neticesinde yönetme işlevi, yalnızca toprak yönetimi olarak karşımıza çıkmıştır. Doğu toplumlarında aynı dönemde ise farklı olarak sürü metaforu ile şekillenen bir beden tahakkümü söz konusuydu. Burada Batı uygarlıklarının aksine yönetici ile yurttaş arasında çoban/sürü ilişkisi hâkimdir. Foucault bu durumu Mısır medeniyetinde firavunun taç giyme töreni ile örneklendirmiştir (Foucault 2013: 113).

Buna göre Antik Mısırda Firavunun taç giyme töreni gösterişli yapısının yanında bir çok farklı ritüele de sahiplik yapardı. Bu ritüellerden biri Firavunun eline çoban değneği verilmesiydi. Bu törensel aktivite Foucault’ya göre bir yönetsel gerçekliği, yani Firavunun çoban oluşunu, sürüsü olan halkı gütmesini ifade ediyordu. Bu anlayış ile temellenen yönetim mekanizmasında hükümdar, çobanın koyunları üzerinde olduğu gibi tebaasının bedenleri üzerinde tam yetkiye de sahip olmuştur. Bu yetkiyi kimi zaman şefkatli bir baba gibi davranarak, kimi zaman da halkını öldürerek kullanmıştır. Burada aslonan sürünün, yani halkın selametidir. Mısır toplumu ile örneklendirilen bu pastoral iktidar biçim Foucault’ya göre Asur ve Babil medeniyetlerinde de benze biçimde görülmüştür. Bu pastoral modelin din kisvesi altına girmesi ise ilk defa İbrani

toplumuyla birlikte olmuştur. Böylece yönetme işlevi artık Tanrı üzerinden temellendirilmiştir (Foucault 2014: 29-32).

“(Çoban) Sürüsünün tamamı için her şeyi yapar, ama sürüdeki koyunların her biri için de her şeyi yapar. Burada, iki biçim alan bu meşhur çoban paradoksu ile karşılaşyoruz. Bir yandan, çobanın gözü bütünüün ve her bir bireyin, omnes et singulatim⁴ üzerinde olmalıdır; bu tam da, hem Hristiyan pastorallığındaki iktidar tekniklerinin, hem de size sözünü ettiğim nüfus teknolojileri dahilinde düzenledikleri haliyle “modern” diyebileceğimiz iktidar tekniklerinin büyük sorunudur.” (Foucault 2013: 115).

İbranilik ile birlikte din içerisinde dâhil olan pastoral yönetme anlayışı, Batı dünyasında da benzer bir biçimde din aracılığıyla, yani Hristiyanlık ile dâhil olmuştur. Kilise bu şekilde pastoral iktidar biçimini İbrani geleneğinde olduğu gibi dinin içerisine enjekte etmiş; bu yolla toplumun kontrolünü çok daha kolay sağlayabilmiştir. Fakat İbranilikte daha ilkel olan anlayış Hristiyanlık pastorallığı ile daha örgütlü ve sistematik bir biçime bürünmüş ve pastorallık tam anlamıyla bir sistem tertibine dönüşmüştür. Bu düzende papaz, pastoral iktidar biçiminin rehberi ve aynı anda hakikatin de taşıyıcısı olmuştur. Foucault’nun iktidar analizinde kilit bir role sahip bilgi/iktidar ilişkisi de böylece tarih içerisinde kilisenin tekeline geçmiş, kilise kişinin bilgisine haiz olmuştur. Kilise bu durumu günah çıkarma ritüelleri ile sağlayabilmiş, böylece hem bilgiyi tekeline alabilmiş, hem de bilginin sürekli güncellenebileceği bir teknik geliştirebilmiştir (Foucault 2013: 112-115).

Pastoral iktidar biçiminde hükümdar ile bitişik olan bir iktidar düzeni hakimdir. Bütün düzen yalnızca hükümdarın hakimiyeti altındadır ve iyi ya da kötülüğü bahşeden hükümdardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi “sürünün selameti” merkezinde olan bir yönetim düzeni ve bu düzenle bitişik iktidar biçimi vardır. Agamben bu durumu Ernst Kantorowicz’den ödünç aldığı “kralın ikili bedeni” metaforu ile tanımlamıştır. Kralın ikili bedeni, kralın hem fiziki hem de siyasi bedeninin olduğu duruma işaret eder. Fiziki bedeni kralın canlı bedenini tasvir ederken, kralın siyasi bedeni de onun egemenliğini anlatır (Agamben 2013).

⁴ Hem bireylerin her birine, hem de onlardan oluşan bütüne önem verilmesi

Agamben'e göre fiziki beden her zaman sonludur, fakat kralın egemenliğini temsil eden siyasi bedeni her daim var olacaktır. Bu durum kralın siyasi bedeninin sürekliliğini gösterir. Agamben bu ikililiği kral cenazeleriyle örneklendirmiştir. Agamben'in verdiği tarihsel örneğe göre eski çağlarda Roma İmparatorluğu'nda kralın iki cenaze töreni olurdu. İlk cenaze töreni kralın fiziki bedeninin gömüldüğü cenaze töreniydi. Bu cenaze töreni yalnızca kralın yakın aile fertleri arasında gerçekleşen bir ritüeldi. Bu törenin halk tarafında bir karşılığı yoktu. Halkın önemseydiği kralın sembolik olan ikinci cenaze töreniydi. Halkın büyük katılım gerçekleştirdiği bu cenaze töreninde kralın balmumundan heykeli cenazede yer almaktaydı. Kralın balmumu heykeli; kralın ölümü sonrası yapılmaktaydı. Balmumundan heykel önce yaşayan bir insan muamelesi görür, nabızı kontrol edilir ve hatta heykel iyileştirilmeye bile çalışılırdı. Fakat yedi gün sonra bu ritüel son bulur ve heykelin ölümü kabul edilirdi. Agamben bu durumu "kutsal insan" (*homo sacer*), yani kralın çıplak iktidarının analizi ile açıklamıştır. Bu ritüel ile kralın "öldürülebilen fakat kurban edilemeyen durumunu" da ortaya koyuyordu. Kral burada normal hukukun dışında bir pozisyonadadır. Kralın ikinci balmumundan heykeli kralın siyasi bedenini, yani "kral asla ölmez" (*le roi ne meurt jamais*) söylemini ortaya koymaktaydı. Kralın fiziksel olarak bedeni ölmüş olsa da siyasi bedeni asla ölmezdi. Burada kralın iktidarının sonsuza kadar süreceğine olan bir inanç söz konusudur (Agamben 2013: 115-125). Kralın ölmezliği ve egemenliğinin sürekli olduğunun düşünüldüğü yönetim şeklinde yöneten ve yönetilen arasında asimetric bir ilişki hâkimdir. Düzen tebaayı etkilemek, rızasını almak ve kararını değiştirmek için genel olarak zorlama, sansüre tabi kılma kapasitesine de sahip olmuştur. Geleneksel diyebileceğimiz bu yapıda egemenlik biçimi, kapsayıcılığı ile bütün toplumu kontrol edebilir (Lemke 2015).

Bu yapı Foucault'nun tabiriyle "kralın kellesinin uçurulması" ile sonlandırılmış, kralın ikili bedeninde şekillenen geleneksel iktidar modeli yerini hukuksal söylemsel modele bırakmıştır (Foucault 2007). Agamben bu durumun, yani zorlayıcı iktidar modelinin yıkılmasının aynı zamanda "*Kral asla öldürülemez!*" mottosunu da yıktığını ileri sürmüştür. Bu durum "normal" bir öznenin ortaya çıkışının da önemli bir ayağıdır.

"21 Ocak 1793 günü XVI. Louis'ün boynunun vurulmasını o zamanki insanların gözünde önemli ve çığır açıcı yapan şey bir kralın öldürülmesi değil,

bir kralın yargılanması ve ölüm cezasına çarptırıldıktan sonra öldürülmesiydi”
(Agamben 2013: 126).

XVI. Louis'nin öldürülmesi ilk defa “normal” bir süreç olarak yürümüştür. Elbette daha öncesinde hem Fransa hem de Dünya tarihinde birçok kral öldürülmüştü. Fakat ilk defa kralın ölümü bir yurttaşa olduğu gibi “yargılanarak” yapılmıştı. Bu sayede kral *homo sacer* gibi öldürülebilen, fakat kurban edilemeyen durumundan kurtulabilmiş, hukuk alanına dahil olabilmıştır. Bu durum modern anlamda yeni bir siyaset ve yönetim dilinin de oluşmasına zemin hazırlamıştır (Agamben 2013). Saygılıya göre de yeni yönetsel anlayış kralın ikili beden formunda resmedilen iktidar biçimi dönüşmüş ve binlerce senedir devam eden “*Kral öldü, Yaşasın yeni kral!*” anlayışının da ortadan kalkmasına neden olmuştur (Saygılı 2005: 132-133).

Kralın şahsında bütünleşik halde görülen iktidar anlayışının ortadan kalkmaya başlaması her zaman Fransa’da olduğu gibi kanlı bir şekilde olmamıştır. Foucault’ya göre toplumsal bedenin oluşmasını sağlayan krallık düzeninin yıkılması her ülkede farklı şekilde cereyan etmiştir. Fakat sonuç her zaman aynı olmuştur.

“Fransa’daki kılcal iktidar dönüşümlerinin aynısı İngiltere’de de görüldü. Ama orada, örneğin, kralın şahsiyeti ortadan kalkmak yerine temsil işlevleri içinde yer değiştirdi. Dolayısıyla, kılcal iktidar düzeyindeki değişimin devlet merkezi biçimleri düzeyindeki kurumsal değişimlere mutlak olarak bağlantılı olduğu söylenemez” (Foucault 2012: 23-24).

Foucault’ya göre İngiltere gibi örneklerle birlikte krallıkların artık yalnızca “sembolik” yetkilerle donatıldığı ve beraberinde “*Kralın hükmettiği ama yönetemediği*” yeni bir dönem de başlamıştır (Foucault 2013: 71). Foucault’ya göre bu dönem hükümran modelin artık mitolojik olarak görüldüğü bir çağdır.

“Saray erkânı, kralın şahsiyeti gibi unsurları dışarı atması için toplumsal bedeni teşvik etmiş olan şeyin bu yeni mikroskobik, kılcal iktidar biçimlemesi olduğu da doğrudur. Belli bir iktidar biçimi toplumsal beden içinde uygulandığı andan itibaren hükümran mitolojisi mümkün değildi. Hükümran,

hem canavarca hem de arkaik, fantastik bir şahsiyet halini alıyordu.” (Foucault 2012: 23).

Foucault bu durumun siyaset felsefesinde de farklı bir biçimde algılandığını, bir çok düşünürün yalnızca hükümdar nedir, ya da bireyleri hükümdara bağlayan nedir gibi soruları cevaplamaya çalıştıklarını ileri sürmüştür. Foucault için önemli olan sonraki bölümde de ele alınacak olan toplumsal gövde ve beraberinde ortaya çıkan yeni iktidar ilişkileridir. Bu durum ve ilişkisellik diğer araştırmacıların sıklıkla üzerinde durdukları gibi hükümdarın bireyler üzerindeki etkisinin bir yansıması olarak görülmemelidir (Foucault 2012: 110).

“Bu tür teoriler bugün hâlâ hükümranlık sorunuyla meşgul. Bizim ihtiyacımızsa, hükümranlık sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kafasını uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor.” (Foucault 2011b: 72).

Foucault pastoral iktidarı açıkladıktan sonra “kralın kellesini almak” metaforu ile bu pastoralliğin sönmelenmesini ele almış, en nihayetinde ise on sekizinci yüzyıla kadar olan iktidar biçimini inceleyebilmiştir. Foucault’ya göre on sekizinci yüzyıldan itibaren zorlayıcı iktidar modeli hukuk ile buluşmuştur. Foucault bu durumu “Hukuksal-Söylemsel” iktidar modeli olarak adlandırmıştır. Bu modele göre iktidar hukuk üzerinden zorlayıcı bir şekilde tahsis edilir. Bu durumda hukuk yoluyla yasak, zor kullanma, sansür vb. uygulamalar da ortaya çıkar. Burada iktidar “hukuki özneler” inşa eder ve toplumsal sözleşme oluşturur. Bu durum neticesinde hukuki özneler özgürlüklerini daha yüce bir merciye de teslim etmiş olurlar (Lemke 2015: 145). Foucault’ya göre Leviathan’da yapılmak istenen, “*bireylerin ve iradelerin çokluğundan yola çıkarak, adı hükümranlık olacak bir ruhla dirimleşen tek bir irade, dahası tek bir bedenin nasıl oluşabileceğini bilmeyi sorun edinen bütün hukukçuların yapmak istediklerinin de tam tersi*” olan bir iktidar tahsis etmektir (Foucault 2018: 42).

Hukuksal-Söylemsel model de iktidar yalnızca hukukilik üzerinden inşa edilir ve iktidar uyruğunu hukukiliğin dışına çıkmaması konusunda uyarır. Bu amaçla iktidar zor

kullanma hakkına da sahiptir. Bütün bunların neticesinde iktidar bir grubun sahiplendiği; yukarıdan aşağı doğru işleyen, devlet aygıt ve kurumlarında yoğunlaşmış; yasak, zorlama ve dışlama ile kendisini yeniden üreten bir tarza bürünür. Hukuki-söylemsel biçim iktidar ilişkilerinin var olmadığı bir tarihsel döneme işaret etmektedir. Foucault'ya göre hukuki iktidar kavramı feodal monarşilerin meşrulaştığı dönemlerde kendine alan bulmuştur (Lemke 2015: 145-146).

“bana göre hükümlerlik kuramı, bir iktidarın tam olarak yasaya göre değil ama temel bir yasallığa göre kendisini nasıl oluşturduğunu gösterir, göstermeye girişir; bu bütün yasalardan daha temel olan, bütün yasaların bir tür genel yasası olan, farklı yasaların yasa olarak işlemesine olanak tanıyan bir yasallıktır. Başka deyişle, hükümlerlik kuramı uyruktan uyruğa dönen çevrim, iktidarın ve iktidarların çevrimi, yasallığın ve yasanın çevrimidir.” (Foucault 2018: 56).

Foucault'nun, iktidar süreci kapitalist gelişme ve toplumsallığın ışığında incelenecekse, öncelikle iktidar süreçlerinin disipline edici iktidara doğru olan dönüşümüne odaklanmak gerekecektir. Foucault'nun analizi genel çerçevesiyle pastoral iktidarın hukuksal söylemsel iktidara dönüşümü sonrasında zorlayıcı iktidarın hukukilik üzerinden şekillenmesi ve nihayetinde zorlayıcı arkaik iktidar modülünün disiplinli iktidara dönüşmesini açıklamaktadır. Bu dönüşüm aynı zamanda kanun, egemenlik ve kral figüründe temellenen anlayıştan sıyrılmayı da gerektirir. Böylece hem liberal ve muhafazakâr yaklaşımın “hukuki iktidar” kuramına cevap vermiş, hem de Marksian çözümlemenin burjuva (hukuk) devletine bir cevap niteliğinde cevap niteliğinde de olacaktır. Foucault'ya göre Marksian analizdeki ekonomik temelli yaklaşım da “hukuki iktidar” kavramının farklı bir varyasyonu olup, hukuki ve ekonomik kategorileri bir araya getirmiştir (Foucault 2018). Fakat bu durum Foucault'nun Marksian analizden tamamıyla koptuğu anlamına da gelmez. Marksian iktidar kuramında “ekonomizm” olarak adlandırdığı kavramı öznenin üretkenliğinde ve bedeninin en büyük üretim aracı olarak gördüğü teorisinde kullanır. Marksian teoriden tek farkı Foucault'nun bu ekonomik unsurları merkezine yerleştirmemiş olmasıdır.

“hukuksal ve liberal diyelim, siyasal iktidar anlayışıyla -XVIII. yüzyıl düşünürlerinde rastladığımız anlayış Marksian anlayış ya da en azından,

Marksizmin kavranışı olarak geçen yaygın anlayış arasında ortak bir nokta bulunuyor. Bu ortak nokta, iktidar kuramı içerisinde ‘ekonomizm’ olarak adlandıracağım şeydir. Ve buradan şunu demek istiyorum: Klasik hukuksal iktidar kuramında iktidar, bir malın sahibiymişçesine edinilen ve bunun sonucunda, bütünüyle ya da kısmi olarak, temlik ya da sözleşme niteliğindeki -şu an bu pek önemli değil- hukuksal bir bağıt ya da hak doğurucu bir bağıt yoluyla aktarılabilen ya da devredilebilen bir hak gibi görülür, iktidar, somut olarak, her bireyin elinde bulundurduğu ve bir iktidar, bir siyasal hükümlanlık oluşturmak için devredebilecek olduğu şeydir. Siyasal iktidarın oluşumu dolayısıyla bu dizi içerisinde, göndermede bulunduğu bu kuramsal bütünlük içerisinde, bağına dayalı alışveriş niteliğindeki hukuksal bir işlem modeline göre gerçekleşir.” (Foucault 2018: 29).

Özetle Foucault’nun iktidarı tek başına bir faktöre – örneğin ekonomiye – ilişkin değildir. Ona göre ekonomik ilişkiler de bilme ilişkileri de cinsel ilişkiler de iktidar ilişkileridir. İktidar hukuki yahut ekonomik ilişkilere de dışsallıkla bağlı değildir. İktidar bu şekilde bir yumak ve iç içe geçmişliktir. Bu durumu anlamlandırmamız Foucault’nun “hukuki iktidarı”nı da anlamamızı sağlayacaktır (Lemke 2015: 151). Fakat bu hukuki ve zorlayıcı süreç tarihsel süreç içerisinde daha farklı bir biçime, yaşam üzerinden temellenen bir yönetim modeline yani “yönetimselliğe” kapı aralar.

1.2. Yeni bir Yönetim Sanatı: Yönetimsellik ve Özneleşme

İktidarın evrimi on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar arkaik yapısı ile birlikte zorlayıcılık üzerinden temellenmiş, bu arkaik yapı beraberinde ölüm ve yaşam yetkisinin tek bir hükümlanda birleştiği düzeni getirmiştir. Bu düzen aynı şekilde yüzyıllarca devam etmiş, iktidar hep güç üzerinden anlaşılmıştır. Ancak on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde “yaşam” temelli bir iktidar biçimi ve bu iktidar biçimine çepeçevre sarılı yeni bir yönetim modeli ortaya çıkmıştır. Foucault bu dönüşümü “yönetimsellik” kavramı ile nitelendirmiştir. Bu kavram iktidarın dönüşen yüzünü de temsil etmektedir. Bu bölüme kadar iktidarın değişen anlamı ele alındı. Yönetim

kavramı da tıpkı iktidar da olduğu gibi evrim geçirmiş, “yönetimsellik” ile yeni bir anlama bürünmüştür. Bunu yönetmek kelimesinin kökeninden anlamamız mümkündür.

İngilizcede yönetim kelimesi *Administration, manage, direction* gibi birçok farklı kelime ile kendine karşılık bulmaktadır. Fakat Foucault bu kelimeler yerine Fransızcası “gouverner”, İngilizcesi de “*governance*” olan kelimeyi seçmiştir. Bu seçim alelade bir seçim değildir. Foucault’ya göre gouverner eski çağlarda “kontrol etme” biçimindeyken, zamanla “kişileri yönetme” halini almıştır. Foucault bu kelimeyi seçme nedeni, iktidarda olduğu gibi yine bir başka ikililik üzerinden kelimenin “kontrol etme” biçimine gönderme yapmasıdır (Huff 2013). Bu anlamda Foucault’ya göre yönetme kavramı, tarihsel olarak değişmiştir. Yönetmek kelimesi eski dönemde yani, on dört ve on beşinci yüzyıllarda daha çok “yönlendirmek, ilerlemek” anlamındaki fiziksel ve mekânsal bir anlamı karşılamaktaydı. Buradaki maddi anlam kelimenin ayrıca ev geçindirme şeklinde anlaşılmasına da neden olmuştur. Fakat kelimenin maddi ve fiziksel anlamı on altıncı yüzyıldan itibaren revizyona uğramış, kelime maddi yönünden ziyade, kişileri yönlendirme ve “kişinin bedeni ve ruhunu hareket ettirme, hâkimiyet kurma” şekline bürünmüştür (Foucault 2013: 107-110).

Buradaki hareket ettirme uygulamalarında iktidar, özneye rehberlik etme ve “yönlendirme” (*Führung*) yaparak, öznelerin eylem alanlarını düzenleme ve şekillendirme görevini üstlenir. Bu çerçevede uzlaş ve şiddet, özgürlük alanında yeniden formüle edilir. Başta da değindiğimiz üzere on altı ve on yedinci yüzyılda pastoral biçimde “alan yönetimi” olarak işleyen iktidar, modern dönemde sekülerleşmiş ve birey ile bütün olarak nüfusun bilgisini sahiplenerek başka bir anlama “insan yönetimi” biçimine bürünmüştür. İktidar bu anlamda “tutumları yönlendirici” bir misyon edinmiştir. Yönetim sanatının (*art of government*) araçsallığı da bu misyon sonucu, iktidarın yönlendirici işleviyle birlikte ortaya çıkar. Foucault’nun değindiği araçsallık, özneyi daha sistemli, düzenlenmiş ve hatta hesaplanabilir bir nesneye dönüştürerek, bilgi alanına yerleştirilmesini sağlar. Buradaki hesaplanabilir tavır en nihayetinde iktidarın yönetilenleri, nüfus olarak görmesine olanak tanır (Lemke 2015: 208-212).

İktidar ve yönetme biçiminin değişimi, kelimelerin anlam ve işlev olarak görülen ikili yapısı, yönetimsellik kelimesinde de karşımıza çıkmaktadır. Foucault'nun kullandığı yönetimsellik (*governmentality*) kendi başına oluşturulmuş bir türenti olarak Foucault'nun analizinin merkezinde yer almaktadır. Kelime anlam ve köken olarak Huff ve Lemke tarafından iki şekilde yorumlanmıştır. İlk olarak Huff'a göre Foucault, bu kelimeyi "government" ve "rationality" kelimelerinden formüle etmiştir. Government kelimesinin yönlendirme işlevini açıklarken, rationality de "rasyonellik ve akla uygunluk" anlamına karşılık gelmiştir. Yönlendirme ve akla uygunluk beraberinde "kişilerin tanımlanması ve kategorize" edilmesini sağlamıştır. Foucault bu amaçla rasyonellik kelimesinin üzerine fazlaca düşmekte, rasyonelleşme ve iktidar arasında bir bağıntı kurmaktadır (Huff 2013). Foucault'ya göre rasyonelleşme kavramı genel bir anlatım sunduğunda zehirli bir sözcüktür. Rasyonelliği yalnızca belli unsurlar üzerinden açıklamamız gerekir.

"Toplumun ya da kültürün rasyonelleşmesini bir bütün olarak almak yerine, böyle bir süreci, her biri temel bir deneyime (delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik, vb.) gönderme yapan çeşitli alanlar çerçevesinde analiz etmek daha akıllıca olabilir." (Foucault 2014: 60)

Huff'un akla uygunluk ve rasyonelleşme üzerinden tanımlandığı yönetimsellik açıklamasının yanında, Lemke de kelimeyi farklı bir biçimde yorumlamıştır. Buna göre yönetimsellik, governing (gouverner) yani yönetmek ile mentality (mentalité) kelimelerinin birleşmesiyle türetilmiştir (Lemke 2001: 191). Bu yönüyle yönetimsellik "yönetme zihniyeti" anlamı da taşımaktadır. Foucault bu noktada kelimenin kökenini daha fazla açmamış, daha çok yönetimselliğin dayanak noktalarına ve işlevine odaklanmıştır. Fakat bütün bu değişimler esasında tarihsel bir sürecin, yani burjuva toplum yapısının ortaya çıkışı ile ilintilidir. Foucault'ya göre yönetimsellik, burjuva toplum yapısının omuzlarında yükselmiştir (Foucault 2007: 93).

Foucault, yönetimselliğin ne olduğuna daha çok College de Franse'de verdiği derslerde değinmiştir. Bu dersler daha sonrasında Türkçeye "*Güvenlik, Toprak, Nüfus*" adıyla çevrilmiştir. Kendisi diğer incelemelerinde iktidar sorunsalını uzun uzadıya açmışsa da yönetimin değişen yüzünü ve on sekizinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış

yeni yönetim biçiminin ne olduğuna ancak derslerinde değinebilmiştir. Yukarıda tanımsal olarak yönetimselliğin ne olduğunu ele almış olsak da Foucault için önemli olan yönetimselliğin işlevidir. Foucault içinde yaşadığımızı düşündüğü yönetimsellik çağını üç şekilde ele almıştır:

“Bu ‘yönetimsellik’ kelimesiyle üç şey kastediyorum . ‘Yönetimsellik’ derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümlene ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kastediyorum. İkinci olarak, ‘yönetimsellik’ derken, Batı’nın tamamında, ‘yönetim’ olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini diğerleri (hükümranlık ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kastediyorum . Bu iktidar tipi beraberinde bir yandan yönetime özgü bir dizi aygıtın gelişimini, diğer yandan ise bir dizi bilmeyi getirmiştir. Nihayet, ‘yönetimsellik’ derken, Ortaçağ’daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş ‘yönetimselleştiği’ süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir.” (Foucault 2013: 97-98).

Burjuva toplum yapısının ortaya çıkışı ve kapitalizmin gelişmesi koşut ilerlemiş, bu gelişmeler beraberinde üretim biçiminin dönüşümünü sağlamıştır. Yeni üretim biçimi sürekli üretkenliğin artırıldığı bir düzeni ortaya çıkarmaya gayret etmiş, bu durum adeta politik-iktisadın hedefi haline gelmiştir. Eski düzende toprak üzerinde temellenen üretim biçimi zamanla değişmiştir. Artık yeni üretim biçimi en çok beden üzerine yoğunlaşmıştır. Yeni düzen üretimi arzulamaktadır ve bu noktada beden de en büyük üretim aracına dönüşmüştür. Foucault’nun iktidar analizindeki en önemli nokta yine bu üretkenlik üzerinden yükselmektedir. Buna istinaden Foucault’ya göre kapitalist toplum yapısı, kendi işleyişi içerisinde iktidar ilişkilerini kullanarak bedeni ağır, etkili ve titiz bir şekilde kuşatmıştır. Bu kuşatma biçimi on sekizinci yüzyıldan itibaren; okulların, hastanelerin, kırsallar ve atölyelerin inşa edilmesine ortam hazırlamıştır (Foucault 2013).

Bu kurumlar disiplinci iktidarın oluşmasına yardımcı olmuş, öznelerin ıslah edildiği bir düzenin çıkışını kolaylaştırmıştır. Kapitalist düzen ıslah edicilik ile kurumlar üzerinden kendine alan bulmuş, kapitalist işleyiş daim olmuş ve kişinin üretken yönü tamamıyla ortaya çıkmıştır. Foucault bu durumu *Büyük Kapatılma*'da açıklamaktadır.

“Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitim evleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapishaneler; bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarından biri olmuş olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin parçasıdır. İnsan vücudunu, varlığını ve zamanını iş gücüne dönüştürmesi ve onu kapitalizmin işletmek istediği üretim aygıtının hizmetine sokması için bütün bir zorlama aygıtı gerekli oldu; ve bana öyle geliyor ki, insanı kreş ve okuldan alıp kışladan geçirerek, hapishane ve akıl hastanesiyle tehdit ederek – “ya fabrikaya gidersin, ya da hapishaneye veya tımarhaneye düşersin! – sonunda düşkünler evine götüren bütün bu zorlamalar aynı iktidar sisteminden kaynaklanıyor.” (Foucault 2011: 126)

Kurumların ıslah ediciliği ve normal olanı inşa ettiği “disiplin edici iktidar” biçimi bilimden de yararlanarak insanı ve bedeni inceleme nesnesi olarak görmektedir. Bu şekilde hükümler iktidarın kişiye bakışı değişir ve birey dönüştürülebilir ve yaşamsal olarak değerli bir biçime bürünür. Bu noktada özneyi yaşatmaya yönelik çabalar ortaya çıkmaktadır. Klasik iktidar söylemindeki yaşam ve ölüm, hükümdar üzerinden şekilleniyor ve öldürme sıradanlaşıyordu. Yeni anlayış ise “yaşatmayı” merkezine almakta, ölümü dışsallaştırmaktadır. Bütün bu çabalar “biyo-politika”nın doğuşuna sebep olmuştur. Bütün bu iktidar dönüşümü ve kapatma pratikleri on sekizinci yüzyıldan itibaren beden, “ekonomik” olarak bir nesne olarak görülmesine ve yaşamın merkeze alındığı bir iktidar anlayışının doğmasına neden olmuştur. Lemke bu durumu şu şekilde belirtir.

“Hapishanenin ‘artı değeri’, ‘ekonomik’ bireylerin ‘imal edilmesini’ içerir. Hapishane çalışmasının amacı meta üretimi değil; bundan ziyade, uysal ve yararlı öznelerin üretimidir” (Lemke 2015: 108)

Foucault on sekizinci yüzyıldan bu yana uygulanmaya başlanan kapatma pratikleri ve ıslah etme tekniklerini “disiplin” ve bunun uygulayıcısını da “disiplinci iktidar” olarak isimlendirmiştir. Bu anlamda kapitalizm ve disiplin iç içe geçmiştir. Kapitalist üretim sistemi yönetsel bir model etrafında bireyi disipline etmeyi amaçlar. Ancak yönetsellik salt olarak kapatma pratikleri ve disiplinci iktidar ile temellendirilemez. Yönetsellik yaşamı daha fazla kapsayan uygulamaların da bütünü olup, bütün bu düzenin ve yönetimin “görünmez” bir biçimde yürütülmesidir. Bu anlamda hukuki iktidar ve disiplinci iktidarın açıklanmasının ardından, on dokuzuncu yüzyılda “nüfusun düzenlenmesini” hedefleyen yeni bir iktidar tekniği ele alınmalıdır (Lemke 2015: 195).

1.2.1. Biyo-politika: Hayat ve Nüfus Sarmalı

On sekizinci yüzyıl kapatılma pratiklerinin uygulanmaya başlandığı ve bedenlerin bu anlamda ıslah ve disipline edilmeye başladığı bir dönem olmuştur. Fakat henüz disiplinci iktidar devam ederken buna koşul olarak nüfusun ön plana çıktığı ve bedenin özel olarak bir iktidar tekniklerine maruz bırakıldığı bir dönem de başlamıştır. Bu dönem daha önceki bölümlerde ele aldığımız hukuki ve disiplinci iktidardan çok daha kapsamlı bir iktidar ve yönetim biçiminin doğuşuna şahitlik etmiştir. Foucault’ya göre iktidar sorunsalına ve beraberinde ortaya çıkan özneye, hükümdarlık modeli içerisinden bakılması gerekmektedir. Yeni anlayışa ve beraberinde şekillenen özneye, hukuki iktidar ve disiplinci paradigmadan baktığımız sürece nüfusun ve bireyin çözümlemesine tam anlamıyla ulaşılamaz. Bu yolla yalnız ve yalnız hukuki olarak şekillenen özneyi anlamlandırabiliriz.

“bu insan, nihai olarak, nüfusun bir figüründen başka bir şey değildir. Başka türlü söylersek, iktidar sorunu hükümdarlık teorisi içerisinde ifade edildiği müddetçe, hükümdarlığın karşısında insan değil, ancak hukuki bir kavram olarak hukuk öznesi var olabilirdi. Tersine, hükümdarlığın karşısında değil de yönetimin, yönetim sanatının karşısında nüfus ortaya çıktığı andan itibaren, burada insanla nüfus arasındaki ilişkinin, hukuki kişilikle hükümdar arasındaki ilişkiye eşdeğer olduğu söylenebilir.” (Foucault 2013: 75).

Hukuki ve disiplinci iktidar sürecinin akabinde ortaya çıkan yönetsel düzen, kendisine hayat ve nüfus üzerinden uygulama alanı bulmuştur. Bu anlamda yeni süreç hayat ve nüfus temelinde ilerlerken iktidar zorlayıcılık, hukukileştirme ve disipline edici uygulamalarından da tam anlamıyla vazgeçmemiştir. Fakat yeni süreç bu zorlayıcı uygulamaların çok daha fazlasıdır. Çünkü iktidar daha kapsayıcı ve daha yoğun bir biçimde bedeni görünmeden kuşatan bir biçime bürünmüştür. Buradaki kuşatma nüfusa ilişkindir. Foucault bu durumu “Biyo-politika”⁵ kavramı ile açıklamayı hedeflemiştir.

Kelimenin anlamından da anlaşılacağı üzere biyo-politika, merkezine hayatı ve özel olarak da bedeni alır. Foucault kavramın kendisi yerine taşıdığı işleve ve politikalara odaklanmıştır. Analizinin merkezinde de beden olmuştur. Beden burada iktidarın her türlü müdahalesine açık bir objedir. Foucaultyen analiz çerçevesine göre beden, iki açıdan ele alınmış ve bedene iki şekilde müdahale ön görülmüştür. Bireysel ve bütünsel olarak betimleyebileceğimiz iki müdahale biçiminin ilkinde beden, bir makine olarak ele alınmıştır. Bedenin bu şekilde makine olarak görülmesinin nedeni, bedenin kendi başına artık değer üretebilen bir form olmasına dayanmaktadır (Foucault 2007: 102).

Bu ilk biçimde beden disiplinci iktidarın bütün zorlayıcılığına maruz bırakılır ve beden şekle sokulmaya, bedenin kendisinden olabildiğince yararlanılmaya çalışılır. Burada bedenin zorlayıcılık ile disipline edildiğini ve bu yolla da yeteneklerinin geliştirilmesine gayret edildiğine şahit oluruz. Beden bu amaçla hazırlanmış mekânlara kapatılır ve ıslah edilir. Fakat on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte bedene karşı ikinci müdahale biçimi de ortaya çıkar. Beden ilk müdahale biçimine ek olarak fiziksel bir olgu olarak da ele alınmaya başlamıştır. Bu çerçevede biyo-politikanın bir tezahürü olarak ortaya çıkan biyo-iktidar, bedeni fiziksel anlamda doğan ve doğuran bir tür olarak ele alır. Bu durum bedenin fiziksel olarak bireysel anlamına dem vurmuş ve nüfus olarak da daha genel çerçevede, “nüfus politikaları” ile alınmasını sağlamıştır (Akın 2014: 41).

⁵ Foucault'nun kullandığı biyo-politika kavramı tıpkı yönetsellik de olduğu gibi Foucault'nun fazlaca kullandığı bir türentidir. “Bio” ve “Politics” kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan kelime tam anlamıyla “Hayatla (Yunancası: bios) uğraşan politika” anlamına gelir. (Lemke 2016: 16).

Nüfus, Foucault'nun yönetimsellik analizinde biyo-politik olarak incelenen bedenin en genelleşmiş tezahürüdür. Foucault özneleşme pratikleri ve iktidar analizlerinde daha çok teklik üzerinden yürüttüğü analizlerde nüfus, yönetsel olarak çokluğu ifade eder (Foucault 2013: 13). Yönetsel olarak nüfusun ön plana çıkması Foucault'ya göre on sekizinci yüzyıla tekabül eder. Bu dönem ile birlikte hükümler model⁶ sönümlenmiş, ekonomi aile dışına konumlandırılmış, nüfus politikaları daha fazla önem kazanmıştır. Nüfus bu şekilde tarihsel olarak değişken bir biçime bürünmüş, on sekizinci yüzyıl itibariyle farklı bir formda ön plana çıkmıştır. Bu durumda halk modeli ile aile modeli koşut ilerlemiştir. Ancak yeni dönem ile bu durum değişmiş önce halk nüfusa evrilmiş, ekonomi de aile dışına konumlandırılmıştır. Böylece yönetim sanatı nüfus sorunu ile bağlantılı hale gelmiş ve aile yönetsel modelde yalnızca bir araca dönüşmüştür⁷ (Foucault 2013: 95).

Nüfusun halk yerini aldığı ve deyim deyince ailenin de lağvedildiği yeni düzende ortaya çıkan gerçeklik özne temelli “yaşam” politikaları ve “yaşatma” uygulamalarıdır. Yeni düzen özel olarak öznenin, genel olarak da nüfusun yaşamını temel almakta, yaşam politikaları ön plana çıkmaktadır. Pastoral iktidar modelinde daha çok ölüm politikası yani, öldürme ya da hayatta bırakma hakkı üzerine şekillenen yönetim yerini, “yaşatmak” ve ölüme “bırakma” gücüne bırakmıştır (Foucault 2018: 246). Söz konusu ayırım çok önemlidir. Yönetsel düzlemde hayata bağlılık üretim biçimindeki dönüşüm, kapitalist toplum yapısının oluşumuyla da ilintilidir. Bedenin en büyük üretim aracı olmasının yanında devletler açısından da zenginliğin ve kuvvetin sembolü haline gelmesi bu çabayı merkeze alan bir takım politikalar benimsemesine yol açmıştır.

⁶ Hükümler modelde nüfus daha çok arkaik unsurlarla birlikte görülmüş, burada hem birey kendi başına bir önem arz etmemiş, hem de nüfus yalnızca “yığınlar” olarak algılanmıştır. Foucault'ya göre bu yığınlar nüfus yerine o dönemde halk olarak tanımlanmıştır. Halk olan, yığınlarla ifade edilen kalabalıklar da ancak tahakküm üzerinden kontrol altına alınabilmiştir. Halkın tahakkümü beraberinden öznenin ortaya çıkmaması ve halk kitlesine bağlı olarak ekonomi ve toplum modelinin “aile” üzerine inşa edilmişine de neden olmuştur (Foucault 2013: 93-94).

⁷ “Ailenin model düzeyinden araçsal düzeye geçmesi son derece temeldir. Ailenin nüfusla bir araçsallık ilişkisine girişi de 18. yüzyılın ortalarından itibaren olur: Ölüm oranlarına dair kampanyalar, evliliğe dair kampanyalar, aşular vb. Yani nüfusun yönetim sanatının önündeki engelleri kaldırması, aile modelini devreden çıkarmasıyla mümkün olur.” (Foucault 2013: 94).

Bu dönem yönetimsel düzeyde öznenin yaşatılmasının ve bu amaçla öznenin nüfus politikalarına entegre edildiği bir dönem olmuştur. Bu durum daha önceden de belirttiğimiz gibi ancak kapitalizmin gelişmesi ve endüstriyel üretimin yaygınlaşması ile mümkün olmuştur. Yeni üretim sisteminde ve buna bağlı burjuva toplumunda üretken öznenin nüfusla birlikte önemi artmıştır. Nüfus, bu yönüyle bir bilgi nesnesi haline de gelmiştir.

“Peki nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir” (Foucault 2014: 152)

Yeni dönemde istatistiki bir bilgi kaynağı ve biyolojik süreçlerin de bir parçası olarak görülen nüfus, hükümler modelde yalnızca salgınlar ve diğer ölümcül hastalıklardan sonra elde kalan kitle olarak algılanmıştı. Nüfus bu yönüyle sayısal ve istatistiki olarak bir değer taşımamaktaydı. Eski dönemde nüfusun azlığı ya da çokluğu, yalnızca dini argümanlarla değiştirilebilir bir olguydu. Fakat yeni dönem ile birlikte nüfus bir “kitle” olarak görülmemiş, nüfus kapitalist devlet işleyişi içerisinde sayılması, artırılması ve kaydedilmesi gereken zaruri bir olgu olarak ele alınmıştır. Nüfus bu yönüyle biyo-politikanın en önemli unsuru olarak görülmüştür (Foucault 2013: 93-98). Özmakas’a göre de nüfus, modern devletler açısından “normal” olanı belirlemek için kullanılan bir olgu olarak görülmüştür. Bu noktada iktidar nüfusu sürekli saymakta ve nüfusu istatistiki bir değer olarak “haritalandırmakta”dır (Özmakas 2018: 151).

“‘Normal’ olanı belirleyebilmek için yüzyıllardır verilen uğraş, 17. Yüzyılın düşünsel ve matematiksel mirasıyla yeni bir boyuta ulaşmıştır. ‘İnsanları saymak’, sayarak ‘normal’i ve onun negatifinden ‘sapma’yı belirlemek, çok daha kolay hale gelir.... Dahası, ‘insanları sayma’ birtakım yineleyen fenomenlerin sıklığını veyahut seyrekliğini ölçmekle kalmayıp bunların denetlenebileceğine ilişkin bir perspektifi kendiliğinden ima eder.” (Özmakas 2018: 151).

Bu anlamda nüfus açısından ele alınacak ilk nokta, nüfusun sayılması ve kaydedilmesidir. Yeni düzende nüfusun sayılması ve kaydedilmesi sistemin devamı açısından çok önemlidir. Nüfus sayıldıktan sonra özne, bir bilgi nesnesi haline dönüşür ve sonrasında da “istatistik” alanına dâhil olur. Nüfusun istatistiki önemi ayrıca bilgi/iktidar süreci açısından tamamlayan bir niteliğe de sahiptir. Bu açıdan Foucault’ya göre “*Bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır.*” (Foucault 2012: 36). Lemke de benzer bir biçimde bilgi ile nüfusun bilgi üretimiyle olan ilişkisine değinmiştir.

“Tarihsel olarak devlet kurumlarının ortaya çıkışı ve istikrarı bilginin kesintisiz üretimine, dolaşımına, depolanmasına ve bastırılmasına derinlemesine bağlıdır. Modern devletin oluşumu, insan bilimlerinin ortaya çıkışıyla, nüfus ile bireyler hakkında bilgi üretimiyle çok yakından ilişkilidir.” (Lemke 2015: 48).

Fakat öznenin bir bilgi aracı olması, beraberinde denetlenmesini kolaylaştıran bir unsur haline gelmesine de neden olmuştur. Bu durum ilk defa veba ve çiçek hastalıklarının ortadan kaldırılması ile anlaşılmış, her iki hastalığın kontrol edilmesi beraberinde kapatılma pratiklerini getirmiş, böylece nüfusun kontrolizasyonu ilk defa sağlamıştır. Yeni yönetsel düzende iktidar devamlılığını sağlamak için sürekli öznenin bilgisine ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacı da karşılamak için iktidar, bilginin sürekli üretildiği, kaydedildiği ve unsurların gözetlendiği bir yönetim ve tarassut etme aygıtı olarak düzenlenmiştir. Foucault’nun Jeremy Bentham’dan esinlenerek kullandığı “*Panoptikon*” kavramı da bu noktada önem arz etmiştir (Foucault 2012: 87).

Foucault açısından kontrol mekanizması ile birlikte “*bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği*” bir yapı da gün yüzüne çıkmıştır (Foucault 2014: 23). Bütün bu yapı, halk yığınlarının yerini nüfusun aldığı; bu yolla nüfusun sayıldığı, kaydedildiği, istatistiki olarak bir bilgi nesnesine dönüşmesini sağlamıştır. Ancak, nüfusun sadece istatistiki bir araç olarak görülmesi yeni yönetim biçimini tam anlamıyla açıklamamaktadır. Foucault’ya göre yönetsel düzen ayrıca nüfusun artırıldığı, kuvvetlendirildiği ve kamusal sağlık ile içerisine dahil edildiği, böylece yaşamlarının da

uzatıldığı bir düzendir. On sekizinci yüzyıl bu anlamda hem nüfusun artırıldığı, hem de onun gürbüz hale getirildiği bir dönemdir.

“Bedene hâkim olma, beden bilinci, ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebilmiştir: Jimnastik, idmanlar, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi... tüm bunlar, çocukların, askerlerin bedeni üzerinde, sağlıklı beden üzerinde iktidarın uyguladığı kararlı, inatçı, titiz bir çalışmayla insanı kendi bedenini arzulamaya götüren hattadır” (Foucault 2012: 39).

Foucault için biyo-politika bu şekilde gürbüz bir bedene sahip bireyleri arzuladıktan sonra nüfusu bir üretim makinası olarak görmüştür. Burada üretilen zenginlikler, mallar ve en önemlisi bireyler, yönetsel yapının devamlılığı içindir.

“Konut sorunu, bir şehirdeki yaşam koşulları, kamu sağlığı, doğum oranı ile ölüm oranı arasındaki ilişkilerin değişmesi gibi sorunların bu dönemde ortaya çıktığını görürüz. İnsanları daha fazla çocuk yapmaya nasıl yönlendirebileceğimizi veya her halükarda nüfus akışını nasıl düzenleyebileceğimizi, bir nüfusun büyüme oranını ve göçleri nasıl düzenleyebileceğimizi bilme sorunu da bu dönemde ortaya çıktı.” (Foucault 2014: 152).

Nüfus artırılması gereken bir unsur olmasının yanı sıra, devamlılığının da sağlanması gereken bir olgudur. Bu yönüyle Foucault, kamusal sağlığı ön plana alan analizler yürütmüş ve kamusal sağlığın ilk ortaya çıkışını da yönetsellik ile bağdaştırmıştır.

“Tıp artık sadece tedavi tekniklerinin ve illetler bilgisi bütünüünün ihtiyaç duyduğu sınırlarda olmak zorunda değildir; tıp bunlarla birlikte hem sağlıklı insan bilgisini, hem hasta olmayan insan incelemesini hem de model insan tanımını kucaklayacaktır. Tıp, İnsanî varoluş düzeninde kendisine sağlıklı bir yaşam için öğütler verme otoritesini tanımakla kalmayıp, bireyin hayatını içinde sürdürdüğü toplumun standart fiziksel ve ahlâkî ilişkileri konusunda buyurma hakkını da üstlenen kuralcı bir tutum takınır” (Foucault 2002: 59).

Bu anlamda modern tıbbın ve kliniğin doğuşu on sekizinci yüzyıl sonrasına dayanmaktadır. Modern tıbbın doğuşundan önceki dönemde tıp yalnızca acıları hafifletmenin bir aracı olarak görülmüştür. Bu dönemde doktorluk, doktorun hastanın evine gittiği, hastayı kendi yatağında tedavi etmeye çalıştığı ilkel bir meslek grubuydu. Hatta doktorlar berber-cerrahlık adı altında bir sürü farklı görevi de üstlenmekteydi (Bakırcı 2018). Fakat modern dönemde bu yöntem değişmiş, modern tıp teknikleri ve modern bir meslek olarak hekimlik doğmuştur. Klinikler ve hastane gibi modern kurumlar – Foucault’nun tabiriyle kapatılma mekanları⁸ – bu dönemde kurulmuş, yine bu mekanlarda kişi tedavi edilirken aynı zamanda kişinin bilgisine haiz olunmuştur (Foucault 2002). Modern tıp ve tıp kurumları bu çerçevede hem nüfusun gürbüz kalmasını sağlamış, hem de “normalleşen” öznenin bilgisinin toplanmasına aracılık etmiştir. Bu açıdan modern yönetimler nüfus açısından sadece doğumu teşvik etmez. Modern yönetimler aynı zamanda tıbbı da kullanarak salgınları ve hastalıkları kontrol etmeye çalışır, hastalıkların yapısı, yayılımı ve şiddeti araştırılır. Bu deneysel araştırma, modern kapatılma teknikleri ile ortaya çıkmış, “normal” olan bedenin korunması ve hastalıkların bilgisi bu şekilde gerçekleşmiştir (Foucault 2018: 249-250).

Buraya kadar yönetimselliğin anlamı, işlevi, nüfus politikalarındaki yeri yani kısaca “biyo-politik” olarak nasıl işlediği ele alındı. Ancak yönetimsel araç olarak nüfus, ancak özne üzerinden biçimlenebilmektedir. Bu bağlamda öznenin dönüşümü bizler açısından yönetimselliği anlamlandırmak için kilit bir noktadır. Çünkü yönetimsellik “özneleşme pratikleri”nin tezahürüdür. Sonraki bölüm bu amaçla on dokuzuncu yüzyıl yönetimsellik çağında özneyi açıklamayı amaçlamaktadır.

1.2.2. Yönetimsellik Çağı, Öznenin Doğuşu

Foucault’nun yönetimsellik analizinin merkezinde yer alan özne kısaca “normal” olana tekabül eden, iktidar ilişkilerine mağruz kalan ve bu çerçevede iktidar ilişkilerini şekillendiren tekliktir. Değişen iktidar biçimiyle şekillenen öznenin çıkışı “normal”

⁸ Foucault’nun bahsettiği kapatılma mekânları Hapishane, Hastane ve Tımarhanedir. Bu üçleme Foucault açısından kapatılmış özneyi anlatmakta, kapatılan öznenin ıslah edilmesi ve sonrasında “normalleşerek” topluma kazandırılmasını sağlayan kurumlardır. Kapatılma mekânları hakkında daha fazla bilgi almak için bkz: Foucault, 2011a

olanın belirlenmesiyle koştut ilerlemektedir. Bu bağlamda yönetimsel çağda özneyi anlamlandırmak istiyorsak önce “normal” olanı açıklamamız gerekir. Normal olan kısaca “norm” toplumunda, yani kurallar toplumunda belirlenen ve belirleyen bireyleri ifade eder. Norm toplumunda bireyler önce “normal” olan özneye ikna olurlar. Normalin dışındakiler ise kapatılma mekanları aracılığıyla “normal” olma yolunda ıslah edilir, yeniden kurulur, dönüştürülür ve yönlendirilir. Bu işlevler yalnızca normlar ve kapatılma mekanları aracılığıyla da yürütülmemektedir. Özne de bu dönüşümün bir parçası olup “kendilik” alanında bu yönlendirmeyi ve dönüştürmeyi sağlamaktadır. Bütün kurallar ve düzen tertibi esasında bahse konu olan “normali” belirlemek içindir. Bu durumu kısaca “normalizasyon” olarak tanımlamak da mümkündür (Foucault 2014: 18). Hukuk kuralları ve yasalar eskisi gibi yalnızca “emir, itaat ve bastırma” üçlemesine hizmet etmez, “hukuksal normal” yaratılmasına aracılık eder. Bu normal olanın inşası ve hukuksal düzleme oturtulması sonrasında ise yönlendirilmiş, ıslah edilmiş “normallerin” bir çeşit kategorizasyon ile “özne” olmaları sağlanır.⁹

Foucault’nun yönetimsellik analizi de esasında bu kategorizasyonu içermektedir. Foucault’nun çalışmalarında yer alan delilik, cinsellik ve suçluluk analizleri bu açıdan “normal” olmayanın nasıl “normal” bir özneye dönüştüğünün tarihidir. Foucault bütün çalışmalarında normal olanın çıkışını ve özneyi anlamlandırmayı amaçlar.

“Özne, ya kendi içinde bölünmüş ya da başkalarından bölünmüştür. Bu süreç onu nesneleştirir. Bunun örnekleri deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile ‘iyi çocuklar’dır.” (Foucault 2014: 58).

Foucault’nun amacı “karşı özneyi” incelemek, öznenin kapatılma sürecini irdelemek ve esas olarak kapitalizmin doğuşundan itibaren nasıl “normal” olan bir özne yaratıldığını ortaya koymaktır. Örneğin Foucault delilik öznesini ele aldığı anda, tarihsel bir düzlem etrafında on sekizinci yüzyıldan bu yana deliliğin normallik alanının dışına

⁹ Fransızcası “*sujet*”, İngilizcesi “*subject*” olarak kullanılan özne, her iki dilde aynı ikili anlam yapısına sahiptir. Bu ikili yapı, Fransızca kökenli sujet kelimesinin özne anlamı yanında “tabi kılma” anlamına gelmesiyle gerçekleşir. Yine aynı kelime *subjuer* olarak türediğinde “boyun eğdirme” anlamına dönüşür. İngilizcede ise *subject* olan özne kelimesi, “subjected” ve “subjugate” olarak türediğinde “tabiyet” anlamını taşır (Foucault 2014: 63). Osmanlıcada “nefs” olarak tanımlanan özne, Toplum Bilim Sözlüğü’ne göre “Bilen Varlık”, Türkçe Bilimler Sözlüğü’ne göre ise “Bilinci, sezgisi, düş gücü olan, bilmeye yönelen, ama kendisi bilgi nesnesi olmayan” varlıktır (TÜBA, 2011b: 937; Hançerlioğlu, 1986: 314). Sosyoloji sözlüğüne göre de “Yapısalcı gelenekteki yazarların “aktör” ve “birey” gibi alternatiflere karşı tercih ettikleri bir terim” olarak tanımlanmıştır (Marshall, 1999: 571).

taştığını; deliliğin artık karşı özne, yani “patolojik” bir vaka olarak algılandığını; bu nedenle deli olanın kapatılması, ıslah edilmesi ve normalleştirilmesi gereken bir olgu olarak görüldüğünü ileri sürmüştür (Foucault 2006: 178).

Foucault’ya göre tarihsel süreçte bir öznel deneyimin kurulması, normal olanın inşa edilmesine ve kurulan özneliğin normal ile patolojik olarak ayrılmasına neden olur. Foucault’nun *Özne ve İktidar*’da “*amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır*” demesinin nedeni de tam olarak budur (Foucault 2014: 58). Bu durumda özne kiplerinin tarihi de ancak öznenin yönlendirilmesi ile yani eylemsellikle mümkün olmuştur. İktidarın sürekli bir ilişkiler yumağı olmasının nedeni de yine bu nedenden ötürüdür. İktidarın ilişkiselliği özne açısından ele alınması gereken bir durumdur.

“İktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde buldukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir. Başka eylemler üzerindeki bir eylem kümesi.” (Foucault 2014: 74).

Özne, bu noktada, hem iktidar ilişkilerini kuran hem de iktidar ilişkilerinden etkilenendir. İktidarın her yerde hazır ve nazır oluşu özneyi hem eyleyen hem de eylenen pozisyona sokar. Foucault’nun tanımladığı özne bu anlamda ne liberal söylemde olduğu gibi dönüşümün merkezindedir, ne de her yanıyla değişimin pençesinde eylenen bir pozisyondadır. Foucault bu anlamda kurucu bir özne¹⁰ olarak “vatandaş”tan bahsetmemektedir. Özne üstlendiği işlevler nedeniyle birey, aktör ve ya hukukilik üzerinden kurulan vatandaştan ayrılmaktadır. Bütün bu ayrımlar yalnızca özgürlük ve hukukilik açısından bir özne tanımı yapar. Ancak her ne kadar iktidar ilişkileri de

¹⁰ “*ben hükümran, kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunmadığına hakikaten inanıyorum. Bu özne anlayışına karşı kuşku, hatta düşmanlık besliyorum. Ben tam tersine, öznenin, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde antikçağda olduğu gibi, kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanıyorum.*” (Foucault 2014: 266).

özgürlük alanında inşa edilmiş olsa da bu durum öznenin bir teklik alanında inşa etmez. Liberal söylemde birey, kendi aklı, özgürlüğü ve benliği olan, toplumdan soyutlanmış “yalıtılmış” atomlar biçiminde tahayyül edilir (Heywood 2014: 44). Ancak özne liberal perspektife nazaran hukukiliğinin ve özgürlüğün çok daha ötesinde algılanması gereken bir şeydir.

Foucault tam da bu noktada liberal söylemdeki atomize edilmiş, toplumdan soyutlanmış birey söylemini eleştirir. Özne toplumdan soyutlanamaz, özne iktidar ilişkileri içerisinde hem özneyi, hem toplumu dönüştürebilen bir teklik ve çokluk olarak algılanmalıdır. Özneleşme bu durumda her ne kadar birbirine özdeş, homojen bireysellik oluşturma süreci olsa da; aslında insanları bölme, ayırma, tanımlama, kategorize ederek bireyleri bilgi nesnesi haline getirmeyi amaçlar. Özneleşme pratikleri, yani yönetimsellik bu noktada karşımıza çıkar. Özneler yönetimsel düzlemde, yani hayat merkezli biyo-iktidar için hem bilgi nesnesi hem de toplumsal üretim merkezidir. Bu açıdan Foucault yapısalıcı iktidar analizlerinde olduğu gibi devlet eliyle gerçekleşen, tepeden inme bir özneleşmeyi de tahayyül etmez. Özneleşme pratikleri iktidar ilişkileri içerisinde toplumun kılcal damarlarına kadar nüfuz eder, gündelik yaşama her an müdahil olabilen iktidar ilişkileri de özneyi var eder (Çelebi 2013; Foucault 2013: 160).

Foucault için modern iktidar bu anlamda bireyleri “özneleştirebilen” iktidardır. Özneleşme ve iktidar biçimi bu nedenle belirlenim ve sınıflandırma olmadan uygulanamaz, yayılıp çoğalamaz. İktidarın gücü özneleşme gücü ile doğru orantılıdır. Foucault’ya göre bu çerçevede iktidarın değişimi öznenin değişimine, öznenin değişimi de yönetimsel düzenin değişimi ile birebir ilintilidir. Bütün bu alanlar ile birlikte yönetsel düzen de değişmiş (önceki bölümde ele aldığımız gibi) on dokuzuncu yüzyılda yeni bir yönetim sanatı (*art of government*) doğmuştur. Başından beri ele alınan özneleşme süreci de bu şekilde yeni düzene ilişkin ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede yönetimsellik bireyi kategorize etmiş, bireyselliğin sınırlarını ve içeriğini belirlemiştir. Bununla birlikte bireyden kendine özgü bir hakikat yaratmasını ve bu hakikatı hem kendisi hem de başkası tarafından tanınır hale getirmesini söylemiştir. Bunların hepsini yaparken iktidar gündelik hayata doğrudan müdahale etmiştir. Böylece özne hem

denetim hem de bağımlılık yoluyla bir başkasına tabi olmuştur (Foucault 2013: 160-165).

Öznenin birbirini denetleyebilmesi, bağımlı olması, etkileyebilmesi kadar iktidar ilişkileri içerisinde ele alınmış olması, öznenin kendi başına bir hiç olduğu anlamını çıkarmaktadır. Ancak Foucault bu duruma, yani öznenin eyleme kapasitesini “kendilik teknolojileri” içerisinde açıklamaya çalışır. Buna göre özellikle “bugün neyiz biz?” sorusu etrafında şekillenen sorunsal bizleri “kendilik teknolojileri”ne götürür. Kendilik teknolojileri tarihsel analiz çerçevesinde Antikçağdan günümüze değin kimliklerimizin nasıl kurulduğunu açıklar (Foucault 2014: 107). Kendilik teknolojileri öncelikle “kendini bilmek” ile başlar sonrasında *“insanın kendisiyle kurması gereken ilişki, bireyin kendini kendi eylemlerinin ahlaki öznesi olarak nasıl kurulması gerektiğini belirleyen”* bir süreç ile devam eder (Foucault 2014: 205).

Kişinin kendini bilmesi de ancak kişiye sunulan ahlaki ve toplumsal şeylerle mümkündür. Bu anlamda kendilik dışsal bir biçimde yer almaz, dışsal faktörlerden etkilenemez. Tam aksine toplumdan topluma değişen, farklı biçimlerde şekillenir. Foucault’ya göre bu durumu dört biçimde gerçekleştirir. İlki kendiliğin ahlaki davranışlarla ilgili olan tutumudur. Yani toplumda ahlakla ve duyguyla ilgili olandır. Kendilik ilişkisinin ikinci boyutu da “tabi kılma kipi” (*mode d ’assujettissement*), yani insanların ilk boyutta ele aldığımız insanların kendilerine dayatılmış ahlaki kipleri tanıma kipidir. Üçüncü boyut ise baştan beri ele aldığımız normal öznelere haline gelmek için hangi araçlara sahip olduğumuz ve olacağımızdır. Foucault’ya göre kendiliğin son boyutu da ahlaklı olarak davranmaya başladığımız zaman hangi tür varlık olmaya karar vereceğimizdir. Örnek olarak “ârî, ölümsüz veya kendimizi efendisi” olmak gibi. Bu durum ahlaki erekselliği de anlatmaktadır (Foucault 2014: 206-208).

“Öbür yandan ve bunun tersine, şu anda ben, aslında, öznenin kendisini kendilik pratikleri aracılığıyla etkin bir biçimde kurmasıyla ilgileniyorsam, bu pratiklerin gene de bireyin kendi kendine icat ettiği bir şey olmadığını söyleyeceğim. Bunlar, bireyin kendi kültüründe bulunduğu; bireye kendi kültürü, kendi toplumu ve kendi toplumsal grubu tarafından önerilen, telkin edilen ve dayatılan kalıplardır.” (Foucault 2014: 235).

Kendilik fenomeni esas olarak öznenin eyleme kapasitesini de gözler önüne serer. Konunun başında beri kategorize edilmiş özneyi açmış olsak da özne esas olarak eyleme kapasitesi ile ortaya çıkar. Özne bu çerçevede kendi “kendilik kaygısı” ile daha aktif bir biçimdedir. Bu çerçevede özne, değişim ve dönüşümler konusunda aktif bir rol üstlenmektedir. Öznenin bu etken rolü ve kendini değiştirme biçimini Foucault “asetik pratik” olarak tanımlamıştır. Buradaki *asetizm* çileciliğe denk gelmemektedir. Tam aksine bu kavram öznenin kendini değiştirmesine ve geliştirmesine gönderme yapar. Bu durum ahlaki öznenin dönüştürücü ve değiştirici bir özneye geçişi, yeni bir asetizmi de açar.

“Böylece, kendilikle ilişkinin kurulup geliştirilmesinin biçimi ve amaçlarında da değişiklik olmuştur. Kabaca söylersek, kendine hâkim olma uzun zaman başkaları üzerinde bir etki yapma ve onları kendine hayran bırakma istenciyle bağıntılı olmuştur.” (Foucault 2014: 209).

Bu bölüme kadar ele alınan özne kavramının neyi içerdiği ve özneleşmenin neyi ifade ettiğini; kendilik açısından öznenin durumunu inceledik. Özneleşme pratikleri yönetimsellik çerçevesinde nüfus, kamusal sağlık ve toplumsal beden politikaları içerisinde yer almakta, “modern” yönetim unsurlarının tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada yönetimsellik aynı zamanda “modernlik eşiği”dir (Foucault 2007: 105). Bu amaçla sonraki bölümde bir “modernleşme eşiği” olarak Türk modernleşmesi ele alınacak olup, Türk modernleşmesinin özneleşme pratikleri açısından ne ifade ettiği incelenecektir.

1.3. Türk Modernleşmesi ve Yeni Özneleşme Biçimleri

Bu bölüme kadar Foucault’nun analizleri çerçevesinde özne, iktidar ve bu ikisi etrafında şekillenen yeni bir yönetim düzeni tarihsel bir çerçevede tartışıldı ve en nihayetinde yeni yönetim düzeni olan “yönetimselliğin” bir modernleşme eşiği olduğu sonucuna varıldı. Foucaultyen manada modernleşme özneleşme pratikleri olarak ifade edilebilir. Foucaultyen modernleşme yalnızca hiyerarşik bir düzlemde, devlet temelinde görülen iktidar söylemi ve bu anlatı etrafında şekillenen modernleşme paradigmasına

karşı da eleştirel bir tutum üstlenir. Bu analiz Osmanlı/Türk modernleşmesindeki açmazları da sonlandırmamıza yarayacak bir yöntem olarak karşımıza çıkabilir. Ancak Türkiye’deki modernleşme paradigmasında Foucaultyen analiz geri planda kalmış, sosyal bilimciler tarafından pek rağbet edilmemiş bir yöntem olarak kalmıştır.

Bunun nedeni Türkiye’de yapılan modernleşme tartışmalarının daha çok Weberyen ve Marksıyan teoriler etkisinde kalınması ve sonucunda modernleşmenin yalnızca kurumlar ve devlet aracılığıyla tanımlanmış olmasından ötürüdür. Bütün bu modernleşme tartışmaları hiyerarşik ve görünür bir iktidar analizi ışığında “öznesiz” bir modernleşme analizi sunmuş, Osmanlı/Türk modernleşmesini yalnızca devlet ve kurumlar üzerine bina etmiştir. Bu çaba tek yönlü bir modernleşme analizinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Ancak Türkiye’de modernleşme eşliğini Foucaultyen manada hem kapatılma mekânları ile kurumsal dönüşümler şeklinde; hem de özneleşme pratikleri ile bireyin dönüşümü biçiminde ele alabiliriz. Fakat bu iddiayı temellendirmeden önce Türkiye’de Çağdaşlaşma, Sekülerleşme ve Demokratikleşme biçiminde tezahür eden “özne dışı” modernleşme analizlerini sıralamamız gerekir.

Modernleşme analizinde ilk ele alınacak isim İlber Ortaylı’dır. Ortaylı, modernleşmeyi bir “sekülerleşme”, yani bir yanıyla dinden bağımsızlaşma ve bu yolla geçmişten gelen kurumların sarsılması olarak yorumlamıştır. Burada ele alınan gelişmeler ve seküler düzen toplumu dönüştürmüştür. Ortaylı’ya göre sekülerleşme ve modernleşme algısı sanılanın aksine yalnızca gelişmiş toplumlardan az gelişmiş toplumlara doğru olmayabilir. Bu düşünce oldukça indirgemeci bir anlayışı yansıtır. Modernleşmeyi asıl etkileyen şey içsel dinamiklerdir. Osmanlı açısından bu içsel dinamiklerin değişime katkısı on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte başlamıştır (Ortaylı 2008: 10-12). Ortaylı içsel dönüşümlerden çok az bahsetmiş olsa da esasında yine modernleşme paradigmasını kurumsal dönüşümlere indirgemmiştir.

Niyazi Berkes de Ortaylı gibi Türk modernleşmesini sekülerleşme ve ona ek olarak “çağdaşlaşma” biçiminde okumuştur. Çağdaşlaşma dini kuralların, dini kurum ve uygulamaların, yani değişmez ve geleneksel olarak görülen her şeyin sarsılmasıdır. Bu düşünce biçimi Ortaylı’nın ele aldığı sekülerizasyondan çok daha fazlası; kutsal olanın,

ekonomik, teknolojik, siyasal, toplumsal, cinsel olandan dışlanması ya da etkisizleştirilmesidir. Berkes bu düzene karşıt olanları ya da çağdaşlaşmayı benimsemeyenleri de “gerici” olarak nitelendirmiştir. Osmanlı bu çağdaşlaşma halini “kayıtsız şartsız Batılılaşma” sloganlarıyla birlikte on dokuzuncu yüzyıldan bu yana uygulamaktadır. Ancak günümüze geldiğimizde bu çabanın Türkiye açısından başarısızlıkla son bulduğunu ileri sürmüştür (Berkes 2003).

Ortaylı ve Berkes’in ortaya koyduğu modernleşme düşüncesi Weberyen analizin devamı olarak Türkiye’de benzer biçimde kendine fazlaca alan bulmuş, modernleşme kurumsal dönüşüm ve seküler düzen inşası olarak yorumlanmıştır. Demet Dinler bu görüşlerin Türkiye’de “güçlü devlet analizi” etrafında şekillenen büyük bir modernleşme literatürünün doğuşuna neden olduğunu ileri sürmüştür (Dinler 2003).

“Türkiye’de yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal problemleri Osmanlı’dan miras aldığımız güçlü devlet analizine atfetmek sıkça başvurulan bir yol. Buna göre Osmanlı’dan bugüne baskıcı devlet her konuda tepeden reformlar gerçekleştirmeye çalışmış, toplumu Batılılaştırmaya uğraşmış, toplumsal alanda mutlak hakimiyetini kurmuştur. Buna karşılık toplum bu baskıcı devlet geleneği karşısında Avrupa’da olduğu şekliyle “toplum” olamamış; kendi taleplerini ifade edememiş; kendisi de devlet geleneğini sürdüren, yeniden üreten bir topluluktan ibaret kalmıştır” (Dinler 2003: 17).

Dinler’e göre Türkiye’de yürütülen akademik çalışmalar genel olarak sorunları devlet üzerinden temellendirmiş, modernleşme düşüncesinde devlet/toplum ikilemi genel olarak devlet tarafı ağır basan bir şekilde ele alınmıştır. Bütün bu çaba ayrıca devlet dışı alternatiflerin de önünü tıkamış; Cumhuriyet’e değin olan dönüşümler yalnızca devletin merkezileşmesi, bürokratik aygıtların yeniden yapılandırılması ve yeni bir hukuk sisteminin inşa edilmesi biçiminde anlatılagelmiştir (Dinler 2003: 17). Bütün bu yazıların merkezinde Weber’in geliştirmiş olduğu Batı dışı toplumlar analizi yer almaktadır. Weber’e göre Osmanlı “Patrimonyalizm’e dayanan bir yönetim sistemine sahip, Doğu ülkesidir. Tıpkı Osmanlı gibi diğer Batı dışı toplumlar da “patrimonyal” yapıdadır (Weber 2004).

Weberyan analiz Türkiye’de sosyal bilimlerde Metin Heper, Şerif Mardin, Ayşe Buğra, Çağlar Keyder gibi önemli araştırmacılar tarafından takip edilmiş, her biri patrimonyal devlet analizi üzerinden Türk tarihini, Batı modelinden ayırarak, dönüşümleri “Osmanlının kendine haslığı” ya da “kendine özgülüğü” üzerinden ele almışlardır (Dinler 2003: 17-20). Ünlü tarihçi Halil İncalcık da patrimonyalizm etrafında Osmanlı hükümdarını Patrimonyalizmin merkezine ilişirmiştir. Buna göre baba rolündeki padişah, bütün askeri ve yönetsel örgütlenmeyi kendi kişiliğine endekslemiştir. Buradaki düzende herşey padişahın mutlak iradesine tabidir. Mülkiyet ve üretim ilişkileri bile devlet/hükümdar ikilemine hapsedilmiştir (İncalcık 2003).

Weberyan analizin bir diğer uğrak noktası Şerif Mardin’in Edward Shils’den uyarladığı “Merkez/Çevre” analizi olmuştur. Mardin bu analiz çerçevesinde Osmanlı modernleşmesini ve dönüşümünü günümüze değin merkez çevre ikileminde ele almıştır (Akyol 2013: 394). Mardin’in savunduğu merkez/çevre analizine göre toplumlarda merkezi yapı ve onun etrafına kümelenmiş çevre vardır. Merkez toplumun da merkezi olup, toplum bu merkezi yapı etrafında bütünleşik olarak yaşar. Topluma üyelik, merkez ile olan ilişkiler sayesinde. Merkez, yöneten bir azınlığı temsil eder ve çevreyi yönlendirme kuvvetine de sahiptir. Çevre ise edilgendir. Çevre, iktidarın bir parçası olarak görülmez ve merkeze devamlı kaynak sağlayan bir topluluk olarak ele alınabilir. Bu anlayışa göre “sivil toplum” yerine devlete aidiyet vardır. Osmanlı işte tam böyle bir toplumdur (Mardin 1991: 274-276).

“...merkez, Osmanlı devletinin bir arada tutmayı başardığı merkezî bürokratik aygıtı olduğu kadar, bu devletin işlemesini mümkün kılan meşrûiyetin özünü temsil eder. Çevre ise, geri kalan toplumsal alanla, merkezden ayrı yaşayan ve onunla ancak gevşek bir bütünleşme içinde olan kurumlara ve coğrafi alana işaret etmektedir.” (Mardin 1991: 275).

Ancak devlet/toplum ikilemine bu şekilde yaklaşmak hem olgusal anlamda hem de yönetsel anlamda bir takım sorunlara yol açabilir. Bu analizler ayrıca Türk tarihini ve Türk moderleşmesini durağan, tekdüze ve çizgisel bir analiz etrafında yorumlanmasına neden olur. Weberyan analiz ayrıca devlet ve kurumlarının merkeze alındığı anlayış etrafında toplumun tek başına bir değeri olmadığını, bütün dönüşüm ve modernleşme

analizlerinin kadir-i mutlak bir düzenden kaynaklandığını ileri sürer. Bu anlayışın devamı olarak dönüşümleri yalnızca batıcı bürokratlar ve elitler üzerinden okuyan “modernleşme okulu” Weberyen analiz içerisinde farklı bir devletçi görüşü savunmuştur. Dinler’e göre özellikle Çağlar Keyder bu anlayışın en önemli temsilcilerindendir (Dinler 2003: 27).

Modernleşme Okulu içerisinde Keyder, Osmanlı modernleşmesini kapitalizme eklemlenme süreci olarak ele almış olsa da, en nihayetinde dönüşümü yalnızca merkezi bir zümre üzerinden yani bürokratlar ve siyasi elitler üzerinden temellendirmiştir. Bu zümrenin ortaya çıkışı Osmanlı’nın son dönemlerine tekabül etmektedir. Keyder’e göre devleti modernleştiren burjuvazi değil, bürokrasi olmuş, modernleşme serüveni bu çerçevede bürokrasi eliyle gerçekleşmiştir. Bu noktada görece zayıf olan burjuvazi de merkezi bürokrasinin devlet aygıtlarıyla kontrol altına alınmıştır (Keyder 2015: 9-12). Kısaca söylemek gerekirse Keyder’in tarihsel analizi bu iki zümre arasındaki mücadele üzerinden anlaşılmıştır. Fakat buradaki zümreler de tam anlamıyla Osmanlı’da özneyi anlamamıza yardımcı olmamaktadır.

Weberyen analizin devlet ve zümreler üzerinden temellendirildiği Türk modernleşmesi analizlerine Marksியan literatür de iki yaklaşım ile dahil olmuştur. İlk yaklaşıma göre Osmanlı hiçbir zaman feodal bir düzene sahip olmamış ve kendine özgü bir üretim şekli olan Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT)nü benimsemiştir. Bu üretim şekli etrafında yönetim de despotik bir biçimde örgütlenmiştir. Osmanlı’nın ve Asya’nın kendine özgüllüğü merkezinde şekillenen bu analiz, Batı tarzı kapitalizme eklemlenmeyi reddetmiş; Osmanlı modernleşmesini sınıfsız temeller üzerine inşa ederken, toplumu da yine edilgen olarak ele almıştır (Dinler 2003: 22). Marksியan analizin benimsediği ikinci yaklaşımda tam tersine Osmanlıda feodalizmin varlığı üzerinden bir iddiada bulunarak, Osmanlı’nın geç kapitalistleşen bir ülke olduğunu ileri sürmüştür. İkinci yaklaşım bu tez etrafında - özellikle Fuat Ercan gibi isimler - Türkiye’deki kapitalist gelişmeleri “güçlü devlet anlayışı” çerçevesinde değil, sınıf temelli analiz ile inşa etmeye çalışmıştır. Ercan’a göre modernleşme ve Batılılaşma düpedüz kapitalistleşme ile ilişkilidir. Bu bağlamda Ercan Marksiyen analizlerdeki güçlü devlet yaklaşımlarını “Sınıftan Kaçış” başlığıyla yazdığı yazısında belirtmiştir

(Ercan 2011). Ancak Ercan'ın da vurguladığı sınıfsal analiz de tam anlamıyla modernleşme perspektifini açıklamamakta, özneyi yalnızca ekonomik ayrımlara ve mülkiyet temeline hapsedmemize yol açmaktadır. Özne ve modernleşme hem hukuku hem de mülkiyeti kapsayan bir düzlemde açıklanması gerekir.

Buraya kadar ele alınan Weberyan ve Marksian modernleşme analizleri, Türkiye'deki gerçekleşen dönüşümleri yalnızca devlet, kurumlar, zümre ya da sınıflar üzerinden açıklamaya girişmiştir. Fakat bütün bu çabalar modernleşmenin yalnızca mekanik ve görünen yüzünü yansıtmış, modernleşmenin özne ve iktidar ilişkileri ayağına hiç değinmemiştir. Bütün bunlara ek olarak da Türkiye'deki dönüşümlerin organik yönüne yani topluma, özneye ve iktidar ilişkilerine yönelik yönleri bahis konusu bile olmamıştır. Ancak bu noktada Foucaultyen modernleşme analizi kurumsal dönüşümleri de es geçmeden toplumsal dönüşümleri anlamamızı ve bütün bu modernleşme tartışmalarını aynı zamanda “özneleşme süreci” olarak görmemizi sağlayabilir (Foucault 2014: 58). Bu çalışmada aynı şekilde Türk/Osmanlı modernleşmesini “özneleşme süreci” olarak ele alacak olup, “normal” olanın inşasını, özneleşme pratikleri etrafında modernleşme algısıyla beraber ele alacaktır. Bu amaçla ilk değinmemiz gereken nokta değişen iktidar ilişkileri etrafında görünürlük kazanan tebaa olacaktır.

1.3.1. Görünür Kılınan Tebaa: Osmanlı, Kadın ve Türk Öznesi

Foucault'nun “yönetimsellik çağı” olarak adlandırdığı on dokuzuncu yüzyıl, Osmanlı açısından da pek çok değişikliğe gebe olmuştur. Bu dönemde imparatorluğun parlak dönemi artık çok geride kalmış, devlet yerinde saymaya başlamış ve hatta yıkılmanın eşiğine kadar gelmiştir. Bu nedenle kötüye giden durumun nasıl ortadan kaldırılabilceğine ilişkin, devletin nasıl kurtulabileceğine yönelik “En iyi yönetim nasıl olmalıdır?” ve “Yeni birey nasıl inşa edilmelidir?” soruları sorulmuş, bu sorular etrafında yeni bir yönetim düzeninin oluşturulmasına yönelik çabalar ortaya çıkmıştır. Bütün bu çabalar en nihayetinde Osmanlı'da bir “yönetimsel çağ”ın başlangıcını sağlamıştır. Fakat bu yeni yönetimin filizlenebilmesi için hükümler modelin

sönümlenmesi, tebaanın görünür kılınması gerekmektedir. İşte on dokuzuncu yüzyılın başları bu görünürlüğün ortaya çıktığı bir dönemdir.

Osmanlıda yüzyıllar boyunca egemen/tebaa ilişkisi üzerinden yürüyen tahakküm biçiminin değişimi, on dokuzuncu yüzyıl başında bir takım hukuki fermanlar ve anayasal hareketler ile başlamıştır. Bu hukukilik beraberinde tebaanın hukuk önünde görünür kılınmasını, iktidar ilişkilerinin bir parçası olabilmesini ve Foucaultyen manada “hukuki özne” olmalarını sağlamıştır. Aynı zamanda toplumun kapitalistleşmeye de başladığı bu dönemde “pastoral” iktidar geri plana itilmiş, hem tebaanın hem de padişahın görünür kılındığı bir dönem başlamıştır. Bu görünür kılınma çağı ilk olarak on dokuzuncu yüzyılın henüz başlarında III. Selim reformları ile kendini göstermiştir. III. Selim ile başlayan “Batılılaşma” hamlesi beraberinde Osmanlı yönetim düşüncesini yeniden şekillendirmiş, imparatorun kendinde tekilleşen iktidar tebaaya doğru dağılmaya başlamıştır. Şerif Mardin de bu dönemi Osmanlı açısından yenilik hareketinin miladı olarak yorumlamış, bu dönemde başlayan ve sonrasında Tanzimat ile devam eden kurumsal dönüşümleri Avrupa’daki Kameralizm ile bağdaştırmıştır (Mardin 1991: 14-15).

III. Selim’in “Nizam-ı Cedid” adıyla yaptığı köklü reformlar kurumsal dönüşümler yanında tebaanın “görünür” kılınmasının da başlangıcı olmuştur. Özellikle Kırılı’nın ele aldığı “görünürlük” kavramına göre Osmanlı tebaası ilk defa bu dönem ile birlikte görünür kılınmıştır (Kırılı 2009a). III. Selim’in reformlarını ve hukuki olarak Osmanlı tebasının görünür kılınmasını ele almadan önce, görünürlük meselesine genel olarak değinmek gereklidir.

Görünürlük ve görünme meselesi Osmanlı toplumu ve menzup olunan İslam dini açısından her zaman sakıncalı görülmüştür. Görünür olmama ya da az görünür olma meselesi toplumun bütün işleyişini etkilemiş, özellikle dini kurallar neticesinde sanat alanında az gelişmişliğe neden olmuştur. Bu anlamda görünürlüğün sağlandığı resmetme sanatı da hep geri planda kalmıştır. Hatta Sayın’a göre ayna bile aynı dönemdeki Batı’nın aksine hep yarı-karanlık olarak imal edilmiştir. Bu durum Osmanlı’nın bütün klasik döneminde merkezi bir anlayış haline gelmiştir. Ancak

görünür olma imgesi ilk defa on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte kırılmaya başlamış, saray ve saray dışında manzara resimlerinin yapılması ve hattta fotoğraf makinası gelmesi bile yine bu döneme rastlamıştır. Bütün bu uygulamalar beraberinde çevrenin, tebaanın ve hatta padişahın bile görünür kılınmasını sağlamıştır (Sayın 2009: 117-119).

Bu amaçla ilk ele alınacak olan padişah, kendini görünür kılmak için on dokuzuncu yüzyıldan itibaren kendi portresini (Tasvir-i Humayun) kışlalara, okullara ve devlet dairelerine astırmaya başlamıştır. II. Mahmud ile başlayan bu uygulama padişahın görünürlüğünü halka kadar indirmiştir. Padişahın portresini çizdirmesi daha önceki dönemlerde¹¹ de sıkça yapılan bir uygulama olsa da, II. Mahmut ile birlikte ilk defa padişah portresi halka açık yerlerde asılmıştır (Kırlı 2000: 69-70). Bu durum padişahın görünmezliği üzerinden temellenen pastoral iktidarının, mistik bir görünmezlik halinde görülen hükümlan modelin dönüştüğü anlamına gelmektedir. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte hükümlan model sönümlenmeye bağlamıştır. Sayın'a göre de bu görünmezlik iktidarın değışen yüzünü de bizlere göstermekte, II. Mahmut ile birlikte iktidar ilişkilerinin yerelleştığı ve heryerdeleştğini anlayabilmekteyiz.

“...Osmanlı'da iktidarın panoptik denetim mekanizmasının askeri okullarda başlaması da rastlantısal değildir. II. Mahmud'un devlet dairelerine kendi portresinin asılmasını buyurduğu ve kendi resmini taşıyan bir nişan hazırlattığı, Tasvir-i Hümayun'u devlet erkanı ve ricalinin boynuna kendi eliyle taktığı da bilinir. Bu, II. Mahmud'un tebasına her yerde görünmek, kendini Sezar sikkelerinde olduğu gibi hazır ve nazır bir iktidar merkezine dönüştürmek, harcandığı zaman bile değer yitimine uğramayan bir güç olarak konumlandırmak istediği anlamına gelir.... portreler bir yana, ilk kabartma Osmanlı padişah portreleri de fotoğrafın icadından sonra, 1861-76 yılları arasında gerçekleşir. Arzulanan Sezar gibi bir egemenlik ilkesidir. Abdülaziz, kendi büst heykelini bile yaptırır. Elbette böyle bir dönüşüm, örneğin Ferhatname'nin bedenleri soyarken yüzlerin manasını maskeleyen anlayışına muhaliftir.” (Sayın 2009: 120-121).

¹¹ Hatta Fatih Sultan Mehmed'in kendi portresini Bellini'ye çizdirttiği kayıtlara geçmektedir.

Padişahların görünürlüklerini perçinlediği diğer yöntem de padişah seyahatleri ile olmuştur. Klasik dönemden itibaren padişahlar savaşa katılmak için seyahat etmişlerse de on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte padişahlar ilk defa memleket seyahatlerine çıkmaya başlamışlardır. Bu seyahatlerin amacı esas olarak padişahın kendisini halka tanıtmaya çabası ve bölge insanı ile daha yakın ilişki kurma isteğidir. Bu amaçla yurt seyahatlerini gerçekleştiren ilk padişah II. Mahmut olmuştur. II. Mahmut 1830-1839 yılları arasında beş kere seyahat gerçekleştirmiş, her seyahat sonrası *Takvim-i Vakayi* gazetesinde çeşitli yazılar kaleme almıştır (Kırlı 2000: 69).

II. Mahmut sonrasında diğer padişahlar da yurt seyahatlerine katılmışlardır. Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz'in seyahatleri bu açıdan önemlidir. II. Mahmud'un ölümü sonrası tahta geçen Sultan Abdülmecid, genellikle Anadolu'ya ve bazı Rumeli şehirlerine gitmiştir. Sultanın gittiği şehirlerden bazıları İzmit, Bursa, Çanakkale, Midilli ve Gelibolu gibi önemli yerler olmuştur (Çakılcı 2017: 64-66). Sultan Abdülmecid sonrası tahta geçen Sultan Abdülaziz'de bu seyahat geleneğini devam ettirmiş, ancak diğer padişahlardan farklı olarak ilk defa Avrupa'ya bir seyahat düzenlemiştir. Avrupa seyahatine Abdülaziz ile birlikte o dönemde şehzade olan II. Abdülhamid ve V. Murad da katılmıştır. III. Napolyon tarafından Fransa'da ağırlanan Abdülaziz, Rus Çarı'da dahil önemli devlet adamlarıyla görüşmüştür. Sonrasında İngiltere, Belçika ve Viyana'ya da gitmiştir (Köksal 2003). Çakılcı (2017: 64), padişahların bu gezilerini "*seyahat siyaseti*" olarak yorumlarsa da, Kırlı'ya göre bütün bu seyahatler padişahın kendini görünür kılma çabalarının devamıdır. Kırlı için bu durum aynı zamanda yeni bir beden siyasetini de müjdeliyordu (Kırlı 2009b).

"...Bu görünmezlik, iktidarın kapalı ve yönetilenden mümkün olduğunca ayrıştığı bir beden siyasetinde biçimleniyor. Görünmezlik, hükümdarın dışsal, bilinmez, gizemli ve dünyevi olmayan bir yerde konumlanmasına hizmet ediyor ve otoritesinin meşruiyetinin önemli araçlarından birisi." (Kırlı 2009b: 17-18).

Kırlı'nın görünür kılındığını ileri sürdüğü tebaa ile birlikte yeni bir iktidar anlayışı ve özneye dönüş de ön plana çıkmıştır. Osmanlı'da kitle olarak, toprağa bağımlı bir topluluk olarak görülen tebaa anlayışı değişmiştir. Eski düzen İnalçık'a göre otoritenin tamamının hükümdarda olduğu bir iktidar biçimiydi.

“Patrimonyal hükümdar, otoritesini, ülke ve tebaayı babadan kalmış bir mülk (patrimony) gibi algılar ve kendisiyle toprak ve tebaa arasında, kendi kontrolü dışında başka bir otorite tanımaz”(İnalcık 2009: 218).

Bu klasik iktidar biçimi, yani egemen/tebaa ilişkisi ile temellenen anlayış, Davison’a göre de padişah ile kulları arasında ölüm kalım yetkisi dahil olmak üzere padişaha tam denetim hakkı sağlamaktaydı (Davison 1997: 21). Bu durum On dokuzuncu yüzyıla değin devam etmiş, padişah bu hakkını ve iktidar etme yetkisini, yani “tahakküm” durumunu, kendi üzerinde toplamaya devam etmiştir. Tahakkümün merkezde olduğu hükümran modelde kulların herhangi bir özgürlük hakkı da yoktu. Bu dönemde padişah tebaasını, “kulları” olarak görmekteydi. Yine Davison’a göre bu durum özellikle kendini “Devşirme Sisteminde” göstermiş, padişah kulları üzerinde “Kölelik Hiyerarşisi” kurmuştur (Davison 1997: 22). Foucaultyen analiz çerçevesinde bu durum tahakkümü işaret etmektedir. Findley de bu durumu Foucault’ya benzer biçimde çoban/sürü metaforu¹² ile açıklamıştır (Findley 1994: 6).

Sultanın şahsında bütünleşen hükümran modelde padişah kullarını istediği gibi cezalandırabilir, sürgün edebilir, idam edebilir ya da mallarını müsadere edebilirdi. Findley’e göre bu durum 1830’lara değin devam etmiştir (Findley 1994: 12). On dokuzuncu yüzyıla kadar bu şekilde yürüyen hükümran iktidar modeli dönüşmüş, Agamben’in deyimiyle hükümrande birleşik olan “ikili beden” ortadan kalkmaya başlamış ve böylece padişahın siyasi olarak “kellesi alınmıştır”. Foucault’nun bu anlamda XVI. Louis’in idamıyla birlikte başladığını öne sürdüğü, yeni yönetim düzenin ortaya çıktığı dönemde Osmanlı’da da benzer dönüşümler gerçekleşmiştir. XVI. Louis idam edildiği sırada Osmanlı’da padişahı III. Selim’di. Daha önce yeni yönetim düşüncesinin miladı olarak ele alınan III. Selim, oldukça farklı bir padişah olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehzadelik döneminden itibaren devletin nasıl kurtulacağına yönelik çalışmalar yapmış, Batıdaki dönüşümleri araştırmıştır. Hatta bu amaçla

¹² “O ailenin reisiydi, hanedan ise asıl aile; yönetici sınıf ailede hizmet gören köleleri içeriyordu. Yönetilen sınıflar ise Tanrı tarafından aile reisinin himayesine verilen “sürüler” (reaya) idi ve devletin toprakları da – teorik olarak sınırlı istisnalarla – hanedana aitti. Devlet, bütünlüğünün mevcudiyetini ve İslami hukuk ve yerleşik adetlerden başka kanun yapıcı bir güç kaynağını Sultan’ın şahsında bulmuştu.” (Findley 1994: 6).

şehzadelik döneminde Fransa Kralı XVI. Louis ile de mektuplaşmıştır (Davison 1997: 35).

III. Selim tahta çıktıktan sonra da çıkardığı nizamnameler ile de yeni bir düzen (nizam-ı cedid) getirmeye çalışmıştır. Fakat düşlediği dönüşümü yapmayı başaramadan Kabakçı Mustafa isyanı ile sonu mektuplaştığı XVI. Louis gibi olmuş, feci bir biçimde öldürülmüştür. Ortaylı için ise III. Selim'in ölümü “modernleşme tarihi” açısından kesinti olmuştur (Ortaylı 2008: 13).

III. Selim'den itibaren tebaanın özneye geçişi ve yönetsel düzenin inşası başlamıştır. Buradaki düzenin doğuşu daha önce padişah seyahatleri ve portreleri ile ele alınan görünürlüğün hukuk alanına taşınması ile gerçekleşmiştir. Bu durum tebaadan özneye geçişin ilk safhasıdır. Öncelikle hukuk alanına dahil olan tebaa görünür kılınır ve sonrasında “hukuk öznesi”ne dahil olur. Bu durumda hukuksal özne tam anlamıyla iktidar ilişkilerine dahil olmuş özneyi ifade etmez. Hukuksal normların kabullenildiği on sekizinci yüzyıldaki geçiş sürecinde hükümler modelin kalıntıları olarak hukuk alanında zorlayıcı iktidarın etkisi devam eder. Fakat hukuksal ve söylemsel iktidar düzeni sonrasında kategorize edilmiş, “normal”liğine ikna edilmiş kimlikleri, yani “özneyi” var eder. İşte bu ilk hukuki süreç, Osmanlı açısından III. Selim'in öldürülmesinden sonra, ayanlarla dönemin sadrazamı arasında imzalanan *Sened-i İttifak* ile başlamıştır. 29 Eylül 1808 yılında imzalanan bu anlaşma ile ayanlar oldukça güçlenmiş, ayrıca hem askeri alanda hem de vergi düzenlenmesinde dönüşümler yaşanmıştır (Ortaylı 2008)

Sened-i İttifak'ın getirmiş olduğu kurumsal düzenlemelerin yanında en önemli şey, padişahın yetkilerinin ilk defa bir anlaşma ile kısıtlanmış olmasıdır. Bu durum *Sened-i İttifak* belgesini hukuksal özneye doğru geçişin ilk mihenk taşı olarak görmemize neden olabilir. Çünkü bu anlaşma ile hükümler modelin merkezindeki padişahın iktidarı ilk defa parçalanmıştır. Bu durum Gözler gibi araştırmacılar açısından *Sened-i İttifak*'ı Osmanlı'nın Magna Carta'sı haline getirmiştir (Gözler 2011). Fakat Niyazi Berkes'e göre, yalnızca padişahın yetkilerinin kısıtlanması *Sened-i İttifak*'ı tek başına Magna Carta yapamaz (Berkes 2003: 163). Ancak her halükarda *Sened-i İttifak*

ile padişahın kendinde vücut bulmuş yetkilerinin parçalanmaya başladığı görülmektedir. Bu durumu yine Sened-i İttifak belgesinden anlamak mümkündür.

Bu belgede padişah tarafı sadece “*vükela-i devlet*” yani, devletin vekili olarak kaydedilmiştir. Eskiden devletin bizatihi kendisi olarak görülen padişah, bu belge ile artık yalnız “vekili” haline gelmiştir. Aynı zamanda kulları üzerinde öldürme yetkisi de dahil olmak üzere haklara sahip olan padişahın elinden keyfi öldürme yetkisi alınmış ve işkence ettirme yetkisi de bu belgeyle yasaklanmıştır (Akşit 1994). Bu durum hayat temelli bir yönetsel aklın doğuşuna da işaret etmektedir. Çünkü yönetimselliğin ele alındığı bölümde de belirtildiği gibi Foucault, yönetsel düzenin ilk olarak hukuk alanında, monarşiler üzerinden kişilere haklar verilmesiyle doğduğunu ileri sürmüştür. Bu durum özgür bireyin ortaya çıkmasına, “hukuki öznenin” doğuşuna neden olmuştur. Foucault’ya göre “*Monarşik iktidar, devlet iktidarı özünde hukukta temsil edilir.*” (Foucault 2014: 143). Osmanlı açısından da bu durum Sened-i İttifak ile başlamış olup, Tanzimat Fermanı ile devam etmiştir. Tanzimat Fermanı bu açıdan tebaanın özgürleşmesine ön ayak olan, en önemli belgelerden biridir. Bu durum “hayat” temelli bir hukukiliğin de belirginleşmesini ve tebaanın hukuki olarak “görünür” olmasını sağlamıştır.

Tanzimat Fermanı¹³, nda Sened-i İttifak’a nazaran çok daha fazla hak ve özgürlükten söz edilmiş, vergi konusunda daha net değişiklikler yapılmış ve ömür boyu askerlik kaldırılmıştır. Fakat daha da önemlisi cezalandırmada “kimseye yargılanmadan ceza verilmemesi” ilkesi esas alınmış, kişinin can ve mal güvenliğinin korunması sağlanmıştır¹⁴ (Gözler 2011).

¹³ Tanzimat Fermanı 3 Kasım 1839’da dönemin Hariciye Nazırı Koca Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane’de okunulan belge. Gülhane’de okunması nedeniyle kimi zaman “Gülhane Hatt-ı Şerifi” olarak da adlandırılmıştır. İçerisinde vatandaşların can, mal ve namus güvenliğinin hazırlanması, mahkemelerin açık bir şekilde oluşturulması, kazanca göre vergi alınması, askerliğin artık ömür boyu değil dört yıllığına olması, rüşvetin yasaklanması ve miras hakkının getirilmesi gibi maddeleri içermektedir. Daha fazla bilgi için: (Bingöl 1993).

¹⁴ “*Madde 1) Dünyada candan, ırz ve namustan daha aziz bir şey olmadığına göre her insan bu husularda bir tehlike görünce, yaratılışının ve tabiatının gereği olarak elbette karşı koymaya teşebbüs edecektir. Bunu aksine can ve namustan emin olunduğu takdirde doğruluktan ayrılmayacak, işini gücünü devletine karşı iyi niyetle yapacaktır.*

Madde 4) Davalar şer’i yasalar içerisinde açık duruşmalarda incelenecek, bir hüküm verilmedikçe hiç kimse açık veya gizli idam ve zehirlenme cezası uygulanmayacaktır.

.... *Ülkede can ve mal güvenliği devletin garantisi altına alınmıştır.* “ (Bingöl 1993: 28)

Tanzimat Fermanında yer alan maddelerden de anlaşılacağı üzere tebaanın özgürlüğü garanti altına alınmıştır. Bu durum artık tebaanın özneye geçişte iktidar ilişkilerine de dahil olmaya başlamasını sağlamıştır. Fakat iktidar ilişkilerinin ortaya çıkıp padişahın yetkilerinin sınırlandırılmasının yanında, öznenin adı henüz konulmamıştır. Hukuki öznenin belirginleşmesinin yanında kategorizasyona ilişkin tartışmalar ilk defa Islahat Fermanı¹⁵ sonrasında başlayacak, Osmanlılık temelli özne ilk defa bu belge ile birlikte dillendirilecektir.

Islahat fermanı organik (anayasal) bir belge olmasının yanı sıra, ilk defa hukuki bir form dışında öznenin bahsetmiştir. Gayrimüslimlerin haklarının olabildiğine artırıldığı bu fermanla “millet-i hakime” olan Müslümanların imtiyazlı durumları elerinden alınmaya başlamış, ayrıca fermanla yer alan bir çok madde Gayrimüslim tabakanın lehine gözükmüştür. Bu asimetrik gözüken gelişme Osmanlıda yeni bir özne arayışını perçinlemiş, “Osmanlılık” temelinde birleşen bir düzen tertibini tartışmaya açmıştır (Mardin 1991: 88). Fakat bu belge nihai olarak öznenin inşasının başlangıcı olmuş, toplumsal olarak kategorilenmiş bir öznenin oluşturulmasına vesile olmuştur. Bu amaçla tarihsel olarak tartışılan ilk özne “Osmanlılık” olmuştur. Özellikle Tanzimat Reformu sonrası çıkan tartışmalar özne temelinde yasal gelişmeleri yansıtmış, sonrasında kategorize edilmiş ve ortak kabul görmüş bir özne arayışı başlamıştır. Yeni Osmanlılar ile başlayan bu tartışma yüzyılın sonuna kadar yoğun bir biçimde devam etmiştir. Bu tartışmalarda değişen iktidar biçimine de dem vurulmuş, egemen/tebaa üzerinden yürütülen arkaik iktidar sisteminin devam edilemezliği üzerinden tartışmalar yürütülmüştür. Bu amaçla Yeni Osmanlılar içerisinde de birçok aydın eleştirilerini yazılarına yansıtmıştır. Aydınlarla göre artık eski anlayışın sürdürülebilmesi mümkün değildir.

¹⁵ Islahat Fermanı, Kırım Savaşı sonrasında 28 Şubat 1856 yılında imzalanmıştır. Tanzimat Fermanının getirdiği özgürlüklerin kapsamı daha da genişletilmiştir. Bu noktada Berkes'e göre kişi haklarının daha fazla ele alındığı bir ferman olmuştur:

“Fakat 1856 Islahat Fermanı'nın yayımlanışından sonra durum değişti. 1858'de yapılan ve 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan alınan yeni bir ceza kanunu, bir Avrupa kanununun doğrudan doğruya tüzel kişi hakları alanına girişinin ilk örneği olduğu gibi, Tanzimat döneminde yapılan kanunların en uzun ömürlüsü oldu. 1911 ve 1914'te bazı değişikliklere uğrayan bu kanun 1918 yılına kadar yaşadı.” (Berkes 2003: 223).

Yeni Osmanlılar bu amaçla eskiden teba olarak kurgulanan bir Osmanlı yerine, “fert” olarak kurgulanan yeni bir Osmanlı amaçlamışlardır. Özellikle Şinasi bu dönüşümün olması gerektiğini vurgulamıştır.

“Batı’daki "societe” mukabili olarak, toplumun kendi başına bir nesne, devlet çerçevesi dışında algılanabilir bir kurum olduğunu vurguluyordu. Daha başka bir anlatıyla, Şinasi Osmanlıların ‘teb’a’ olarak kavramlaştırdıkları geleneksel Osmanlı imgesi yerine, fertlerin teb’a olmanın dışında bir kollektif yapı gösterdiklerini vurguluyor, onlara “yukarıdan” bakıldığı kadar “aşağıdan” bakıldığında da bir anlam ifade ettiklerini anlattıyordu.” (Mardin 2009: 44).

Yeni Osmanlılar toplumun dönüşümü ile birlikte padişahlık kurumunun kaldırılmasını istememekteydi. Onlar yeni bir yönetim düzlemi ve “adalet” istemekteydiler. Burada bahsedilen adalet geleneksel adalet anlayışından farklı olarak padişahın kaldırılmadığı, fakat kurumun pasivize edildiği, ferdin ön plana çıktığı yeni bir anlayışı temsil etmektedir. Bu anlayış içerisinde ferdiyet üzerine temellendirdikleri “Osmanlılık” öznesini var etmişlerdir. Yeni Osmanlılar bu özne biçimini özellikle Avrupa’da bastıkları gazete yazılarında ele almışlardır. Bu çerçevede en önemli isimler Şinasi, Namık Kemal ve Ali Suavi olmuştur. Özellikle Namık Kemal, Kanuni Esasi hazırlanmadan önce anayasa temelli bir dönüşümü amaçlayan yazılar kaleme almıştır. Bu dönüşümü “vatan” olarak addeden Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar, sonrasında tahayyül ettikleri yönetim etrafında şekillenen ortak bir “kimlik” meydana getirmeye çalışmışlardır (Mardin 2009: 43-45).

Yeni Osmanlıların oluşturduğu kimlik kategorize edilmiş özneyi anlamamıza da yardımcı olur. Bu kategorizasyon “eski millet” sistemi yerine yeni bir kimlik inşasını ön plana çıkarır. Taner Timur bu çerçevede yeni kimlik inşasında “Osmanlılık”ın ön plana çıktığını ileri sürmüştür (Timur 1986). Yeni Osmanlılar bu çerçevede söz konusu amacı gerçekleştirmek için dil, din, mezhep farkı gözetmeden bir özne kurgusu oluşturmayı planlamışlardır. Bu çerçevede düşünülen “Osmanlı” öznesi kurtuluşu getirecek, devletin devamlılığını ve modern yapısını sağlayacak bir gelişme olarak tasarlanmıştır. Ancak bu çaba I. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan Kanuni Esasi ile birlikte başarısız olmuş, yeni yönetim sistemi ve bu özne tasarısı istenilen sonuca

erişememiştir. Tam aksine Kanuni Esasi bir süreliğine hükümler modeli ve istibdad dönemini destekleyen bir yasallığa neden olmuştur. Çünkü daha öncesinde düşündükleri gibi yönetim ve iktidar biçiminde padişah pasivize edilememiş, tam anlamıyla kurmak istedikleri gibi bir “Osmanlı” öznesi inşa edilememiştir. Bu dönemde bir şekilde anayasal uzlaşma kültürü oluşturulsa da ortak kabul görmüş bir kimlik meydana gelememiştir (Koçak 2009: 72-76). Bu durumu daha sonra Namık Kemal’i incelediğimiz bölümünde de ele alacağız.

Ancak özetleyecek olursak Kanun-i Esasi sonrasında Osmanlı öznesi başarılı olamamış, Yeni Osmanlılar ve birçok farklı grup Kanuni Esasi’nin yazım sürecinde aktif olsalar da sonrasında güçlerini kaybedip, muhalif saflarına katılmışlardır. Kanuni Esasi’nin ortaya çıkışı aynı zamanda II. Abdülhamid döneminin istibdad rejiminin doğuşuna da neden olmuştur. Her ne kadar anayasa yürürlükte olsa da meclis tatil edilmiştir ve padişahın yetkileri yine en üst noktaya çıkmıştır. Bu durum 1908 ihtilaline değin devam etmiş, korku ve baskı dönemi ancak II. Meşrutiyet’in ilanını ile son bulabilmiştir (Karal 2007: 240).

II. Meşrutiyet’in ilanı görece özgürlük ortamının tekrar doğmasını sağlamıştır. Ancak yine de devletin kötüye giden durumuna son verilememiştir. Bu durum Osmanlı aydınının farklı kurtuluş yolları benimsemelerine ve farklı kategorizasyonlara ihtiyacını doğurmuş, yirminci yüzyıldan itibaren “Osmanlı” öznesinin işlevsiz olduğu anlaşılmıştır. Bu dönemde, yani II. Meşrutiyet’in kabulü sonrasında, toplumun kabulünden geçmiş başka özne tartışmaları başlamış, “Osmanlı” öznesi yerine “Kadın” ve “Türk” özneleri iliştilmiştir. Elbette her iki kimlik inşası bir anda olmamış, öncesinde çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Fakat her iki özneninde merkeze alınması ve benimsenmesi 1908 sonrasında netleşmiştir. Bu süreçte kimi zaman iki özne birbirleri ile iç içe geçmiş olsa da Osmanlı/Türk modernleşmesinde önemli kilometre taşı olmayı da başarabilmişlerdir.

Bu hususta incelenecek olan ilk özne “kadın” dır. Toplumsal bedenin inşası bağlamında da “kadın” kilit bir olgudur. Çünkü kadın kimliğini ele almak beraberinde arkaik model yerine, yeni yönetim modelini incelemeyi gerektirmektedir. Arkaik,

hükümdar model beraberinde erkek egemen tahakküm modelini ön plana çıkarmaktadır. Çünkü eski dönemde hükümdarlık, erkek bedeninde form bulmuş, toplumun çobanı ve yönlendiricisi her zaman erkek olarak resmedilmiştir.

“Modernleşme öncesinin klasik ataerkil argümanı, aileyi siyasal düzenin metaforu olarak kullanmaktır. Bütün ilişkiler babanın egemenliği altında ve hiyerarşiktir, kralın da halk üzerinde babalık iktidarı vardır. (Berktaş 2007: 278).”

Yeni yönetim anlayışı ise bu alışlagelmiş erkek egemen tahakküm modelini dışlayarak, kadını yeni bir düzleme yerleştirmiştir. Berktaş’a göre de bu yeni dönemde oluşturulmaya çalışılan toplumsal kimlik, kadın kimliğini öncülleyerek esasında bir erkek kimliğini de var eder (Berktaş 2007). Bu düzende eski arkaik dönemdeki gibi aile merkezli bir kadın tahayyül edilse de; yeni özne açısından kadın, kendiliği üzerinden kurgulanmaktadır.

Osmanlıda kadının özne olarak dönüşümü bir anda olmamış, kadınların topluma kendilerini hem hukuki olarak hem de bir birey olarak kabul ettirmeleri uzun bir süreç sonrasında gerçekleşmiştir. Özellikle Tanzimat dönemi yazarları, hem makalelerinde hem de romanlarında kadının toplumda yükselişine karşı kayıtsız kalmamışlardır. Başlarda kadını “ana” ve sadık bir “eş” olarak kurgulamışlar, kadını tek başına bir birey olarak değil, fedakar ve tamamlayıcı bir unsur olarak ele almışlardır. Modernleşen Osmanlı toplumunda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren böyle bir ikilik sonrasında şekillenen kadın kimliği, 1908 Devrimi sonrasında daha güçlü biçimde ortaya çıkmıştır (Berktaş 2007: 276-278).

Tanıl Bora’ya göre de on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı aydını kadını konumlandırmada çeşitli tartışmalar yürütmüş, çoğu aydın çalışmalarında “Kadın nedir, kimdir?” sorusunu sürekli dillendiği ve bunun gibi çeşitli tartışmaların gündeme getirmiştir. Bu dönem kadın hakları üzerine fazlaca gidildiği, bu uğurda hem kadınların hem de erkeklerin mücadele ettiği bir dönemdir. Hatta bu dönemde bazı erkek yazarlar da kadın yazar isimleriyle çeşitli yazılar bile kaleme almışlardır. Burada hedeflenen toplumdaki kadın imgesini güçlendirmektir. Bu çaba nihayetinde başarıya ulaşmış ve on

dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru kadın yazarlar da kendi isimleriyle yazılar kaleme almaya başlamışlardır. Bu dönemde *Muhadderat*, *Şukufezar* gibi kadın dergileri bu çabanın ürünüdür. Bu dergiler yanında ayrıca Osmanlı'nın son dönemine kadar kırk dergi daha basılmıştır (Bora 2017: 742).

Fakat kadın haklarındaki en büyük gelişme başta da belirtildiği üzere II. Meşrutiyet sonrası olmuştur. Bu anlamda kadınlara fenni eğitim ilk defa meşrutiyetin ilanı ile verilmeye başlamış, kadınlar yine ilk defa bu dönemde yüksek eğitim hakkına kavuşmuşlardır. Kadınların eğitime kavuşmalarının yanında hukuki statülerinde de iyileştirme olmuştur. 1917 yılında çıkan Hukuk-i Aile Kararnamesi ile aile içi statüsü değişmiş; kadınların küçük yaşta evlenmelerine sınır getirilmiş, erkeğin çok eşliliğinde kadının rızası getirilmiş ve kadına ilk defa boşanma hakkı verilmiştir (Özkiraz ve Arslanel 2011: 5-7). Bütün bu özgürleşme hamleleri beraberinde kadını iktidar ilişkilerine dahil etmiştir. Bu durumu sonraki bölümde İsmail Gaspıralı'da ve kısmen Halide Edip Adivar ile Müfide Ferit Tek'in romanlarında işlenecektir. Kadın öznesini ele aldıktan sonra yine II. Meşrutiyet sonrası daha güçlü bir şekilde ortaya çıkan "Türkçülük" düşüncesine ve dolayısıyla "Türk" öznesine odaklanmamız gerekir. Çünkü kadın figürü bir yanıla Türk milliyetinde şekillenmiştir.

İlk defa on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren takip edilmeye başlanılan Türkçülük düşüncesi ve "Türk" öznesi, yirminci yüzyıla geldiğimizde Osmanlı aydınları tarafından fazlaca rağbet edilmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da faaliyet gösteren çeşitli Türkologlar ve Rusya'da yayın yapan Tatar ve Azeriler yoluyla Türk Milliyetçiliği Osmanlıda filizlenme şansı yakalamışsa da yirminci yüzyılda "Türkçü" düşünceler doruk noktasına ulaşmıştır. Bu isimlerden en önemlisi daha ileride detaylı biçimde ele alınacak olan İsmail Gaspıralı olmuştur (Bora 2017: 165). On dokuzuncu yüzyılda, yani Osmanlı öznesinin gelişkin olduğu zamanlarda Türkçülük düşüncesi "Osmanlılık" karşısında parçalayıcı bir düşünce olarak ele alınmıştır. Buna göre Türkçü düşünceler Osmanlı Devleti'nin parçalanmasına neden olabilirdi. Fakat bu inanç yirminci yüzyıla geldiğinde boşa çıkmış; savaşlarda alınan yenilgiler, toplumsal kutuplaşma ve ayrıca İttihat Terakki'nin iktidarı ele alması Türkçülüğün adeta resmi ideoloji haline gelmesine imkan vermiştir (Gökçek 2008).

Tanıl Bora'ya göre Osmanlı aydını bu şartlar eşiğinde milliyetçi bir kimliğe, “Türkçülüğe” tutunmuştur. Osmanlı aydını bu şekilde Türk kimliği ile bütün sıkıntıların bertaraf edilebileceğine inanmıştır (Bora 2017: 195).

Türk öznesi ve düşünce sistemi bu dönemde bir kurtuluş ümidi olarak iki farklı ekolden beslenmiştir. Yeni bir özne ile yeni bir iktidar biçimini de öneren bu düşünsel paradigma Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp üzerinden ilerlemiştir. Her iki yazar da bu dönemde Türkçülüğün farklı iki kanadını temsil etmişlerdir. İlk olarak Yusuf Akçura, Rusya Türklerinin temsilciliğini üstlenirken, Ziya Gökalp de Osmanlı Türkçülerini temsil etmekteydi.¹⁶ Bu ayrık durum her iki yazarın fikri olarak da farklı Türkçülük anlayışlarını benimsemelerine neden olmuştur (Bora 2017: 203).

Bora'nın da aktardığı gibi her iki düşünür de “Türk” öznesini iki farklı biçimde ele almışlardır. Fakat her ikisinin de buldukları ortak nokta “Türk” üzerine inşa edilmiş bir yönetim biçiminin en iyi ve en modern olacağı şeklindedir. Bu nedenle Ziya Gökalp “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” (Gökalp 2010) kitabında, Yusuf Akçura da “*Üç Tarz-ı Siyaset*” (Akçura 2019) makalesinde diğer akımları karşılaştırarak en iyi yolun Türkçülük olduğuna işaret etmiştir. Bu iki ayrım ayrıca her iki yazarın farklı özne tanımlamalarına da neden olmuştur. Çalışmanın son bölümünde ele alınacak iki eser de yine bu ayrım üzerinden ele alınmış, Halide Edip'in *Yeni Turan*'ı da, Müfide Ferit Tek'in *Aydemir*'i de Gökalp ve Akçura ayrımını daha iyi ortaya koyabilmiştir.

1908 sonrasında Osmanlı modernleşmesinde tartışılan son özne böylece “Türk” kimliği üzerinden olmuştur. Bu tartışmalar beraberinde ortak kabulden geçmiş ve kategorize edilmiş farklı özneleri ortaya koymuştur. Fakat imparatorluğun son bulması sonucu özne tartışmaları Cumhuriyetle birlikte daha da filizlenmiş, on dokuzuncu yüzyıl yönetimsellik çağında dönüşen tebaa daha farklı bir şekle bürünmüştür. Bu çalışma

¹⁶ “Gökalp'te milli millî mefkûre, gizli bir cevherin veya adeta mübarek bir sırrın açığa çıkarılmasıyla tecelli edecektir; 1917'de milleti, kişiliğini uzun müddet kaybettikten sonra yeniden kurmaya çalışan kavim diye tanımlar. Akçura'da ise millî emel, bir tarihsel evrimin sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir olgudur. Milliyetçi popülizm Gökalp'te kırsal-folklorik bir levazımcılıktır, Akçura'da alt sınıfların entegrasyonunu hedefleyen bir sosyal içerik taşır. Gökalp devletçi-bürokratik, Akçura burjuva ve “sosyal” bir milliyetçilik tasarımı geliştirebilir. Gökalp geleneksel ârif tipinde, ‘dervişmeşreptir’; modern aydın tipolojisine uyan Akçura da onu şeyhe benzetenler arasındadır. Gökalp İttihatçıların “hocası” iken, Akçura İttihat ve Terakki'ye mesafeli durmuştur.” (Bora 2017: 203).

Osmanlıda tarihsel süreç içerisinde tebaadan özneye geçişi ele almıştır. Sonraki bölümde yine bu çerçevede görünür kılınan özne, yönetsel analiz çerçevesinde “özneleşme pratikleri” ile beraber ele alınacaktır. Bu çaba ayrıca yaşam temelli bir iktidar modelin özne ayağını da açmış olacaktır. Bu amaçla başvurulacak ilk nokta en büyük üretim gücü olan öznenin Osmanlı kapitalistleşmesindeki yeri ile alakalı da olacaktır.

1.3.2. Osmanlı ve Üretken bir Özne

Bu bölüme kadar on dokuzuncu yüzyılı, Osmanlı açısından “yönetsellik yüzyılı” olarak tanımladıktan sonra modernleşmeyi de yönetsel bir analiz etrafında, yani tebaanın özneye dönüşme süreci, yani “görünürlük” olarak ele aldık. Peki özneye geçiş ve bu kategorizasyonun sağlanması Osmanlı nezdinde hangi açılardan önemli ve ne kadar gereklidi? Bu çerçevede özneleşme süreci tam olarak neyi anlatmaktadır ve öznenin işlevi tam olarak nedir soruları etrafında özneleşme pratiklerini açmak gereklidir. Bu sorulara ilk cevap Foucault’nun özne tanımından gelecektir: Ona göre özne “üretken” olandır ve beden, bu üretken biçimin en büyük aracıdır. Bu açıdan üretkenlik öznenin “emek gücü” olarak, kapitalist sisteme eklenme süreci ile de ilintilidir. Osmanlı için de bu özneleşme biçimi olarak üretkenliğin kavranabilmesi için Osmanlı’nın kapitalistleşme sürecini de irdelemek gerekmektedir. Bu çaba aynı zamanda Türk/Osmanlı modernleşmesini yalnızca Weberyan analiz çerçevesinde kurumsallığa bağlayan düşüncenin karşısında durmaktadır. Bu sayede modernleşmeyi özneleşme bağlamında kapitalist ilişkiler içerisinde açıklamak da mümkün hale gelecektir. Bu şekilde Osmanlı’da kapitalist dönüşümü gözardı eden yaklaşımların eksik yönlerine de değinilmiş olacaktır.

Osmanlı’nın kuruluşundan bu yana, üretim ilişkileri hükümler model merkezinde şekillenmiş, egemen/tebaa merkezli tahakküm düzeniyle beraber toprak temelli bir üretim şekli ortaya çıkmıştır. Bu düzende hükümler toprağın sahibi ve tebaada toprağa bağlı ve bağımlı çokluğu ifade etmekteydi. Tebaa hem toplumsal üretimden hem de askerlikten sorumlu tutulmuştur. Belge’ye göre tebaanın bağlı ve bağımlı olduğu topraklar da büyüklüklerine ve kapasitelerine göre “dirlik” ve “tumar”

olarak sınıflandırılmıştır. Devlet bu ayırım ile ne kadar gelir elde edebileceğini hesaplamıştır. Topraklar her ne kadar hükümdarın olsa da hükümdarın temsiliyeti tımar beyine devredilmiştir.¹⁷ Tımar beyi bu şekilde tıpkı mülk sahibi gibi davranıp, tebaayı hakimiyetine almış, Foucaultyen manada tebaa üzerinde tahakküm sağlayabilmiştir (Belge 2008: 244-246).

Tımar beyi için toprak en büyük gelir kaynağı, reaya da toprak temelli üretimin asli unsuruydu. Bu nedenle reaya, hem padişah hem de tımar beyi için toprağın bir parçası olarak görülmüş, egemen ile reaya arasında bir “egemen/tahakküm” ilişkisi doğmuştur. Osmanlı’nın Klasik dönemi bu şekilde on dokuzuncu yüzyıla değin özgürlük merkezli ilişkilerin olmadığı bir dönemdir. Padişahın tebaasını kulu olarak gördüğü bir durum söz konusudur. Bu tahakküm modelinde, reayanın toprağını terketmemesi ve toprağa kök salabilmesi amaçlanmıştır. İncalcık bu durumu şu şekilde açıklar:

“...Reaayası kaçan sipahi gelirini kaybederdi. Bu nedenle de yasa, reayanın yerleşim yerini bırakıp başka yere gitmesini yasaklamıştı. Sipahi, kaçak köylüyü on beş yıl içinde toprağına dönmeye zorlayabilirdi... Başka biri gelip bırakılmış toprağı işler ve öşrünü öderse sipahi kaçak köylüyü dönmeye zorlayamaz, ondan ancak ‘çift resmi’ alabilirdi. Köylü, kentte bir iş edinmişse, sipahiye yılda bir altın dükadan biraz fazla tutan ‘çift bozan akçesi’ denen tazminatı ödemek zorundaydı.” (İncalcık 2003: 115).

Görüldüğü üzere reayayı olabildiğince üretime zorlayan, onu toprakla bir gören bir tahakküm biçimi bütün klasik döneme hakim olmuştur. Hükümran modelin varlığı üretim ilişkileri ile yakından ilişkilidir. Foucault’nun da çokça üzerinde durduğu bu hükümran model ve çevresindeki toprak temelli yönetim biçimi Osmanlı’nın klasik çağının bütününde gözlemlenmiştir. Oyan’a göre de bu durum reayanın üretimi sürekli kılmasını sağlamıştır. Ayrıca klasik dönemdeki üretim sistemi reayayı toprak ile eşdeğer

¹⁷ “Tımar beyi bir savaşçı olduğuna göre, çifte çubuğa dalmadan savaşçılığını sürdürebilmesi için bir gelire ihtiyacı vardı; o gelir de böyle sağlanıyordu. Bunun karşılığında tımar beyi hem kendisi askerlik yapıyor ve yanında asker besliyor, hem de kendisine ‘tımara’ olarak verilmiş bölgeyi çekip çeviriyor, yönetiyor, orada adalet ve asayişin sağlanmasında birinci derecede rol oynuyordu. Bütün bunları yapınca, kağıt üstünde değilse de gerçekte, mülk sahibinden bir farkı kalmıyor, çok zaman mülke de el koyabiliyordu.” (Belge 2008: 245).

gören ve üzerinde tahakküm kurulmasının kolay olduğu bir gerçekliğe de kapı aralamaktadır¹⁸. Bu durum sömürüyü görmemizi de sağlamaktadır (Oyan 2016).

“...Kendisi ve kalıntıları devletin koyduğu ve yerel örfle bağlı olarak da belirlenen koşullara uyduğu sürece, geçerli neden olmaksızın çiftliği elinden alınamaz, oradan kovulamazdı. Gerçekte reayanın en yüce görevi, toprağı değerlendirecek ve böylece tımar beylerinin ihtiyaçlarını karşılayacak üretici faaliyetlerini aralıksız olarak sürdürmektir. İlişkilerin özü budur.” (Oyan 2016: 58).

Klasik dönemdeki sömürü sistemi ve emeğin tahakküm altına alınma biçimi on dokuzuncu yüzyıla değin devam etmiştir. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte klasik üretim ve iktidar biçimi dönüşmüş, Osmanlı gibi geç kapitalistleşen ülkeler için kurumsal olarak kapitalistleşmenin başladığı bir dönem olmuştur. Bu dönem ile birlikte egemen/tebaa, tımar beyi/reaaya arasında gerçekleşen hakimiyet ve tahakküm biçimi; özneleşmenin olduğu ve bedenin en büyük üretim aracı olduğu bir yönetim düzenine dönmüştür. Daha önce de ele alınan on dokuzuncu yüzyılda hukuksal öznenin çıkışının sağlanmasının yanı sıra Kapitalist dönüşüme de kapı aralamıştır. Oyan’a göre özellikle 1750 kapitülasyonları ve 1838’de imzalanan ticaret anlaşması Osmanlı açısından kapitalist dönüşümün ve sanayileşmenin hukuksal arka planını teşkil etmiştir.¹⁹ Bu açıdan öznenin hukuki görünürlüğünü sağlayan Tanzimat fermanı da Osmanlı kapitalistleşmesinin hukukiliğini sağlamıştır (Oyan 2016).

Yeni üretim ilişkileri beraberinde yalnızca toprak ile anlam kazanan tebaanın da dönüşümünü sağlamıştır. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısında ortaya çıkmaya başlayan sanayileşme hamlesi ve akabinde kurulan fabrikalar bu üretkenliğin yani üretken emek gücünün merkezleri haline gelmiştir (Kurt v.dğr. 2016: 247-252). Bu

¹⁸ “...Sistemin bu sömürülen, tahakküm kurulan unsuru, gerçekte nesnel koşulları dışında bir varoluşa sahip değildi. Onun varoluş biçimini de görünür değil reel (ekonomik) bir ilişki olarak kavramak gerekir. İster devlet tarafından bağımlılaştırılsın, ister kendisi de devlete bağımlı bir hakim kişiye bağlı olsun, isterse çok daha bağımsız bir bey/senyöre bağımlı olsun, onun sömürülen özne konumu asla değişmiyordu.” (Oyan 2016: 79).

¹⁹ “Yeni üretim ilişkilerinin ortaya çıkışı veya pekişmesi ile İmparatorluğun kapitalist Batı’ya olağanüstü hızlı bağımlılaştırma sürecinin birlikte etkisi, başkentin ve merkezi bürokrasinin gücünün ülke çapında restore edilmesi ihtiyacını doğuruyordu. 1839’da ünlü Tanzimat Fermanı’nın ilanı, yüzyıl başındaki “tarihi uzlaşma” sonrasında merkezi iktidar lehine hızla değişen yeni dengeyi de teyit etmekteydi.” (Oyan 2016: 271).

amaçla on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde dokuma sanayinde, sabun imalatında, madenlerde, demiryollarında, İzmir gibi ihracatın fazla olduğu bölgelerdeki incir, tütün ve üzüm gibi ürünlerin ihracata hazır hale getirilmesinde çalışmak üzere, binlerce işçiye ihtiyaç duyulmuştur. Hatta Akkaya'nın²⁰ çalışmasına göre sadece Hicaz Demir yollarının inşaatı sırasında altı bin işçi çalışmıştır (Akkaya 2002: 132).

Tebanın emek gücüne dönüşü ve beraberinde üretim sistemindeki kapitalizme eklemlenme Foucault'ya göre biyo-iktidarın esasıdır. Biyo-iktidar, kapitalist toplum ile koşut bir biçimde ilerlemektedir. Ferda Keskin bu durumu şu şekilde aktarmıştır:

“Foucault'ya göre biyo-iktidar burjuva toplumunun büyük buluşlarından biridir ve kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur; çünkü kapitalizm bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirir.” (Keskin 2014: 17).

Osmanlı için ekonomik dönüşümün bedeni üretim sürecine dahil etmeye başlaması, Keskin'in belirttiği gibi nüfusun kapitalist sürece uygun hale getirilmesi ile gerçekleşmiştir. Osmanlı toplumunun kapitalist dönüşüme ve liberal düzene doğru geçişi on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte olmuştur. Toplum da bu dönüşüme ve hukuksal olarak da liberal eklemlenmeye on dokuzuncu yüzyıldan itibaren hazır hale gelmeye başlamıştır (Gücüm 2015). Daha öncesinde özneleşme sürecinde hukuki bir temel olarak ele aldığımız 1839 Tanzimat Fermanı ve sonrasında Islahat Fermanı aynı zamanda liberal eklemlenmenin ve liberal ekonomik anlayışın doğmasına neden olmuş, her uyruğun eşit haklara kavuştuğu, padişahın müsadere hakkının kaldırıldığı ve uyruklara özel mülkiyet hakkının getirilmeye başlandığı bir liberal ferman dönemi de başlamıştır (Karakışla 1998: 27).

Osmanlının on dokuzuncu yüzyıldan bu yana kapitalizme eklemlenme çabası çok daha geniş bir araştırma konusudur. Bu bölümde kapitalist dönüşümün Osmanlıda “üretken özne”nin çıkışıyla paralellik gösteren biçimine odaklanıldı. Fakat öznenin

²⁰ Bunun yanında Batı'dan farklı olarak Osmanlı coğrafyasında askeri fabrikalarda çalışan “asker işçi” sınıfı da vardı. Bu emeğin içerisinde kadın ve çocuklar önemli bir yer kaplamaktaydı. Örneğin Şam'da dokuma sektöründe üretim yapan 3256 işçinin 1630'u kadın ve çocuklardan oluşuyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren de özellikle Bursa'da ipek ve tekstil üretiminde ücretli işçi çalıştırılmıştır (Akkaya 2002: 134).

üretken olması özneyi aynı zamanda nüfus politikalarının da aracı haline getirir. Bu yönüyle nüfusun sayılması, artırılması, kaydedilmesi ve denetim mekanizması haline getirilmesi öznenin, üretken emeğin devamlılığını sağlamak içindir. Bu nedenle sonraki bölümde Osmanlı için nüfusun “biyo-politiği”ne ve kontrol mekanizmasına odaklanılacaktır.

1.3.3. Nüfus ve Kontrol Düzeni

Yönetimsellik ve yarattığı model özneleşme pratiklerini tarihsel süreç içerisinde özellikle on dokuzuncu yüzyıl çerçevesinde tartışmamıza imkân tanımaktadır. “Normal” olanın belirlendiği ve bu normallikler çerçevesinde kurgulanan öznelere üretken sistemin asli unsuru olarak irdelenmiştir. Fakat bu işleyişin devamlılığı için öznenin genel bir perspektifte “nüfus” olarak ele alınması gerekmiştir. Bu durum beraberinde sayılması, korunması, kaydedilmesi ve artırılması zaruri bir olgu olarak nüfusu ortaya çıkarmıştır. Bu işleyiş özneleşme pratiklerinin işlevselliğinin en önemli aracıdır (Foucault 2013).

Osmanlı açısından tebaanın önce hukuk alanında görünür kılındığı dönem, sonrasında tebaanın nüfus olarak ele alınmasını sağlamıştır. Tebaanın nüfusa dönüşünü bu çerçevede anladığımız ilk yer nüfus sayımları ile olmuştur. Osmanlı açısından nüfus sayımlarının modern anlamda yapılması ilk defa on dokuzuncu yüzyılda, yani II. Mahmut’un padişahlığı sırasında başlamıştır. Aydın’a göre bu sayımlar sırasında ahalinin bütün bilgileri ayrıntılarıyla kayda geçirilmiştir. Kayıt sırasında kişinin bölgenin yerlisi mi yabancı mı olduğu, kişinin dininin ne olduğu, ismi, varsa şöhreti, hal ve eşkâlleri de kayda alınmıştır. Nüfus sayımı resmi olarak 1829 yılında yapılmaya başlamış, sonraki dönemde bu sayımlar her altı ayda bir güncellenerek yoklama defterlerine kaydedilmiştir (Aydın 1990: 87-90). Kırılı’ya göre bu sayım ile birlikte ilk defa tebaanın bilgisine ulaşılmış olup, eskiden kitle olarak görülen tebaa, fert fert kayda alınmıştır. Bu açıdan kişiler yalnızca sayılmamış, aynı zamanda sınıflandırılmış ve kategorize de edilmiştir. Bu durum tebaanın nüfus olarak da “görünür” kılınmasını sağlamıştır (Kırlı 2009a).

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren nüfusun sayılması ve nüfusun ayrıntılı bir biçimde tahrir defterlerinde yer alması, nüfusun o dönemden itibaren istatistiki bir değer taşıdığını göstermektedir. Nüfusun istatistiki bir değer taşıyabilmesi için yalnızca sayılması yetmemektedir, nüfusun istatistiki bir değer arz edebilmesi için sürekli olarak kayda geçirilmesi ve bu yolla bir kontrol mekanizmasının kurulması gerekmektedir. Bu çerçevede Osmanlıda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren nüfusa kayıt sistemi için ilk defa kimlik çıkarılmıştır. Bu dönem nüfusun kaydının yanında nüfusun hareketinin de kontrol edildiği bir dönem olmuştur. Yine bu çerçevede ilk defa nüfus tezkereleri ²¹(nüfus cüzdanı/iç pasaport) ve pasaportların ²²da yürürlüğe konulduğu bir dönem olmuştur (Özbay 2010: 165-170).

Bütün bu değişkenlerin yanında nüfusa kayıtlanma sistemi, konak sisteminden baba soyuna dayanan aile sistemine doğru geçirilmiştir. Eskiden kullanılan konak sisteminde hane içinde çalışan cariye ve hizmetliler genel olarak aileye kayıtlanmaktaydı. Bu sistem hane temelli olduğu ve yalnızca reis olarak babanın kaydıyla gerçekleştiği için hane içindeki kadın ve cariyelerin takibini zorlaştırmıştır. Bu sorun “baba soyu temelli” bir nüfus kayıt sistemi ile giderilmiştir (Özbay 2010: 168-171). Kişiler böylece sadece babadan devam eden soy ile nüfusa kayıtlanmışlar, kadın ve cariyeler de sisteme dahil olabilmişlerdir. Nüfusa kayıtlanma sisteminin yanında ölüm ve doğumların kaydı için “mahallat defterleri” oluşturulmuştur (Yılmaz 2014: 172). Birçok araştırmacı bu nüfus kayıt sistemini yalnızca vergi ve askerlik ile ilişkilendirmiştir. Fakat bu sistem çok daha geniş ölçekli bir yönetimselliğin tezahürü ve önemli bir parçasıdır (Akşit 2010: 180).

Nüfusun o dönemde ortaya çıkan önemi, beraberinde nüfusun korunması ve artırılması gereken bir olgu olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle on

²¹ Mürur tezkereleri modern anlamda kimlik ve iç pasaport olarak kullanılmıştır. Mürur tezkerelerinde kişinin bilgilerinin yanında bulunduğu yeri neden terk ettiği de yazmaktadır. Mürur tezkerelerinin iç pasaport olarak kullanılması da tamamıyla İstanbul içindir. II. Mahmut iç pasaportlar ile İstanbul’a girişleri sınırlandırmak ve nüfus hareketlerini kontrol etmek istemiştir. Yine bu durum Osmanlı’da yeni yönetsel düzenin sağladığı nüfus politikası için güzel bir örnektir. Daha fazla bilgi için: (Özbay 2010: 168-171; Yılmaz 2014).

²² On dokuzuncu yüzyılın başında faaliyete geçirilen nüfus tezkereleri ve pasaportların tam anlamıyla kullanımı ise yüzyılın ortasından sonrasına tekabül etmektedir. Bunun nedeni yüzyılın başındaki toprak kayıpları ve bazı Müslüman tebaanın kayıtlanmayı istememesidir. Fakat yüzyılın ortasından sonra insanlar bu merkezi sisteme entegre olmuştur (Özbay 2010).

dokuzuncu yüzyılda Osmanlı açısından nüfusun artırılması zaruri görülmüştür. Bunun nedeni yüzyıl başında yaşanan savaşlar, salgınlar ve kıtlık nedeniyle nüfusun hızlı biçimde azalmasıydı. Bu durum ekonomik işleyişi de kötü yönde etkilemiştir. On dokuzuncu yüzyılın en önemli Osmanlı fikir insanlarında olan Namık Kemal de nüfusun azalması üzerine olan endişelerini dile getirmiş, bu amaçla “Nüfus” adlı bir makale kaleme almıştır. Namık Kemal bu makalesinde nüfusun artırılması ve sağlıklı tutulmasına yönelik önerilerini belirttikten sonra güçlü bir devlet olmanın şartlarından biri olarak nüfusun önemine değinmiştir.

“Netice-i murad, eğer mülkümüzde insanın azalmasını mûcib gördüğümüz esbabı ve çoğalmasına mâni bulduğumuz ‘ileli def etmeğe çalışır da kaide-i tezayüdü cerayâtı âdilâne bırakmağa muvaffak olabilirsek yirmi beş yirmi altı ve hiç olmazsa elli-altmış seneden nefâsetimizi taz’îf edebileceğimiz istidlâl-i nazariyenin tecârib-i hariciyeye aynı aynına muvâffakla kuvvet bulmuş bunca delâl-i kâtia ile sabittir. Osmanlılar iki misline bâliğ olur ise yerlerinin vüsatiyle adedlerinin kasreti beyinde olan nisbet Avrupa’ya mütekârib ve iş ilerledikçe müsâvi olacak, Avrupa’da ise insan ilâ-gayri’n-nihaye tezayüd edebilmek ihtimali yoktur.” (Namık Kemal 2019: 78)

Nüfusun Osmanlı coğrafyasında yoğun ve daha az olması, kapitalist dönüşümü sekteye uğratmaktaydı. Kapitalist dönüşümde emek üzerinden temellenen sistem, daima işgücüne ihtiyaç duymuş ve bu amaçla nüfusu artırılması gereken bir meta olarak değerlendirmiştir. Yönetimsel düzlem de keza Foucault açısından Kapitalizm ile eşdeğer olarak görülmüş, nüfus bu şekilde bedenün üretken yapısı içerisinden kavranmıştır.

“Bu biyo-iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır” (Foucault 2007: 103)

Foucault’nun da değindiği bedenün emek gücü olarak önemi on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısında da benzer biçimde ön plana çıkmıştır. Ancak bu gelişmeler yanında on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısında emek kıtlığında görüldüğü bir dönemdi.

Oyan'a göre Osmanlı bu nedenle "Emek Kıtlığı" nı azaltacak bir dizi önlemler almıştır. Bu önlemler neticesinde nüfusu artıracak bir dizi uygulamalar da hayata geçirilmiştir.

"Emek kıtlığı 19. Yüzyıl Osmanlı toplumunun tümü açısından adeta haykıran bir gerçeklikti. Bunun, bağımlı tarımsal üreticinin toprak sahibine olan kişisel tabiiyeti ile de ilişkisi vardı. Osmanlı'da 17. Yüzyıl başlarından itibaren nüfus artış oranındaki yavaşlamanın doğrudan sonucu olan nüfus azlığı, çeşitli derecelerde olmak üzere, İmparatorluğun hiçbir bölgesini ve özellikle kırsal alanları etkisi dışında tutmuyordu. Nüfus artış oranının düşmesi ise, daha önce sayılan çeşitli etmenlerin sonucuydu..." (Oyan 2016: 317).

Osmanlı, Oyan'ın da üzerinde durduğu emek kıtlığını ortadan kaldırmak ve nüfusu artırmak için çeşitli politikalar benimsemiştir. Bu amaçla bir dizi nüfus teşvik politikaları uygulanmış, örneğin çocuk düşürmeler yasaklanmış, isteyerek çocuk düşürülmesi ve bu amaçla yardım edilmesini sürgüne kadar giden cezalara çarptırılmıştır (Cengiz 2017: 64-66). Bu cezalardan birini örnek verecek olursak, 1850 yılında Mazolto isimli bir ebe bilerek çocuk düşürülmesine yardımcı olduğu için İstanbul'dan sürülmüştür. Yine aynı dönemde Kirmasti Kaymakamı Süleyman Rauf Bey, eşine çocuğunu düşürmesine yardım ettiği için yargılanmıştır. Esas olarak her iki örnek de nüfusu azaltmaya yönelik her çabanın iktidar tarafından nasıl sert biçimde cezalandırıldığını ortaya koymuştur (Dinç v.dğr. 2009: 79).

Nüfusu azaltmaya yönelik çabaların cezalandırılmasının yanında devlet, nüfus artırmak için maddi olarak teşvikler de getirmiş ve bu doğrultuda maaş ödemeleri yapmıştır. Bu maaş ödemelerinin ilki kayıtlara "Tev'em" maaşı olarak geçmiştir. Tev'em arapçada "ikiz" manasına gelmektedir. Kayıtlara göre ilk defa on dokuzuncu yüzyıldan itibaren verilmeye başlanılan bu maaş, ikiz ve ya üçüz doğuran ailelere aylık olarak bağlanmıştır. Bu maaş, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren kız çocukları evlenene kadar, erkek çocukları da yirmi yaşına gelinceye değin ödenmeye devam etmiştir. Ailenin maddi durumunun kötü durumda olduğu anlaşıldığı takdirde ise bu maaş ömür boyu ödenmeye devam etmiştir (Dinç v.dğr. 2009: 79). Tev'em maaşının uygulanması on dokuzuncu yüzyıl başlarında başlamış olsa da, Cengiz de bu alana yönelik yaptığı

çalışmasında nüfusu artırıcı uygulamalar ve maaşların II. Abdülhamit dönemi ile birlikte zirveye çıktığını ileri sürmüştür (Cengiz 2017: 64-66).

İktidar tev'em maaşına ek olarak teşvik sistemi de geliştirme yoluna gitmiştir. Ek olarak verilen bu primler sonrası Tev'em maaşı artışa geçmiştir. Örneğin tev'em maaşı alan bir ailede çocukların annesi ya da babası süreç içerisinde vefat etmişse, çocuklar tev'em maaşına ek olarak "sadaka-yı seniyye" adlı maaşı almaktadır. Yine bu ailede baba askerse aile ek olarak "atiyye-i seniyye" almakta ve babanın askerlik süresi de tamamlanmış sayılmaktadır (Dinç v.dğr. 2009: 79). Ayrıca yine iktidar yetim çocuklara vasiler atamış, yetim ve öksüz çocuklara yardımlarda bulunmuş, sağır ve dilsiz çocuklar için de mektepler açmıştır. Bütün bu çaba nüfusun korunmasını ve nüfusun topluma entegrasyonunu sağlamıştır (Cengiz 2017: 64-66).

Nüfusun bir bütün olarak ele alındığı süreç Foucault için on dokuzuncu yüzyıl ürünüdür. Bütün bu nüfusun artırılması, korunması ve gürbüz hale getirilmesi gibi uygulamalar da özneleşme pratiklerinin bir sonucudur. Ayrıca nüfusun istatistiki bilgi nesnesi haline gelmesi de yine bu süreçle ortaya çıkmıştır. İktidar/bilgi ilişkisi de yine nüfusun bilgi nesnesi biçimine dönüşmesiyle temellendirilmiş, toplum denetim mekanizması ve gözetleme pratikleriyle kontrol edilebilmiştir. Bu süreç görünmez ilişkiler etrafında, her yerde hazır ve nazır olan iktidar düzeninin devamlılığı ile biçimlenir. Nüfus bu iktidar biçiminde bilgi deposu olarak işler. Foucault'ya göre "*Bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır.*" (Foucault 2012: 36). Bu nedenle Osmanlı için de dönüşümün bir ayağı olan iktidar/bilgi ilişkisine değinmemiz gerekir.

Bilgi/iktidar sarmalında şekillenen bu yeni düzen, Osmanlı için de benzer bir şekilde işlemiş, öznenin kontrolünün sağlanabilmesi ve iktidarın her yerdeliğinin oluşturulabilmesi için bireyin bilgisiyle şekillenmiş panoptik bir düzen inşa edilmiştir. Osmanlının kuruluşunda ve yükselişinde düzen daha basit işlemekteydi. Bu anlada osmanlı'nın klasik döneminde, kişinin bilgisine sahip olmak bu kadar önemli değilken,

modern dönemde uyruğun bilgisine sahip olmak daha fazla önem arz etmiştir.²³ Bu amaçla ilk olarak; tebdiller, tatarlar (ulak), tüccarlar, yolcular, ayanlar ve tercümanlar kullanılmıştır (Yüksel 2013: 145). Özellikle tebdiller²⁴ bilgi akışı konusunda oldukça yararlı olmuş, yaptıkları sorguları raporlamışlar ve jurnal defterlerine kaydetmişlerdir. Journallere en fazla kaynaklık eden yerler; kahvehaneler, berber dükkanları, camiler, hamamlar, kayıklar, mezarlıklar ve evler olmuştur. Bu kamusal mekânlar çeşitlilik gösterse de içlerinde en fazla bilgi toplanan mekân, kahvehaneler olmuştur. O dönemin İstanbul’unda yedi sekiz dükkandan birinin kahvehane olduğu kayıtlara geçmiştir (Kırlı 2009: 4). Hatta Kırlı’ya göre toplamda bu sayı ikibin beşyüz civarındadır. Ayrıca kahvehanelerin asıl önemi, on dokuzuncu yüzyılda halk içinden farklı sınıflara mensup kimselerin ve farklı dinsel gruplardan insanların bir arada bulunduğu bir mekan olmasından ileri gelmektedir. Kahvehaneler o dönemde adeta toplumun kalbinin attığı mekânlardır demek mümkündür. Bundan dolayı tebdillerin de halkı sıkça gözetledikleri ve bilgi topladıkları mekânlar olmuştur (Kırlı 2003).

Kahvehanelerden bilgi toplayan tebdiller, sonrasında bu bilgileri katipler yoluyla kayda geçirmiştir. Katipler tebdillerden aldıkları bilgileri belirli bir üslupla, tek bir birimde toplamışlardır. Bu bilgiler sorgulanan ve bilgisine sahip olunan kişinin ağzından aktarılmış sözlerin birer yansımasıdır. Bu kayıtlarda herhangi bir yorum yapılmamasına ve metinde yalın bir anlatım olmasına dikkat edilmiştir. Fakat daha önemlisi kayıt sırasında sorgulanan kişinin adı, olayın ya da olayların geçtiği semtin adresi, mekanın adı ve kişinin mesleğinin de yer almasıdır (Kırlı 2009: 4-6). Bu durum öznenin kişisel bilgisinin Osmanlı’da da ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Sorgulanan kişi ayrıca sorgulandığından da haberdar değildir. Böylelikle iktidar görünmeden görmeyi başarabilmiştir. Bu durumu Cengiz Kırlı’nın çevirmiş olduğu jurnal kayıtlarından da anlamak mümkündür (Kırlı 2009a).

²³ Osmanlı Devleti’nin klasik döneminde uyruğun bilgisine sahip olmanın yönetim açısından bir değeri yoktu. Bu dönemde daha çok uyruğa ait genel bilgiler merkez yönetim için yeterliydi. Bu gelen bilgilerin de kaydına gerek duyulmamıştır. Osmanlı’nın klasik döneminde yalnızca asker ve idarecilerin bilgisi yeterli olmuştur. Bu işlem de modern uygulamalar gibi süreklilik arz etmemiş, daha çok gönüllülük esasıyla ulufe usulü çalışan kişiler ile mümkün olmuştur. Daha fazla bilgi için bakınız: Yüksel 2013: 136.

²⁴ Arapça kökenli kelimenin anlamı “değiştirmek”dir. Fakat buradaki anlamı bir meslek grubudur. Tebdiller kılık değiştirerek halkın arasına karışabilmektedir. Bu şekilde iktidarın görülmeden görme misyonunu yerine getirebilmişlerdir. Bu kişiler gözetleme ve halktan bilgi alma amacıyla farklı coğrafyalara gitmiş, tebaadan farklı insanları sorgulayabilmişlerdir.

Yine nüfusa ilişkin son biçim kişinin bilgisine sahip olunmasıyla değişen kontrol şeklidir. Üretken olarak addedilen özne, bilgiyle olan ilişkileri dışında kontrol edilmek durumunda olan bir olgu olarak da değerlendirilmiştir. Bu durumu Osmanlı'da dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan muhtar ve polislik kurumunda görmek mümkündür. Her iki kurum da kuruldukları dönemden itibaren adeta iktidarın gözü gibi işlev görmüşler, hem bilginin güncellenmesini sağlamışlar hem de kontrol mekanizmasını işlevsel hale getirmiştir. Yılmaz, bu amaçla kaleme aldığı araştırmasında, muhtarlık kurumunun esasında iç denetimi sağladığını, her mahallede kişinin kimliğini sorma ve denetleme hakkına sahip olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmaya göre polislik kurumu şehrin asayişini sağlamakla birlikte, kişinin kimliğini de denetleme işlevine sahip olmuştur. Bu iki teşkilata ek olarak 1826'da "İhtisab Nezareti" kurulmuş, toplumsal kontrol mekanizması daha da genişlemiştir. Bu kurum İstanbul'a giren çıkan kimselerin kaydını tutmuş, kişinin her İstanbul'a girişini Nazaret defterine işlemiştir. Bu kurum kişinin şehri terk etmesi durumunda İhtisab Nezareti'ndeki deftere "*kaydı bozulmuştur*" şeklinde yazmıştır. Osmanlı Devleti on dokuzuncu yüzyılda kendi yurttaşlarının nüfus hareketliliğini bu şekilde kayda geçirmiş ve böylelikle onları kontrol edebilme imkanı bulmuştur. Fakat yurtdışından ülkeye gelen yabancılar için henüz bir düzenleme yapamamıştı. Bu sebeple 1867 yılında Pasaport Nizamnamesi çıkartılmıştır. Bu nizamnameye göre dışarıdan gelecek kişi pasaportunu vizeletmek zorunda kalmıştır (Yılmaz 2014: 171-172).

Bu bölümde ele alınan özne-nüfus ilişkisi; nüfusun sayımı, kaydedilmesi, arttırılması, bilgi nesnesi haline getirilip kontrol mekanizmasına dahil edilmesi gibi süreçleri de beraberinde getirmiştir. Osmanlı yönetim düzeninde de aynı şekilde gerçekleşen bu değişim ile birlikte, nüfus önemli bir araç haline gelmiştir. Fakat nüfusun önemli bir araç olması aynı şekilde nüfusun korunması gibi adımların atılmasına vesile olmuştur. Bu düşünce çerçevesinde de ilk defa on dokuzuncu yüzyılda "kamusal sağlık" doğmuştur. Bir sonraki bölümde de bu amaçla özneleşme pratiklerinin bir diğer ayağı olan kamusal sağlık meselesine odaklanılacaktır.

1.3.4. Özne ve Kamu Sağlığı

Kamu sağlığı yönetsellik açısından nüfusun sürekliliğini sağlama açısından önemli bir adım olarak karşımıza çıkmakta ve bu nedenle özneleşme pratiklerinin de önemli bir ayağını teşkil etmektedir. Foucault'nun çalışmalarında sıklıkla değindiği “kamu sağlığı”, Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıkmıştır. Kamu sağlığının amacı özellikle kentleri dolduran yığınların korunmasını sağlamaktır. Fakat sonraki dönemde kapitalist gelişmeler ışığında, bedene bağlı üretkenliğin önem kazanması, kamu sağlığının işçi sınıfına entegre edilmesine olanak sağlamıştır. Kamu sağlığı kapitalist üretim öncesinde yalnızca burjuva için gelişen bir “burjuva bilimi” idi. Burjuva Sanayi Devrimi öncesinde kendi sağlığını arttırabilmenin yollarını aramıştır. Fakat Sanayi Devrimi sonrasındaki konjonktür, öznenin üretkenliği, sağlık uygulamalarının genelleştirilmesi, kamusal hijyen ve kamusal sağlık uygulamalarının da yaygınlaşması sonucunu doğurmuştur (Foucault 2013: 307).

Kamusal sağlık ve kamusal hijyen uygulamaları Osmanlı'da benzer biçimde ilk defa on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Tebaanın özneye geçişi ve öznenin üretken biçimiyle algılanması Osmanlı açısından kamu sağlığını zaruri kılmıştır. Bu amaçla, kamusal hijyen politikalarına bağlı olarak ilk defa kanalizasyon sistemleri kurulmuş, çöpler düzenli bir şekilde toplanmış ve ölümler artık şehir dışına gömülmeye başlamıştır (Yaşayanlar 2017: 2). Yine bu dönemde kamusal sağlık politikalarına bağlı olarak modern tıp da Osmanlı'da gelişmiş, insan bedeninin daha uzun yaşaması için bir takım sağlık uygulamaları ve politikalar benimsenmiştir. Modern tıbbın gelişmesi ile hem halk hem de doktorlar en iyi biçimde eğitilmiş, sosyal politikalar da kamu sağlığı üzerinden şekillenmiştir. Modern devlet de bu nedenle hem halkı, hem de doktorları iyi bir şekilde eğitmeye çalışmış, sosyal politikalarını kamu sağlığı üzerinden şekillendirmiştir (De Tapia 2013: 23).

“Normal” olan öznenin yaratılması beraberinde bedenin önce ıslah edilmesi, sonrasında da ıslah edilmiş normal bedenlerin uzatılması amaçlanmıştır. Bu duruma bağlı olarak da sağlık kurumları ve sağlık uygulamaları ortaya çıkmıştır. Bu uygulamaların ortaya çıkışı Osmanlı açısından ilk defa II. Mahmut dönemine denk gelir

(Kırlı 2009: 34). Bu dönemde modern hastaneler kurulmuş, çiçek hastalığına karşı önlemler alınmış ve karantinalar oluşturulmuştur. Ayrıca bu karantinaların sonucu ilk defa rapor haline getirilmiş, her ay salgınların envanteri yine rapor halinde hazırlanıp tek bir merkezde toplanmıştır. Bununla birlikte Avrupa tipi modern klinikler yaygınlaşmış, tıp eğitimi ilkel yöntemlerden arındırılmıştır (Akşit 2010: 185). Osmanlı'nın klasik döneminde sağlık daha ilkel bir formdaydı. Ancak on dokuzuncu yüzyılda anlayış değişmiş, kamu sağlığı uygulamaları ile Osmanlı'da hayat merkezli bir yönetim anlayışının ortaya çıkmış ve kamusal sağlık politikalarının benimsenmeye başlamıştır.

Özellikle Yaşayanlar'ın çalışması Osmanlı'nın klasik dönemindeki sağlık uygulamalarının anlaşılması açısından önemlidir. Osmanlı'nın klasik döneminde kurumsallaşmamış ve daha çok çeşitli vakıflar aracılığıyla yürüyen bir sağlık sistemi hakimdi. Bu anlamda Osmanlı'da kamusal sağlık anlamında modern çerçevedeki ilk kurum, *Meclis-i Tahaffuz* olmuştur. Bu kurum 1838 yılında faaliyete girmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere bu kurum, karantinalar kurmak üzere görevlendirilmiş bir meclis olup, salgınları önlemek üzere çalışmalar yapmış ve hastalıkların önlenmesi için meclis "Karantina Talimatnameleri" çıkartmıştır. Meclisin başında da klasik dönemden bu yana bulunan "Hekimbaşı" görev yapmıştır. Fakat hekimbaşı da kurum gibi modern bir işleve bürünmüş, klasik dönemdeki gibi yalnızca padişahın sağlığıyla değil, toplumun sağlığıyla, yani "kamu sağlığı" ile ilgilenmiştir (Yaşayanlar 2017: 5). Daha sonraki dönemde Meclis-i Tahaffuz'un yanında modern anlamda tıp fakülteleri de kurulmuştur. Bu anlamda ilk defa 1927 yılında askeri bir okul olan Tıbhane-i Amire bünyesinde başlamış, sonrasında yine bir kurum olan *Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane* bünyesinde tıp eğitimi verilmiştir. Sivil anlamda ise ilk tıp eğitimi 1867 yılında *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye* bünyesinde verilmiş, ilk sivil doktorlar bu kurumda yetiştirilmiştir (Yıldız 2017).

Osmanlı'da kamusal sağlığın bir başka kurumsal yüzü de "müfettişler" olmuştur. *Meclis-i Tıbbiye-i Mülkiye* ve *Sihhiye-i Umumiye* tarafından atanan müfettişler kamusal sağlığın ve kamusal hijyenin sağlanmasıyla görevlendirilmişlerdir. Bu müfettişler toplumun etkileşimde olduğu ve sağlıklarını etkileyecek olan gazinolar, lokantalar, kahvehaneler ve hamamlar gibi mekanları denetlemekle görevlendirilmişlerdir. Bu

denetleme sonrasında müfettişler rapor hazırlayarak sorunları tahlil etmeye çalışmışlardır. Bu raporda kamusal mekanlardaki sağlıksız eylemler sıralanmış ve sağlıksız uygulamaların ortadan kaldırılması için önlemler ortaya konulmuştur. Bu durum müfettişlerin denetleme eylemi yanında hastalıkları ve sağlıksız koşulları önleyici misyonunu da ortaya koymaktadır. Müfettişler bu yolla evlerde, işyerlerinde, kamu kurumlarında ve hatta sokaklarda temizliğin nasıl yapılacağına ilişkin tavsiyelerde de bulunmaktaydılar (Yaşayanlar 2017: 11).

Osmanlı'da kamusal sağlığın ön plana çıktığı bir diğer nokta hastalıklarla mücadele şeklinde görülmektedir. Osmanlı'da hastalıkların önlenmesi için karantinalar kurulmasının yanısıra, hastalıklara karşı farklı mücadele yöntemleri de geliştirilmiştir. Bu mücadele Osmanlı'nın klasik dönemindeki gibi klasik usullerle değil, daha çok modern yöntemlerle yapılmıştır (avdar ve Karcı 2016). Örneğin Yaşayanlar (2017), Osmanlı'da kolera hastalığıyla olan mücadeleyi ele alırken, avdar ve Karcı (2016)'da frengi hastalığıyla olan mücadeleye odaklanmışlardır.

Bu bölüme kadar yönetimsel modernleşme tartışmaları ve bu tartışmalar bağlamında Osmanlı'da modernleşmenin nasıl "zneleşme pratikleri" ile ele alınabileceği açıklanmaya çalışılmıştır. Bu analizler aslında "yönetim nedir?" veya "modern yönetimler nasıl tezahür etmiştir?" gibi soruların Foucaultyen analiz çerçevesinde bir açıklamasıdır. Ancak tezin ana amacı bir yönetim sorunu olarak modernleşme döneminde özneleşme pratiklerinin kültür alanında nasıl tezahür ettiğini açıklamaktır. Bu amaçla sonraki bölümde, yönetimsellik tartışması, kültür alanı olan edebiyattan, örnek topyalar üzerinden gerçekleştirilecektir.

II. BÖLÜM

2. YÖNETİMSEL BİR KURGU OLARAK ÜTOPYALAR

Bu bölüme kadar genel olarak modernitenin ne olduğu ele alınmıştır. Ayrıca yönetimsellik paradigması üzerinden “özneleşme pratikleri” çerçevesinde ele alınıp alınmayacağı Osmanlı örneği kapsamında değerlendirilmiştir. Bu çaba, kurum merkezli modernleşme tezlerinin önüne geçmeyi ve alternatif bir analiz sunulmasına yönelik olmuştur. Bu çaba ayrıca bizlere yönetimsel bir “kavram seti” sunmaktadır. Bu kavram seti Foucault’nun özneleşme pratikleri çerçevesinde olmuştur. Ayrıca tezin de asıl gayesi Foucault’nun kavram setinin kültürel alanda uygulama alanı bulup bulamayacağına yöneliktir. Bu çaba yabancı literatürde kendine uygulama alanı bulan biyopolitik edebiyat araştırmalarının Türk edebiyat literatüründe nasıl karşılık bulacağını da açmamıza yarayacaktır. Türkiye’de bu tür çalışmalar kendine fazla yer bulamamıştır. Örnek verecek olursa, yabancı literatürde Simon During “*Foucault and Literature*” adlı incelemesinde Foucault analizlerini kültürel alanda inceleme nesnesi olarak ele almış ve Madam Bovary ile Middlemarch’a nasıl uygulanabileceğine odaklanmıştır (During 1992). Ancak Türkiye’de benzer çalışmalara rastlamak çok zordur. Ancak çeşitli temalar ışığında edebiyat bir araç olarak kullanılabilir.

Kendall ve Wickham da *Foucault’nun Yöntemlerini Kullanmak* kitabında Foucault’nun analizlerinin kültürel alanda çeşitli temalar etrafında – örneğin eğitim – kurgulanarak yönetimsel bir analiz sürdürülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre “eğitim” araçsallaştırılabilir. (Kendall ve Wickham 2016: 259).

“Foucault’nun yöntemlerini eğitim gibi belirli kültürel pratiklere dair açıklamalar üretmek için kullanır... Foucault’nun yöntemlerini kültürü belli türden kişiler üretme amaçlı bir dizi yönetimsel pratik olarak sunmak için kullanılır; yoksa insanların anlam çekip anlam yarattıkları bir bankaya

benzeyen fenomenler topluluğu olarak değil...Foucault'nun yöntemlerini kültürel bilgilerin, pratiklerin ve programların keşmekeşleri olarak görmemizi sağlayacak şekilde kullanır. Yeni pratikler icat edilip, eski pratikler yeni amaçlar için yeniden canlandırılarak işe koşuldukça keşmekeşe düzen verilir.... Foucault'nun yöntemlerini, kültürü benimsenen veya reddedilen anlamlar üzerinden değil yaşamların yönetimi üzerinden anlamamızı sağlayacak şekilde kullanır.” (Kendall ve Wickham 2016: 298)

Bu çalışma Kendall ve Wickham'ın belirttiği gibi, daha çok kültürel alanda icelenen ütopyaları özneleşme pratikleri içerisinden, “yaşamların yönetimi” olarak ele alacaktır. Çünkü ütopyalar nihai olarak, ortaya çıktıklarından bu yana bir “yönetim modeli” olarak kurgulanmıştır. More'da zaten ilk defa *Utopia* adlı eseri kaleme aldığı anda arkadaşı Erasmus'tan (*Deliliğe Övgü, 1511*) farklı olarak en iyi yönetim biçimini edebi bir form üzerinden kurmuş, bir “kurtuluş vaadi” olarak ütopyacılığı icat etmiştir. More'nin bu çabası kurtuluş çabasını edebi alanda taşımasını sağlamıştır. Ancak aynı dönemde “yönetim sorunsalı” üzerine birçok siyasi eser de kaleme alınmıştır. Bu eserler farklı olarak anlatımlarında edebi bir üslub tercih etmemişlerdir. Bu eserlerin ortaya çıkışı prene öğütler temasıyla şekillenen siyasetnameler ve politik yazıların yayınlandığı bir döneme de işaret eder. Foucault için de bu dönem, yani on altıncı yüzyıl, yönetim sorunsalının gün yüzüne çıktığı bir dönem olmuştur.²⁵

Foucault'nun da aktardığı gibi on altıncı yüzyıl ortalarından on sekizinci yüzyıl sonuna kadar olan dönemde “iyi yönetim nasıl olmalıdır?” sorununun merkeze alındığı çalışmalar revaçta olmuştur. Ütopyaların da ortaya çıkışı da yine aynı döneme denk gelirken, yine aynı soru üzerinden, yani “iyi yönetim nasıl olmalıdır?” sorusu üzerinden bir çözüm önerisi olarak kaleme alınmıştır. Bu nedenle ütopyalar doğuşundan itibaren bir yönetim sorunsalı olarak karşımıza çıkmıştır. Kumar, ütopyaların bu özelliğine değinmiştir.

²⁵ “Ancak çarpıcı olan, 16. yüzyıldan itibaren ve kabaca 16. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna kadar uzanan dönemde, kendilerini tam olarak prene öğütler olarak ya da politika bilimi olarak değil, prene öğütler ile politika bilimi risalesi arasında konumlanan birtakım yönetim sanatları olarak sunan, azımsanmayacak sayıdaki bir dizi risalenin gelişip yeşerdiğini görüyoruz. Genel olarak “yönetim ” sorununun 16. yüzyılda, çok farklı sorular hakkında ve çoğul çehreler altında, eşzamanlı biçimde ortaya çıktığını sanıyorum.” (Foucault 2013: 77-78)

“...Ne kadar geniş kapsamlı olursa ütopya, reform yapmayı amaçlayan toplumsal veya siyasal bir el kitabını aşan bir metindir. Doğrudan uygulanabilir olanın daima ötesine uzanmakta ve uygulanması tamamen imkansız hale gelecek kadar ötelere de gidebilmektedir. Fakat asla basit bir hayalden ibaret değildir. Her zaman bir ayağı gerçekliğe basmaktadır.” (Kumar 2005: 12)

Bu çalışma “her zaman bir ayağı gerçekliğe basan” ütopyaları, bir “yönetim sorunsalı” olarak ele alınabileceğini ve yöntem olarak “özneleşme pratikleri”nin kullanılabilirliğini ileri sürmüştür. Fakat örnekler üzerinden yapılan bu çalışmaya geçmeden ve ütopyalardaki yönetim sorunsalı açıklanmadan önce genel olarak ütopya kavramının ne olduğuna, doğuşundan itibaren nasıl şekillendiğine ve yönetim bağlamında Klasik/Modern ütopyaların farkının ortaya koyulması gerekmektedir. Böylece ütopyaların “yönetimsel” kurgusu daha iyi anlamlandırılacaktır.

2.1. Kavram ve Kaynak Olarak Ütopyalar

Yukarıdaki bölümde daha çok yönetimsel özelliklerine değinmiş olsak da esasında ütopya kavramı Thomas More’nin 1516’da yazmış olduğu *Utopia* kitabından türetilerek oluşturulmuş bir kavramdır. More, bu türentiyi oluştururken bir kelime oyunundan da yararlanarak eski Yunanca’da “yer” anlamına gelen *topos* ile sözcüğünün önüne “yokluk” bildiren *ou* ile “iyilik” bildiren *eu* eklerini ayrı ayrı getirerek yeni bir kavram meydana getirmiştir. Bu türentiyi şablon üzerinde gösterecek olursak:

Ou-topia: Yok yer + *Eu-topia*: İyi yer = “İyi ama Olmayan yer” = Utopia (Kumar 2005: 9) anlamı meydana gelmektedir.

Benzer biçimde Viera’da ütopyayı neolojizm²⁶ olarak nitelendirmiştir. Ona göre Thomas More kavramsal bir oyun ile ütopya kelimesini türetmiş ve yazmış olduğu kitabı da bu nedenle *Utopia* olarak adlandırmıştır (More 2017). Viera’ya göre ütopya kelimesi bu haliyle hem geçmiş dönemi, hem kendi dönemini, hem de gelecek dönemde

²⁶ Neolojizm yeni türetilen bir sözcüğün dilde var olmuş sözcüklere benzetilerek yapılmış olan yeni sözcüktür.

yazılmış eserleri niteleyen bir biçime bürünmüştür. Normal şartlarda türenti olan kavramların yalnızca kendi dönemini ve gelecek dönemi etkilediği düşünülürken; ütopya kavramı farklı biçimde Thomas More ile birlikte kendinden önce yazılmış eserleri de ütopya ya da “ütöpik” olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Örnek verilecek olursa, Platon’un *Devlet*’i ve birçok antik Yunan eseri -hatta mitolojiler bile- bu yolla ütöpik olarak adlandırılmıştır. Ütopya kelimesi bu haliyle hem dünü hem bugünü hem de yarını kapsayan bir kavramdır (Viera 2017: 5-7). Ütopya kelimesi Fredric Jameson için de “kelime oyunu” veya “zekice şaka” (*jeu d’esprit*) olarak nitelendirilmiştir. Jameson’a göre bu durumu hem kelimenin kendisinde hem de eserin içindeki karakterlerden anlamamız mümkündür. Örneğin Utopia’daki en önemli karakter olan Hythloday’in eski Yunancadaki anlamı “saçmalık uzmanı” anlamına gelmektedir. Bu yönüyle ütopya hicvedici bir kelime oyunu olarak da anlaşılabilir (Jameson 2009: 45).

Thomas More bir neolojizm olarak ütopya kavramının kullanımından önce eserine “*Nusquama*” adını vermeyi düşünmüştür. *Nusquama*, Latince “hiçbir yer”, “hiçbir yerde” ya da “hiçbir durumda” anlamına gelmektedir. Vieira’ya göre, eğer More bu kelimeyi tercih etmiş olsaydı düşlediği, kaleme aldığı toplumun gerçekleşmesinin de imkansız olduğunu savunmuş olacaktı (Vieira 2017: 5). Fakat More, ütopya kelimesini türeterek düşlediği toplumun henüz var olmadığını fakat; istenildiği takdirde böyle bir toplumun mümkün olabileceğini vurgulamak istemiştir.

Hem kelimenin kullanışı olarak hem de kavramsal farklılıktan ötürü ütopya farklı sözlüklerle, farklı anlamlarda tanımlanmıştır. Buna göre ütopya *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*’nde “*Açık bir değerler dizisini içine alan ve insan ihtiyaçlarının tam bir tatminine izin veren, çatışmanın var olmadığı ideal bir topluluk*” olarak ifade edilirken (MTDS 2008: 845) ; *Meydan Larousse*’de “*İdeal bir yönetim biçiminin hayali kavramı*” olarak tanımlanmıştır (Larousse 1969: 44).

Yukarıdaki tanımlar ütopyaların bir “yönetim biçimi” olduğu bilgisini güçlendirmiştir. Bu tanımlarda da vurgulandığı gibi ütopyalar yazım tekniği olarak edebi bir form olsa da kendisini diğer edebi türlerden ayıran iki özelliği vardır. İlki

ütopyaların devleti konu alması ve ikincisi de içerisinde toplumsal örgütlenmelere yer vermesidir. Yalçinkaya'ya göre bu iki özellik ütopyaları edebi eserlerden ayırmaktadır. Yine Yalçinkaya'ya göre ütopyaları edebi eserlerle yaklaştıran ve benzeştiren özellik ise ütopyaların kurgusal oluşudur. Ütopyalar bu kurgu içinde siyasi, felsefi ve yönetsel tartışmalara yer vermektedir. Bu tartışmalar içerisinde eleştirel bir noktada duran ütopyalar, beraberinde diğer siyasi ve felsefi kitaplardan farklı olarak alternatif çözüm önerisi de sunar (Yalçinkaya 2004: 4-5).

Yalçinkaya'nın üzerinde durduğu gibi çözüm önerisi genellikle ütopyaların ikinci kısmında yer almaktadır. Bu durum ilk ütopya yazarı Thomas More ile başlamıştır. Bu dönemden itibaren yazarlar ütopyalarını direkt olarak sunmak yerine önce toplumsal gerçeklik ve mekân olarak ütopyaya gidişin nasıl gerçekleştiği açıklar. Bu ilk bölüm aynı zamanda içinde bulunulan toplumun eleştirisini de saklar. İlk bölümü ütopyaların söylev ve diyaloglarının yer aldığı "Öğüt" bölümü olarak adlandırmak da mümkündür. Burada yazarın yaşadığı toplumsal koşullar eleştirilirken, sorunların çözümü için de çeşitli öğütler yer alır. Öğüt bölümü bu şekilde ütopyanın hicvi yapısını açığa çıkarır. Bu yapının ilk örneğine Platon'un *Devlet* eserinde rastlanmaktadır. More bu şekilde *Devlet*'e paralel bir yapı inşa etmiştir. İnşa ettiği ilk bölüm içerisinde tarihsel ve toplumsal gerçekliğin yanında felsefi diyaloglar da yer alır. Fakat More, Platon'dan ikinci bölümle birlikte ayrılır. İkinci bölümde More, çözüm olarak alternatif bir toplum düzenini sunar. More'nin yarattığı bu iki bölümlü yapı ve formülasyon sonraki dönemde de birçok ütopya yazarı tarafından benzer biçimde kullanılmıştır (Kumar 2006: 48-49).

Ütopya kavramı bu şekilde kavramsallaştırılmış olsa da kavramın kurtuluş ve umuda yönelik yapısı geçmişe kadar girmektedir. Ütopya kavramı elbette on altıncı yüzyıl ile birlikte hem düşünce hem de edebiyat literatürüne girmiştir. Ancak ütopya, "ütopyacı etki" olarak daha da geçmişe götürülebilir bir eylemsellik biçimidir. Ünlü ütopya araştırmacısı Krishan Kumar bu durumu ütopyaların insan toplumlarının içgüdüsel yapısının bir ürünü olarak belirtir. Ütopik düşünce bu çerçevede "umut kaynağı" olan toplumlarda filizlenir (Kumar 2005: 72). Bu ütopyacı etki ütopyalara kaynaklık etmiş, ütopyaların oluşmasına imkan vermiştir. Bu kaynaklar daha çok

antikitenin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Aşağıdaki tabloda bu çerçevede klasik ütopyaların geçmişteki kaynakları gösterilmeye çalışılmıştır.

Tablo 2.1: Ütopyayı Oluşturan Olgular

Ütopyayı Oluşturan Geçmiş Kaynaklar	Ütopyayı Şekillendiren Çağdaş Olgular ve Olaylar
Antik Kaynaklar:	- Rönesans
- Arkadyacı Geleneği	- Reform + Sekülarizasyon
- İdeal Şehir Geleneği	- Ticaret
- Cockayne Ütopyası	- Seyahat/Yeni Dünyanın Fethi
- Altın Çağ Mitosları	- Machiavelli ve Modern Siyaset
Dini Kaynaklar:	- Luther ve Modern Bilinç
- Manastır Anlayışı	- Matbaa
- Binyılcılık (Mesihî Görüş)	- Modern Kamusal Alan
Kaynak: (Jameson 2009 ve Kumar 2006'dan yararlanılarak oluşturulmuştur)	

Yukarıda gösterilen tabloda ütopyaları besleyen geçmiş ve güncel kaynaklar sıralanmıştır. Bu açıdan ütopyaları temellendiren geçmiş dönem kaynaklarını teker teker açmak gereklidir. Bu nedenle ilk olarak incelenecek kaynak mitoloji ve Altınçağ mitos olacaktır. Mitolojiler, bir ulusun geçmişini ve hayallerini yansıtan en önemli araçtır. Bu nedenle her toplumun mitolojisi vardır ve mitoloji geleneği her toplumu şekillendirmekte en önemli araçlardan biri olmuştur. Mitolojiler ütopyalara da kurtuluş ve sade yaşam teması ile kaynaklık etmiştir (Kumar 2005). Altın Çağ mitosların kötülük ve ıstırapın olmadığı bir yaşamı sunmaktadır. Bu toplumda insan ve doğanın büyük bir uyum içerisinde yaşadığı düşünülür. Buradaki uyumu sağlayan diğer şey, ihtiyaçların sınırlı olması ve tüketimin de düşük seviyede kalmasıdır (Yalçınkaya 2004: 50-51). Altın Çağ mitoslarında çatışmaya yer yoktur. Sürekli bir dinginlik hali göze çarpmaktadır. Doğa insanlara isteklerini sunsa da bir bolluk hali oluşmamıştır. Altın Çağ mitosu klasik ütopyalar açısından bu dinginlik, sakin yaşam ve aza tamah eden anlayışı getirmiştir (Kumar 2006: 15).

Ütopyalara kaynaklık eden ikinci antik düşünce de Cockayne Ülkesi ya da Ütopyasıdır. Kumar'a göre bu düşünce bolluk, avarelik ve sınırsız hazzın olduğu halk ütopyası ve "yoksul insanın cenneti" olarak belirtilebilir. Burada Altın Çağ mitosunun tersine sadelik ve dinginlik yerine sınırsız haz, savurganlık ve ölçsüzlüğün olduğu bir cennet tahayyülü karşımıza çıkmaktadır. Bu yaşam biçimi saf olarak düş ögesinde, dilek yoluyla gerçekleşir. Kumar'a göre buradaki ana tema bolluk ve çalışmama

özgürlüğüdür. Bu yönüyle “avarelik ütopyası”²⁷olarak da adlandırmamız mümkündür (Kumar 2005).

Buradaki sınırsız haz teması çok farklı kültürlerle sirayet etmiştir. Cockayne sonrasında yalnızca haz ütopyası olarak kalmamış, hicvi yönlerini de okura sunmuştur. Hicvettiği nokta Altın çağ mitosundaki durağan tavidir. Rabelais’ın *Gargantua*’sı bu hicvedici yöne en güzel örneklerden biridir. Klasik ütopyalar buradaki aktif ve hicvi yönlerden etkilenerek klasik ütopyalara kaynaklık etmiştir (Kumar 2006: 52; Yalçinkaya 2004: 52).

Ütopyalara kaynaklık eden üçüncü düşünce de Arkadyacı görüştür. Arkadyacı görüş daha çok kendini kent karşıtlığı ve doğayla uyum içerisinde bir yaşam üzerinden temellendirmiştir (Yalçinkaya 2004: 52). Burada Altın Çağ mitosunu ve Cockayne düşüncesinin tersine insan ve doğa arasında yozlaştırılmamış, ihtiyaçlar üzerine kurulu ve sürekli üretimin yapıldığı bir düzen söz konusudur. Buradaki çalışma olgusu ve uyum içerisindeki üretim biçimi klasik ütopyaları etkilemiştir (Kumar 2006: 16-17).

Ele alınacak son antik kaynak “İdeal Helen Kentleri” dir. İdeal Helen Kentleri tasarımı insanın doğa üzerindeki hakimiyetini ve becerileri ile doğa karşısında kazandığı zaferi simgeliyordu. Bu sebeple antik metinlerde kent kurucuları olan filozof kral ve mimari planlayıcılar büyük saygı görmekteydi. Doğa karşısında zaferi simgeleyen mimari yapılar ve kent biçiminin ütopyalara geçişi Platon’un Devlet adlı eseri ile olmuştur. Devlet’de yansıtılan İdeal Helen kenti tasarımı sonrasında Klasik ütopyalara da sirayet etmiştir (Kumar 2005: 25).

Klasik ütopyalara kaynaklık eden başka bir olgu da din olmuştur. Özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik antik dönemden itibaren kaynağını geçmişten alan ütopyalara ruhanilik katmıştır. Özellikle Hristiyan inancısındaki Manastır inancı, ütopyalara ruhani bağlılık ve bozulmamışlık içerisindeki toplu yaşama kültürünü aşlamıştır. Buradaki

²⁷ “Her şey bedava ve el altındadır. Pişmiş tarlakuşları, insanın dosdoğru ağzına uçar; şaraptan nehirler akar; insan ne kadar uyursa o kadar kazanır; ilke olarak herkes önüne gelenle cinsel ilişki kurabilir; herkesin körpe ve canlı kalmasını sağlayan bir gençlik pınarı vardır.” (Kumar 2005: 17)

toplu yaşam komünal üretimi de beraberinde getirmiştir. Bu inançtaki dünyevileşme bir yanıyla Hristiyanlığa ters olsa da bir çok insan tarafından kendine destekçi bulmuştur. Esasında Hristiyanlık dini ve önerdiği cennet ideali, kişinin kendisini bu dünyadan soyutlaması anlamına geliyordu. Çünkü zaten halihazırda Tanrı'nın Göksel Şehrine gidilecekti. Fakat manastır geleneği bu durumun aşılmasını sağlamış ve klasik ütopyaları dünyevi bir forma sokmuştur. Ütopyalara da etkisi bu şekilde olmuştur. Çünkü ütöpik olan aynı zamanda dünyevi olmalıdır (Kumar 2006: 28-29).

Hristiyanlık ve Yahudilik açısından ütopyaları en fazla etkileyen bir diğer dini fikir “Binyılcılık” görüşü olmuştur. Binyılcılık düşüncesi kaynağını ilk defa Yahudi inancından almış, sonrasında da Hristiyanlığa geçmiştir. Yahudiliğin merkezinde yer alan bu düşünceye göre, gelecekte zuhur edecek Mesih ile birlikte İsrail’de binyıl sürecek huzur dolu bir dönem başlayacaktır (Kumar 2005: 18). Buradaki Mesih, Yahudi inancına göre eski kral Davud’un evinden çıkacak ve bütün İsrailoğullarını kurtaracaktır. Bu durum binlerce yıldır İbrani kâhinler tarafından anlatılmaktadır. Bu mesiyenik, Binyılcı ve hatta Milenyum teması sonrasında Hristiyan öğretisine İsa Mesih olarak geçmiştir (Yalçınkaya 2004: 53). Bu geçiş ile birlikte Hristiyanlık daha dünyevi bir yol almıştır. Çünkü Hristiyanlık daha çok Tanrı Krallığı için çabalayan ve bu çaba içinde dünyayı çilehane olarak gören bir anlayış üzerinden şekillenen bir dindi. Fakat Binyılcı fikir beraberinde hem düşünce dünyasına hem de klasik ütopyalara dünya üzerinde cennetvari bir düzenin kurulabileceğini göstermiştir (Kumar 2006: 33).

Ütopyalara kaynaklık eden klasik anlayışın yanında ütopyanın yazıldığı dönem de ütopyaların çıkışını desteklemiştir. Tabloda yer alan güncel kaynaklar bu durumu açmış, bireyin “Bilmeye Cesaret Et” (*sapere aude*) şeklinde temellenen bir düşünce yapısına sahip olmasını, bu doğrultuda Dünyayı değiştirebilme güdüsünü kendinde görmesini açmaya çalışmıştır. O dönemin gelişmeleri- Amerika’nın keşfi- de insanın yeni düzen inşa edebileceğini göstermiştir. Thomas More da bu bağloda toplumu değiştirebileceğine inanmış, o dönemin popüler eserlerinden olan Amerigo Vespicci’nin yazmış olduğu *Mundus Novus* eserinden etkilenmiştir. Bu eser onda yeni bir düzen inşasının mümkün olabileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır (Tandaçgüneş 2013: 22) Thomas More’u etkileyen ve tabloya da yansıtığımız bütün bu çağdaş değişkenler,

ütopyanın modern bir kavram olduğunu ortaya koymakta ve yönetsel bir içerik sunduğunu göstermektedir. Sonraki bölümde de bu anlamda Klasik ütopyaların ve on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarının bir yönetim modeli olarak ne anlam ifade ettiğini göstermeye çalışacaktır.

2.2. Klasik Ütopyalardaki Yönetim Anlayışı

Ütopyalar bir toplum inşasıdır. Thomas More'de *Utopia* adlı eserinde en iyisi olduğunu düşündüğü bir toplumu tahayyül etmiştir. More'nin tahayyül ettiği toplum, dünya üzerinde uygulanabilir olan bir yönetim biçimini de göstermektedir. Ütopyalar bu şekilde salt iyilik mekânları olarak düşünülse de içerisinde dünyevi bir yönetim biçimini barındırır. İyiliklerin vuku bulduğu bu toplum, kendi kendine meydana gelmemiş ve bir takım gelişmeler sonucunda, kötülüğün “kontrol” edilebilmesi ile ortaya çıkmıştır. Yani her halükarda ütopyalar bir yönetim biçimi olması sebebiyle “kontrol” toplumunu doğurmuştur. More'nin ütopyasında yer alan ülkenin mimari yapısını, ülkenin kaç şehirden oluşacağı, bu şehirlerde kaç insan yaşayacağını ve ülkenin yönetim biçimini tüm ayrıntılarıyla belirtmesi bu nedenledir. More'nin bütün motivasyonu bir toplum inşasını gerçekleştirmektir.

More'nin başlattığı bu seküler toplum inşası sonrasında Campanella'nın ütopyasına da sirayet etmiştir. Bu durum aynı zamanda koyu Katolik olan yazarların, Hristiyanlık ve İsa'nın öğretileri karşısında bir başkaldırı olarak da değerlendirilebilir. Hristiyan öğretisi Dünya üzerinde bir Cennet tasarısını öngörmez. Kilise için ütopyalardaki kusursuz toplum yapısı dine karşı büyük bir saygısızlıktır (Kumar 2006: 43).

Fakat artık yeni bir dönem gelmiştir ve bu dönemde insanın dünyayı anlama biçimi de değişmiştir. Ütopyalar eleştirel ve yapısalcı özellikleri ile bu değişime ön ayak olmuştur. Bu sebeple ütopyalar “devrimci” bir yapıdadır. Bu devrimci yapı, ütopyaların ortaya çıktığı çalkantılı süreçle de ilintilidir. Bu süreçte, yani on altı ve on yedinci yüzyıl Avrupa'sında din savaşları ve büyük çatışmalar yaşanmaktaydı (Kumar 2006:

45). Bu çatışmalar sonucunda Avrupa’da Kilisenin otoritesi sarsılmıştır. Foucault’nun da deyimiyle kilisenin her birey üzerinde uygulayabildiği pastoral iktidarı yıkılmıştır. Kilise ortaçağ boyunca bu yönlendirici ve tahakküm edici iktidarını kullanmıştı. Fakat Reformlar ile birlikte kilisenin bu merkezi yapısı sönümlenmiş ve bireyin doğumu başlamıştır. Bu değişimde Martin Luther’in büyük payı olmuştur.²⁸ Bu şekilde kilisenin zorlayıcı, pastoral iktidar biçimi de değişmeye başlamıştır. Bu yönüyle ütopyalar modern ve seküler bir olgudur. Ütopyalar moderniteyi, modern yönetsel gerçekliği ve bunun sonucunda doğan bireyi yansıtmaktadır. Artık toplum olma hali, birey olma halidir. Ütopyalar da bu birey olma halini ve bunun yarattığı dönüşümü didaktik bir dille ele almıştır. Bu şekilde yeni oluşan birey ve bireyin içine doğduğu toplumun sosyal, ahlaki ve yönetsel gerçekliği ütopyaların içerisinde kendisine yer bulur.

Vieira, bu düzen inşasının oluşumunu bir oyun metaforu ile açıklar. Ona göre ütopya yazar ile okur arasında bir oyundur. Yazar, okur ile bir anlaşma yaparak ona olmayan bir toplumu tasvir eder. Okur da yazarın bu olmayan toplumuna inanmış gibi yaparak bu oyunu devam ettirir. Yazarın bu durumda, gerçeklikten de çıkmaması gerekir. Yazar gerçeklikten uzaklaşmaya başladığı anda okur da artık ona inanıyormuş gibi yapmayı sonlandırır ve oyun sona erer. Oyunun devamı için var olan dünyevi yapıların oyunun içerisine dahil edilmesi gerekmektedir (Vieira 2017: 11).

Yeryüzündeki bu görece cennetvari düzen ancak dünyevi yönetim unsurlarının mükemmelleştirilmesi ile mümkündür. Toplumdaki yurttaşların sürekli olarak kontrol edildiği bir kontrol toplumunun inşası bunu olanaklı kılacaktır. Sadece iyi yurttaşların mutlu ve huzur içinde yaşadığı, kötü olanların da dışlanarak cezalandırıldığı bir düzen ancak Tanrı cennetinde ve cehenneminde mümkün olabilir. İnsan doğası istikrarsızdır. Vieira’ya göre bu istikrarsız doğalarını bastırmak için klasik ütopyalar bir takım katı yasalar kullanır. Toplumsal düzenin sağlanması için rastlantısal olgulara ve ilahi güçlerin müdahalesine ihtiyaç duyulmaz. Ütopyalardaki cezalandırma ve yasal sistem bu sebeple istikrarsız insan doğasını baskılamayı amaçlar (Vieira 2017: 9).

²⁸. More’nin *Utopia* eserini yazmasının üzerinden bir sene geçtikten sonra yani 1517’de, Martin Luther *Doksan Beş Tezini* kilisenin kapısına çakmıştır. Martin Luther bu olay ile Katolik kilisenin dini dogmalarına ve skolastik düşünceye karşı bir savaş başlatmıştır.

Bu düzen Foucault'nun deyimiyile yalnızca tahakküm yoluyla şekillenen bir biçimdir. Ütopik kurguda, kötü olanın sürekli kontrol altına alınabilmesi için bir düzen inşasına gidilmiştir. Bu düzende komünal bir anlayış dolayımında kitlenin kontrol edilebilmesi amaçlanmıştır. Komünal bir düzende küçük gruplar halinde bir kontrol mekanizması kurulmuştur. Örneğin; Thomas More'nin ütopyasında elli dört küçük şehir vardır ve şehirler belirli nüfusu aşmaları durumunda kişiler yeni şehre nakledilmektedir. Burada amaç kontrolün daha kolay sağlanabilmesidir (More 2017).

Ütopyalardaki bu yönetsel yapı ada metaforu ile gizlenmiştir. Bu yapıda bireyden ziyade topluluğun yararının gözetildiği bir düzen inşası söz konusudur. Aşağıda yer alan tabloda komünal temeller üzerine oturtulmuş klasik ütopyaların yönetsel özellikleri verilmiştir. Bu özellikler genel olarak bütün klasik ütopyalarda tipikleşmiştir.

Tablo 2.2: Klasik Ütopyaların Özellikleri

Mülkiyet Ortaklığı	Paranın Yasaklanması
Ortak Askeri Tatbikat	Ortak Eğitim
Ortak Yaşam Alanları	Eşitlikçi Toplum Yapısı
Çalışma Ortaklığı	Zorunlu Çalışma

Kaynak: (Kumar 2006'dan yararlanılarak hazırlanmıştır)

Yukarıdaki tabloda Klasik Ütopyaların genel özellikleri sıralanmıştır. Klasik ütopyalar bu yönüyle henüz “özne” pratiklerinin ortaya çıkmadığı, dinginlik üzerine kurulu, beraber yaşama ideali üzerine temellenmiş komünal toplum düzenini yansıtmaktadır. Bu seküler düzende Kilisenin pastoral ve zorlayıcı iktidarı sarsılsa ve ütopyalar da bir yanıyla başkaldırı aracı olsa da; “yönetsel” bir yapı olarak ütopyaların ortaya çıkışı ancak on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın “dinamik” ütopyaları beraberinde yeni bir “yönetsellik” ve özneleşme biçimi sunmuş, ütopyalar bir ada teması yerine bizatihi devlet organizasyonu içerisinde filizlenmiştir. Kısaca Ütopyalar Eukronya'ya dönüşmüştür.

2.3. Ütopyadan Eukronyaya Toplumsal Tahayyülün Değişimi

19. yüzyıl ütopyalar için birçok açıdan değişim ve dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde ilk bölümde tartışılan, geleneksel ütopyacı tavır sönmeye

başlamış, ütopyacı düşünce kendini sosyal teoride gösterme ve geliştirme imkanı bulmuştur. Bunun nedeni aydınlanma düşüncesinin ilk defa Kant ve Hegel gibi isimler işe birlikte aklı öncüllemesidir. Artık bireyler aklı merkeze alarak dünyayı değiştirebileceğine inanmışlardır. Akla güvenin arttığı bu ortamda insanlar hem kendini hem de yaşadıkları coğrafyayı daha farklı anlamlandırabilmişlerdir. Bu aydınlanmacı itki ütopyalarda da benzer biçimde görülmüştür. Kumar'a göre de aydınlanmacı düşünce geleneksel ütopyaların daha eşitlikçi ve daha özgür bir forma kavuşmasına yol açmıştır (Kumar 2006: 73-78).

19. yüzyıldan itibaren, önce aydınlanma düşüncesi, sonrasında sosyalizm modern ütopyalar ile klasik ütopyalar arasında bir köprü olmayı başarmıştır. Geleneksel ütopyalardaki komünal düzen kendine ütöpik sosyalistlerde yer edinmiş, ancak farklı biçimde bilim ve aydınlanma düşüncesi ütopyaların klasik ütopyalardan farklılaşmasına neden olmuştur. Özellikle dönemin en önemli ütöpik sosyalistlerinden olan Henri de Saint Simon, Charles Fourier ve Robert Owen gibi isimler, klasik ütopyalarda olan komünal yaşam ve birarada çalışma kültürünü bu döneme taşımışlar ve bu kültürü sosyalizm ile harmanlayarak yeni bir ütopyacı düstur meydana getirmişlerdir. Bu isimler klasik ütopya yazarlarından farklı olarak on dokuzuncu yüzyılda doğan ilerleme ve endüstrileşme fikirlerini eserlerine taşımışlardır. İlerlemeci düşünceleri kendi fikirlerine monte eden bir diğer anlayış Marksizm olmuştur. Ütöpik sosyalistler ve Marksian literatür her ne kadar birbirine karşı eleştirel bir tutum benimsemiş olsa da, bu şekilde ilerleme ve gelişme düşüncelerinde ortak bir payda da buluşabilmişlerdir (Kumar 2006: 93-98).

Bilim ve İlerleme bu şekilde bütün yüzyılın fikri ve düşünsel hayatına yansımıştır. Kumar'ın deyimiyle bu dönemde "*Tanrı, ol Newton! dedi ve ışık geldi*". Bu çerçevede bilimin ışığı ve ilerleme güdüsü de bütün ütopyaları sarmış ve sarsmıştır (Kumar 2006: 80). Klasik ütopyalarda daha fazla şüphecilikle yaklaşılan bilim ve ilerleme düşüncesi, on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte ütopyaların merkezine yerleşmiştir. Bilim ve ilerleme ayrıca ütopyaların kendisini gelecekte konumlandırmasını sağlamıştır. Bu önemli bir dönüşümdür. Klasik ütopyalarda olmayan gelecek tahayyülü, on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte bütün ütopyaların içerisine yerleşmiştir. Bu sebeple

Vieira’da ütopya kavramının yerine bu dönemde ütopyanın *Eukronya*’ya, yani, “gelecekteki iyi yer” şeklindeki anlayışa büründüğünü ileri sürmüştür. (Vieira 2017: 12).

Gelecek zamanda bir iyi yer tasviri olan on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarında dönüşümü ve değişimi sağlayan şey artık zamandır. On dokuzuncu yüzyıl ütopyalarında artık zaman ve mekan durağan bir biçimde değildir. Tam aksine zaman toplumsal dönüşümün merkezinde kurgulanmıştır. Gelecek zamanda bilim ve endüstriyel gelişmeler iyi bir yaşamı müjdeleyecektir. Bu sebeple yeni, eskiden daha iyi ve gelecekte geçmişten daha kusursuzdu (Roemer 2017: 118). Bu anlayış bütünüyle toplumun her kesimine sirayet etmiş, ütopyacılar da bu durumdan etkilenerek yüzlerini geleceğe yöneltmişlerdir. Gelecekteki iyi toplum kurgusunun aktif olarak kurgulandığı ilk ütopya, Fransız yazar Mercier’in 1771 yılında kaleme aldığı *L’An 2440* ile başlamıştır. Mercier bu yönüyle geleneksel, durağan ve komünist ütopyaları değiştiren önemli bir adım atmıştır (Kumar 2006: 72).

L’An 2440 eseri ile birlikte ana karakterin uykuya dalıp, gelecek bir zamanda uyandığı bir anlatım türü tipikleşmiştir. *L’An 2440*’daki kurguya göre kahraman uykuya daldıktan sonra 2440 yılında tekrar uyanır. Ana karakter uyandıktan sonra müreffeh bir Paris’te kendini bulur. Buradaki düzende bilim, toplumun merkezine yerleşmiş ve kilise toplum hayatından tamamıyla çekilmiştir. Mercier bu eseriyle artık coğrafyanın değişmediği, sadece zamanın ileri alınmasıyla dönüşümlerin olduğu bir ütopya kurgusu geliştirmiştir. Bu kurguda zaman seyahati rüya yoluyla gerçekleşmektedir. Bu ütopya tipi Morris, Wells gibi Avrupalı yazarların yanı sıra, Amerika’da Bellamy başta olmak üzere diğer coğrafyalarda da bir çok yazarı etkilemiştir. Bütün yazarlar uyku temalı gelecek ütopyaları kaleme almışlardır (Kumar 2006: 72).

Ütopyaların rüya ve uyku temasıyla farklı coğrafyalara etkilemesi on dokuzuncu yüzyılı ütopya tarihi açısından değerli bir yüzyıl yapmıştır. Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarının gelecek zamanda geçmesi ve içerisinde bilimsel gelişmeleri taşıması onların dinamik bir şekle dönüşmesini de sağlamıştır. Ütopyaların bu dinamik yapısı ütopyaların bilim-kurgu edebiyatıyla da ilişki kurmasını sağlamıştır.

Jameson ütopyanın bu şekilde uzamdan zamana, seyahat yazılarından gelecek yazılarına doğru değişim gösterdiğini ileri sürmüştür. Bu amaçla Almandaki “*aufgehoben*” kelimesini kullanan yazara göre ütopyalar artık metinlerarasıdır (Jameson 2009: 18). On dokuzuncu yüzyılda bilim ve aklın ön plana çıkması üretim biçiminin de değişmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle Endüstri devrimiyle Kapitalist gelişmeler ışığında eski klasik üretim modeli farklılaşmıştır. Bu durum on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarına da yansımıştır. Bu anlamda klasik ütopyalardan farklıdır. Klasik ütopyalarda sakin yaşamın belirtisi olarak üretim biçimi de endüstriyel biçimde işlememiştir. Ancak on dokuzuncu yüzyıl hem üretim hem de tüketim kalıplarının değişimine şahitlik etmiştir.

Klasik ütopyalarda insani ihtiyaçların az olduğu, toplumların ihtiyaçlarının daha kolay giderildiği bir yaşam tahayyül edilmekteydi. Bu ütopyalarda, üretim için köylü ve zanaatkârlardan kurulu bir topluluk yeterliydi. Klasik ütopyalarda daha fazla büyümenin ve gelişmenin toplumu yozlaştıracağına dair bir inanç vardı. Bu nedenle lüks ve rahat dolu yaşam tarzı gereksiz arzuların ürünü olarak görülürdü. Fakat on dokuzuncu yüzyıl gelişmeleri bu masumiyeti yok etmiştir. Artık yeni anlayış insanın üretkenliği etrafında şekillenen büyüme ve bolluktan ibaretti. Yeni ütopya biçimi bu bolluğu sağlayan bilimsel ve endüstriyel dinamizmi içermek zorundaydı (Roemer 2017: 117).

Devrimler ve Aydınlanma düşüncesi sonrası, insanın dünya üzerinde daha iyi bir yaşamı gerçekleştirebilecek iradeye sahip olduğu anlaşıldı. Kimilerine göre yeni ütopyacı idealler dünyayı değiştirebilir, doğru koşullarda en iyi olana doğru bir gidiş mümkün olabilirdi. Fakat özellikle yüzyılın sonuna doğru ilerlemenin, getirdiği büyük zenginliğin yanı sıra yoksulluğa da gebe olduğu anlaşıldı. Yüzyıl başlarında ilerlemenin insanlığa dünyevi cenneti getireceği düşüncesi gelişirken, öte yandan gelişmeler bu anlayışın da altını oymaktaydı (Kumar 2006: 84-85). Ancak bütün gelişmelere rağmen toplumsal cennet ideali peşi sıra yeni bir birey ve yönetim modeline de kapı aralamıştır.

Bu şekilde yeni insan modeli için, yeni yönetsel iktidar biçimleri kendini göstermiştir. İlerleme ve kalkınma modeli ancak beden merkezli bir politika ve hukuksal anlayış ile mümkün olabilirdi. Ünlü ütopya araştırmacısı Kumar da benzer biçimde Foucault’dan da yaptığı alıntıyla bu dönemde politik bir nesne olarak

“yaşamın” ön plana çıktığını vurgulamıştır. Bu durum ütopyalarda da kendine karşılık bulmuştur.

“Burada söz konusu olan, Michel Foucault’nun görmüş olduğu gibi, yeni bir insan hakları anlayıştı. İnsanlar artık özgül yasalar ve özgürlükler için mücadele etmiyorlardı; insan yaşamının bu haliyle, esas olarak kavrandığı şekliyle ifasına yönelik haklarını iddia ediyorlardı: ‘Bir politik nesne olarak hayat’.” (Kumar 2006: 86)

Kumar’ın Foucault’dan alıntıladığı politik bir nesne olarak hayat, on dokuzuncu yüzyıl yönetim modelinde merkeze yerleştirilmiştir. Bu düzende insan bedeni “arzunun dinamizmini” karşılayacak biçime bürünmüş, yönetim biçimi hayat üzerinden şekillenmiştir. On dokuzuncu yüzyılda ekonomi ve büyümenin sınırsızlığı üzerinden şekillenen tasarıları, yeni nüfus politikalarının da oluşmasına imkân sağlamıştır. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren hem nüfus politikalarının, hem de ekonomi ve büyümenin sınırsızlığını önceleyen politikaların, ütopyalara yansıdığı bir dönem olarak karşımıza çıkmıştır. Bu dönem ayrıca toprağa bağlı arkaik yönetim anlayışının da dönüştüğü bir dönem olmuştur. Tandaçgüneş de benzer biçimde bu dönüşümü incelemiş, ütopyalarda bu dönüşümün yarattığı itkiye odaklanmıştır (Tandaçgüneş 2013: 21). Bu durum önceden de belirtildiği üzere özne temelli bir yönetim anlayışına dönüşmüştür.

Farklı on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarında da tipikleşen şekliyle yönetimsellik, kendi dinamik yapısında, kamusal sağlığın ortaya çıkışında, sürekli gözlem altında kontrol edilen özne gibi pratiklerinde kendine alan bulmuştur. Bu yönüyle modern ütopyalarda nüfus ve beden temelli politikalarla örülü bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki tablo da yönetsel anlamda ütopyaları açıklamakta ve modern ile klasik ütopyalardaki yönetim düşüncesinin ayrımını yansıtmaktadır.

Tablo 2.3: Klasik ve Modern Ütopyaların Karşılaştırılması

Klasik Ütopyalar 15-19. Yüzyıl Arası (Utopia)	Modern Ütopyalar 19. Yüzyıl ve sonrası (Eukronya)
Kaynakları:	Kaynakları:
<ul style="list-style-type: none"> • Yaratılış Mitolojileri • Arkadyacı Gelenek • Cokaygne Ütopyası • İdeal Şehir Geleneği • Seyahat Yazıları 	<ul style="list-style-type: none"> • Sosyalizm • Aydınlanma • Bilimsel ve Endüstriyel İlerleme • Devrimler
Hukuksal/Söylemsel Yönetim Modeli	Öznenin Merkezi Konuma Geldiği Yönetimsel Model
Mekânda Dondurulmuş Zaman/Tarihsiz	Gelecek Zamanda Kurgulanmış Ütopya
Sınırlandırılmış, Çileci İnsan	Üretken İnsan
Durağan/Stabil Bir Düzen	Büyüme ve Bolluk Düzeni
Durağan Bir Bilim	Dinamik, Sürekli Bilimsel Gelişme
Gizlenmiş, Dünyadan Soyutlanmış Ütopya Ülkesi	Merkezi Bir Devlet Temelli Ütopya
Disipline Edici İktidar	Düzenleyici İktidar Biçimi
Komünal Bir Yapı / Adem-i Merkeziyetçi	Üniter Bir Devlet Yapısı

Kaynak: (Foucault 2013 ve Kumar 2006'dan yararlanılarak hazırlanmıştır)

Yukarıdaki tablo on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan modern ütopyalar ile Thomas More ile doğmuş olan klasik ütopyaların ayrımını ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren ütopyacı itki ve gelecekteki iyi toplum anlayışı düşüşe geçmiştir. Bu dönemde insanlığın teknoloji ve ilerlemeye olan inancı henüz diri olsa da; özellikle iki dünya savaşı sonrası dönemde umut dolu hayaller artık geri plana itilmiştir. Bu durum modernleşme düşüncesinin kötücül yönlerini ortaya çıkarmış ve kötücül gelecek tahayyüllerinin doğuşuna neden olmuştur. Distopya edebiyatı da bu şekilde hayat bulmuştur. Fakat bu çalışmada yirminci yüzyılın umutsuzlukları, bu umutsuzluklar sonucunda doğan distopya edebiyatına sirayet eden yönetsel gerçekler ele alınmamıştır.

Aynı zamanda içerisinde yoğun değişimlerin de yaşandığı bu yüzyıl Osmanlı coğrafyasında benzer bir şekilde hissedilmiş, edebiyatına da benzer bir şekilde sirayet etmiştir. Bu noktada ilk defa on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte Türk edebiyatında ütopya geleneği doğmuştur. Sonraki bölüm de modernleşme sancıları içerisinde doğan Türk ütopyası literatürüne odaklanacak ve sonrasında üç farklı dönemde yazılmış altı ütopya yönetim açısından ele alınacaktır.

III. BÖLÜM

3. BİR YÖNETİM KURGUSU OLARAK TÜRK ÜTOPYALARI

Ütopya kavramı Türk Edebiyatı literatüründe hep tartışmalı bir konu olmuştur. Bu bağlamda ilk olarak 90'lı yıllarda ütopya konusu tartışmaya açılmış, bu amaçla Ayhan Yalçinkaya ve Nurettin Öztürk gibi akademisyenler ilk defa bu konuyu tezlerine taşımışlardır. (Öztürk 1992; Yalçinkaya, 2004). Ütopya konusunda artan ilgi sonraları akademik camiyayı da aşmış, hatta bu amaçla 1991 yılında “Abdi İpekçi Ütopya Yarışması” bile düzenlenmiştir (Milliyet 1991). Bu yarışmada Türk yazın tarihinde ütopyaların azlığından dem vurulmuş, insanların ütopyalar ile geleceklerini koruyup, kurabilecekleri vurgulanmıştır.

Türk edebiyatında ütopyalar oldukça tartışmalı bir konu olmuştur. Genel olarak bu tartışma, Türk ütopyalarının varlığı ya da yokluğu üzerinden temellendirilen bir düzleme kaymıştır. Bu tartışmada Murat Belge (2009) ve Yalçın Küçük (1985) gibi isimler etrafında “Türk edebiyatında ütopya yoktur!” tezi ile hareket ederken, Sadık Usta (2014) ve Soner Yalçın (2011) gibi araştırmacılar da Türk ütopyalarının varlığı üzerinden bir söylem geliştirmişlerdir.

Belge'ye göre Türk edebiyatında gerçek anlamda doyurucu bir ütopya yoktur. Sadık Usta ve Soner Yalçın gibi araştırmacılar da bu söyleme katılmamışlardır ve Türk edebiyatında çok sayıda ütopya olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat burada Türk ütopyalarının varlığı ya da yokluğu üzerinden temellendirilen tartışma, meselenin özünü anlamayı zorlaştırmakta, kavramın içini boşaltan bir hal almaktadır. Ütopyanın ne olduğunu daha iyi kavrayabilmek için öncelikle bu kavramın nasıl ortaya çıktığına bakmamız gerekir. Ütopyalar esas olarak modernite ile birlikte şekillenmiştir. Aynı şekilde modernleşmeye çalışan toplumlardaki dönüşüm ve hatta çalkantıların etkisiyle

ortaya çıkmıştır. Ütopya bu anlamda hem modern bir kavramdır, hem de toplumsal dönüşümleri de kendi içinde barındırır. Ütopyaların bu ikili durumu genel olarak her toplumda benzer şekilde cereyan etmiştir. Bu çerçevede modern anlamda dönüşmeye çalışan her toplum ütopyalara sahip olmalıdır. Yabancı literatürde de tartışma bu şekilde ele alınmış, özellikle bizim gibi geç modernleşen toplumlarda da – ya da Japonya gibi – ütopya, toplumsal dönüşümler ve modernleşme tartışmaları ile ele alınmıştır (Moichi 1999).

Moichi bu anlamda Japon toplumu üzerine yaptığı çalışmada, Japon ütopyalarını 1870'lerden itibaren gerçekleşen Japon modernleşmesi içerisinde ele almıştır. Çalışmada Japon kültüründe Japon ütopyalarına kaynaklık eden ütopik öğelere, özellikle Japon Konfüçyüscülüğü'ne yaptığı vurgu önemlidir. Fakat yazara göre bu inançlar modern Japon ütopyalarına yalnızca kaynaklık etmiştir. Modern Japon ütopyaları ise özellikle Tokugawa ve Meiji dönemi sonrası olan restorasyon ve modernleşme çabaları içerisinde doğmuştur (Moichi 1999). Moichi'nin verdiği örnek Osmanlı toplumu ile de benzerlik göstermektedir. Osmanlı/Türk ütopyaları da bu bağlamda on dokuzuncu yüzyılda başlayan modernleşme paradigması içerisinde ele alınabilir.

More, bu kavramı ilk defa ortaya attığında ve eseri kaleme aldığı Avrupa'da yönetsel anlamda dönüşümler yaşanmaktaydı. Ütopya bir yönetim biçimidir ve kendi döneminin yönetsel değişimlerinden kendisine pay alır. Osmanlı için de aynı şey konusudur. Osmanlı coğrafyasında on dokuzuncu yüzyıl, Avrupa'ya benzer bir biçimde toplumun uyandığı, hem idari hem de yönetsel olarak dönüşüp modernleştiği bir dönem olmuş, bu dönemde ütopya doğmuştur. Bu sebeple Türk edebiyatı için on dokuzuncu yüzyıl bir milat olarak kabul edilmelidir. On dokuzuncu yüzyılda Türk edebiyatında modern anlamda ilk defa ütopya eserleri doğmuştur. Fakat bu doğum köksüz bir doğum değil, geçmişi de içeren bir doğumdur. Çünkü Türk edebiyatında modern ütopyalara kaynaklık edecek olgular vardır. Bu anlamda Türk ütopyalarının on dokuzuncu yüzyılda doğumundan önce ütopya kaynaklık eden destan, mitolojiler, mesihanik inançları ve masallar vardır. Bütün bu edebi yazın ve inanç sistemi beraberinde modern ütopyanın kaynakları olarak ifade edilmiştir.

Bu çerçevede her toplumun geçmiş düşleri, kurtuluş/yaratılış mitleri, cennet diyarı düşünceleri ve mesiyani kurtarıcı tasvirleri içeren ütöfik kurguları vardır. Buna Avusturalya'nın yerli halkının "düşleme" inancı, Çin'deki Konfüçyüs, Japonya'daki "Shinto" inancı, Hinduizm'deki "Krita Yuga"²⁹ inancı da dahildir. Bu inançlar yanında İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık içerisindeki Mesiyani düşünce de toplumsal hafızadaki kurtuluş düşüncesini oluşturur. Jasqueline Dutton bu düşünelere dayanarak çok farklı coğrafyalar ve dinlerde ütöfik kaynaklar bulunduğunu ileri sürmüştür (Dutton 2017). Kumar'da da benzer biçimde her toplumun geçmişinde kurguladıkları altın çağ dönemi ya da gelecekteki kurtuluş temalı inanışları olduğunu ileri sürmüştür. Bu inançların her biri, farklı biçimlerde ve farklı coğrafyalarda dahi olsa içerisinde altın çağ dönemleri ya da gelecekte kurtuluş teması ile şekillenen mesiyani kurgu barındırmaktadır (Kumar 2005: 15). Osmanlı Türk ütopyaları da bu minvalde değerlendirilebilir. Bu çerçevede Osmanlı-Türk ütopyalarının geçmişten gelen iki kaynağı vardır. Bu iki kaynak da içerisinde kurtuluş teması barındırır. Bu kaynaklardan ilki İslamiyetin kabulü sonrasında gelen İslami kaynaklar, ikincisi ise Orta Asyadaki masallar, destanlar ve mitolojiden gelen kaynaktır.

İslam dini içerisinde Türk ütopyalarına dört şey kaynaklık etmiştir. İlki, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sürdürdüğü 610-632 yılları arasındaki dönemdir. Kimi düşünürler tarafından "Asr-ı Saadet" olarak adlandırılan bu dönemin İslam dininin "Altın Çağı" olduğuna inanılır. İnsanların bu dönemde peygamber liderliğinde uyumlu ve erdemli bir şekilde yaşadığına inanılır (Hayrettin 2016). İslam dini içerisindeki ikinci ütöfik kaynak ise – Hristiyanlık gibi ana akım söylemde yer almasa da- Mesiyani inançtır. Genel olarak peygamberin hadisleri çerçevesinde oluşturulan bu inanış daha çok Şii mezhebinde kendine karşılık bulmuştur. Şii mezhebi günümüzde bile aktif bir şekilde kurtarıcı on ikinci imam olan Mehdi'yi beklemektedir. Mesih inancı dünyada kurulacak bir düzeni ve cennetvari yaşamı tescillemektedir. İslam inanışına göre Mehdi yeni bir şeriat getirecek ve yeni bir düzen oluşturacaktır. İslami ütopyalara kaynaklık eden Mesihlik inancı da bu dünyevi çağrısıyla kendisini var etmektedir. Dutton'a göre İslam inancındaki üçüncü ütöfik kaynak Orta Çağ İslam dönemidir. Bu dönem çoğu tarihçinin üzerinde uzlaştığı biçimde İslam coğrafyalarının en müreffeh olduğu yıllardır.

²⁹ Saflığın ve kusursuzluğun yaşandığı dönem.

Bu yıllarda Avrupa en karanlık günlerini yaşarken, İslam devleti en parlak günlerini yaşamaktaydı. Bu dönemde yaşamış olan Farabi ve Ömer Hayyam gibi isimler ütopyik eserler kaleme almışlardır (Dutton 2017: 331-333).

Son olarak ele alınacak ütopyik kaynak Endülüs Emevi Devleti dönemidir. Bu dönem İslam tarihinde ilerleme ve gelişme açısından en iyi olunan dönem olarak kayıtlara geçmiştir. Endülüs Emeviler'i İspanya'da dünyevi cenneti inşa etmişlerdir Genel hatları ile İslamiyet inancındaki ütopyik kaynaklar bunlardır. Bu kaynakların daha fazla örnek ile genişletilmesi elbette mümkündür.

Osmanlı-Türk ütopyalarına kaynaklık eden diğer şeylerse Orta Asya'dan gelen Türk kültürüne ait inanç, destan ve masallardır. Bu anlamda özellikle destanlar kurtuluş, diriliş ve yükseliş temaları doğrultusunda ütopyaya kaynaklık etmişlerdir. Şenocak da yaptığı çalışmada destanların ütopyaya giden yolculukta bir mihenk taşı olduğunu ileri sürmüştü; çalışmada kullandığı *Göç ve Ergenekon* destanlarındaki ağaç, su, ateş, demir, rüya gibi sembollerin günümüze kadar aktarıldığını tespit etmiştir (Şenocak 2013). Bu sembol ve anlatılar öncelikle Türk kültürüne, oradan dolaylı olarak Türk edebiyatına yansımış, modern dönem ile birlikte de Türk ütopyalarının içine dâhil olmuştur.

Yukarıda iki kaynağı esas alarak incelenen çalışmaya göre her toplumun düşünme kültürü, yaratılış destanları ve kurtuluş temalı mitolojik öğeleri vardır. Fakat her toplumun modern ütopya edebiyatı yoktur. Bir toplumda modern anlamda ütopyaların olabilmesi için toplumun değişim ve dönüşüm döneminde olması ve içerisinde modernleşme unsurlarını barındırması gerekmektedir. Bu durum Türk ütopyaları için on dokuzuncu yüzyılın başında Tanzimat edebiyatının doğuşu ile başlamıştır. Bu dönemin “Çeviri Odaları”nda yetişen Türk aydını, hem toplumu değiştirmenin hem de dönüşümün bir parçası olmanın yollarını aramışlardır. Özellikle Prens Sabahattin'in “*Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*” eserinde sorduğu soru etrafında, Türk aydını çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bu amaçla Batı eserleri tercüme edilmiş, Batıya ait edebi türler Türk edebiyatına aktarılmıştır. Yalçın Küçük bu dönemi ve Tanzimat edebiyatını “yeni insan” yaratma çabası olarak yorumlamıştır (Küçük 1985:

436) Türk ütopyaları bu toplumsal kaygıların ve yeni insan yaratma çabasının bir ürünüdür.

Türk ütopyalarının çıkışının modernleşme çabaları ile iç içe olduğu iddiasına yönelik en net ayrımı Engin Kılıç yapmıştır. Ona göre Osmanlı Devletindeki hukuksal, idari, yönetsel anlamdaki değişim ve dönüşümler ütopyalara da sirayet etmiştir. Değişimin etkisinde şekillenen Türk ütopyalarını Kılıç, üç bölümde incelemiştir. Buna göre ütopyaların ilk ortaya çıktığı dönem Jön Türkler dönemidir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı ile başlatılan bu dönem 1908 yılında sonlanmıştır. Bu dönemde genel olarak rüya temalı eserler yer almıştır. Ütopyaların yazıldığı ikinci dönem de 1908 ihtilali ile başlayıp 1923'te Cumhuriyetin kurtuluşu ile sona ermektedir. Türk ütopya edebiyatının son dönemi ise Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar olan dönemdir (Kılıç 2008). Sonraki dönemde Engin Kılıç'ın yaptığı ayrım üzerinden giderek, günümüze değin yazılmış olan Türk ütopya literatürü ortaya koymaya çalışılacaktır.

3.1. Türk Ütopyaları Literatürü

Tanzimat Edebiyatının doğuşu ile şekillenen Türk ütopyası geleneği ilk dönemlerinde rüya teması ile ortaya çıkmıştır. Bu anlamda rüya temalı ilk ütopyik eserleri de Ziya Paşa ve Namık Kemal kaleme almıştır. Her iki yazar da ütopyalarını kaleme alırken eski Türk edebiyatında ortaya çıkan habname³⁰ geleneğinden faydalanıp, on dokuzuncu yüzyıl Batı edebiyatında görülen “rüya” temalı ütopyalarla bir sentez oluşturmuşlardır. Yetkin, bu rüyaların yalnızca doğulu bir tavır olarak nitelendirmişse de esasında Batılı tarzda yeni bir toplum önerisi de sunmuşlardır (Yetkin 2012).

³⁰ Hâb kelimesi dilimize Farsçadan geçmiştir ve kelime “rüya” anlamına gelir. Habname ise “rüya kitabı” olarak çevrilebilir. Habnameler anlatan kişinin gördüğünü ileri sürdüğü rüyasının edebi bir biçimde kaleme alındığı eski Türk edebiyat geleneğidir. Bu gelenekte herhangi bir olay, hikâye ve düşünce eserin yazarı tarafından kendi rüyasında görülmüş gibi kaleme alınır. Bu anlatı toplumun kötüye giden yönlerinin yönetici veya direkt olarak padişaha sunulması amacıyla yazılmıştır. Bu amaçla ilk kaleme alınan habname Veysi'nin 1608 yılında yazdığı Habnamedir. Veysi sonrasında bu eserini dönemin padişahı I. Ahmed'e takdim etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Kara 2017

Bu durum Doğulu bir tavrın yanında Batılı anlamda da ütopya edebiyatının Osmanlı coğrafyasında ortaya çıktığını göstermektedir. Tercüme Odalarında yetişmiş olan her iki yazarın da bu açıdan Batılı tarzda uyku temalı ütopyalarla tanışmaları sürpriz değildir. Çünkü aynı dönemde özellikle Fransa’da on dokuzuncu yüzyıl ütopya edebiyatını canlandırılacak eserler (*L’An 2440 [1770]* ve *Telemak [1699]*) kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birçoğu - özellikle Türk edebiyatının ilk çeviri romanı olan Fenolan’dan *Telemak* (Telemaque) – Türkçe’ye çevrilmiş, dönemin bütün aydınları etkilemiştir. Bu eserden sonra daha fazla rüya temelli ütöpik kurgular Türk edebiyatında daha fazla görülmüştür. Bu durumla birlikte habname geleneğindeki eleştirel tutum, rüya yoluyla zaman boyutunun ve mekânın aşıldığı bir ütopya edebiyatına doğru evrilmiştir (Demir 2010: 216).

Bu açıdan rüya temasını kullanan ilk yazar Ziya Paşa olmuştur. Ziya Paşa’nın Londra’da kaleme aldığı *Rüya* adlı eser Türk edebiyatının ilk ütöpik kurgusudur. Dönemin padişahı Sultan Abdülaziz’e göndermeler ve çeşitli önerilerde bulunulan bu ütopyada, daha çok kişisel sorunlara yer almıştır. Bu anlamda her ne kadar modern ütopya tekniğine uysa da Engin Kılıç tarafından “proto ütopya” olarak adlandırılmıştır. Ancak ütöpik öğeleri az olmasına rağmen bu eser Türk edebiyatında rüya temelli ütopyaları başlatması açısından oldukça önemlidir. Bu eser hakkında sonraki bölümde daha ayrıntılı bir analiz ortaya konulacaktır (Kılıç 2008: 74; Yumuşak 2012).

Ziya Paşa sonrasında ilk *Rüya* ütopyasını kaleme alan Namık Kemal olmuştur. Namık Kemal’in *Rüya*’sı Ziya Paşa’ya nazaran modern ütopya tekniğine çok daha yakındır. Eserdeki kurguya göre rüyaya dalan başkarakter kendini geleceğin İstanbulunda bulur. Burada gelecekte tahayyül edilen toplumda fantastik öğeler bulunmaktadır. Namık Kemal sonrasında benzer bir şekilde rüya temasını kullanan kişi İsmail Hakkı olmuştur. İsmail Hakkı da *Pek Uyanık Bir Rüya* eserinde rüya ve uyku temelinde bir ütopya öngörmüştür (Yumuşak 2012: 55).

Rüya temelli bir diğer eser de Abdullah Cevdet Bey’in yazmış olduğu *Mahkeme-i Kübra (1895)*’dir. Yine rüya temasıyla yazılan bu eser kısaca II. Abdülhamid’in yargılandığı bir geleceği konu alır. Kurguya göre bir Cuma namazı çıkışında,

Ayasofya'nın bahçesinde mahkeme kurulur. Yargılama bizzat Hz. Muhammed tarafından yapılırken halk ve yöneticiler de yargılamayı izler. Yargı sonucunda Abdülhamit'in idamına karar verilir. Buraya kadar hicvedici, eleştirel bir eser olarak karşımıza çıksa da içerisinde çok az olsa da yönetsel kurgu yer almaktadır. Bu düşünceler Batılılaşma etkisi ile kaleme alınmıştır (Öztürk 2007: 492). O dönemde ve sonrasında bir çok rüya temelli ütopya kaleme alınmıştır. Bütün bu eserler bir tablo yardımıyla aşağıda gösterilmeye çalışılmıştır:

Tablo 3.1: Türk Edebiyatında Rüya Temelli Bazı Edebi Eserler

Türk Edebiyatında Rüya Temelli Bazı Edebi Eserler			
Yazar	Eser Adı	Tarih	
Veysi	Habname (Vakıfname-i Veysi)	1601	
Ziya Paşa	Rüya	1869	
Namık Kemal	Rüya	1872	
Ali Suavi	Suavi Efendi'nin Rüya'-yı İcmaliyyesinin Telhisi	1887	
Abdullah Cevdet Bey	Mahkeme-i Kübra	1895	
Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti	Neler Olacak?	1896	
Hüseyin Cahit Yalçın	Hayat-ı Muhayyel	1897	
Tevfik Fikret	Yeşil Yurt Şiirleri	1897	
Kılıçzade İsmail Hakkı	Pek Uyanık Bir Rüya	1909	
Ayetullah Bey	Rüya	1910	
Molla Davutuzade Mustafa Nazım	Rüyada Terakki	1913	
Erzurumi			
Yahya Kemal Beyathı	Çamlar Altında Musahabe I ve II	1913	
Ruşeni	Ruşeni'nin Rüyası	1914	
Ahmet Ağaoğlu	Serbest İnsanlar Ülkesinde	1930	

Kaynak: (Usta 2014'den yararlanılarak hazırlanmıştır)

Bu eserler rüya temasını kullanarak kimi zaman toplumu hicvetmiş, kimi zaman da alternatif bir toplum önerisi sunmuştur. Bu nedenle rüya unsurunu biraz daha açmamız gerekmektedir. Rüya, uyku eylemini yerine getiren ve herkesin görebildiği eşit bir eylem olarak tanımlanabilir. Bu yönüyle rüyalar mistik bir anlam taşımazlar. Çünkü doğal bir eylemdir. Fakat rüyada gördüklerimiz ve rüyanın içeriği eski dönemlerden bu yana insanlık için mistik bir yön taşımaktadır. Bu yönden rüya, kimi zaman peygamberler için vahiy aracıken, ermişler için de sanatçılar için de ilham yeridir. Rüyalar bu yönüyle tarih boyunca önemli olmuş ve edebi olarak da mitoloji ve masallarda yer almıştır. Rüyanın kullanımı tarihsel olaylar ve siyaset içerisine de sirayet etmiştir. Örneğin Osmanlı tarihinde padişah ve devlet adamları bu yöntemi kullanmışlar ve rüyalarını kayda geçirmişler. Yine padişahlar seferler öncesinde rüya gördüklerini

ileri sürmüşlerdir. Bu rüyalarda padişah her zaman büyük bir zafer elde etmiştir.³¹ Yazıcı için bu durum halka güven aşılamanın bir yoluydu (Yazıcı 2016).

Rüya meselesi modern zamanlarda bilimin gelişmesi ile yeniden ele alınmıştır. Özellikle Sigmund Freud rüya konusunda araştırmalar yapmış ve “gündüz düşü” teorisini ortaya atmıştır. Freud için gündüz düşleri, yetişkin bireyin fantezileridir. Yetişkin bireydeki fantezi kurma eylemi çocukluktan itibaren ortaya çıkmaktadır. İnsanlar çocukken fazlaca hayal kurarlar ve fantezilerini oynadıkları oyunlara yansıtırlar. Çocukken oyun oynama eyleminde ortaya çıkan fantezi kurma, sonrasında yetişkin bireye de geçer. Yetişkin birey fark etmese de hayatının içerisinde bu fantezilerini devam ettirir ve bir anlığına hayatın rahatsız edici gerçekliğinden kaçmış olur. Freud bu durumda özellikle sanatçıları örnek vererek en çok onların gündüz-düşü gördüklerini ileri sürmüştür. Onlar yaratıcılıklarını bu şekilde eylemselleştirmektedirler (Freud 2012: 104-106).

Türk aydınları da Tanzimat döneminde Freud’un belirttiği gündüz düşlerini fazlasıyla görmüşlerdir. Türk toplumunun değişen, kötüleşen yapısı onları da düş görmeye itmiştir. Onlar kurguladıkları rüyalarda Osmanlı toplumunun aydınlık günlerini tahayyül etmişlerdir. Buradaki rüyalar ferdi rüyalar değildir. Özgül’e göre yalnızca fertler rüya görmez. Toplumlar da rüya görür. Türk aydınları da toplumsallığın yansıması olan toplumsal rüyalar görmüşlerdir. Burada bütün cemiyetin duygu, düşünce ve isteklerinin yansıması söz konusudur. Kısaca Türk aydınları bütün bir toplumun bilinçaltını edebi eserlerine yansıtabilmiştir (Özgül 2004).

Uysal’a göre burada düşsel olan, Osmanlı toplumunun modernizasyonudur. Bu durum amaçlanan toplumun rüyalarda ve ütopyalarda idealize edilmesini sağlamıştır. Fakat bu durum aynı zamanda eserlerin didaktik ve dilinin ağır olmasına sebep olmuştur. Çünkü bu yolla Türk aydınları toplumla bir iktidar ilişkisi kurmayı amaçlamışlar, kendilerini halkın öğretmeni olarak ele almışlardır. On dokuzuncu yüzyılda yazılan çoğu romanda bu yöntemle, yani toplumsal dönüşümlerin kurmaca

³¹ Örneğin Fatih Sultan Mehmet rüyasında Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile gürüşmüş, onu yenilgiye uğratmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Yazıcı 2016

eserlerde sunulduğu bir dönem olmuştur. Bu nedenle romanlar aynı zamanda Uysal'ın tabiriyle toplumu terbiye etmek amacıyla kaleme alınmıştır (Uysal 2018: 33).

Buradaki terbiyeci öğretmen modelinde aydın kişi, topluma bedeni ve aklı yeterince erginliğe ermemiş bir çocuk olarak bakmaktadır. Çocuk olarak görülen toplum eğitilmelidir. Bu amaç Tanzimat dönemi ve sonrası yazarların eserlerine yansımış, ulus temelli tahayyüleri bu eserlerde ortaya çıkararak bir kimlik ve toplumsal beden inşası içiçe geçmiştir. Yazarlar bu durumda toplumu dönüştürüp, bireyleri biçimlendirmek ister. Bu olaya örnek ilk defa Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde karşımıza çıkar. Burada Ahmet Mithat Efendi toplum için "Terbiyeci-Öğretmen-Aydın" modelini temsil eder (Ortaylı 2008).

Yine Ortaylı'ya göre bu dönem aydının toplumsal dönüşümün merkezinde olma çabalarının içi boş değildir. Çünkü dönem aydını farklı yabancı dillere hakim, kendini geliştirebilmiş bir zümreye mensuptu. Bu zümre dünyadaki değişimlerin farkında olan, yaşadığı çağa uyum sağlayabilmiş bir zümredir. Hatta öyle ki bu aydınlar dış dünya ile kendi coğrafyasını karşılaştırabilen bir düzeye erişmiştir. On dokuzuncu yüzyıl Türk aydını gerçekte sandığımızdan daha uyanık ve çağına dönüktü. Her ne kadar bu dönem gelenekle çağdaş olanın, cehalet yanında bilimin çarpıcı örneklerle yaşandığı bir devir olsa da, aydınlar bu cehaleti yenme çabası içerisine girmişlerdir (Ortaylı 2008: 27).

Bu dönemin bu yönde bir diğer toplum mühendisi de İsmail Gaspıralı olmuştur. Özellikle yazdığı siyasi yazıların yanında Gaspıralı'nın önemli ütopyik eserleri ve seyahat yazıları bu açıdan önem arz etmektedir. İsmail Gaspıralı kendi döneminin çok ilerisinde bir yazar olmuş, yazdığı iki ütopyik eser ile Türkçü ideallerini ve kadın haklarını önceleyen düşünceleri ütopyik bir kurguya aktarmıştır. Bu eserler *Darürrahat Müslümanları* (1887) ve *Kadınlar Ülkesi* (1890)'dir. Darürrahat Müslümanları Türk edebiyatında derli toplu diyebileceğimiz ilk modern ütopyadır. Kadınlar Ülkesi'de Darürrahat'ın tersine daha çok eleştirel ve distopik bir kurgudur (Eroğlu 2013; Usta 2014).

1908 ihtilali öncesinde incelenecek olan son ütopyik düşünce biçimi Servet-i Fünun'uların “Yeşil Yurt” idealidir. Özellikle Tevfik Fikret'in ön plana çıktığı bu grupta Hüseyin Cahit Yalçın, Mehmet Rauf, Süleyman Nasip gibi dönemin önemli yazarları da yer almaktadır. Bu isimler, dönemin baskıcı rejiminden kurtulmak için bir ütopya düşlemişlerdir. Bu amaçla da öncelikle Osmanlıyı değiştirebileceklerini hayal etmişlerdir. Fakat sonrasında istibdad döneminin yapısı düşlerinin yeşermesine izin vermemiştir. Onlar da sonrasında bu ütopyacı düşlerini Yeni Zelanda'da kurmayı düşünmüşlerdir. Ancak o dönemde Servet-i Fünuncuların maddi imkanlarının yerinde olmamasından ötürü bu düş gerçekleşmemiştir.³² Sonuç olarak Servet-i Fünun topluluğu Yeni Zelanda'ya gidememiş olsa da arkalarında büyük bir edebi miras bırakmışlardır. Bunlar Tevfik Fikret'in *Yeşil Yurt* (1899) ve *Ömr-ü Muhayyel* (1898) şiirleri ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın “*Hayat-ı Muhayyel*” hikayesidir (Mete 2018: 5; Sargent 2017: 297; Usta 2014: 113)

20. yüzyıla geldiğimizde Osmanlı tarihi içisinden çok önemli değişimler yaşanmıştır. İlk bölümde de ele alınan II. Meşrutiyet 1908'de ilan edilmiş, devrimle birlikte zihniyet ve yönetsel sistem değişmiştir. Bu anlamda padişah temelli iktidar iyice zayıflamış, ferdin önemi bu çerçevede giderek artmıştır. Bu dönüşümlerle birlikte Türk Aydınında ve toplumda özgürlük ve hürriyet rüzgarları esmiştir. Fakat bunun yanında ülke savaşlarda ağır yenilgi almakta, önce Trablusgarp yenilgisi, sonra Balkan Savaşları hezimetini ve son olarak da Dünya savaşı ile ülke çöküşe doğru sürüklenmektedir. Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki aydınları da bu gelişmelerden etkilenmiş, bir çözüm önerisi olarak kötü gidişin sonlandığı ütopyalar düşlemişlerdir. Bu nedenlerden

³² Tevfik Fikret kendi yaşadığı dönemde birçok aydın gibi istibdat rejiminin tutumlarından rahatsızdır. Tevfik Fikret bir gün gazetede Yeni Zelanda'nın göçmen kabul ettiği haberini okur. Bu haberden oldukça etkilenen Tevfik Fikret arkadaşlarına, yani Servet-i Fünun grubuna, Yeni Zelanda'ya taşınma ve orada hayalini kurdukları düzeni oluşturma fikrini sunar. Yeni Zelanda o dönemde doğa ile uyumlu bir yeryüzü cennetinin yaratılabileceği mekan olarak dillendirilmiştir. Aynı zamanda karşılıksız arazinin verilecek olması da ülkeyi cezbedici kılmaktadır. Bu amaçla o dönemde birçok koloni düşlerini kurmak için Yeni Zelanda'ya gitmişlerdir. Bununla birlikte Yeni Zelanda istibdad rejiminden kaçışı da temsil ediyordu. Yeni Zelanda modern anlamda kadınlara oy hakkı veren ilk olmak gibi durumlar da bunun göstergesiydi. Servet-i Fünun topluluğu bu nedenle Yeni Zelanda'ya taşınmak istemişlerdir. Arkadaşları Esat Paşa da bu fikri beğendiği için Ankara'daki çiftliğini satmaya karar vermiştir. Bu süreçte Tevfik Fikret Yeni Zelanda'da kalacakları evi planlarını dahi çizer. Fakat Esat Paşa Ankara'daki çiftliğinin satışını gerçekleştiremez. Bu gelişme sonrası Yeni Zelanda yerine Manisa'da bir çiftlik kurmaya karar verirler. Fakat bu düşüncede maddi nedenlerden dolayı gerçekleşemez. Sonrasında zaten 1908 ihtilali gerçekleşince Yeni Zelanda düşü tamamıyla rafa kaldırılır. Tevfik Fikret'in Yeni Zelanda'da kurmayı düşlediği ve projesini çizdiği evi çok sonraları İstanbul Aşyan'da inşa eder. Daha fazla bilgi için bkz. Usta 2014; Yalçın 2007

ötürü bu dönem Engin Kılıç'a göre Türk Ütopya tarihi açısından en verimli zamanlar olmuştur (Kılıç 2008: 75).

Bu dönemde Ziya Gökalp'in *Kızıl Elma* (1913) şiiri, Ali Kemal'in *Fetret* (1913) romanı 1908 devrimi sonrası ortaya çıkan eserler ütopyik nitelikte kaleme alınan ilk eserler olmuştur. Fakat o dönemde en ele ayağa oturan ütopya Halide Edip'in *Yeni Turan* (1912) kitabı olmuştur. Bu eserde Halide Edip, iki partili yönetsel düzen etrafında şekillenen, idari anlamda da adem-i merkeziyetçi olan bir ülke tasarlamıştır. Bu ütopya dönemin yönetsel dönüşümlerini de içermektedir (Yumuşak 2012: 58). Bu anlamda Yeni Turan ilerideki bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

II. Meşrutiyet'in ilanı ile istibdad düzeni yıkılmış, eski baskıcı düzen yerine daha farklı düşüncelerin hayat bulduğu bir anlayış da ortaya çıkmıştır. Ethem Nejat³³ ve arkadaşları da bu dönemin özgürlük ortamından yararlanarak Türkiye'de Sosyalist düşüncenin öncülerinden olmuştur. Bu düşünceler ışığında Nejat, 1911 yılında *Mesut Köy* isimli ütopyik bir metin kaleme alır. Nejat burada bir Türk köyünün nasıl olması gerektiğini vurgulamıştır. Köydeki yaşantı ve yerleşim halk açısından oldukça uygun dizayn edilmiştir. Yazar burada köy teması etrafında bir toplumsal düzen tahayyül edilmiştir. Öztürk'e göre bahsi geçen köy düzeni içerisinde "kooperasyon" ve "birlikte çalışma" ilkeleri temelinde bir düzen inşası vardır. Bu anlayış Robert Owen'ın fikirleriyle benzerlik taşımaktadır. Buradan da Ethem Nejat'ın özellikle Amerika'da kaldığı süreç boyunca ütopyik sosyalistlerden etkilendiği görülmektedir (Öztürk 2010: 46; Yalçın 2016).

Ethem Nejat İstanbul'a döndüğünde sadece düşüncelerini kağıda dökmemiş, eyleme de dönüştürmüştür. Özellikle 1912 yılında Manastır'a öğretmen olarak atanması ile Mesut Köy düşüncesinin prototipini uygulama şansı da doğmuştur. Bu amaçla öğretmen olarak atandığı köyün aydınlanmış yüzü olmuş, hem öğrencileri eğitmiş, hem de halkın zirai üretimini artırmasına yardımcı olacak programlar

³³ Kendisi Meşrutiyet öncesi kendisi hakkında soruşturma açılması nedeniyle önce Fransa, sonra da Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçmıştır. Meşrutiyet'in ilanı ile İstanbul'a geri dönen Nejat, Özellikle Amerika'da kaldığı dönemde toplumsal yaşam ve eğitim bilimi üzerine eğitim almıştır. Farklı gazetelerde Türkçülük ve sosyalizm üzerine yazılar da yazan yazar ayrıca Türkiye Komünist Partisi (TKP)'nin de kurucu üyelerindendir. Daha fazla bilgi için: (Yalçın 2016)

hazırlamıştır. Yalçın'a göre Etham Nejat'ın uygulamaya çalıştığı bu düzen sonraları Köy Enstitülerine örnek olmuştur (Yalçın 2016).

Bu dönemin bir diğer önemli eseri de Mustafa Nazım Erzurumi'nin yazmış olduğu *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyat* ütopyasıdır. Bu ütopyada Erzurumi, yirmibeşinci yüzyılın İstanbul'unu ve İslam medeniyetini tahayyül etmiştir. Erzurumi'ye göre İstanbul'un nüfusu 10 milyona ulaşmış olmasına rağmen üç katlı köprüleri, modern mimarisi ve gelişmişliği sayesinde Dünya'nın en güzel kentidir (Mete 2018).

Dönemin diğer Yeni Turan'a benzer biçimde olan Türkçü-İslamcı ütopyası Hasan Ruşeni'nin 1915'te kaleme aldığı *Ruşeni'nin Rüyası: Müslümanların Mega İdeası Gaye-i Hayali* eseridir. Bu eserde Ruşeni yüzyıl ilerisini tahayyül etmiştir. Buna göre Asya ve Afrika kıtaları Türklerin öncülüğünde birleşmiştir. Rüyada Terakki'de olduğu gibi İstanbul gelişmiş, mega bir şehir olmuştur. Boğazda üç köprü olması dışında, İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet'in de yüz metrelik heykeli de dikilmiştir (Kılıç 2008: 77)

Bu dönemin bir diğer eseri Yahya Kemal'in 1913 yılında kaleme aldığı, iki bölümden oluşan kısa öyküsü *Çamlar Altında Muhasebe*'sidir. İlk eser Kılıç'ın ifadesiyle "ya olsaydı!" bölümüdür. İlk bölümde İstanbul'un fethi sonrasında Bizans'ın bütün kilise üyelerinin İtalya'ya gittiği, fakat; heykeltıraşlar, ressamalar ve mimarların İstanbul'da kalıp Müslüman olduğu bir geçmiş tahayyülü kurgulanmıştır (Kılıç 2008: 78). Buna göre bütün antik eserler Türkçe'ye çevrilir. Türkçe dünya dili haline gelmiştir. Günümüzün Erasmus, Kopernik, Galile gibi önemli bilim adamları bu geçmiş ütopyasına göre İstanbul'da eğitim almışlardır. Kısaca rönesansın merkezi İstanbul olmuştur. O dönemde İstanbul'un fethi sonrasında bilim adamlarının yanlarında önemli eserlerle İtalya'ya gittiği, bu sayede İtalya'da rönesansın başladığı kitaplarda okutulan bilgiydi. Bu bilgi sonrasında Yahya Kemal'in ütopyasına da sirayet etmiştir (Beyatlı, 2005). Bu şekilde Gaspıralı'nın *Darürrahat Müslümanları* eserinde Endülüs'ü kullanması gibi, Yahya Kemal de İstanbul'un fethini kullanarak geleceği geçmiş dönemden faydalanarak inşaa etmiştir.

Çamlar Altında Muhasebe'nin ikinci bölümünde bir gelecek inşasıdır. Bu eserde kahramanımız bir gün H. G. Wells'in *Zaman Makinası* kitabını okurken uykuya dalar ve rüyasında 2179 yılı Türkiye'sine gider. Türkiye'nin başında İttihat Terakki partisi vardır. Haliç Köprüsü parasız olmuştur, İstanbul'da gösterişli meydanlar ve içerisinde heykeller vardır, eğitim kurumları gelişmiştir. Ata'ya Yahya Kemal, ilk eserinin tersine ütöpik eserini gelecekte kurgulamıştır (Ata 2012: 525; Beyatlı 2005). Burada dönemin önemli ütopya yazarı H. G. Wells'in etkileri görülmektedir. Rüya ve uyku teması ile kurgunun gelecek bir zamanda geçmesi Yahya Kemal'in Wells'den etkilendiği noktalar. Dönemim Osmanlı aydını Batı edebiyatına ve ütöpik eserlerine aşina olduğunu buradan anlaşılmaktadır.

Cumhuriyet öncesi dönemde incelenecek olan son ütopya Müfide Ferit Tek'in 1918 yılında yazmış olduğu *Aydemir* adlı eserdir. Bu ütopyada ana karakter Kaya ütopyasını gerçekleştirmek için Orta Asya'ya gider ve oradaki halkı eğitir, orada hastane ve okullar açar. Kaya bu şekilde Rus baskısı altındaki Türk halkının ilkel kalmayacağını düşünür. Yeni Turan sonrası yazılan bu eserde zaman zaman feminist öğelerle de karşılaşmaktadır. Genel olarak eserin havası karamsardır. Bunun nedeninin Balkan Savaşları ve Dünya Savaşı hezimetleri olduğu düşünülmektedir (Tek 2002).

Cumhuriyet'in kurulması ve Kurtuluş savaşı Türk ütopyalarını farklı bir düzleme sokmuştur. Anadolu büyük bir savaş vermiş, fakat savaş sonrasında yeni bir ulus kurulmuştur. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren ütopyalarda sürekli aranan yeni toplum, yeni yönetsel gerçeklik Cumhuriyet ile birlikte hayat bulmuştur. Artık ütöpik düşler Cumhuriyet üzerinden şekillenmiştir. Ütopyalarda yeni dönemi şekillendirmek için her zaman bir kırılma noktası, bir milat gerekir. Bu kırılma noktası en iyi toplumsal düzenin inşası olan ütopyaya ulaşmayı sağlamaktadır. Bu kırılma aynı zamanda geçmişle şimdiki karşılaştırmaya yarar. Böylece en iyi olana ulaşıldığı farkedilebilir. Ütopyaların içerisinde her zaman geçmişi, ya da farklı toplumu anlatan bir karakterin olması da bu sebeptendir. Başka zamandan ya da başka toplumdan gelen karakter hem ütopyanın hicvi yönünü oluşturur, hem de yeni olanı yaşayarak okuyucuya aktarır. Cumhuriyetin ilanı ve sonrasında yeni bir toplum inşasına girişilmesi de bir kırılma noktasıdır. Öztürk de benzer biçimde on dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlayıp, Cumhuriyetin kurulması

ile sonlanan bu dönemi “ütopyanın gerçekleştirildiği” bir zamansal aralık olarak ele almıştır (Öztürk 2007: 488-492).

Cumhuriyet 1923’te ilan edildiğinde Kurtuluş Savaşı henüz bitmişti ve bağımsızlık mücadelesi devam ediyordu. Bağımsızlaşma sürecinde bir takım hukuki, idari ve yönetsel dönüşümler de gerçekleşti. 1930’lu yıllara gelindiğinde bağımsızlık tasdiklenmiş, yönetsel anlamda da dönüşümler hız kazanmıştır. İşte bu dönüşümün yaşandığı yıllarda ütopyalar da Cumhuriyet’in değişimine ayak uydurmuştur. Ütopyaların sayısı 1908 sonrası süreç kadar fazla olmamasına rağmen yine de önemli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki Ahmet Ağaoğlu’nun kaleme aldığı *Serbest İnsanlar Ülkesi* ütopyası olmuştur. Türk siyasi tarihinde de önemli bir yere sahip olan Ağaoğlu, tek parti döneminde Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF)’nı kurmuştur. Atatürk’ün isteği üzerine kurduğu partisinde de liberal politikaları benimseyen Ağaoğlu, SCF’nin beklenti üstü başarısı partiyi rejimin tehtidi haline getirmiştir. Bu sebeple SCF 17 Kasım 1930 yılında kapatıldı. (Tunçay 1999: 247-252). Ahmet Ağaoğlu siyasi adamlığının yanında kalemi de oldukça güçlüdür. Kendi liberal düşüncelerini ele aldığı *Devlet ve Fert* dışında 1930 yılında *Serbest İnsanlar Ülkesinde* ütopyasını kaleme almıştır. Bu ütopya’da da siyasi ve yönetsel anlamda liberal politikaları benimsemiş bir toplumsal düzen yansıtılır. Burası pek çok açıdan oldukça gelişmiştir. Ülkede fabrikalar, opera salonları, hastahaneler ve çok iyi eğitim kurumları vardır. Bu ülkeye kabul edilmek için ülkenin yasalarını öğrenilmeli ve kabul edilmelidir. Ülke gelişmiş olmasına karşın insanlar sade giyinir, yalan söylemez. Yalan söylemek ve korkaklık en büyük suçtur. Eser bir çok yönden yeni kurulmuş Cumhuriyet ideolojisini yansıtmaktadır. Edebi yönü kuvvetli olmasa da ütöpik yönden oldukça önemli bir eserdir. Burada Cumhuriyet ideolojisi ve bu ideolojinin yarattığı yeni insan ütopyanın içerisine yerleştirilmiştir (Ağaoğlu 2016; Yılmaz 1993: 66).

Cumhuriyet döneminin ikinci ütöpik eseri de Raif Necdet Kestelli’nin 1933 yılında kaleme aldığı *Semavi İhtiras* eseridir. Bu eserde Kestelli 1950’lerin gelişmiş Türkiyesi konu edilmektedir. Ülke son derece ileridedir ve liyakat sağlanmıştır, rüşvet kalkmıştır. Mecliste de “sosyalist cumhuriyetçiler” ve “muhafazakar nasyonalistler” isimli iki grup vardır. Ülkenin yönetimi mecliste ve bu iki grubun elindedir. Ülke

teknoloji açısından da gelişmiştir. Bu çerçevede Ankara gelişmişlik açısından çok önemli bir şehir haline gelmiştir. Bu ütopyik eser hem bir gelecek ütopyası sunarken, hem de geçmişteki Abdülhamit döneminin de bir eleştirisini sunar (Kılıç 2008: 82).

Cumhuriyet döneminin belki de en çok bilinen ütopyik eseri Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun 1934 yılında yazmış olduğu *Ankara* eseridir. Eser milli mücadele döneminden başlar, 1950 li yıllarda son bulur. Ütopya romanın ana karakteri olan Selma Hanım'ın hayatı ve evlilikleri üzerinden şekillenmektedir. Milli mücadele döneminde çok kötü günler geçiren Türkiye, aradan geçen zaman içerisinde ilerlemiş ve gelişmiştir. Ülkenin gelişmişliğinin simgesi de Ankara olmuştur. Selma Hanım'ın üç evliliği üzerinden Ankara'nın değişimini yansıtır. Milli mücadele döneminde viran halde olan Ankara, romanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde büyük bir kentsel dönüşüm yaşamıştır. Karaosmanoğlu Jansen planlarının da etkisinde kalarak gelecekteki Ankara'yı ayrıntılı biçimde betimlemiştir. Aslen şehir planlamacı olan Yenel Baş, bu ayrıntılı tasvirler dolayısıyla eseri bir "kentsel ütopya" olarak incelemiştir. Şehrin sokakları, meydanları ve binaları Cumhuriyet ütopyasının tezahürüdür. Bu romanda gelişmişliğin yanında sade bir yaşam da vardır. Bu gelişmiş sade yaşamda kadınlar ön plana çıkmış, güçlü hale gelmiştir. Bunu Selma Hanım'ın romandaki dönüşümünden anlayabiliyoruz. Bunun yanında roman cumhuriyet ideolojisinin yaratmaya çalıştığı bireyi de gözler önüne sermiştir. Romandaki Yıldız karakteri bu çerçevede spor yapan, sanatla ilgilenen bir rol modelidir. Yıldız üzerinden temellendirilen yeni kuşak kendine güvenen, özgür ve mutlu bir yapıya sahiptir (Baş 2015; Karaosmanoğlu 2009).

Çalışmada incelenecek olan dördüncü ütopya İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun 1936 yılında yazmış olduğu *Rüyamdaki Okullar*'dır. İsminden de anlaşılacağı üzere eğitim üzerine odaklanılmış ütopyik bir eserdir. Baltacıoğlu burada ezber bozan yeni bir eğitim anlayışını ortaya koymuştur. Bu eser yine rüya teması ile kaleme alınmış, yedi rüyadan meydana gelmiştir. Gördüğü her rüya, eğitim sistemindeki farklı sorunların çözüldüğü ütopyik bir düzeni işaret etmektedir. Baltacıoğlu'nun sunmaya çalıştığı okul ve öğrenci modeli Köy Enstitülerinin habercisi gibidir (Kahveci 2018: 203-204). Hem Ethem Nejat hem de Baltacıoğlu'nun eğitim üzerine yazdığı ütopyik eserler o dönemde

eğitim sistemindeki memnuniyetsiziliği yansıtmakta ve Köy Enstitüleri tartışmalarının bir anda ortaya çıkmadığını, bir altyapısı olduğunu göstermektedir.

Dönemin diğer önemli topya yazarı daha çok *Ayaşlı ve Kiracıları* eseri ile tanıdığımız Memduh şevket Esandal'dır. Esandal 1940 yılında *Yurda Dniş* isimli ütopik bir hikaye kaleme almıştır. Esandal bu hikayede Türk insanı için düşlediği yaşam düzenini ortaya koyar. Burada tarım temelli bir medenileşme söz konusudur. Esandal genel olarak yazılarında köy ve köylü hayatı üzerinde durmaktadır. Cumhuriyetin ilk dönemi de Esandal'ın dşncesine paralel bir şekilde köycülük politikaları üzerinden ilerlemektedir. Esandal'ın köycülük politikaları "solidarist-korporatist" bir örgütlenme üzerinden temellenmektedir. Yurda Dniş öyküsünde de bu örgütlü yapıyı bir gelecek tahayyülü üzerinden ele almıştır. Hikayede iftiler, peynirciler, doktorlar, dokumacılar bile kendi aralarında örgütlenmişlerdir. Kısaca buradaki yönetsel düzenin temel taşı meslek örgütleridir (Kılıç 2008: 84; Zorkul 2015).

Mahmut şevket Esandal'ın toprak temelli, köylü topyasından sonra karşımıza Peyami Safa'nın 1951 yılında yazdığı *Yalnızız* topyası çıkar. Peyami Safa romanındaki Samim karakteri ile modern dönem eleştirisi yapar. Buradaki topik öğe romandaki Samim'in bunaldığı zamanlarda hayallerinde kurguladığı "Simeranya" lkesidir. Samim Simerya ülkesini rüyasında görür ve hatırladığı kadarıyla kağıda döker. Böylece Simerya, roman içinde hikaye olarak karşımıza çıkar. Bu hikayede Simerya 150 yıl sonrasında gerçekleşen bir mutluluk adasıdır. Oraya ancak yelkenli ile ulaşılabilir. Simerya alternatif bir toplum biçimidir. Peyami Safa Simerya üzerinden eğitim, sağlık, bilim, moda, ekonomi ve yönetim konularını tartışmıştır. Sakallı çalışmasında bütün bu unsurları ayrı ayrı ele alarak geniş bir çalışma ortaya koymuştur (Sakallı 2012; şakacı 2018).

Sonraki Türk topyası şevket Süreyya Aydemir'in 1963 yılında kaleme aldığı *Toprak Uyanırsa: Ekmeksizköy ğretmeninin Hatıraları* romanıdır. Toprak Uyanırsa romanında Türk topyalarında sıklıkla karşımıza çıkan kurtarıcı teması devam etmektedir. Bu romanda fakir bir köyü kalkındıran öğretmenin hikayesi işlenmektedir. İlk geldiği dönemde umutsuz olan köy ğretmeni, mücadelesine devam eder ve okulu

tamir eder, köyün gelirlerini de artırır. Bataklıkları kurutulur, modern tarım yapılır, köylü sürekli kurslarda eğitimlere katılır. Kısaca ütopya köylüye güven vardır. Usta'ya göre Aydemir burada yeni bir insan modeli yaratmıştır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'daki gibi köylünün cehaleti üzerinden bir çıkarımda bulunmayan yazar, köylüye imkan verildiği sürece gelişmiş bir toplum yaratılabileceğine inanır. Bu düşüncesinde dönemin popüler romanı olan *Beyaz Zambaklar Ülkesinde* etkili olmuştur. Aydemir buradan hareketle halkın eğitilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Gerçekleşecek kalkınma ancak eğitilmiş köylü ve öğretmen eliyle olabilecektir. Kısaca köylü uyanırsa toprak da uyanacaktır! (Engin 2015; Usta 2016).

Sonraki dönemlerde Türk edebiyatında ütopya olarak nitelendirilebileceğimiz eser sayısı oldukça azalmıştır. Dönemin ruhu ve toplumsal değişimler neticesinde Türk edebiyatına karşı-ütopyalar (distopya) girmiş, ütopya geleneği iyice sönümlenmiştir. Ütopya olarak nitelendirilebileceğimiz Ali Nar'ın *Uzay Çiftçileri* (1988), Gülten Dayıoğlu'nun *Işın Çağı Çocukları* (1984) ve İlhan Mimaroglu'nun *Yokistan Tasarısı* (1997) sayılabilir.

Bu çalışmada Ziya Paşa'nın Rüya'sından başlayarak neredeyse iki asırlık olan ütopya geleneğini yansıtmaya çalışılmıştır. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana Osmanlı insanı bulunduğu mekanı ve zamanı iyi tahlil etmiş, dünya tarihi ve coğrafyasını tanımış, bu çerçevede kendi memleketindeki sorunları da fark etmiştir. Yeni bir düzen inşasının zaruri olduğunu anlamışlar ve bu amaçla bir çok siyasi ve edebi eser kaleme almışlardır. Bu bölümde Modernizmin içine doğan aydın sınıfının ürettiği ütopyalar yine ele alınmıştır. Böylece genel olarak Türk ütopyası literatürü de ortaya konulmuştur. Bu bölüme kadar önce modernleşme kavramını, sonrasında modernleşme sürecinde özneleşme pratiklerini ve son olarak da yine modernleşme içerisinde ütopya kavramını ele almaya çalıştık. Sonraki bölümde de seçtiğimiz ütopyalardaki özneleşme sürecini ele alacağız. Bu amaçla altı adet Osmanlı/Türk ütopyası üç dönemde üç özne temelinde incelenecek ve bu incelemenin sonucunda Osmanlı/Türk modernleşmesini, bu modernleşme ile çevrelenen yeni yönetim modeli ve bu model içinden yaratılan yeni özne modeli de ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

3.2. Osmanlılık Etrafında Öznenin Uyanışı: Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın “Rüya”ları

Türk Ütopyaları bölümünde de irdelenen rüyalar Türk edebiyatında ve Türk ütopya tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda kaleme alınan ilk ütopyalar rüya ile gün yüzüne çıkmıştır. Ütopya yazarları rüya aracılığıyla saklı kalan toplumsal eleştirileri gün yüzüne çıkarmışlar ve bu yolla alternatif çözüm önerisi de sunabilmişlerdir. Bu doğrultuda kaleme alınan ilk rüyaları Namık Kemal ve Ziya Paşa kaleme almıştır. Türk ütopyalarının literatürünü incelerken ele alınan rüya temelli bu yazılar, kimi zaman Ziya Paşa'da olduğu gibi şahsi meseleleri temel alırken; kimi zaman da Namık Kemal'de olduğu gibi toplumsal koşullara yer vermiştir. Bu anlamda yazılan ütopyik kurgular buldukları toplumu eleştirmelerinin yanında kendi dönemlerinin yönetim unsurlarını da taşımakta ve ya alternatif bir toplum düzeni sunmaktadır. Bu nedenden ötürü sonraki bölümde Türk edebiyatının ilk rüya temelli ütopyalardaki yönetim unsurlarına ve özneleşme pratiklerine odaklanılacaktır. Bu amaçla ele alınacak olan ilk *Rüya* daha erken kaleme alınmış olması sebebiyle Ziya Paşa'nınki olacaktır.

3.1.1. Ziya Paşa'nın *Rüya'sı*

Ziya Paşa *Rüya* isimli eserini 1869 yılında Londra'da kaleme almıştır. Bu eser Usta'ya göre Türk Ütopya geleneğindeki uyku temalı ilk ütopyik eserdir. Daha sonra 1910 yılında tekrar *Edebi Muhterem Ziya Paşa'nın Rüyası* olarak basılan eser, yine Sadık Usta tarafından “*Türk aydınlanmasını ve modernleşmesini başlatan eser*” şeklinde takdim edilmiştir (Usta 2014: 68).

Rüya içerisinde geçen olay aslında çok basit bir biçimde uykuya dalan başkarakterin, başka zaman ve başka mekanda uyanmasını esas alır. Bu kurgu biçimi on dokuzuncu yüzyıl Batı ütopyalarında da sıkça rastlanan bir tekniktir. Bu teknik ve anlatım, sonrasında Ziya Paşa sonrasında yazılacak bütün rüya temelli ütopyik kurguları da etkilemiştir. Rüya kurgulu ütopyalar içerisinde kimi zaman fantastik unsurlar da barındırmaktadır. Bu eserleri iki bölümde incelemek mümkündür. İlki, ana karakterin

uykuya dalmadan önceki düşünceli halini anlatırken, ikinci bölüm ise ütopyanın ortaya çıktığı ve gerçekleştiği bölümdür. Yine ilk bölüm eleştirel ve hicvi bölümüyken, ikinci bölüm alternatif çözüm yolları sunmaktadır. Rüya temelli ütopyaların ilk bölümünde kişisel ve kimi zaman da toplumsal sorunlar, kurgu içerisinde yedirilir. Yazar bu kısımda kişisel ve kimi zaman da toplumsal sıkıntıları kurgu içerisine özümlemeye çalışır. Bu süreçte karakter genel olarak depresif bir ruh haline bürünür. Bu ruh halinin nedeni çoğu zaman devletin ya da yönetimin kötüye gitmesidir.

Tüm bu kötü durumlar tasvir edildikten sonra ana karakter uyur ve neticesinde rüyaya dalar. Rüya bu durumda bir nevi kötü dışsal durumun bilinçaltında eritilmesini sağlar. Bu bölümler aynı zamanda bilinç ve bilinçaltının da tezahürüdür. Yazar bu amaçla ilk bölümde uyanık halde yani bilinçli bir durumdayken, eleştirdiği kısımları ikinci bölüme geçtikten sonra yani rüyada bilinçaltına geçtiği anda bir cevap verir. Bu cevap çoğu zaman alternatif toplum önerisini içerir. İşte bu tansiyon rüya temelli ütopyik kurguları var eder. Bu amaçla öncelikle ilk bölüme yani “öğüt” bölümüne odaklanılacaktır.

Ziya Paşa'nın Rüya eserinin ilk bölümünde yer alan sıkıntı ve eleştiriler daha çok şahsi sorunlara ilişkindir. Yazar bu bölümde Osmanlı toplumuna ait sıkıntılara çok az yer vermiştir. Ziya Paşa'nın ilk bölümde yer verdiği sıkıntılar daha çok kendisinin haksız nedenlerle maruz kaldığı atamalar, kendi deyimiyle sürgünler ile alakalıdır.³⁴ Ziya Paşa *Rüya*'sının ilk bölümünde toplumsal olarak yansıttığı tek sorun Anadolu ve Rumeli'deki fakirlik, esnafın çektiği sıkıntılar ve yöneticilerin de halkı sömürmesi ile alakalıdır. Ziya Paşa ayrıca birçok farklı Avrupa ülkesinde bulunmasından ötürü gezdiği

³⁴ Ziya Paşa, 1861 yılına kadar İstanbul'da önemli devlet görevleri üstlense de bu yıldan sonra Ali Paşa ile arasının bozulması üzerine sürekli olarak İstanbul'dan uzakta görevlere tayin edilmiştir. 1861 yılında Atina elçiliğine tayini çıkan Ziya Paşa ayaklanmaları bahane ederek Atina'ya gitmemiştir. Sonrasında 1862 yılında Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilmiştir. Kıbrıs'ta önemli görevler üstlense de kendisi sıtmaya, çocuğu da çocuk felcine yakalanır. Bu arada babası da vefat edince İstanbul'a döner. Fakat bu kalış çok uzun sürmemiş, Bosna-Hersek'e müfettişlik görevi için gitmiştir. Bu görevinden daha sonra istifa eden Ziya Paşa Ali Paşa tarafından Amasya mutasarrıflığına atanır. Amasya'da önemli imar hareketleri üstlense de sonrasında eşraf ile olan sıkıntıları nedeniyle Canik'e atanmıştır. Sağlık sorunları nedeniyle 1865 yılında İstanbul'a geri dönmüştür. Hastalığı nedeniyle Paris'e tayinini isteyen Ziya Paşa, Ali Paşa'ya takılmıştır. Sonrasında Ali Paşa onu ikinci kez Kıbrıs'a sürmek isteyince Ziya Paşa Namık Kemal ile birlikte Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti ile gizlice Paris'e gitmiştir. Bir süre Paris'te kalan Ziya Paşa sonrasında 1867 yılında Londra'ya gitmiştir. Bu bölümde ele alacağımız Rüya adlı eserini de işte tam bu sırada kaleme almıştır.

memleketler ile İstanbul'u da mukayese etmiş, İstanbul'un kötü bir durumda olduğunu ileri sürmüştür. Yazarın uyanık halde bilinci açıkken vurguladığı son sorunlar bunlardır. Yazar bu depresif halde uykuya dalarken, tek arzuladığı çözüm kaynağı olarak gördüğü padişah Abdülaziz ile görüşebilmektir. İşte tam bu sırada yazar Londra'da *Hampton Court Place*'deki bir kanepede uykuya dalar ve bir rüya görür. Burası Rüya eserinin hem fantastik hem de ütöpik kısmının başlangıcıdır (Ziya Paşa 2014: 167-169).

İkinci bölümün yer aldığı rüyanın başlangıcı Ziya Paşa'nın kendisini bir anda İstanbul Beşiktaş'ta padişah Abdülaziz'in sarayında bulması ile başlar. Ziya Paşa küçük bir şok yaşadktan sonra padişahın sarayına korumalara yakalanmadan girer ve bir şekilde padişah tarafından kabul edilir. Duygu dolu anlar yaşandıktan sonra padişah ile Ziya Paşa konuşmaya başlar. Padişah bu konuşmada önce Ziya Paşa'ya neden Londra'ya kaçtığını ve orada neden muhalif yazılar yayınladığını sorar. Bu soru ile Ziya Paşa bir nevi kendisini aklama yoluna giderek, cevaben sürgünlerden sonra Londra'ya gitmek zorunda kaldığını, oradaki muhalif yazılarda da kendisinin imzasının olmadığını ve buna mukabil Londra'ya gitmiş olmasının devlete olan bağlılığını ortadan kaldırmadığını ileri sürmüştür. Bu aklanma sorusundan sonra *Rüya*, Ziya Paşa merkezli ilerleyen ve diyalog şeklinde ola bir konuşmaya dönüşür. Bu diyaloglarda Ziya Paşa, padişaha çeşitli öneri ve gözlemlerini aktarır.

Bu çerçevede Ziya Paşa'nın padişaha ilk önerdiği şey, Osmanlı'da millet meclisinin kurulmasıdır. Padişah bu düşünceye karşı çıkarak, meclisin kendi bağımsızlığını ihlal edeceğini belirtmiştir. Ziya Paşa bu endişe karşısında meclisin varlığının saltanata ve devletin bekasına gölge düşürmeyeceğini ileri sürer. Ziya Paşa için meclisin varlığı zaruri görülse de padişahlık kurumunu doğrudan ortadan kaldırmadan, daha yumuşak dönüşümü benimsemiştir. Ancak dönüşümün olması zaruridir. Bu zorunluluğu ve dönüşümü her ülke, benzer biçimde yaşamıştır. Osmanlı da buna benzer biçimde dönüşmelidir.

“Eski asırlarda her devlet bağımsızlık vasıtasıyla hükümet ederdi. Şimdi bir kere Avrupa kıtasının üzerindeki devletlere bakınız. Rusya devletinden başka bir yerde bağımsız hükümet kaldı mı? O dahi yavaş yavaş diğer Avrupa devletlerindeki nizamları taklit etmeye uğraşmıyor mu? Fransa, Avusturya

imparatorlarının, İtalya ve Prusya krallarının ve İngiltere kraliçesinin büyüklük ve heybetleri Rusya'dan noksan mıdır?” (Ziya Paşa 2014: 170)

Osmanlı açısından dönemin en büyük düşmanı olan Rusya bile bu yönetsel dönüşümü gerçekleştirebilmiştir. Diğer ülkeler bu şekilde Ziya Paşa'nın “bağımsız hükümet” olarak nitelendirdiği hükümler modeli yıkabilmiştir. Meclisin varlığı, tek adamda şekillenen iktidar biçiminin parçalanabilmesini ayrıca meclis yoluyla yeni bir iktidar biçiminin doğuşunu da sağlayabilecekti. Bu durumda her bir ferde çok büyük görev düşmektedir. Fakat tebaanın, onun tabiriyle henüz “gözü açılmamış”tır. Tebaanın gözünün açılması ancak onlara hürriyet verilmesi ve bu çerçevede kurumsal dönüşümlerin yapılması ile gerçekleşebilecektir. Buradaki “gözünün açılması” metaforu, tam anlamıyla tebaanın ferdileşme ve Foucault açısından da “hukuki özne” yaratma projesinin bir tezahürüdür. Millet Meclisi bu dönüşümün öncüsü olacaktır. Bu sebeple kurulması da zaruridir.

“..., şimdi yapılması lazım görülen millet meclisi için bu ülkenin, bu tebaanın hal ve malumatına uygun bir nizam dairesi tayini ve sınırlaması dahi mümkün şeylerdendir ve halka bu kabiliyetinin gelmesi asayişin kararlaştırılması ve yayılması ile hasıl olur. Ahalinin de asayişi de hürriyetle, yani yüklerinde hafiflik ve milli hukuklarında emniyetle hâsıl olur.

...Özetle millet meclisinin açılmasını halkın gözünün açılmasına bağlı tutmaktansa, halkın gözünün açılmasını, millet meclisinin teşkiliyle alakalı bilmek daha anlaşılırdır.” (Ziya Paşa 2014: 171)

Tebaanın gözünü açacak gelişme meclis ile birlikte olacaktır. Bu durumu sağlayacak yegâne şey; kişiye hak ve güvenlik verilmesidir. Özgürlüğün ve güvenliğin sağlandığı, yani yaşamsal güvenceye kavuşan fert beraberinde hukuk alanına dâhil olabilecek, bu noktada iktidar ilişkilerini sürdürebilecektir. Bu noktada meclisi ütopyik bir düşünce olarak almamız mümkündür. Bu kurum esasında özneleşme pratiklerinin ilki olan hür ferdi ortaya çıkarabilecektir. Aynı zamanda unutulmamalıdır ki Ziya Paşa *Rüya*'yı kaleme aldığında Osmanlı yönetim sisteminde henüz meclis yoktu ve kurulması da ancak bir hayaldi. Ziya Paşa bu kısma kadar esasında ütopyik bir kurgu ortaya koymuştur. Fakat eserin başında da yer alan kişisel hırslar ve Ali Paşa'ya

duyulan nefret, eserin ütopyik yönünü oldukça zayıflatmıştır. Çünkü Ziya Paşa'ya göre Avrupalının gözünde “canı çıkmış ceset” olarak lanse edilen Osmanlı'nın kurtuluşa erebilmesi için Sadrazam Ali Paşa'nın görevden alınması gerekirdi (Ziya Paşa 2014: 172). Ali Paşa'nın görevden azledilmesi en sonunda Osmanlı'da bütün sorunları çözecektir. İşte Ziya Paşa'nın Rüya'sı bu kısımdan sonra ütopya olmaktan ziyade kişisel hınç ve intikam mekanizmasına dönüşmektedir. Yetkin de bu duruma değinmiştir.

“Bir sadrazamın görevden uzaklaştırılmasıyla devletin yaşayacağını, işlerin düzeleceğini ve halkın zulüm görmekten kurtulacağını öne sürmek, sözcüğün gerçek anlamıyla bir ‘düş’tür. Öte yandan, bir kişiyi eleştirmek ve yermek amacıyla yazıldığı çok açık olan Rüya'yı bir ütopya olarak nitelendirmek de ayrıca güçtür.” (Yetkin 2012: 985).

Ziya Paşa'nın Rüya'yı adeta bir öç alma aracı olarak kullanması eserin psikolojik tansiyonlarını da artırmıştır. Bu öç alma girişimini Tek, gündüz düşü olarak yorumlamış ve Freudyen bir analiz ile bu durumu açıklamaya girişmiştir. Tek'e göre Ziya Paşa, ego-savunma mekanizmalarını ortaya çıkarmak için fantezyayı kullanmış, bu uğurda hınç mekanizmasını eserine yansıtmıştır (Tek 2017). Ziya Paşa'nın öç güdüsü ayrıca toplumsal sorunları arka plana itmesine neden olmuştur. Hatta bu öç alma isteği öyle bir seviyeye gelmiştir ki Ziya Paşa, *Rüya*'da Ali Paşa'nın görevden alındığını bizzat kendisi söylemek istemiştir. Bu emeline de ulaşan Ziya Paşa, kurguya göre eski sadrazamın bütün kabahatlerini yüzüne karşı söylemiş, görevden alındığını duyurmuş ve son olarak bir saat içinde gemiyle Kıbrıs'a gitmesi gerektiğini belirtmiştir. Eski Sadrazam Ali Paşa vapura bindiğinde Ziya Paşa'nın ütopyası da gerçekleşmiştir. Böylece Osmanlı kurtuluşa erebilecektir.

“Bir zaman arkasından baktım ve kendi kendime dedim ki, işte devletin yerli vücudunda yerli ejder gibi ıstıraba sebep olan illet ortadan kalktı. Padişah esaret altından ve Osmanlı milleti zulüm ve uğursuzluktan kurtuldu.” (Ziya Paşa 2014: 186).

Ziya Paşa'nın ütopyası son kertede sorunların çözümünü sadece kişiye indirgeyen bir yaklaşım ile sona ermiştir. Bu durum Ziya Paşa'nın Rüya'sı kısaca “Sadrazam Ali Paşa'yı azletme” ütopyasına da dönüşmüştür. Bunun dışında yönetsel

olarak tek çözüm önerisi meclisin kurulmasına yönelik düşünceleri ve ferdileşmeye dair anekdotlar ile olmuştur. Ütopik yönlerinin düşük olmasına rağmen I. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sekiz sene önce yazılan bu eserdeki meclis vurgusu oldukça önemlidir. Aynı zamanda ferdin ön plana çıkartılması gerektiğini vurgulaması da üzerinde durulması gereken başka bir noktadır. Bu bağlamda ele alındığında sözü edilen eser, Türk edebiyatındaki ilk ütopik kurgudur. Modern anlamda sorunlar teşkil etse de uyku temalı ütopya geleneğini başlatması bu açıdan önemlidir. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan Namık Kemal'in *Rüya*'sındaki ütopik öğeler, daha net biçimde fark edilebilecek ve özneleşme pratikleri "hukuki özne" dışında özne daha iyi bir şekilde ütopyada görülebilecektir. Çünkü yönetsel özne çok daha karmaşık bir yapıda olup; nüfus, kamu sağlığı, sosyal kontrolü de içeren bir görünüme sahiptir. Namık Kemal'in *Rüya*'sında bu yapı biraz daha netliğe bürünecektir.

3.1.2. Namık Kemal'in *Rüya*'sı

*Cihânda kendini her fertten alçak görür ol kim
Utanmaz kendi nefsinden de âr eyler melâmetten
Felekden intikâm almak demektir ehl-i idrake
Edip tezyîd-i gayret müstefîd olmak nedâmetten*³⁵

Namık Kemal *Rüya* adı verdiği eserini 23 Nisan 1872 yılında kaleme almıştır. Eser genel hatlarıyla Türk edebiyatında görülen siyasi rüya stilinde yazılmış olup, aynı zamanda içerisinde bir takım ütopik unsurlar da barındırmaktadır. Bu ütopik düşler İstanbul'da, gelecekte bir zaman içerisinde geçmektedir (Usta 2014: 83). Eser bu yönüyle Türk edebiyatında bir ilktir. Çünkü ilk defa bir ütopya, diğer -Batı tarzı- on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarındaki gibi gelecek zaman içerisinde gerçekleşmektedir ve içerisinde fantastik öğeler yer almaktadır. Bu yönüyle ilk olan *Rüya*, olay kurgusu açısından Ziya Paşa'nın *Rüya*'sı ile benzerlik taşımaktadır. Namık Kemal'in rüyası tıpkı Ziya Paşa'da olduğu gibi kendisi olduğunu düşünülen ana karakterin dönemin getirdiği karamsar bir ruh haline bürünmüş biçimde uykuya dalması ve bir rüya görmesi ile başlar.

³⁵ Namık Kemal, Hürriyet Kasidesi, Anlamı: Cihanda kendini her fertten alçak gören kişi ayıplanmaktan utanır fakat kendi nefsinden utanmaz. Akıllı ve bilinçli olanların, yaptıklarından pişman olup çalışmalarını artırması ve bunlardan ders alması, felekten intikam almak demektir.

Namık Kemal uyku sırasında yaşadıklarının gerçek mi yoksa rüya mı olduğunun bile farkına varamadığı bir bilinç haline bürünür. Bu hal öylesine yoğun yaşanır ki, yazar rüyada adeta kıyameti yaşadığını hisseder, gerçeklik mi yoksa rüyada mı olduğunun ayırdına varamaz. İşte tam bu esnada endişeler içerisinde, daha ne olduğunu anlamadan kendini bir ovaya inmiş halde bulur. Ovaya indikten sonra etrafına bakarken bir ışık huzmesinin gökten aşağı süzülmesini fark eder. Bu ışık huzmesi adeta bir güzellik Tanrıçasına benzeyen “Hürriyet Meleği”dir (Namık Kemal 2014: 197).

Hürriyet Meleği değinilmesi gereken bir detaydır. Çünkü Namık Kemal Hürriyet Meleğini uzunca edebi betimlemelerle aktarmıştır. Namık Kemal’in *Rüya* eseri çok kısa olmasına rağmen; eserde Hürriyet Meleğine uzunca bir pasaj ayırmıştır. Hürriyet Meleğine bu kadar fazla yer ayrılmasının nedeni Sadık Usta’ya göre, yazarın Fransa’da geçirdiği yıllar ve Paris’te gördüğü bir tablodur. Usta’ya göre Fransız ressam Eugene Delacroix’in elinden çıkan “*Halka Yol Gösteren Özgürlük*”³⁶ isimli tablodaki kadın karakter esasında Namık Kemal’in *Rüya*’sındaki Hürriyet Meleği ile hayat bulmuştur (Usta 2010: 12).

Namık Kemal’in Hürriyet Meleği olarak tasvir ettiği bu kadın, tıpkı tabloda olduğu gibi romanda halka hitap etmektedir. Bu ulusa sesleniş kısmı ütopya kurgusunun ilk bölümü olan “öğüt”ü oluşturmaktadır. Toplumun kötüye gidişi Hürriyet Meleği ile söylevin içerisinde belirtilmektedir. Bu şekilde Ziya Paşa’da doğrudan padişaha yapılan söylev, Namık Kemal’de doğrudan halka karşı yapılmaktadır. Esasında Namık Kemal, sorunu da çözümü de yine halkın kendisinde görmüş, bu amaçla Hürriyet Meleği aracılığıyla doğrudan Osmanlı toplumunu oluşturan ferde seslenmiş ve romanın çeşitli yerlerinde serzenişlerini dile getirmiştir. Burada Ziya Paşa’da olduğu gibi kişisel hesaplaşmalar yer almamaktadır.

–Ey Gaflet uykusundakiler! Ey sefalete alışmışlar! Ey esaretle bağlanmaya tapanlar! Ey alçalmayı seçen korkaklar! Ey her alçaklığı işleyenler! Gözlerinizi mahşerin sabahında mı açacaksınız? Gerdanınızdaki

³⁶ Tablo 1830 yılında Fransız kralı 10. Charles’ın devrilmesini ve sonucunda çıkan halk ayaklanması ile alakalıdır. Tablodaki kadın tablonun en önünde elinde Fransız bayrağı ile durmakta ve devrime öncülük etmektedir.

esaret zincirini cehennem sahibine teslim etmek için mi saklıyorsunuz?” (Namık Kemal 2014: 196)

Buradaki seslenişin dili oldukça serttir. Halka uzunca bir nutuk çeken Hürriyet Meleği, binlerce kişiye karşı azarlayıcı bir üslupla konuşmaktadır. Bu sert dilin altında ayrıca öğüt ve ders verici bir amaç da vardır.

“Âlemin bütün adamları gözünü geleceğe dikmiş, girdiği yolda açığözlülükle devam edip gidiyor. Siz sanki kuvvetli bir el boynunuzu tutmuş da arkanıza çevirmiş gibi gözlerinizi maziye dikmişsiniz”. (Namık Kemal 2014: 199)

Bu eleştirel tutum sonrası Namık Kemal toplumun maziye değil, geleceğe odaklanması gerektiğini ve bu uğurda onun deyimiyle “insan yetiştirmeye” zorunlu olduğunu belirtmiştir. Artık halkın uyanma zamanı artık gelmiştir. Buradaki uyku metaforu halkın uykuya dalmasının da temsilidir. Namık Kemal için bu uyanış ancak halkın kendisini yetiştirmesi ile mümkün olacaktır. Yazar bunu yaparken Batı örneğini vermiş, Avrupa’da olan teknik gelişmeleri Hürriyet Meleği üzerinden yansıtmıştır.

“Medeniyet güneşi batıdan doğdu. Eski medeniyetin kıyamet sabahı yetişip geliyor. Demiryollar “Dabbetülarz”dan nişan veriyor. Maarif tabiatın bütün sırlarını ortaya döküyor, telgraf yerin damarlarına büzüyor. Yeni silahların sesi, musallat olduğu devletin başına İsrail’in suru hükmünü gösteriyor.” (Namık Kemal 2014: 200)

Halka seslenme ve halk ile doğrudan iletişim halinde olma çabası, Namık Kemal’in de içinde olduğu Yeni Osmanlılar akımının sıklıkla kullandığı bir yöntem olmuştur. Yeni Osmanlılar, toplumsal dönüşümün halk ile birlikte olabileceğine inanmışlar ve bu amaç doğrultusunda da hem edebi eserler olan romanları hem de gazeteleri kullanmışlardır. Yeni Osmanlılara göre halk, eğitilmesi gereken çokluktur (Ortaylı 2008). Halkın sürekli eğitilebilir olması sanata da yansımış, Onların klişe tabirle “sanat toplum içindir” görüşünü sıkı sıkıya benimsenmiştir. Onlara göre halk gazete ve dergi yoluyla eğitilebilecek, sonrasında da “hürriyet”lerine kavuşacaktır. Yeni Osmanlılar bu sebeple *Tasvir-i Efkâr*, *Hürriyet*, *Muhbir*, *İbret*, gibi gazeteleri

kullanmıştır. Bu bölümde incelenecek olan Rüya eseri de Namık Kemal'in doğrudan halka seslenme aracı olmuştur. Hürriyet Meleği bu seslenmenin fantastik unsurudur (Özkan ve Gökgez 2014).

Hürriyet Meleği ile en çok söylenen şey, halkın gözlerinin açık olmaması ve etrafındaki gelişmelere kayıtsız kalmasıdır. Bu durum Ziya Paşa'da da benzer biçimde dillendirilmişti. Namık Kemal'in Rüya'sında da halk korkaklıkla ve değişime direnmekle suçlanmıştır. Halk ona göre sürekli olarak geçmişi anmakta, sadece mazi ile avunmaktadır. Hürriyet meleği burada halk üzerinde bir "bilinç" yaratma çabasıdır. Namık Kemal'in bilinçaltında resmedilen Hürriyet Meleği halkın bilince kavuşmasını sağlar. Burada ferdin uyanışını temsil etmesinin yanında yeni yönetselliğe de kapı aralar.

Hürriyet Meleği ile bizlere sunulan yeni yönetim modelinin içinde; Hürriyet, Cezalandırma, Nüfus, Kamusal Sağlık ve Yeni bir Piyasa modeli vardır. Bu öneri içerisinde kimi zaman sert bir üslup barındırmış olsa da Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunun nasıl olması gerektiğini yansıtmaktadır. Aşağıdaki tablo ile *Rüya* içerisindeki bu yönetselliği genel hatlarıyla vurguladıktan sonra daha fazla örneklendirilecektir.

Tablo 3.2: Rüya Eserindeki Yönetimsel Uygulamalar

Kurtuluş Önerisi = Yaşam Merkezli Yeni Yönetimsellik	
HÜRRİYET (Hukukun Tesisi/Ferdileşme)	- Kişi Hak ve Özgürlüklerinin verilmesi - Eşitlik - Ferdileşme/Yurttaşlığın icadı
CEZALANDIRMA	- İbretlik Cezalandırmadan İslah Edici Cezalandırmaya geçiş - Sorgulama tekniklerinin İnsanileştirilmesi - Cezaevleri koşullarının iyileştirilmesi - Yaşatma temelli cezalandırma
NÜFUS	- İktisadi Temelli Nüfus Görüşü - Nüfusun Artırılmasının Hedeflenmesi
KAMUSAL SAĞLIK	- Modern Tıbbın geliştirilmesi - Sağlıklı toplum için Önlemlerin Sıralanması
PİYASA MODELİ	- Serbest Ticaretin Yaygınlaştırılması - Fabrika ve Üretim Yerlerinin Artırılması

Kaynak: (Tablo Namık Kemal 2014 eserinden yararlanılarak hazırlanmıştır)

Yukarıdaki tablo Namık Kemal'in Rüya'sında yansıyan yönetsel araçları genel hatlarıyla göstermektedir. Bu genel görünüm kurgusal olarak da Namık Kemal'in

Rüya'sına yansımıştır. Bu eserde içsel olarak kendini meşruti monarşi olarak resmeden bu yönetsellik, Batıda teknolojik gelişmelerle dışsal dönüşümü simgelemektedir. Batı o dönem için teknolojik gelişmelerle tanımlanmıştır. Namık Kemal'in *Rüya*'sında da teknolojik gelişmeler bu çerçevede yer almıştır. Bütün bu gelişmeler Osmanlı aydınının, özellikle bir ayağı hep Paris'te olan Namık Kemal'in de dikkatini celbetmişti. Namık Kemal'e göre bütün bunlara ulaşabilmek için Osmanlı toplumunun çok fazla çalışması gerekirdi. Çalışmanın neticesinde Osmanlı coğrafyası bu gelişmelerden geri kalmayabilir, hatta Avrupa ülkelerini bile geri planda bırakabilirdi (Namık Kemal 2019d). Bu amaçla Namık Kemal bizlere Fransa'yı örnek göstermiştir. Eğer Osmanlı gayret ederse Fransa gibi, hatta ondan daha liberal ve gelişmiş bir devlet olabilirdi. Bu gelişmelerin olabilmesi için modern dönüşümlere uygun nizamnameler yapılmalıdır (Ülken 1998: 106). Bütün bu çabaları Namık Kemal, *Rüya* ütopyasına da yansımıştır. Yansıtılan yeni toplum düşü Rüya'da kendine medenileşme olarak karşılık bulmuştur. Böylece medenileşen bu toplum üzerinden yeni bir yönetim kurgulanmıştır.

“İmarına çalıştığınız büyük medenileşme şehri daha tesisine yeni başlamış olmak sebebiyle şimdilik kabristan gibi korkunç, taş toprak gibi horlanmış görünüyor. Fakat bilmez değilsiniz ki, gelecekte nasıl bir saadet cenneti olacaktır.” (Namık Kemal 2014: 203).

Bu medenileşme hareketi Namık Kemal için doğrudan yeni bir insan yaratmakla mümkün olacaktır. Bu yeni yönetsellikteki yeni insan formu da tebaadan farklı biçimde, ancak tebaanın ferdileşmesi ile ortaya çıkabilecektir. *Rüya*'da Hürriyet Meleğinin insanlara doğrudan seslenmesinin sebebi budur. Melek burada özgürleşmenin sembolüdür. Bu özgürleşme kulluk statüsünden, fert statüsüne doğru bir geçişi de temsil etmektedir. Bu geçiş ancak ve ancak hukuksal koruma, Namık Kemal'in de sıklıkla üzerinde durduğu “adalet” ile mümkün olabilir. Bu adil düzenin devamlılığı da hukuksal sistemin inşası ile mümkündür. *Rüya* ütopyasında adaletin ve hürriyetin vurgulanmasının nedeni de budur. Bu durum Ziya Paşa'da da karşımıza çıkan tebaanın önce “hukuki özneye” dönüşünü de göstermektedir. Bu durumu Namık Kemal'deki hürriyet ve eşitlik vurgusuna yazarın makalelerinden de ulaşmak mümkündür.

“Buna çare adalettir. Adalet ümmet-i Osmaniye efradının müsavât-ı hukukuyla hâsıl olur. Müsavât-ı hukuku ise akıl ve nakle mutabakat-ı kâmile ile mutâbık olan usul-i meşveret temin eder”. (Namık Kemal 2018a: 2)

Adaletin ve hukukun sağlandığı bir noktada fert ön plana çıkar. Toplum bu fertlerin bir araya gelmesi ile oluşan bir organik bütünlüğü temsil eder. Foucaultyen manada da ferdiyet, özneleşmenin ilk adımıdır. Özneleşme pratiklerinin gerçekleşmesi için özgürlük sağlanmalıdır. İktidar ilişkilerinin var olabilmesi için ferdin özgürleşmesi ve hukuki olarak bazı haklara kavuşması gerekir. Osmanlı açısından bu özgürleşme ve sonrasındaki özneleşme pratikleri on dokuzuncu yüzyıldan itibaren uygulanmaya başlamış, böylece ferdiyet kutsanmıştır. Namık Kemal’in yazılarında ve *Rüya* ütopyasında da bu durum gözler önüne serilmektedir. Buna göre medeni toplumlar fertlerin toplamından meydana gelmektedir.

“...makul işlerini yerine getirdiği için medeni toplum her parçası bir padişahtan meydana gelmiş bir vücut gibi görünüyor.” (Namık Kemal 2014: 205).

Buradaki “padişah” kelimesi her bir ferdi nitelendirmektedir. Padişah kelimesinin köküne baktığımızda da zaten “iktidar sahibi, hükmeden” manasına gelmektedir. Namık Kemal’in tezine göre toplumdaki herkes iktidar sahibi olmalıdır. Herkesin padişah, iktidar ve söz sahibi olduğu bu düzen en nihayetinde toplumsal bedeni var eder. Toplumsal beden bu durumda iktidar ilişkilerinin de yansımasıdır. Bu durum ancak toplumdaki herkesin özgürlüğüne kavuşması ve hukuksal güvencelerin tahsis edilmesiyle mümkün olur. Her ferdin tabiiyeti artık özgürlük ile temellendirilmiştir. Modern anlayışa göre de özgürlüğün olmadığı yerde kulluk, yani tahakküm vardır. İktidar ilişkilerini var eden bu hukuksal dönüşümdür. Bu dönüşümler neticesinde toplumdaki herkes söz sahibi olabilir. Yani, Namık Kemal’in deyimıyla bu durumda *“bir adam bir millet, bir millet ise bir âlem kadar iktidar”* gösterebilir (Namık Kemal 2014: 206).

İktidar ilişkilerine dâhil olan, toplumsal bedeni var eden her fert esasında bir padişaktır. Artık medeni toplumlar eski klasik yönetimsel düzendeki gibi hükümdar

etrafında şekillenen, toprak ve toprağın üzerindeki kitleleri tahakkümü altına alan bir biçimi benimsememektedirler. Yeni dönemde artık bireylerden kurulu, medeni toplumların inşası vardır. Tekrar belirtecek olursak bu dönüşüm ancak fertin hukuksal güvenceye kavuşması ile mümkün olabilecektir. Hilmi Ziya Ülken de bu yönüyle Namık Kemal'in fert ve devlet arasındaki ilişkisini ele almıştır. Ülken'e göre Namık Kemal, devlet ve fert arasındaki ilişkiyi kamu hukuku ve bireysel hukuk içerisinde görmeye çalışmıştır (Ülken 1998: 100).

Namık Kemal, yalnızca tek kişinin bedenine endeksli iktidar anlayışını eleştirmiştir. Namık Kemal bu noktada kurtuluşu sağlayacak yegâne şeyin "Osmanlı" öznesi olduğunu vurgulamıştır. Buradaki Osmanlı öznesi modern anlamda bir yönetimi ve etrafında şekillenen bir özneyi çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle Namık Kemal yeni bir iktidar modeline kapı aralamaktadır. Kendisi her ne kadar "Osmanlılık" temelinde bir kurtuluş çabası sunmuş olsa da, bu çabası eski hükümler modelindeki padişahın temelinde olan bir yönetim de değildir. Namık Kemal, *Rüya* ütopyasında "Osmanlı" kimliği üzerinden özneyi kategorize etmekte, yeni iktidar ilişkilerinin merkezine yerleştirmektedir. Namık Kemal ayrıca makalesinde de eski düzen eleştirisini belirtmektedir.³⁷

Burada padişahın şahsiyeti ile eşdeğer "malik olma" hali, yani sahip olma hali, yeni yönetsellik biçimi ile değişmiştir. Foucault bu durumu daha önceki bölümlerde de üzerinde durulduğu gibi "kralın kellesini almak" metaforu ile açıklamıştı. Yeni dönem, yeni kurumsallığı ve bu kurumsal dönüşümler sonucunda yeni bir iktidar biçimini çağırıştır. Namık Kemal için de bu kurumsallık göz önündedir. Bu kurumsal düzen tek bir kişinin elinde olmamalıdır. İktidarı bir kişi ile özdeşleştirmek tamamıyla siyasi ahlakın bozukluğuna delalettir. Namık Kemal'e göre eğer bir kavmin siyasi ahlakı bozulursa içinden On Dördüncü Louis çıkar ve "*Devlet benim!*" diyerek her istediğini yaptırmaya kalkar (Ülken 1998: 103-104). İşte Namık Kemal de Osmanlı'daki "devlet benim!" anlayışına karşı çıkmaktadır.

³⁷ "Zira itikadımızca hukuk-ı ahali adl-i İlahi gibi ezelîdir. Makam-ı saltanatta bulunan zat bize hâkim olur, mâlik olamaz. Hakikat, böyle elimizde asla hâle bulamayacak bir esâs-ı ma'delet mevcut iken onu bırakıp da şahs-ı vâhidin bir vakit tagayyürden selameti mümkün olmayan ihtiyârı üzerine tesis-i nizam etmek teessüf olunacak şeylerdir." (Kemal 2018b: 4).

Namık Kemal'in bu düşüncelerinin temelinde Tanzimat etkisi vardır. *Rüya* ütopyası da bu açıdan Tanzimat döneminin bir yansıması, dönemin hayallerinin edebi bir şekilde kurgusudur. Namık Kemal *Rüya*'sında Kanun-i Esasi öncesi olan bütün düşüncelerini aktarmıştır. Bu açıdan eser, Yeni Osmanlılık düşüncesinin henüz iktidarda olmadığı, muhalif dönemin bir aktarımıdır. Bu anlamda Osmanlı öznesinin henüz düşünsel alanda sınırlı kaldığı bir dönemin de ürünü olarak karşımıza çıkar. *Rüya*'da klasik anlamda devletin nasıl kurtuluşa erebileceği de yansıtılmaktadır. Kurtuluş, Namık Kemal'in sıklıkla vurguladığı medenileşme ile mümkün olabilecektir. Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların tutumu Kanun-i Esasi döneminde nasıl bir hal almıştır ve çözüm odaklı ütopyik düşüncelerinin ne kadarının gerçeğe kavuşmuştur gibi sorular başka bir tartışma konusudur. Fakat Namık Kemal'in *Rüya*'sında padişah, tamamıyla pasifiz edilmiş, parlamento yönetimin merkezine yerleştirilmiştir. Namık Kemal de bu anlamda Tanzimat sonrası süreçte dönüşümün nasıl olması gerektiği hakkında fazlaca yazı kaleme almıştır. Bu dönüşüm yeni yönetsel unsurları da içermektedir.

Peki, bu yeni yönetim modelinin başlangıcı nasıl olmuştur ve Namık Kemal'e göre miladı nedir? İlk bölümde de tartışıldığı gibi Osmanlı Devletinde bu dönüşümün başlangıcı ilk defa Gülhane Hattı Hümayunu ile olmuştur. Namık Kemal bu duruma makalelerinde sıkça değinmiş, Gülhane Hattı'nın önemine vurgu yapmıştır. Namık Kemal'e göre Gülhane Hattı ile ilk defa can, mal ve namus güvenliği sağlanmış, bu yolla yaşamın ve yaşatmanın ön plana alındığı bir yönetsel anlayış doğmuştur. Bu açıdan Gülhane Hattı, Namık Kemal için de bir milat niteliğindedir. Fakat belgenin meşveret, kişi hakları ve hürriyet meselelerinde kapsayıcılığının fazla olmamasından ötürü eksik bir belge olduğunu da belirtmiştir.

“Gülhane Hattı eğer mukaddemesinde tesis-i müddeâ ettiği ahkâm-ı külliye-i şer'iyeyi yalnız emniyet-i can ve mal ve namus ile tefsir eylediği hürriyet-i şahsiyeye hasır etmeyerek hürriyet-i efkâr ve hakimiyet-i ahali ve usul-i meşveret gibi birçok esasları dahi kâmilen ilân etmiş olsaydı o vakit hilafet-i İslâmiye için bir şartname-i esasî hükmünü alabilirdi.” (Namık Kemal 2019e: 222).

Özne temelli yönetim anlayışında “hayat” en kıymetli şeydir. Gülhane Hattı bu yönetsel gerçekliği Osmanlıya getirmiştir. Bu hayat temelli yeni yönetim sanatında cezalandırma pratikleri de değişmiş, ayrıca yaşamın uzatılmasını gerektiren kamusal sağlık da Osmanlı toplumunda inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan cezalandırma süreci yeni yönetselliğe uygun olarak yeni normlarla inşa edilmelidir. Buna göre eski, ibret verici, ölüm ve işkence temelli cezalandırma ortadan kaldırılmalıdır. Kişinin cezalandırması ıslah edicilik içinde olmalıdır. Zaten bir kişiyi alıkoymak ve hürriyetini elinden almak ona yapılabilecek en büyük cezadır. Islah edici unsurlar tutuklunun ikamet edeceği cezaevinde de görülmelidir. Buna göre tutuklunun kalacağı cezaevlerinin şartları da bu çerçevede iyi olmalıdır. Namık Kemal bu durumu kalebend cezası, yani kaleye kapatma cezası ile açıklamıştır. Ona göre kapatma sırasında kalınacak yerlerin durumu iyi ve temiz olmalı, mahkumların hastalığa yakalanabilecekleri bir ortam olmamalıdır. Suçu ıspatlanana kadar herkesin masum olabileceği unutulmamalıdır. Suçun tespiti aşamalarından olan sorgulama sırasında da zanlıya iyi davranılmalı, olabildiğince insani güdülerle hareket edilmelidir. Namık Kemal klasik anlamda işkence edilerek, kötü şartlarda bırakılan ve ibretlik cezalar üzerine kurulu klasik sistemi de ağır biçimde eleştirmektedir. Bu durum Yeni Osmanlılar açısından “yeni” olanın, cezalandırma süreçlerinde de etkili olduğunu göstermektedir (Sungu 1999: 822). Bu durum özneleşme pratikleri açısından hayat temelli bir anlayışın tezahürü, kişiyi ıslah edici ve denetleyici cezalandırma süreçlerinin de göstergesidir. Namık Kemal yeni yönetselliğe kapı aralayan cezalandırma sürecini ve bu uğurda olabilecek dönüşümü de şu şekilde aktarmıştır:

“Memâlik-i Osmaniye’de dahi başa kızgın taç geçirmek ve şakaklara âşık çekmek ve turnaklara çıra yürütmek yollu bir takım icraat-ı hâbise mevcut idi. Cenabı Hak sebep olana rahmet eylesin, Tanzimat-ı Hayriye herkesi bu belâdan azad eyledi?”

...Bu polis, içine yan yana iki kişi sıkışmayacak kadar dar bir nevi dolaptır ki, yalnız tepesinde veya kapısında ufak bir deliği vardır. İstinsakta bulunan biçareyi onun içine tıkarlar. İçinde iskemle gibi bir şey olmadığından herif oturamaz. Yatmak hiç mümkün değil. Yalnız ayakta durmak lâzım gelir.” (Namık Kemal 2019c: 355).

Namık Kemal idam ve işkence temelli eski cezalandırma usulünü eleştirmiş, bu durumun insan hayatını hiçe sayan bir durum olduğunu belirtmiştir. Kemal'e göre Avrupa devletleri de yeni cezalandırma usullerine dikkat etmiş, Osmanlı da Tanzimat Fermanı ile ıslah edici bir cezalandırma yöntemine benimsemiştir. Eski cezalandırma usüllerine maruz kalan insanların yaşadıkları durumu Namık Kemal *Rüya*'sında da anlatmıştır. Ütopyasında tasvir ettiği insanların bir çoğu baskı, şiddet, zulüm ve işkencelere maruz kalmıştır.

“Ya Rab! Bu karanlık perdesi içinde acaba kaç mazlumun kanı dökülüyor da senden başka kimse görmüyor? Kaç gaddarın zulüm hançerine su veriliyor da senden başka kimse görmüyor? Kaç yetimin gözlerinden oluklar gibi yaş akıyor da senden başka kimse vakıf olmuyor? Adalet isteyen kaç kişi zalim elinden feryat ediyor da senden başka kimse işitmiyor?” (Namık Kemal 2014: 192).

Gülhane Hattı ile birlikte başlayan yeni dönem yaşatmayı önceleyen, işkenceyi ortadan kaldırmayı hedefleyen, fert üzerinden yürütülen bir iktidar biçiminin doğuşunu sağlamıştır. Bu durum eskiden toprağın yönetimi biçiminde temellenen iktidar biçiminin, nüfus temelli bir yönetime doğru bürünmesine yol açmıştır. Namık Kemal de bu durumun önemine değinmiş, nüfusun iktisadi anlamına bir değer taşıdığını ileri sürmüştür. Bu amaçla Osmanlı coğrafyasının demografik yapısı üzerine olan *Nüfus* başlıklı bir makale yayımlamıştır (Namık Kemal 2019a). Namık Kemal burada eski anlamda nüfus ile yeni anlamdaki nüfusu karşılaştırdıktan sonra Osmanlı coğrafyasında nüfus artışından başka bir çare olmadığını vurgulamıştır (Ülken 1998: 109).

Yeni yönetsel düzende nüfusun artışının yanında nüfusun sağlıklı olması da istenir. Bu amaçla da yeni düzende kamusal sağlık inşa edilmeye çalışılır. Yaşam temelli yeni yönetim anlayışı açısından kamusal sağlığın hayat temelli yönetselliğin devamı için zaruridir. Bu durum Namık Kemal'in de dikkatini de çekmiştir. Nüfus ve beden Namık Kemal açısından gelişmişliğin en önemli aracıdır. Bu sebeple Namık Kemal hem nüfusun artırılmasını hem de kamusal sağlığın oluşturulması gerektiğini ileri sürmüş, nüfusun istatistiki önemine vurgu yapmıştır. Bununla birlikte sağlığı etkileyen ve önlem alınması gereken şeyleri yani havanın kötülüğünü, mahalle ve

evlerin pisliğini, giyinmeye dair dikkatsizlikleri, gıda ve mutfağın bozukluğu, iş sıkıntısı, çocuk düşürmek ve çocuklara bakmamak gibi durumları on iki maddede sıralamıştır (Namık Kemal 2019a)

“Mûciblerin birincisi havanın fenalığı, ikincisi mahalle ve hanelerin pisliği, üçüncüsü hıfz-ı sıhhat esbâbında kusur, dördüncüsü vücudu muhafaza edecek surette giyinmeğe dikkatsizlik, beşincisi muzır veya vücudu beslemez şeyler yemek, altıncısı fık, yedincisi işret veya tütün gibi müfsid-i mizac olacak şeyleri istimâlde tecavüz-i had, sekizincisi kaht ü ğala, dokuzuncusu muharebât, onuncusu idare-i servetce muzır ve kaidesine mugayir olarak ihtiyâr olunun bir takım tedâbir, on birincisi keder ve inkıbâz-ı derûn, on ikincisi çocuk düşürmek gibi esbâb-ı muhribedir.” (Namık Kemal 2019a: 75)

Bütün bu durumlar sağlıklı bir neslin yetişmesine neden olmaktadır. Nüfusun artışının yanında nüfus sağlıklı kalmalıdır. Bu nedenle Namık Kemal için de Osmanlı için modern sağlık kurumları inşa edilmeli ve modern sağlık teknikleri tertip edilmeliydi. Osmanlı açısından yönetimsellik yüzyılı olan on dokuzuncu yüzyılda yazıları ile dikkat çeken Namık Kemal, sağlık ve nüfus üzerine yazdığı yazılar yanında yönetim biçimi üzerine de yazılar kaleme almıştır. Namık Kemal özellikle çocuk düşürme konusunda hassasiyetini belirtmiş, bu durumu yapanları “kanlı ebe”³⁸ olarak nitelendirmiştir. (Namık Kemal 2019a)

Namık Kemal çocuk düşürme durumunun hem birini öldürmek hem de nüfusu etkileyecek bir durum olduğunu ileri sürmüştür. Namık Kemal bu duruma daha sonra kaleme aldığı *İskat-ı Cenîn* makalesinde de değinmiştir (Namık Kemal 2019b). Namık Kemal tütün ve sigara kullanımına da ayrıca değinmiş, bu durumun müfsid-i mizac kaybı, yani “karakter, huy kaybı” olarak yorumlamıştır. Ona göre sigara kullanımının yaygınlaşması Osmanlı coğrafyasında sıkıntı yaratacaktır (Namık Kemal 2019a).

“Fakat işretin veya tütün gibi müfsid-i mizac olacak şeylerin istimâlinde her türlü hududu tecavüz etmişizdir. İstanbul’a yapılan idare-i inhisariyenin

³⁸ Çocuk düşürmek memâlik-i Osmaniyenin en ziyade yürekler dayanmayacak facialarından biridir. Hatta bu zamanlar bu vahşet-i melûneyi icra için “kanlı ebe” namında mezun celladlar var idi. Acaba bir insan iki dakikalık sefası için hasıl ettiği bir masumun daha dünyasını görmeden, daha validesinin memesini emmeden hayatına nasıl yürekle kast eder? (Namık Kemal 2019a: 77-78).

netâyic-i zuhurunda ümmid ederiz ki bundan sonra beş yaşında çocuklarımızın ağzında sigara görülmez.” (Namık Kemal 2019a: 77).

Namık Kemal’in bu şekilde sağlık ve nüfus meselesine odaklanması yeni bir yönetim anlayışının o dönem Osmanlı coğrafyasında nasıl hasıl olduğunu, yazılarda nasıl karşılık bulunduğunu göstermektedir. Tanıl Bora için bu durum Namık Kemal’in “yeni” olanı öze dönüş ile temellendirmesiyle alakalıdır. Buradaki öz, İslami temellere dayanmaktadır. Bu sebeple Namık Kemal şeriatı bile doğal hukukçu bir yaklaşımla yorumlamış, Batı’da gördüklerini hürriyet ve iyi idare söylemleri ile İslami adetlere dayandırmıştır. Burada bir yeniden inşa süreci vardır. Bu inşaa sürecinde cumhuriyeti çok aşırı bulsa da, cumhuriyetçi ve demokratik kavramlara İslami karşılıklar bulabilmeyi başarmıştır. Bu kavramlar yeni bir iktidar ve hükmetme biçimini bizlere göstermektedir. Onun için hükmeden halkın ne babası, ne hocası, ne de vasisidir (Bora 2017: 25). Burada bir yanıyla eski pastoral olan, hükümran modelin de bir eleştirisi vardır. Tanıl Bora burada yeni yönetim biçiminin karşılıklarını sıralamıştır.³⁹

Burada yeni olanın yaşatılabilmesi için eski olan, dini ve kültüren olan ile içselleştirilmesi gerekir. İslami kavramsallaştırma da bu içselleştirmenin aracı olmuştur. Yani bir yanıyla “Zaten biz de vardı ama İslami anlayışın bozulması ile unutuldu” ve “Biz, bizde olanı inşa ediyoruz, ithal etmiyoruz” iddialarını güçlendirmek için yapılmış bir dönüşümdür. Bu anlamda Namık Kemal meşvereti, Batılı anlamda demokratikleşmenin İslami pratiklerle açıklanması şeklinde konumlandırmıştır. Bu şekilde islami revizyondan da vazgeçmemiştir. Tanıl Bora’nın da yukarıda sıraladığı bütün bu dönüşümler, tek hükümdarın bedeninde tekilleşen ve kararların tekelleştiği bir mantıktan uzaklaşmayı da gerekli kılmıştır (Uçman 2014: 117-118).

³⁹ “İslami danışma ilkesi meşveret = demokrasi haline geliyordu bu lugatta, meşveret meclisi demek olan şura parlamentoydu; fakihlerin mutabakatını belirten icma, demokratik rızaya dönüşüyordu. İslam’da hükümdarın meşru olabilmesi için halktan aldığı bağlılık sözü anlamındaki biat, demokratik temsil/yetki devri oluyor, İslami hukuk çevresinde yorum getirmeyi ifade eden içtihat, parlamenter yaşamayla denkleştiriyordu. İnsanoğlunun Allah’ın rabliğini kabulünü anlatan ahd u misak, toplum sözleşmesi kavramına “eş koşuluyordu”. İslami siyasal meşrutiyet nomos’unu oluştural Daire-yi Adalet öngüsü, modernleştiriliyordu” (Bora 2017: 25)

Bütün bu hukuki süreç, parlamanto ve meçruti monarşi gibi kavramlar esasında hukuki açıdan bir öznenin var olmasını ve demokratik söylemler ekseninde tebaadan özneye geçişi şekillendirmektedir. Bu dönüşüm vatandaşa doğru olan dönüşümden çok daha fazlasıdır (Davison 1997: 18). Namık Kemal’de bu dönüşümün yönetsel nüvelerini sağlık politikaları ve cezalandırma sürecinin dönüşümündealtı çizilmiştir. Bütün bu İslami temellerle temellendirilmiş dönüşüm de esasında yeni bir yönetsel anlayışı ortaya koymaktadır. Bu eserde ve makalelerde yansıtılan Osmanlı öznesi, Tanzimat devlet adamlarının da aradığı vatandaş ve birey tanımlamasında seküler temelleri olan bir öznenin temsiliydi. Fakat Namık Kemal’e göre Gülhane hattı bu açıdan özgürlükleri sağlamış, fakat Gayrimüslim lehine fazla değişiklikler yapması nedeniyle “Osmanlılık” temelinde ortak bir kimliği ve özneyi kuramamıştır. Bu açıdan Gülhane Hattı ve Islahat Fermanı birey haklarını sağlamak açısından önemli gelişmeler getirmiş olsa da, merkezi konumda olan Müslüman ve Türkleri de geri plana itmiştir (Namık Kemal 2018a).

Namık Kemal’in yaptığı vatan tanımı da yeni olan yönetselliğe uygun biçimdedir. Vatan tanımı insan ve hayat temelli bir yaklaşımı içermektedir. Namık Kemal bu gerçekliği “*Vatan Sevgisi İmandan Gelir*” adlı makalesinde açıklamıştır. Ona göre herkes eski asırlar ve mazinin parlak günlerini aramaktadır. Fakat vatan, yeni yönetim ve medeniyet nizamı içinde aranmalıdır (Ülken 1998: 62). Buradaki vatan hem medenileşmeyi, hem de ölümlü olan insanı, toprağın bir parçası olan insanı temsil eder. *Rüya* ütopyasındaki varan da yalnızca hükümdar ya da yalnızca geometrik kurumlardan müstakil bir düzen değildir. Vatan çok daha fazlasıdır:

“Dikkatle baktım, meğer o ülke –ki hususi bir mucizeyle ulvi alemlerden medeniyet örneği olmak için toprağa sevk olunmuş ruhani bir devletsaray zannolunurdu- vücudumuzun sermayesi bir avuç toprağından ibaret olan vatan imiş.” (Namık Kemal 2014: 204).

Vatan kurumlardan, toprağa bağlı ruhani bir saray yönetiminden çok daha fazlasıdır. Burada eski dönemden itibaren toprak temelli, hükümran modelin eleştirisi yapılmaktadır. Rüya ütopyasında da ütöpik olarak nitelendirebilecek, çözümlerin

sunulduğu yer de buna benzer biçimde medenileşme ile açıklanmıştır. Kemal buradaki ütöpik düşü “vatan toprağı” olarak isimlendirmiştir (Namık Kemal 2014: 204).

“Hükümet kuvvetleri –ki, özünde üçgen gibi üç istikamet hattından meydana gelmektedir- tek elin zorba pençesinden kopartularak, her biri diğerinin tecavüzüne sağlam bir sınır, her biri toplumun teşekkülünün tamamlayıcısı olmuş, Halkın mebusları, ilahi adaletin uygulanmasında hemen hemen bu köhne ve alçak dünyaya eziyet yeri sıfatından tam olarak sıyrılmaya kabiliyeti kazandırmaya başlamış. Mahkemeler mahşer divanından numune olabilecek korkunç bir şekil almış...”

“Fakat bilimin yayılması kuvvetiyle hukuk kaideleri ve ilimlerin vazifeleri herkesçe bilinen şeyler arasına girdiği ve temiz ahlak da herkese toplumun beklentilerinin, kendi emellerinden ziyade şevk ve titizlikle icrasını insanlığın tamamlayıcı unsurlarından ve hayatın lezzetlerinden olarak bildirdiği için, ne yasama kudreti ne konulmasına ihtiyaç duyulacağı nizam ne tebaa yargı hakkından yararlandırarak hakim ne icra memurları uygulanacak hükümler bulabilir.” (Namık Kemal 2014: 205).

Temiz ahlak ancak bu yönetsel inşa ile mümkün olabilir. Burada tebaanın hukuksal haklar ile ferde dönüşmesi ile gerçekleşir. Namık Kemal’in Kanun-i Esasi öncesi kaleme aldığı *Rüya*’sı dönüşümü bu ferdiyet üzerinden, parlamento ve mebuslarla birlikte ele almıştır. Namık Kemal bu nedenle *Rüya*’sını da yine “hürriyet” temasıyla sonlandırmıştır.

“Hürriyet –ki ruhun bütün zevklerini ve eğilimlerini tamamlama ve ömrün türlü afetleri ve ihtiyaçları karşısında bir tesellidir- her ferdin faaliyetinde, fikirlerinde, yayınlarında, toplanmasında kati tesirli mükemmel bir hükmün infazına başlamış.” (Namık Kemal 2014: 206)

Kısaca belirtmek gerekirse Namık Kemal’in *Rüya* adlı ütopyası Osmanlılık üzerine bina edilmiş bir özneleşmeyi ortaya koymuştur. *Rüya* ütopyası bu yönüyle “Memleket nasıl kurtarılabilir?” sorusuna Osmanlı öznesi ve yönetim düzeni üzerinden verilmiş bir cevaptır. Bundan sonra ele alınacak olan iki ütopyada da Kanuni Esasi sonrası “Kadın” üzerinden temellendirilmiş özne anlatılacaktır. Böylelikle hem dönemin

ruhunu daha iyi anlayabilmek, hem de yönetsel analizin parçası olarak toplumsal dönüşümü daha iyi kavranabilecektir.

3.3. Kırım'dan Gelen Türkçü Ütopist: İsmail Gaspıralı

Bu bölümde kendi döneminde önemli bir fikir adamı olan İsmail Gaspıralı'nın “*Darırrahat Müslümanları*” ve “*Kadınlar Ülkesi*” adlı iki eseri, iki alt bölümde ele alınacak; bu inceleme sonucunda dönemin toplumsal dönüşümü ve “kadın” öznesi tam anlamıyla anlaşılacaktır.

3.3.1. Endülüs'te Saklı Kalmış bir Ütopya: *Darırrahat Müslümanları*

Darırrahat Müslümanları, İsmail Gaspıralı'nın “Molla Abbas Fransevi” takma adıyla 6 Şubat 1887'de *Tercüman* gazetesinde tefrikalar halinde yayınladığı *Avrupa Seyahatleri* yazılarının bir bölümüdür. *Avrupa Seyahatleri* sonrasında risale olarak 1895 ve 1903 yılında basılmıştır. *Darırrahat Müslümanları* yazarın diğer seyahatleri gibi bir seyahatini, Molla Abbas'ın İspanya'da eski İslam kentlerini ziyaretini anlatmaktadır (Gaspıralı 2014a: 181). Fakat Gaspıralı'nın *Darırrahat Müslümanları* eseri diğer seyahat yazılarından farklı olarak içerisinde bir ütopya'yı da barındırmaktadır. Eserin bu ütopik bağlamı çalışmayı şekillendirmemizi sağlayacaktır. Fakat öncelikle Gaspıralı'nın bu eseri hangi motivasyonla yazdığını ve eserin arka planındaki kaynaklarını ele almamız gerekir.

İsmail Gaspıralı ütopyasını kaleme alırken iki kaynaktan beslenmiştir. Bunlardan ilki, o dönemde Batı edebiyatında on sekizinci yüzyıldan beridir fazlaca popüler olan seyahat yazılarıdır. Gaspıralı da bu edebiyat türünden fazlaca etkilenmiş ve bu nedenle birçok seyahat yazısı kaleme almıştır. *Darırrahat Müslümanları* da bu seyahat edebiyatı türünün bir devamıdır. Ayrıca kendisinin Avrupa'nın birçok farklı şehrine seyahat etmesi de seyahat edebiyatına ilgi duymasına neden olmuştur⁴⁰ (Parlak 2015).

⁴⁰İsmail Gaspıralı, *Avrupa Seyahatleri* yazı dizisini yayınlarken genel olarak kendi seyahatlerinden etkilenmiştir. Gaspıralı o dönemde Avrupa'nın farklı kentlerini gezmiş ve özellikle Paris'te uzun süre kalmış ve hatta Paris'te Rus yazar Turgenyev'in yanında çalışmış olsa da, *Darırrahat*

İsmail Gaspıralı'nın ütöpik eserlerini şekillendiren ikinci durum da on dokuzuncu yüzyılda çok önemli bir yere sahip olan ütöpik sosyalistler olmuştur⁴¹. Yazar sosyalist fikirlere karşı olsa da, ütöpik sosyalistlerin yeni bir medeniyet, yeni bir insan modeli kurmaya çalışmalarını takdir etmiştir ve hatta bu eserlerin birçoğunu çevirmiştir. Fakat Gaspıralı ütöpik sosyalistlerden farklı olarak o toplumsallığı “hakkaniyet” kavramı çerçevesinde irdelemiştir (Gaspıralı 2005b). *Darırrahat Müslümanları* bu şekilde hem seyahat edebiyatının hem de ondokuzuncu yüzyıl ütöpik sosyalistlerinin etrafında şekillenen bir bütündür.

Gaspıralı'nın kurmuş olduğu ütöpik düzen, Namık Kemal'in “adalet” ile temellenen ve İslami kavramlarla biçimlenen bir anlayışı ile de benzerlikler taşımaktadır. Gaspıralı benzer biçimde ütopyanın merkezinde “kadın” imgesini yerleştirmiş olsa da İslami temelli bir “hakkaniyet” anlayışı ütopyanın tamamına hakimdir. Hem Namık Kemal hem de İsmail Gaspıralı bu noktada benzerlik taşımaktadırlar.

“Vardır! Bu da “hakkaniyet”tir [hak ve adalete uygunluk; doğruluk]! İnsanların yekdeğeri ile muamelesinde hakkaniyetten evvel gözetilecek birşey yoktur. Nev’-i beşerin [insanoğlunun] maişetine esas olabilecek hakkaniyetten maada [başka] birşey olamaz! Hakkaniyet üzere tesis olunan maişet, en pak maişet olacaktır. Bu maişet dairesinde [içinde] olan insanlar rahat yaşayabileceklerdir.” (Gaspıralı 2005a: 178)

Müslümanları'nın geçtiği mekân olan İspanya'ya yolu hiç düşmemiştir. Yazar bu eseri İspanya'yı hiç görmeden kaleme almıştır. Yazar *Darırrahat Müslümanları* ütopyasını kaleme alırken şehirler ve kültür hakkındaki bilgiyi yalnızca kitaplardan öğrenmiştir. Parlak'a göre özellikle Washington Irving'in yazmış olduğu *El Hamra* (Tales of the Alhambra) kitabı Gaspıralı'yı fazlaca etkilemiştir. Daha fazla bilgi için bkz: Parlak 2015.

⁴¹Gaspıralı'ya göre salt sosyalizm ahlaksızlık üzerine yükselir ve kutsallıkları reddeden bir medenileşmeye neden olur. Ona göre sosyalizm yerine İslami kurallar ve hakkaniyete bağlı temellenen bir medenileşme olmalıdır. Gaspıralı bu yolla hem Batı taklitçiliğini hem de sosyalistleri eleştirmiş, fakat bir yandan da bu kişilerin eserlerinden faydalanmayı ihmal etmemiştir. Bu kişilerden en önemlileri Owen, Saint-Simon ve Bellamy olmuştur. Hatta İsmail Gaspıralı Bellamy'nin yazmış olduğu *Looking Backward: 2000-1887* (*Geçmiş Bakış: 2000-1887*) ütopyasını ilk çeviren kişidir. Gaspıralı bu tercüme *Tercüman* gazetesinde tefrikalar halinde yayınlamıştır. Bütün bu sosyalist aydınlar kendi düşüncelerinin uygulanması halinde gelecekte dünyada iyi toplum düzeninin mümkün olduğunu vurgulamışlardır. Gaspıralı da ütöpik sosyalistler ile bu nokta da ortaklaşmıştır. Gaspıralı'nın arzuladığı şey İslam ve Osmanlı toplumunu nasıl kurtulacağına yöneliktir. Gaspıralı fikri olarak sosyalizm düşüncesine katılmamış olsa da sosyalistlerin kurtuluş yolu olarak ütopya kurgularına katılmıştır. Daha fazla bkz. Gaspıralı 2005b.

Gaspıralı'nın kurgulamaya çalıştığı “Medeniyet-i Cedide” (Yeni Medeniyet) düşüncesinin merkezinde “hakkaniyet” kavramı vardır. Ona göre hakkaniyet üzerine kurulacak devlet İslam’a da uygun olmalıdır. Bu noktada “hakkaniyet” kavramı ile yeni bir insan modeli de oluşturulmaktadır. Gaspıralı'nın ütopyik kurgusu da bu noktadan, yani insan temelli bir “hakkaniyet” modelinden hareket etmektedir. Gaspıralı için medeniyet belki Avrupa’da yükselmiş olabilir. Fakat İslami değerlerle örüntülü yeni ve çok daha iyi şeyler yaratmak mümkündür. Gaspıralı böylece yeni bir yönetim biçimine de kapı aralar. Onun deyişiyle “Avrupa’da ne görsek çocuk gibi alıp çapmayalım (alıp kaçmayalım). Baliğ gibi (ergin bir insan olarak) nedir, neye yarayacak, vicdan ve hakkaniyet haricinde değil mi muvazesini etmeye (eleştisini yapmaya) dikkat edelim.” (Gaspıralı 2005a: 181). Avrupa’dan çok daha iyi olabilecek bir düzen arayışı taklitçilikten değil, yeni bir yönetim düzeni yaratılması ile mümkün olabilecektir. Gaspıralı'nın burada vurguladığı “hakkaniyet” temelli alternatif toplum önerisine değinmeden önce kitabın kurgusunu ele alalım.

Darürrahat Müslümanları, belirttiğimiz üzere, kurgusal olarak seyahat temelli bir ütopya’dır. Eser başkarakteri olan Molla Abbas’ın maceraları temelinde ilerler. Molla Abbas Avrupa seyahatinin başında önce Paris’e gittikten sonra İspanya’yı görmek ister. Paris’te çok maceralı bir hayat yaşayan ve bir düzen kuran Molla Abbas, sonrasında eski İslam medeniyetinin önemli bir merkezi olan İspanya’yı ziyaret etmek ister. Seyahati gerçekleştirmek için öncelikle Paris’ten trene binen Molla Abbas, uzun bir tren yolculuğu sonrasında İspanya’ya ulaşmıştır. Yolculuk sırasında Molla Abbas Avrupa Medeniyetinin durumu hakkında, İspanya-Fransa devletlerini karşılaştırarak bir analiz sunar. Buna göre Fransa’nın neden ileri bir konumda olduğunu, eski Emevi döneminde çok ileri bir medeniyet olan İspanya’nın neden o günlerde geride kaldığını Molla Abbas üzerinden temellendirme yoluna girer. Bu *Darürrahat Müslümanları*’nın ilk bölümünü teşekkül eder. Bu anlamda giriş bölümü diğer ütopyalarda olduğu gibi eleştirel bir biçimde ilerlemektedir.

Yazar giriş kısmında bir taraftan Fransa ve İspanya üzerinden Batı medeniyetini açıklamaya çalışırken, diğer taraftan da geçmişe giderek Endülüs Emevi devletinin kendi döneminde ne kadar ileri seviyede olduğunu ortaya koyar. Endülüs Emevileri bu

yanıyla İslam topluluklarının “Altın Çağı” olarak lanse edilmiştir. Gaspıralı’nın Endülüsleri eserine alma nedeni de budur. Gaspıralı’ya göre Endülüsler kuruluşundan adaleti merkeze alan, bilim ve ticarete de önem veren bir devlet olmuştur. Endülüslülerin kurduğu sistem kendi döneminde bütün Avrupa devletlerine örnek olmuştur. Endülüslüler İspanya’da kaldıkları süre boyunca arkalarında son derece modern yolları, köprüleri, imalathaneleri, bağ ve bahçeleri olan bir medeniyet geriyeye bırakmışlardır. Gaspıralı dışında Ziya Paşa da Endülüs Tarihi adıyla kitap kaleme almış, Gaspıralı gibi Endülüs Emevileri’nin tarihine odaklanmıştır (Ziya Paşa 2012). Bu durum yalnız Gaspıralı için değil, diğer Tanzimat yazarları için de aynıdır. O dönemin aydınları Endülüs Emevi tarihine fazlaca ilgi duymuş, Osmanlının kurtuluşu için sundukları tezlerde tarihsel arka planı ve “Altınçağ mitosu” olarak Endülüslüleri kullanmışlardır. Bunun nedeni bütün Osmanlı aydınının yüzünün Batıya yönelik olması ve Batı medeniyeti içinde bir İslami düzen geçişi amaçlamalarıdır. Onlar ayrıca böyle bir düzen Batı topraklarında ve geçmişte olmuş, gelecekte de olacaktır mesajı da verilmiş olmaktadır. Gaspıralı’nın *Darırrahat Müslümanları* bu çerçevede irdelenebilir.

“Endülüs devlet-i İslamiyesi ilim, hüner ve hüsn-i idare (güzel yönetim) sayesinde cihanda birinci ülkelerden olup kuvve-i harbiyesi (savaş gücü) ziya-yı ilmiyesi (bilimin ışığı), maarif-i umumiyesi (genel kültür seviyesi) ve terakkiyat-ı ticariyesi (ticaretteki gelişmişliği) ile zamanında cümle (bütün) devletlere faik (üstün) olmuş idi. Endülüs memalik-i İslamiyesinin (Endülüs İslam yurdunun) yetiştirdiği medeniyet ve hüsn-i maişet (güzel yaşama biçimi), akvam-ı Efrenciyeye emsal (Avrupalı halklara örnek) ve ibret olup, Avrupa’da meydan almış (yayılmış) ekseri ulum ve fünun (bilimler ve teknik) ibtida-yı halde (başlangıçta) Endülüs medreselerinde tahsil olunmuştur (öğrenilmiştir).”
(Gaspıralı 2014a: 188).

Gaspıralı’nın ütopyasında aktarmış olduğu Endülüs tarihi yalnızca maziyi anma nedeniyle değildir. Gaspıralı burada Endülüs eliyle bir medeniyet kurgulamıştır. Bu medeni toplum hem ahlaki açıdan, hem de gelişmişlik açısından İslam tarihinin en güzel örneği olarak tasvir edilmiştir. Fakat bu Altın Çağ sona ermiş, Endülüs Emevi Devleti İspanyolların kontrolüne tekrardan girmiştir. (Gaspıralı 2014a: 184-192). O günden bu

yana İslam Devleti böylesi parlak bir dönemi tekrar yaşamamıştır. Endülüs Emevileri bu sebeple her açıdan Batı tipi medenileşme örneği olarak ele alınmıştır. Gaspıralı da bu nedenle geçmiş medeniyeti geleceğe taşımak için ütopyik devlet tasarısında Endülüsleri kullanmıştır. Böylece kurguladığı medeniyet kaynağını geçmişten almış olsa da içerisinde modern unsurları da barındıracaktır.

Molla Abbas, İspanya'ya geldikten sonra, sırasıyla Kurtuba ve Granada'daki önemli mekânları ziyaret etmiştir. Bu yerlerden oldukça etkilenen Molla Abbas, kendini eski İslam Devletinin şaşalı günlerine geri dönmüş gibi hissetmiştir. Fakat en çok etkilendiği yer Al Hamra (La el Hembra) sarayı olmuştur. Bugün bile milyonlarca turist ziyaret ettiği bu saray, Molla Abbas'ı da fazlasıyla etkilemiştir. Romanda anlatıldığı kadarıyla Molla Abbas bir ay kadar Al Hamra sarayını ziyaret etmiş ve hatta bazı geceler sarayda dahi kalmıştır. İşte böyle sarayda kaldığı günlerden birinde Molla Abbas gece bir takım sesler duyduğu için uyanır ve sesin çıktığı yere doğru yol alır. Sesin gittiği yere gittiği sırada on iki kadını görür ve onları takip eder. Sonrasında kadınlar ve başındaki bilge, Molla Abbas'ı fark eder. Molla Abbas kendini tanıtır ve Müslüman olduğunu söyler. Sonrasında da onlarla birlikte bir tünele girmesine izin verilir. İşte bu tünele doğru gidiş aslında romanın ikinci bölümüne de giriştir. Burada artık romanın alternatif toplum önerisi olan Darürrahat ütopyası başlar.

Coğrafi olarak İspanya sınırlarında yer alan Darürrahat, etrafını sarp dağlarla çevrili bir ülkedir. Bu coğrafi avantajı ülkeyi kapalı kılmış, bu nedenle Darürrahat kimsenin ulaşamadığı bir ülke olmuştur. Darürrahat'ın ulaşılamaz olması ülkede yalıtılmış bir düzenin oluşmasını da sağlamış, dış Dünya'da kimsenin bu ülkeden haberi olmaması durumu ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle senelerce gizli kalan Darürrahat ülkesi, dış dünyadan da bihaber değildir. Haber alabilmeyi diğer ülkelere senelerdir gönderdikleri gizli casuslar ile sağlamayı başarılmışlardır. Bu medeniyete dışarıdan ayak basan ilk kişi Molla Abbas olmuştur.

“Rahat Ülke” anlamına gelen Darürrahat için milat, Endülüs Emevi Devletinin yıkıldığı ve Granada'yı teslim ettiği gece olmuştur. O gece Granada ve Al Hamra sarayının teslim edilmesini kabullenemeyen kadın ve erkek toplam 140 kişi tünellerle

saraydan kaçmışlar ve Darürrahat'ı kurmuşlardır. Kurulduğu zamanda oldukça kötü ve bataklık olan bu ülke, 140 kişinin gayretleri ile refaha erişmiş ve medeni bir devlet haline gelmiştir. Kuruluşunda tek köy ve içindeki 140 kişiden meydana gelen ülke, Molla Abbas'ın ayak bastığı on dokuzuncu yüzyılda kırk köy ve üç yüz bin nüfusa ulaşmıştır. Kendi döneminin en büyük medeniyetlerinden biri olan Darürrahat, romana göre 2076 yılına kadar kapalı kalıp, bu süreçte diğer medeniyetlere kendilerini açmayacaktır. Diğer ülkelerin Darürrahat'dan haberdar olmaları da ancak bu tarihten sonra olacaktır. Bu durum ülkenin önemli krallarından olan Seydi Musa'nın vasiyeti gereğidir. Yine bu vasiyete göre ülke açılıktan sonra yazılı hükümler uygulanacaktır. Gaspıralı'nın yapmış olduğu gelişmeleri ileri tarihli öteleme esasında Ütopik Sosyalistlerden etkilendiğini göstermektedir. Çünkü Gaspıralı da Ütopik Sosyalistler gibi yüz yıl sonrasında olacak bir gelişmiş uygarlığa işaret etmiştir.

Darürrahat ülkesinde oldukça gelişkin yönetim biçimi hâkimdir. Ülke kırk kentten meydana gelmiştir. Kırk kentin kendine ait bir yöneticisi, romanda adlandırıldığı üzere “imamı” vardır. İmamlar yerel bir yönetim unsuru gibi kendi bölgesinden sorumludur. İmamların yönetimindeki her kent oldukça modern yapıdadır. Hatta Molla Abbas sokakları gezdiğinde gözlerine inanamamıştır. Darürrahat kentleri birçok Avrupa kentinden daha modern haldedir. Kendi yaşadığı Taşkent ve gördüğü diğer İslam ülkelerindeki ilkel kent düzeni burada söz konusu bile değildir. Darürrahat'daki modern düzen, kökenini Endülüs'ten almış olmakla birlikte içerisinde Batılı anlamda gelişkin bir toplum modelini de barındırmaktadır. Bu durum oldukça mantıklıdır. Çünkü Gaspıralı'nın medeniyet kavramı eski medeniyetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Onun düşüncesine göre Avrupa sıfırdan bir model inşa etmemiş, eski medeniyetlerden temellenen düşüncelerle bir model oluşturmuşlardır. Fakat bu Avrupa temelli medeniyet anlatısının da kusursuz olmamasını, özellikle ahlaki konularda geliştirilmesi gereken bir düzen olmasını da beraberinde getirmiştir. Medeniyetin ölçüsü insanların selametle yaşaması ile alakalıdır. Gaspıralı'ya göre eski medeniyetlerde toplumun emeğine tek kişi sahip çıkmakta, iktidar da buna uygun olarak tek kişinin elinde toplanmaktaydı. Eski düzende kişilerin hakları yoktu. Bu sebeple Gaspıralı, bu eski iktidar biçimini “eksik” olarak nitelendirmiştir. İktidar en nihayetinde tek kişinin elinde toplanmamalıdır (Gaspıralı 2005a: 161-163).

“Velâkin (fakat) medeniyetleri nâkıs (eksik) bir medeniyet olup belki on bin ebnâ-yı cinsinin (kendi cinsinden olanların) sa’y sermayesinden (emeğinin sonucundan, ürününden) bir adam istifade ediyor idi. On bin adam hukuk haricinde (haklarından mahrum) rahat yüzü görmez, mihnet (sıkıntı) ve hakarettten kurtulmaz bir hâlde tutulup, biri rahatça yaşıyor idi, diyorum” (Gaspıralı 2005a: 163).

Ona göre Avrupa, bu “nâkıs” (eksik) düzeni aşmayı başarmıştır. Avrupa’nın medenileşmesi sadece Hristiyan olmaları üzerinden açıklanamaz. Medeni toplum İslami unsurlar ile de inşa edilebilir. Bu inşa hali toplumun hem içsel hem de dışsal gelişmelerine bağlıdır. İslam toplumları medenileşirken yalnızca fabrika, köprü, parlamento gibi dışsal unsurlara odaklanmamalıdır. İslam toplumları içsel bir değişim olan insanın değişimine odaklanmalıdır. İçsel olarak medenileşmeyi Foucaultyen manada ele aldığımızda klasik anlamdaki yönetim modelinin de terk edilmesi, yerine bireysel özgürlükler ve haklara kavuşmuş bireyin gelmesi anlamına da gelmektedir. Klasik modelde tek bir hükümdar üzerine bina edilen iktidar anlayışı yerine yeni bir insan temelli iktidar modelinin yaratılması gerekir (Gaspıralı 2005a: 165).

Gaspıralı’nın Avrupa modelini açıkladığı makalesinde yeni insan modeli yeni bir yönetim biçimi ile de ilintilidir. Buradaki yeni insan modeli yani yeni özne, hem toplumsal bedenin bir parçası, hem de iktidar ilişkilerinin de merkezidir. Hem Gaspıralı hem de Namık Kemal bu yeni insan biçimini karakterler üzerinden ele almışlardır. Ütopyalardaki karakterin değişimi esasında toplumun da dönüşümüdür. *Rüya* adlı eserde Namık Kemal bunu “Hürriyet Meleği” üzerinden inşa ederken, Gaspıralı “kadın” teması üzerinden bu dönüşümü anlatmıştır. Darürrahat Müslümanları özelinde ise kadın metaforu “Feride Banu” karakteri etrafında şekillenmiştir.

Feride Banu, Gaspıralı’nın makalelerinde de sürekli üzerinde durduğu medeni kadının temsilidir. Gaspıralı’ya göre medeni bir toplum için kadın güçlü bir rolde olmalıdır. Burada bahsettiği medeni toplum ve yeni yönetsel düzen kadın üzerinden inşa edilmelidir. Toplumun yetişmesi için öncelikle “kadın” yetiştirmek gerekir. Bedeni en büyük üretim aracı olarak görürsek, kadın bu üretim aracının hem üretici hem de

yetiştirici gücüdür. Fakat kadının bu işlevi görmesi için eğitilmesi gerekmektedir. Gaspıralı bu nedenle “Kadınlar” adlı makalesine şu dizelerle başlamıştır:

*“Her haneye bir kadın nasıl lazımdır,
Her kadına ilim şöylece lazımdır.”* (Gaspıralı 2005c: 287).

Eğitim, modern yönetim biçimlerinde bütün toplum için zaruridir. Eski toplum düzeninde eğitim yalnızca belli bir toplumsal kesim ile sınırlıyken, yeni düzende kadınlarda dâhil eğitim görmelidir. Eğitim yalnızca okul ile de sınırlandırılmaz. Eğitim ailede başlar. Fakat ailenin ve bütün toplumun eğitilmesi için önce kadının eğitilmesi gerekir. Foucault için de on sekizinci yüzyıldan bu yana kamusal anlayış, eğitim ile nüfusa müdahale etme yoluna gitmiştir (Foucault 2013: 71).

Gaspıralı’da da aynı şekilde kadının ilme ihtiyacı olduğu sürekli ileri sürülmüştür. Kadın toplum için yetiştirici bir misyona sahiptir. Kadının bu üretken yapısı toplumun eğitilmesi için kadının eğitilmesini zorunlu kılar. Yeni insan modeli bir yanıyla kadın üzerinden şekillenmektedir. Bu hal ütopyalar için de aynı şekilde işler. Ütopyalar kontrol toplumunun inşasıdır. Kontrolün sürekliliği ve iyi düzenin devamlılığı için bireyler iktidarın belirlediği biçimde eğitilmiştir. Eğitim, öznenin entegrasyonunu sağlayan ve ütopyanın ilerlemeci misyonunu tetikleyen bir olgudur. Özellikle Faruk Öztürk, eğitim ve ütopya arasındaki bu ilişkiye fazlasıyla eğilmiştir (Öztürk 2004). Bu nedenle eğitim ve ütopyalar arasında sıkı bir ilişki vardır. Gaspıralı’da da eğitim bu sebeple merkezi bir konumdadır.

Darürrahat Müslümanları’nda da eğitim bu şekilde özne yaratım alanı olarak da kullanılmıştır. Buradaki eğitim sistemi yeni yönetim biçimiyle ilintili olarak klasik medrese eğitiminden uzaktır. Klasik medrese eğitimindeki gibi yalnızca dini eğitimler verilmemektedir. Burada hem dini hem de matematik, fen, geometri alanında da eğitimler verilmektedir. Darürrahat bu yönüyle Molla Abbas’a göre Avrupa’nın bile önünde olan bir eğitim düzeni inşa etmiştir. Çünkü Molla Abbas’ın yaşadığı dönemde İslam devletlerinde halkın çoğu okuma yazma dahi bilmemektedir. Gaspıralı burada kendi döneminin eleştirisini yaparken, bir yanıyla da yeni sistemin nasıl olması

gerektiğini belirtmiştir. Gaspıralı İslam devletlerindeki eğitim sistemine dair eleştisini Darürrahat'daki bir hoca üzerinden dillendirmiştir:

“Sizin diyarlarda tabip, kimyager, mimar ve mühendis gerek olmuyor mu? Sizin hanlar ve hükümetler idare-i mülk (mülk yönetimi) ve devlet için umur-ı idareye (yönetim işlerine), funun-ı maliyeye (mali birimlere), mahir memurlara ve törelere hacet görmüyorlar mı?” (Gaspıralı 2014a: 223).

Darürrahatda Molla Abbas'ın görüştüğü hoca İslam alemindeki eğitim sistemi karşısında şaşkınlığını gizleyememiş ve bu durumun mantıksız olduğunu ileri sürmüştür. Gaspıralı Darürrahatlı bu yolla hoca üzerinden bütün İslam toplumunun eğitim sistemini hicvetmiştir. Çözüm olarak da Darürrahat ülkesindeki sistemi önermiştir. Buna göre 8-12 yaş arası ilkokul eğitimi olacaktır. Burada çocuğa hem dini hem matematik, ziraat bilimleri gibi alanlarda eğitim verilecektir. Sonrasında da ortaokul ve üniversite eğitimi de vardır. Eğitim sisteminde medrese eğitiminde olduğu gibi erkek temelli bir sistem söz konusu değildir. Feride Banu da Darürrahat'daki eşit eğitim biçiminden yararlanarak kendini yetiştirebilmiştir. Kadın Darürrahat da istediği her alanda eğitim alıp, istediği mesleği yürütebilir:

“Kız mektepleri, er mekteplerinden az ve kem olmayıp, ancak tahsil ettikleri (öğrendikleri) ulul ve fünun ve hüner (bilim, teknoloji ve sanat) kadınlığa lazım olan malumattan (bilgilerden) ibaret olup, ilm-i tedris (pedagoji), ilm-i tıp ve ilm-i hukuk meydanında kadınlar, er kişiler mertebesinde sa'y ediyorlar imiş.” (Gaspıralı 2014a: 270).

Kadınlar Darürrahatda toplumsal olarak bütün meslekleri yapabilmektedir. Bu durum Molla Abbas'ın dikkatini fazlasıyla çekmiş ve hatta uzun saçlı kadın kadı görünce şaşkınlığını gizleyememiştir. Kadınlar bu ülkede eşittir. Hatta çok güçlü bir pozisyondadırlar. Bu durumu Feride Banu'dan anlayabiliyoruz. Çünkü bu kişi ülkenin en başarılı on iki kişisinden biridir. Ayrıca ailesinde ve toplumda da önemli bir pozisyona sahiptir. Gaspıralı'nın yaşamış olduğu on dokuzuncu yüzyılda bu durum mümkün değildi.

“Feride Banu, yani yolda gördüğüm bir kız, bana mektup yazmış, atası, biraderleri var, bunların haberi olmak üzere yazmış! Buna daha ziyade hayran oldum (oldukça şaşırdım)! (Gaspıralı 2014a: 238).

...ve bendeniz, kemal-i dikkat ile dinliyor isem de, ayrıca bir fikirden ötürü taaccüpten (şaşkınlıktan) kurtulamıyor idim! Feride Banu benden niçin kaçmıyor? Bendeniz bir ecnebi ve cat (yabancı) kişi... Bunlar ise İslam...” (Gaspıralı 2014a: 260).

Molla Abbas burada Feride Banu'nun kendi iradesiyle başka bir erkeğe mektup yazıp onu yemeğe çağırmasına ve yemekte de kendisi ile sohbet etmesine şaşırmıştır. Bu durumun ancak kendini geliştirmiş bir toplumda mümkün olabileceğini de ileri sürmüştür. Darürrahat her yönüyle gelişkin bir toplumu bizlere gösterir. Molla Abbas ayrıca Feride Banu'nun kendine güvenli duruşuna, toplumda kendini ifade etmesine ve çeşitli çalgıları ustaca çalmasına da hayran olmuştur. Başta dediğim gibi Gaspıralı'nın toplum inşası güçlü kadın karakteri üzerinedir. Bu durumun Darürrahat da bir anda gerçekleşmemiş, özellikle Zehra Sultan isimli bir prensesin üstün çabaları ile gerçekleşmiştir. Zehra Sultan güçlü kadın karakterinin devlet yönetiminde de nasıl tezahür edebileceğini yansıtmaktadır.

Bu durum ülkede kadının yeri yalnızca iş bölümünde değil ayrıca yönetimde de söz sahibi olmaları ile gerçekleşmiştir. Hükümdarlık daha çok ruhani bir birlikteliktir. Kadın yönetimdeki asli unsurdur.

“Hazret-i Emir'in bir kadını var imiş. Azya'da (Asya'da) hanlarımızda olduğu gibi tabur ile sarayda kız ve kadın bulundurmamak usulden değil imiş. Emir'in kadını cenab Hatice Banu, umur-ı idare-i mülke (devletin yönetim işlerine) dahi müdahale ediyor imiş. Ülkenin kadın ahalisin terbiyesi, tedrisi (eğitimi) ve hukuk cihetleri Hatice Banu'nun emr-i nezaretinde (gözetiminde) ve muhafazasında imiş.” (Gaspıralı 2014a: 270).

Darürrahat ülkesinde yaşayan herhangi bir kişi birbirlerine modern vatandaşlık bağı ile bağlanmışlardır. Bu durum evliliklere de sirayet etmiştir. Bu ülkede zorla evlendirme yoktur. Kadın ve erkek “sözleşme” ile evliliklerini sağlama alır, kadın evli

kaldığı sürece kocanın kazandığı parada da hak sahibi olup, boşanma sonrasında nafakaya sahip olmaktadır. Darürrahat'da evlilik ayrıca nüfus politikalarına bağıntılı olarak şekillenir. Evlilik öncesinde kalıtsal hastalığı olan ve aralarında büyük yaş farkı olan kişilerin de evliliğe izin verilmez. Bu durum ferdin beraberinde nüfus olarak irdelenmesi olarak yorumlanabilir. Darürrahat da evlilik politikaları nüfus politikaları içerisinde görülür. Burada beden temelli bir nüfus politikasının varlığından bahsedebiliriz. Modern yönetsel düzende nüfus temelli sosyal kontrol ancak ailenin kullanılması ile gerçekleşebilir. Yönetimselliği ele aldığımız ilk bölümde ailenin özneleşme pratikleri açısından bir araca dönüşmesini irdlemiştik. Darürrahat'ta da aile modern yönetsel gerçekliğin bir aracı olarak kullanılmış ve sonuç olarak da bir üretim aracı olarak sağlıklı bedenlerin oluşumu garanti altına alınmıştır. Nüfus politikaları ayrıca çeşitli nizamnameler de çıkarılmaktadır.

“Bu acayip nizamlardan sebep (kanunlardan dolayı) olmalıdır ki bu ülkede gördüğüm cümle (bütün) insanlar ber-karar (istikrarlı), afiyet sağlık ve yaraşıktadır (güzelliktedir).” (Gaspıralı 2014a: 272).

Burada yazarın “acayip” olarak nitelendirdiği uygulamalar aslında modern yönetimselliğin merkezindeki nüfus politikalarının yansımasıdır. Darürrahat, nüfus politikaları sayesinde kuruluşunda yalnızca yüz kırk kişiyken, on dokuzuncu yüzyıla geldiğinde üç yüz bin nüfusa erişmiştir. Bu durum kamusal sağlığın çıkışına da işaret etmektedir. Buradan hareketle Darürrahat'da sağlıklı bireyler yetişebilmesi ve hastalıklardan kurtulabilmeleri için bataklıklar kurutulmuş ve ölümler şehre uzak yere gömülmeye başlanmıştır. Bu durum ayrıca nüfusun istatistiki bilgisinin kullanılması ile mümkün olmuştur.

“...ülkemizin her hâli hesaplı, tecrübeli ve defterîdir (yazıya geçirilmiştir). Şöyle ki şükürler olsun veba ve muharebe gibi zararlardan emin olunarak ahalimiz sene be sene (yıldan sonra) şu kadar can olacaktır ki her ne kadar sa'y ve gayret kılsa (emek ve çaba harcansa) da ülkemize sığışmayıp, idare ve aşavdan (yiyip içmeden) zahmet görüleceği hesap ile müspet ve derkârdır (belirlenmiş ve bilinmektedir).” (Gaspıralı 2014a: 275).

Darürrahat ülkesinde istatistiki bilgi ve hastalıkların kaydı sürekli tutulmaktadır. Bu durum on dokuzuncu yüzyıldan itibaren görülen yeni yönetsel aklın da göstergesidir. Yeni yönetim sanatı kişilerin bilgisine, hastalıklarına ve nüfus artışına haiz olmak ister. Darürrahat için de bu amaçla hem kamusal sağlık politikaları oluşturulmuş, hem de kişilerin bilgisi istatistiki bir veri olarak kullanılmıştır. Bu durum dünyevi olarak oluşturulabilecek en iyi düzen olduğuna inanılan ütopyaların devamlılığı için gereklidir. Fakat yalnızca nüfus temelli politikalar ile bir düzen devam ettirilemez. Düzenin sürekli hale getirilmesi için kontrol toplumunun yaratılması gerekir. Bu durum ütopyalarda da ulusun düzenli bir biçimde gözetim altında tutulması ile gerçekleşir.

Bu gözetleme hali aynı zamanda kişinin bilgisine ulaşmaya da yardımcı olur. Bu panoptik düzen ile iktidar ulusun bütün bireylerine ulaşmayı amaçlar. Modern dönemde bu kontrol düzen pek çok farklı mecra ile, farklı bir düzenle sağlanmaktadır (Foucault 2012). Fakat on dokuzuncu yüzyılda bu durum günümüze göre çok daha meşakkatliydi. Osmanlı toplumunun nasıl kontrol toplumuna dönüştüğünü ve bireyden nasıl bilgi çekildiğini önceki bölümlerde aktarmıştık. Gaspıralı'da buna benzer bir panoptik aygıt oluşturmuştur. Şehrin mimari yapısı da bu kontrol biçimini daha basit kılmaktadır. Şehir yuvarlak bir daire biçiminde tahayyül edilmiş, her daire katman katman genişleyen bir biçimde kurulmuştur. Merkezi dairede de hem kapatılma mekânları hem de gözetleme aygıtları yer almaktadır. Bu aygıt fantastik unsurlarla bezenmiştir.

“Şu kürsü meğer küzgü (ayna) imiş. Bir göz taşlap (atıp) aklımı coymuş (kaybetmiş) oldum... Darürrahat'ın cümle karyeleri (köyleri), bahçeleri ve yolsa, kırdaki cüren (yürüyen) halkları küzgüde görünüyorlar idi. İnsanları cürdüğü (yürüdüğü) ve işledikleri aynen aksolunuyor (yansıyor) idi.

...Sarayın yüksek kulesi vardır ki mezkûr (bu) kuleden ülkemizin her tarafı görülür. Bundan istifade edilerek, üstatlık ile koyulmuş küzgünler ve dürbünler vasıtasıyla cümle ülkenin resmi, bölmenin şu cam (piyale) kubbesinden geçip bir kürsü üstüne aksolunur (yansır). Saraydan çıkmayıp hazret-i Emir ülkeyi temaşa edebilir... Sihir değildir oğlum; hüner ve marifettir.” (Gaspıralı 2014a: 265-266).

Darürrahat ülkesinin insanları iyi huylu ve yalan söylemeyen kişiler olarak lanse edilmiştir. Fakat yine de bütün halk, üç koltukta oturan görevliler tarafından sürekli gözetlenmektedir. Bu kontrol etme ihtiyacı hem kişilerin bilgisini toplamak hem de kötülüğün sürekli kontrol altına alınabilmesi içindir. Yönetimsel düzen inşası bu düzeni sağlamak için mimariyi kontrol amacıyla kullanır. Bu yönüyle mimari ile nüfusun kontrolü arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu dönemde merkezi gözetleme biçimi nüfusun görünürlüğünü artırmayı amaçlar. Bu bir kontrol düzenidir (Foucault 2012: 88).

Gaspiralı'nın oluşturduğu düzen de bu kontrolü oluşturmaya yöneliktir. Ütopyalar yalnızca iyi düzen inşası değildir. Ütopyalar aynı zamanda kötülük potansiyelinin de kontrolüdür. İktidar bu yanı sıra kötülüğü de kontrol altına almalıdır. Bu kontrol biçimi iktidarın bütün topluma yayılması nedeniyle ancak görülmeden görerek başarabilir. Bu durum on dokuzuncu yüzyıl yönetsel gerçekliğinin bir yansımasıdır. Darürrahat'daki hükümdar "Emir" bu manada modern Panoptik biçimini kullanır. Ütopya kapatılma alanları ile inşa edilmiş olsa da Emir de kontrol edici mekanizmadır.

Kontrol toplumunda öznenin sürekli denetimi dışında cezalandırma süreçleri de değişim gösterir. Bedenin en büyük üretim aracı olması nedeniyle cezalandırma sistemi bu üretkenliği devam ettirici bir biçime bürünmüştür. Ütopyalarda da bu biçim cezalandırma pratiklerinin ıslah edici bir hale dönüşmesi biçiminde karşımıza çıkar. Kontrol toplumunda cezalandırma biçimleri bu yönüyle modern normlarla yürür. Artık eski ibretlik cezalar ile disipline edici bir cezalandırma sisteminden söz edemeyiz. Burada üretim aracı olan bedeni ıslah edici yeni cezalandırma yöntemleri uygulanmaktadır (Foucault 2013: 8).

Bu durumla Namık Kemal'in Rüya adlı eserinde de karşılaşmıştık. *Rüya* ütopyasında da cezalandırma süreci işkence ve ölüm merkezli değildi. Darürrahat ülkesinde cezalandırma süreci kapatma, işkence etme ve öldürme temelli olmamıştır. Tam aksine bu ülkede ıslah edici bir düzen hakimdir. Darürrahat'daki en büyük suç yalan söylemektir. Yalan söyleyen kişi cezaevine kapatılmaz, tam tersine yalan söylemekle suçlanan kişi toplum içerisinde yaşamını sürdürür. Fakat toplumda hiçkimse

bu kişi ile konuşmaz. Bu süreçte varsa suçlunun karısı baba evine döner ve suçlu da bir süre ıslahevinde rehabilite edilir. Kişi kendini yeniden topluma kabul ettirmeye çalışır. Eğer toplum o kişinin gerçekten iyi olduğuna inanırsa kabul eder. Bireyler bu şekilde yaşatarak yararlanılmaya çalışılır.

“– Nasıl olacak! Adamın hıyaneti malum olduğu ile (suçu belli olur olmaz) cümle (bütün) ülke ona ecnebî ve cad (yabancı) olur, kimse selam vermez; vebadan korkar gibi çet çürürler (uzak dururlar). Cemaat arasında olarak (toplum içindeyken), hapishaneye düşmüşsten ziyada تنها ve yalnız kalır, dahi kadını haram ve hıyanet karışmış aşya uzanmamak için, ta rücu’ edip pak oluncaya (tövbe edip temizleninceye) kadar zevci (kocayı) terk edip, atası yurduna kaytır (babasının evine döner). Velhasıl (kısacası) kabahatli ta ıslah oluncaya kadar insanlıktan çıkmış olur, bu hâlde öz muradınca ülkenin çetinde (uzağında) mahsus daireye çekilip, ibadet ve hizmet tedarüs (ders okumak) ile ıslah-ı maneviyeye (âhlakını düzeltmeye) gayret eder ve bade (sonra) geri gelir ve cemaatliğe (topluma) kabul olunur...” (Gaspıralı 2014a: 237).

Darürrahat da belirtmem gereken son nokta ülkenin bilim ve teknolojiadaki durumudur. Darürrahat Müslümanları on dokuzuncu yüzyıl ütopyası olması nedeniyle kendi dönemindeki teknik gelişmelerden etkilenmiştir. Zaten ütöpik sosyalistlerden de haberdar olan Gaspıralı’nın böyle olmaması da düşünülemezdi. Namık Kemal’de de incelediğimiz gibi Darürrahat’ta da demiryolları teması oldukça fazladır. Ülke demirağlarla örülmüştür. Bunun yanında kendi dönemde olmayan unsurları da fantezya ile kurgulamıştır. Daha önce kontrol toplumunu açıklamaya çalışırken kameravari aynalardan bahsetmiştik. Buna benzer biçimde Gaspıralı dumansız elektrikli arabalar, akıllı çağrı cihazları, ve otomatik kuluçka makinasına da ütopyasında yer vermiştir. Günümüzde için bile henüz yeni olan bu teknolojileri tahayyül edebilmesi çok ilginçtir. Bununla birlikte ütopyada günümüzde olduğu gibi her yere telefon ve telgraf ağı döşelidir. Aynı zamanda kablosuz akıllı telefonları ve otomatik yanan lambaları andıran cihazları tahayyül etmiştir.

“Bu nasıl alet deseniz, beyanından (açıklamaktan) acizim ve beyan edebilsem dahi hikmete aşına olmayan belki hiç anlamayacak bir şeydir. Her nasıl ise çağırmaya hacet kalmayıp, hizmetçi akşamlik aşlar (yemekler) ve bade

(sonra) şerbetler ve meyveler getirip buyurmamı teklif etti. (Gaspıralı 2014a: 229).

Darürrahat İslamları arasında fenn-i maşına (makine teknolojisi), kimya, ziraat ve tıp ilmi kemal derecelerde (yüksek seviyede) olduğunu anladım; şu kadar kemale yetişmişler ki Türkistan'da bunları nakleder isem, belki inanmazlar. Ne acayip ülke, ne kemalatlî insanlar (ne bilgili, uzman)!” (Gaspıralı 2014a: 245).

Ülkede teknolojik ilerlemenin sağlanabilmesi için devlet tarafından teşvik sağlanmasının yanında çeşitli enstitüler de gelişmeyi desteklemek için kurulmuştur. Ülkede sürekli olarak bilimsel araştırmalar yapılmaktadır. Ülkede kadın ya da erkek farkmeksizin pek çok mucit vardır. Molla Abbas bu durumu ülkenin gazetesinden öğrenmiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse Darürrahat teknolojinin, kalkınmanın, eşitlik ve özgürlüğün olduğu bir iyi yaşam toplumdur. Yalan söylemenin ve harama el uzatmanın görülmediği bu toplum ayrıca teknolojik olarak da oldukça ileridir. Fakat bunun yanında toplum da bireyler özgürlüğüne kavuşmuş, toplum oldukça eğitilmiş bireylerden meydana gelmiştir. Biz de bu çalışmada değişen özneye, genel özne olarak kadına, öznel olarak da “Feride Banu”ya odaklandık. Böylece on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan yaşam temelli yeni yönetsel anlayışın özneleşme biçimi olarak ütopyalarda nasıl hayat bulduğunu da kadın üzerinden ortaya koyabilmeye imkan tanımıştır. Gaspıralı'nın bu amaçla kaleme aldığı birçok makaleler ve özellikle Doğu/Batı merkezli yaptığı karşılaştırmalar bizlere yönetsel model, yeni iktidar ilişkilerini ve özneleşme pratikleri açısından birçok dene de sunmuştur. Bundan sonra ele alacağımız *Kadınlar Ülkesi* distopyası da üyopada tam tersine eskiyi çağıran bir anlayışla distopik olanı ortaya koyacak, “kadın” öznesini klasik biçimiyle açıklayacaktır.

Son olarak Darürrahat Müslümanları'ndaki olay örgüsüne bakarsak bütünlüğü kaybetmemiş oluruz. Darürrahat Müslümanları Molla Abbas'ın ülkeden çıkmak istemesi ile sonuçlanır. Bu konu meclis de görüşüldükten sonra onun çıkışına onay verilir. Molla Abbas Darürrahat'ı çok sevmiş ve hatta kırk gün kalmış olsa da

Türkistan'a dönmek ve hac ibadetini gerçekleştirmek için izin ister. Meclis bunları göz önünde bulundurarak izin verir ve Molla Abbas yine tüneller aracılığıyla çıkartılır. Molla Abbas'ın Avrupa yolculuğu sona erince karşıya Afrika'ya geçmeye karar verir. Sonrasında çölde seyahat ettikten sonra *Kadınlar Ülkesi*'ne düşer. Sonraki bölümde de yine İsmail Gaspıralı tarafından kaleme alınan başka bir seyahat yazısı ve distopyası olan Kadınlar Ülkesi'ne odaklanılacaktır. *Darürrahat Müslümanları*'nın tam tersine distopik temelleri ve eski yönetim modelini çağırnan noktaları incelenecek ve bu yolla da Darürrahat Müslümanları ile karşılaştırmalı bir analiz sunulabilecektir.

3.3.2. Sahra Çöllerinde Bir Kadın Distopyası: *Kadınlar Ülkesi*

Bir önceki bölümde ele aldığımız Darürrahat Müslümanları ütopyasında Molla Abbas'ın çok sancılı bir sürecin ardından ülkeden çıkması ile sonlanmıştır. Molla Abbas bu ülkeden çıktıktan İspanya'da kendisini bir hastanede bulur. Yaptığı seyahatin gerçek mi yalan mı olduğunun ayırımına varamayan Molla Abbas bir süre tedavi gördükten sonra Afrika'ya geçmeye karar verir. Afrika'ya geçtikten sonra bir süre Sudan'da bulunan Molla Abbas, sonrasında *Kadınlar Ülkesi*'ne doğru seyahat etmiştir⁴².

Hikâyeye göre Molla Abbas'ın Kadınlar ülkesine düşüşü oldukça ilginçtir. Molla Abbas, beraberinde Fransızların ve Abdullah Dari isimli bir Arap kervanbaşının olduğu kalabalık grupla Büyük Sahra çölüne doğru yola koyulmuştur. Seyahatin başlarında sorunsuz bir biçimde seyahat eden kervan sonrasında kum fırtınasına yakalanmıştır. İlk dönemde sıkıntısız bir şekilde seyahat eden grup, sonrasında kum fırtınasına yakalandığı için yollarını kaybetmiş ve yanlışlıkla *Kadınlar Ülkesi*'ne gitmek zorunda kalmışlardır.

⁴² Molla Abbas Sudan'da Müslümanların durumunu, İngilizlerle olan münasebetlerini aktarır. Gaspıralı bu seyahatleri "Sudan Mektupları" adıyla *Tercüman* gazetesinde yayınlamıştır. Molla Abbas, Sudan gezisinden sonra Tunus'a doğru yola çıkmaya koyulur. Fakat Tunus'a varmadan önce yolunun üzerinde iki ütopyik ülke vardır. Bunlar "Divaneler Ülkesi" ve "Kadınlar Ülkesi"dir. Molla Abbas Tunus'a varmadan önce ilk olarak Kadınlar Ülkesi'ne sonra da Divaneler Ülkesi'ne gitmiştir. Kadınlar Ülkesi ile ilgili kayıtlar *Tercüman* gazetesinde varsa da Divaneler Ülkesi ilgili kayıtları elimizde yoktur. Bu eserin Gaspıralı tarafından hiç bastırılmamış olduğu ya da orijinalinin kayıp olduğu için bulunamadığı ileri sürülmüştür. Bu çalışmada bu sebeple sadece Kadınlar Ülkesi eserine odaklanılacaktır. Gaspıralı bu eseri ilk defa 1890 yılında *Tercüman* gazetesinde tefrika etmeye başlamış, 1891 yılında ise tamamlayabilmiştir. Daha fazla bilgi için: (Gaspıralı 2014b).

Kadınlar Ülkesi coğrafi olarak Sahra çölünün ortasında kurulmuş bir ülkedir. Bu coğrafi durum onların diğer toplumlar tarafından ulaşılmalarının zor olmasını ve coğrafi bir avantaj ile diğer toplumlardan yalıtılmış bir düzenin çıkışına neden olmuştur. Diğer ütopyalarda da farklı biçimlerde gördüğümüz coğrafi korunaklılık ve izole yaşam, Kadınlar Ülkesinde çöl metaforu ile ortaya çıkmıştır. Gaspıralı bu şekilde Batılı ütopyalarda sıklıkla görülen ada metaforu yerine kullanmıştır. Bu durum Gaspıralı'nın yaşadığı coğrafyayla da ilintilidir. Çöl bu yönüyle hiçliğin ve sadeliğin mekânıdır. Çölde olan fırtınalar sebebiyle yalnızca yolunu kaybetmiş kervanların geldiği ülke, dış dünyadan oldukça iyi izole olabilmıştır.

“– Ey Seyit (efendi), bu memleket kum deryasının en çet (uzak), en amansız ve âlem-i insanîden (insanlık âleminden) pek uzak bulunuyor. Bundan köp (çok) adamın haberi bile yoktur.” (Gaspıralı 2014b: 323).

Kadınlar Ülkesi isminden de anlaşılacağı üzere kadınların ülke yönetiminde olduğu ve kadınların toplumun her alanında merkezde olduğu bir düzendir. Bu düzende kadınlar, diğer toplumlarda erkeklerle eş değer görülen bütün işleri yapmaktadır. Kadın bu ütopya da güçlü pozisyonudadır. Bu durumu ütopya kurgusunda şarkı söyleyen, savaşıyor, güreşen ve evin geçimini sağlayan bir kadın profilinin vurgulanmasından anlamamız mümkündür. Erkek ise tam tersine ev işleriyle uğraşan, çocukların yetiştirilmesiyle görevli olan ve elbise diken ev emekçisi olarak resmedilmiştir.

“Şöyle ki balayı (çocuğu) doğurduktan son bakmaya er kişiye veriyorlar. Her bir kadının iki-üç esir kocası olduğundan biri bala bakmak, biri aş pişirip sığır savmak (sağmak), üçüncüsü ip eşip (ip tarayıp) öreke çevirip, esvap (elbise) dikmek ile meşguldür. Bala (çocuk) aç olsa anasına verip emzirip (emzirtip) gene er kişi alıp gidip bakmaktadır.

Kadınlar ise bizim ciğetler (erkekler) makamında olup ok atmak, güreşmek gibi şeyler ile vakit geçirip yaş cigitleri (genç erkekleri) bizim kızlar makamında oynatıp, şarkılar söyleyip temaşa etmekte. Cümle (bütün) işler ve hükümet hep kadın-kız elindedir.” (Gaspıralı 2014b: 331).

Kadınlar Ülkesi'nde her kadının en az üç kocası bulunmaktadır. Bu durum ülkede işlerin aksamadan yürümesini sağlamıştır. Erkekler ayrıca başını örtmeli, evde

kalmalı ve kadının namusuna gölge düşürmemesi gerekmektedir. Erkek olmanın bu ülkede herhangi bir avantajı yoktur. Erkeğin birey olarak hiçbir değeri yoktur. Bu eşitsiz düzeni Molla Abbas'ın düştüğü durumdan da anlayabiliyoruz. Molla Abbas Darürrahat ülkesine düştüğünde özgür bir bireyken, Kadınlar Ülkesinde sıradan bir köle ve cariye konumundadır. Molla Abbas'a ek olarak grubun diğer önemli üyeleri de her ne kadar çok yetenekli olsalar da kraliçenin gözündeki yalnızca cariye konumuna düşmüşlerdir. Çünkü bu ülkedeki anlayış vezirin deyimleriyle “*Saçları gibi akılları dahi kısa (kısa) olan erlerden (erkeklerden) hâkim ve âmir olur mu?*” şeklindedir (Gaspıralı 2014b: 332).

Burada yapılan mizahi yorum aslında içerisinde toplumsal eleştiriyi de barındırmaktadır. Kadınlar Ülkesi'nde düzen tersine inşa edilmiş ve işlemektedir. Buradaki ters kurgudaki amaç, eski erkek egemenliği yani tek kişide biçimlenen hükümler modelini eleştirmektir. Hükümler modelinde yalnızca erkek hükümler kendisinde tekilleşen bir iktidar biçimi vardı. Gaspıralı'nın eleştirdiği bu eski yönetim biçimidir. Bu yönetim biçimi on dokuzuncu yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştır. Kınacı'nın (2014) ileri sürdüğü gibi mizahi dil aynı zamanda kadın yaşantısının zorluğuna da işaret etmek içindir. Gaspıralı'ya göre kadınların maruz kaldığı bu eşitsiz durum Doğu ülkelerinde çok daha fazladır. Bunu da Molla Abbas üzerinden açıklamaktadır. Molla Abbas hem Avrupa'da bulunmuş, hem de kendi grubunun içerisinde Batılı arkadaşları vardır. Böylece Doğu/Batı üzerinden yeni kadın modelinin nasıl inşa edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

“Mösyö Mark efkârlandığı hâlde (efkârlandığında) vatanım Türkistan közümler önüne gelip ve bazı nâdan (cahil) adamların kadınlara ettikleri cebr ve nâ-münasip (zulm ve uygunsuz) muamele hatıra tüşüp sözleri bana ziyade öttüğünden (tesir ettiğinden):

-Yoldaşım sizin öpkeler (öfkeler) pek dürüst (doğru) değil, dedim. Frengistan'da kadınlara ziyade hürmet olunuyor, hâlleri hiç bizim bugünkü müşkül hâlimize oşamıyor (benzemiyor). İslam kadınları ise şariat-i Muhammediye ile muhafaza olunmuşlardır (İslam dini hükümleriyle korunmuşlardır)... Şöyle ki cebr ve zulümden emindirler.” (Gaspıralı 2014b: 340).

Bu ülkede eşitlik söz konusu değildir. Hatta eserin bir bölümünde Kadınlar Ülkesi'nden önemli bir hoca eşitlik olacağına, erkeklerin egemenliğine razı olduğunu belirtmiştir. Hatta aynı hoca, bu tezini bilimsel bir temellendirme ile açıklamak istemiştir. Ona göre hayvanlar aleminde de hep kadın egemenliği vardır. Burada kadınlar hep güçlü, erkekler de hep süslenip çifleşmek isteyen gruptur. Kadın hep çirkin olan, erkek de güzel olan taraftır. Çifleşmek isteyen erkek hayvanlar aleminde bir sürü ritüel gerçekleştirir. Fakat insanoğlunda bu doğal olan durum tam tersine toplumun her alanına erkek hakim olmuştur.

Kadınlar Ülkesi tam anlamıyla geçmişten izler taşımakta ve gelişmemiş bir kenti andırmaktadır. Ülkede elektrik ve herhangi bir teknolojik ilerlemeye rastlamak mümkün değildir. Ülke yağmacılık üzerine kurulmuş bir ekonomik sisteme sahip olup, gelirlerinin büyük bir kısmını yağmaladıkları kervanlardan sağlamaktadır. Kraliçe'nin sarayı olan "Badbur" dışında gösterişli evleri de yoktur. Darürrahat'ın tersine ülke oldukça fakirdir. Bu fakir ülkede kraliçenin cariyesi olan Molla Abbas bu duruma daha fazla katlanamaz ve ülkeden kaçma planı yapar. Bu plana göre kadın askerlerin içkilerine ilaç atılacak ve eşyalar ile çölden geçen kervana katılacaklardır. Bu plan başarılı olur ve Kadınlar ülkesinden kaçan Molla Abbas ve arkadaşları Tunus'a doğru yola koyulur. Molla Abbas'ın Fransız arkadaşları Tunus'tan Fransa'ya giderken, Molla Abbas da Tunus'a varduktan sonra İstanbul'a geçmiştir.

Son olarak özetlemek gerekirse *Kadınlar Ülkesi* erkek ve kadının toplumsal rollerinin değiştiği, hiciv yönü yüksek bir distopyadır. İsmi dolayısıyla ütöpik bir kurguyu bizlere çağırırsa da Kadınlar ülkesi eşitsizliğin merkeze alındığı distopik bir toplum tahayyülünü sunmaktadır. *Kadınlar Ülkesi* bu yanıyla eski düzeni çağırın bir distopyadır. Gaspıralı bu yönüyle Darürrahat ütopyasının karşıtını yaratmış, böylelikle kendisine de cevap vermiştir. Her iki eseri karşılaştırdığımızda *Darürrahat Müslümanları*'nda yeni yönetim modelinin uygulandığı, en iyi toplum kurgusu olarak karşımıza çıkarken; *Kadınlar Ülkesi* klasik yönetim biçiminin, yani zorlayıcı iktidarın yer aldığı distopik bir kurgudur. Gaspıralı hem makalelerinde hem de edebi kurgularında değişen ve değişmesi gereken yönetim biçiminin nasıl olması gerektiğini ve eski düzenle olan münasebetini karşılaştırmıştır. Böylece İslam ülkelerinde on

dokuzuncu yüzyıldaki dönüşümlere nasıl karşılık verilebilir, devlet nasıl kurtulabilir sorularının da cevabını “kadın” üzerinden verebilmiştir. Sonraki bölümde de bu cevap “Türkçülük” üzerinden “Türk” öznesi ile gerçekleşecektir.

3.4. İki Kadın, İki Turan, İki Ütopya

Bu bölümde de yirminci yüzyılın iki önemli Türk ve kadın aydınını ele alacağız. Her iki aydın toplumsal olanı irdelemek için ütopyaları kullanmışlar, Halide Edip bu amaçla *Yeni Turan*'ı, Müfide Ferit Tek de *Aydemir* adlı romanı yazmıştır. Her iki eser de toplumsal dönüşümü irdelerken Türk öznesini kullanmış olsalar da farklı iki Türkçülük akımı üzerinden devletin nasıl kurtulacağını irdemişlerdir. Bu yönüyle her iki eser de on dokuzuncu yüzyılın yükünü taşımış olsa da 1908 ihtilali sonrası değişen düşünce biçimini ve yönetsel gerçekliği de içlerine yansıtmıştır. Tarihsel olarak ilk yazılması hasebiyle ilk olarak Yeni Turan eserini incelenecektir.

3.4.1. *Yeni Turan*: Adem-i Merkeziyetçi bir Düş

Halide Edib⁴³'in yazmış olduğu *Yeni Turan*, yazarın İngiltere'de olduğu 1912 yılında kaleme alınmıştır. Önceleri tefrikalar halinde gösterime sunulan bu eser, 1913

⁴³ Halide Edib Adıvar (1882-1964), Türk Yazar, öğretmen, siyasetçi, akademisyen. 1882 yılında İstanbul'da doğdu. Çok küçük yaşlarda annesini kaybetti. Bu sebeple bütün yaşamını ve edebi kişiliğini şekillendirdiği anneannesinin evinde yetişti. Bu evde Türk gelenek ve göreneklerini öğrenmesinin yanında özel dersler de aldı. Çok sonra burada geçirdiği günleri de kapsayan *Mor Salkımlı Ev* kitabını da kaleme almıştır. Çocukluğu sonrası eğitimini almak üzere Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nde eğitimine başladı. Burada aldığı eğitimin yanında yine özel olarak Salih Zeki'den matematik, Rıza Tevfik'ten edebiyat ve felsefe, Şükrü Efendi'den de Arapça dersleri aldı. Koleji bitir bitmez kendisinin hocalığını da yapmış Salih Zeki ile evlendi. Bir süre çocuklarını yetiştirmekle meşgul olsa da 1908 yılından itibaren çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar kaleme aldı. Bu yazıları ile oldukça dikkat çekti ve bazı çevrelerden tehditler aldı. Bu tehditler sonrası İsaibel Fury'nin de davetiyle İngiltere'ye taşındı. İngiltere'de kaldığı dönemde Bertrand Russell, Browne gibi önemli isimlerle de dostluk kurdu. Olayların yatışması üzerine Türkiye'ye geri döndü. Döndüğünde kadın cemiyetleri kurdu ve Türk ocağı çevresinde Türkçü yazılar kalem aldı. 1910 yılında eşi Salih Zeki'nin ikinci bir kadınla evlenme isteği nedeniyle ondan boşanmıştır. Bir süre sonra ünlü Bilim tarihçisi Adnan Adıvar ile evlenmiştir. Savaş zamanı milli mücadele dönemini destekleyici birçok faaliyet de bulundu. Fakat en çok İstanbul'un işgali sonrası Sultanahmet mitinginde yaptığı konuşması ile dikkat çekti. Ama Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte Mustafa Kemal'le yaşadıkları fikir ayrılıkları sonrasında tekrar yurtdışına gitmiştir. Yurtdışında da çok önemli eserler kaleme almıştır. Atatürk'ün ölümü sonrasında yurda tekrar dönmüş, yazarlık, akademisyenlik ve kısa bir süreliğine de siyasetin içinde yer almıştır. 9 Ocak 1964 yılında böbrek yetmezliği sebebiyle hayatını kaybetmiştir. Daha fazla bilgi için *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*'nde Halide Edip Adıvar bölümü ve kendi biyografisi olan *Mor Salkımlı Ev* incelenebilir: Adıvar, Halide Edip 2010: 13.

yılında tek kitap halinde basılmıştır. *Yeni Turan* yazıldığı dönemde fazlaca etkili olmuş, kitap büyük kitleler tarafından fazlaca okunmuştur. Kitabın bu kadar popüler olmasının nedeni Osmanlı'nın zorlu dönemlerini iyi yansıtması ve çözüm yönü olarak ütopyik bir düşü insanlara sunmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kitabın kaleme alındığı 1912 yılı birçok dönüşümlere gebe olmuştur.

Ütopyaların ortaya çıkışı da tam da bu tür dönemlerde fazlalaşır. Peki bu dönemde ne tür gelişmeler yaşanmıştır, sorusuna odaklanacak olursak öncelikle uzun süredir devam eden istibdad, yani II. Abdülhamid döneminin son bulduğuna şahit oluruz. İstibdad dönemi adından da anlaşılacağı gibi toplumun fazlaca baskının esiri olduğu bir zaman aralığı olmuştur. Bu devir 1908 ihtilali ile son bulmuş, sokaklarda özgürlük ve hürriyet rüzgârları esmiş, yönetsel anlamda da uzun süredir tatilde olan parlamento yeniden faaliyete girmiştir.

Rejim değişikliği beraberinde Osmanlı'nın kurtuluşunu uman ve amaçlayan aydınların da ortaya çıkışını sağlamıştır. Osmanlı aydını bu dönemde geleceğe daha umutlu bakabilmiş, yıkılmaya yüz tutmuş toplumlarını kurtarabileceklerine olan inançlarını taze tutmuştur. Bu durum daha önce 1876'da gerçekleşen ihtilalde de aynı şekilde ve sonrasındaki anayasa sürecinde benzer biçimde dillendirilmişti. Aynı şekilde 1908'de de benzer biçimde aydınların umutlarının yükseldiği bir dönem başlamış, Halide Edip Adivar da bu aydınlardan biri olmuş, değişimin ve dönüşümün bir parçası olmaya çalışmış ve ayrıca yazıları ile bu duruma katkıda bulunmaya gayret etmiştir. Adivar bu duruma yazılarından birinde değinmiştir. Kendisinin henüz genç bir yazar olarak ortaya çıktığı dönem 1908 ihtilaline denk geldiği için yazar bu duruma yazılarından birinde değinmiştir. Adivar'a göre ihtilal, toplum için iyi bir dönemin başlangıcına neden olmuştur.

“23 Temmuz 1908'deki kansız ihtilâl, Türkiye tarihinde unutulmayacak bir vak'adır. Çünkü başlangıçta Osmanlı rejiminin inkılâp hareketlerinin mânevi ve insani kısmı nihayet tahakkuk etmiş gibi göründü. Bütüin garezler, kinler, geçimsizlikler sona ermiş, imamla papaz kucaklaşmış, muhtelif unsurlar arabalar içinde sarmaş dolaş sokaklara dökülmüş, halkın kendisi ideal bir muhabbet ve asayiş yaratmış gibiydi. Hatta otuz üç yıllık istibdadın yarattığı

isyan bile kanlı vak'alara yol açmamış, on gün kadar, İstanbul'da zabıta vak'ası dahi olmamıştı” (Adıvar 2009a: 114).

İhtilal sonrası Halide Edib'in yazılarının da fazla yayınlandığı ve kitlelerce ilgi duyulduğu bir zaman olmuştur. Bu özgürlük ortamında Adıvar, özellikle *Tanin* gazetesinde yazdığı yazılarla halk tarafından tanınmaya başlamıştır (Çetinsaya 2007: 88). Enginün'nün araştırmalarına göre Halide Edib o dönemde *Tanin* gazetesini dışında *Aşiyân*, *Resimli Kitap* ve *Demet* gibi önemli dergilerde de yazılar kaleme almıştır. Bu durum yazarın hem yurt içinde hem de yurt dışında popülaritesinin artmasına neden olmuştur. Özellikle bu İngiliz Isabel Fury'nin dikkatini çekmesi Halide Edib'in de talihini çevirir. Halide Edip bu yayınlarından sonra Isabel Fury tarafından İngiltere'ye davet edilir (Enginün 1978: 30). İşte Halide Edib bu koşullarda, İngiltere'de yaşadığı 1912 yılında *Yeni Turan* adlı eserini kaleme almıştır.

Yeni Turan Türk Edebiyatında en fazla ütopyaların kaleme alındığı dönem olan 1908 sonrasında, bu geleneğin devamı olarak yazılmıştır. Eserin ütöpik yönü ve yazarın bu ütopyayı yazma amacı, daha sonrasında bizatihi yazarın kendisi tarafından *Mor Salkımlı Ev* adlı otobiyografisinde açıklanmıştır.

“Yeni Turan hiç şüphesiz bir ütopya idi ve ütopyalar gibi tahakkuk ettirilmesi [gerçekleştirilmesi] mümkün olmayan gayeleri vardı. Bu eser, kadınların rey sahibi olacağı, hayat ve insan münasebetleri makul ve muntazam olabileceği bir devri tahayyül ediyordu. Bilhassa Türk kadını, kafa ve kalbindeki iktidal [Ölçülülük] ve cemiyete karşı muhabbetle dolu olduğu bir zamanın hasretini çekiyordu. Bilhassa, Osmanlı devrinin Bizanslaşan intihap devrinde, süs, israf, gösterişe kaçan kadın sınıfını şiddetle tenkit ediyordu.” (Adıvar 2016: 195).

Yazarın da üzerinde durduğu gibi *Yeni Turan*'da yeni bir kadın modeli inşa edilmeye çalışılmıştır. Burada yaratılmaya çalışılan özne, yazarın kendi yaşadığı dönemin Batılılaşma tartışmalarına da ışık tutmak bu çerçevede Batılılaşmayı yalnızca giyim kuşam değişimi olarak gören anlayışı da eleştirmektedir. Fakat buradaki özne

kadın temelli olarak gözükse de, Enginün'e göre Yusuf Akçura'nın da etkisiyle bir Türkçü yapıda inşa edilmiştir (Enginün 1978).

Kadın teması bir yanıyla eşitlik temelinde özgürlük ve hürriyet verilen bir birey olarak sunulurken, Türkçü ideal özneyi ifade eder. Adem-i Merkeziyetçi yönetim de medenileşmenin idari yoludur. Adıvar Yeni Turan'da bu medenileşme çizgisini iki parti üzerinden şekillendirmiştir. Yeni Osmanlılar partisi eski düzeni çağırarak, Osmanlılık ve Merkeziyet üzerine inşa edilen bir sistemi önerirken; Yeni Turan partisi yeni bir anlayışı, yani Türkçü ve Adem-i Merkeziyetçilik üzerinde temellenen yeni bir anlayışı çağırılmaktadır. Enginün de benzer bir şekilde Yeni Turan'daki kurgunun üç fikir etrafında bina edildiğini vurgulamıştır.

- “ 1. Amerikan toplumunun örnek alındığı adem-i merkeziyet
2. Türkçülerden ve Ziya Gökalp'tan gelen Türkçülük
3. Yeni bir şekilde tefsir edilen İslâmiyet” (Enginün 1978: 129).

Bu üç fikri temel yazarın yaşamındaki dönüşümlerle de ilintilidir. Yeni Turan'da karşımıza çıkan Türkçülük fikri, yazarın 1910-1912 yılları arasında tanıştığı Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp ile tanışması ile şekillenmiştir. Yazarın kendisi de özellikle Yeni Turan'ın yazma sürecinde Yusuf Akçura'dan etkilendiği belirtir (Adıvar 2016: 189). Fakat Adıvar yazma aşamasında Ziya Gökalp'in Turancı fikirlerinden daha çok etkilenmiş, onun Turan düşüncesini Anadolu coğrafyasında gerçekleşecek olan bir Türkçü kurtuluş olarak ele almıştır. Halide Edib, Ziya Gökalp'ten farklı olarak kültürel milliyetçilik üzerinden bir teoriyi benimser. Benimsediği bu milliyetçilik kültürel milliyetçilik üzerindedir. Bu nedenle özellikle Orta Asya ve Rusya coğrafyasını kapsayan, birleştirici bir Turan ülküsünü benimsemez. Rusya'daki Türklerin diller her ne kadar benzer olsa da kültürleri farklıdır. Rusya'daki Türkler başka kültürün çocuklarıdır. Bu kültür farklılığı birleşik bir Turan ülküsünü geçersiz kılmaktadır. Onlar Rus kültürüne aittir, Osmanlı'da yetişen Türk ise Batılıdır (Enginün 1978: 34).

Turan ülküsü bu şekilde yalnızca Anadolu'da sınırlı kalan Halide Edib'in Adem-i Merkeziyetçi düşüncesi de Prens Sabahattin'in erkisinde gelişmiştir. Bu idari fikri anlayış ayrıca Halide Edib'in Amerikan Lisesi'nde aldığı eğitim ve İngiltere'de ikamet

ettiği yıllarda gelişmiştir (Enginün 1978). Yeni Turan'a sirayet eden bu iki fikri inceledikten sonra romanın edebi kurgusuna odaklanabiliriz.

Roman kurgusal olarak iki bölümde ele alınabilir. İlk bölümde başkanı Hamdi Paşa olan Yeni Osmanlılar partisi iktidardadır. Kurguya göre Yeni Osmanlılar Partisi 1908 ihtiyali sonrası İttihat ve Terakki partisinin son bulması ile iktidara gelmiş, merkeziyetçi ve “Osmanlıcılık” üzerine temellenen yönetim anlayışları ile uzun süre iktidarda kalmayı başarmışlardır. Bu dönemde özellikle romanın da ana karakterlerinden olan parti başkanı Hamdi Paşa ve yeğeni Asım Bey önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Zaten Yeni Osmanlılar da tam bu iki karakter üzerinden anlatılmaktadır.

Yeni Osmanlılar partisi erkek egemen bir düzen ve bu düzen üzerinden şekillenen bir yönetimini benimsemiştir. Bu merkeziyetçilik, Osmanlıcılık ve erkek egemenlik üzerinden temellenen anlayış sonrasında diğer partiyle, yani Yeni Turan partisi ile sonlanacaktır. Fakat romanın ilk bölümünde Yeni Turan partisine liderlik edecek olan Oğuz ve Kaya henüz çocuk yaşadılar. Yeni Osmanlılar partisinin iktidarda kaldığı, Oğuz ve Kaya'nın henüz çocuk yaşta olduğu bu dönem roman açısından “eleştirel” bölümü oluşturmaktadır. Burada erkek egemen, merkeziyetçi ve özgürlüklerin içselleştirilmediği bir toplum kurgusu Yeni Turan partisi'nin kurulması ile yıkılmaya başlamıştır.

Romanın asıl merkezinde bulunan Yeni Turan partisinin kurucuları Oğuz ve Kayadır. Partinin başkanlığını yürüten Oğuz, aynı zamanda Kaya'nın halasının oğludur. Kaya, küçük yaşlardan itibaren iyi bir biçimde yetiştirilmiş ve babası dolayısıyla da önemli cemiyetler içerisinde bulunmuş bir karakter olarak lanse edilmiştir. Yeni Osmanlılar'ın lideri olan Hamdi Paşa ile de tanışması bu yolla gerçekleşmiştir. Kaya (Samiye)'nin babası Lütfi Bey ile oldukça iyi ilişkilere sahip olan Hamdi Paşa, Kaya'yı küçük yaşlardan beri tanımakta, Hamdi Paşa Kaya'yı adeta kızı gibi görmektedir. Fakat Lütfi Bey'in durumunun kötüye gitmesi dolayısıyla Kaya, Anadolu'ya taşınmak zorunda kalmıştır. Bu durum Oğuz'da da benzer biçimde seyretmiş, Oğuz da tıpkı Kaya gibi oldukça zor bir çocukluk geçirmiştir. Oğuz ve Kaya'nın kaderlerini birleştiren

durum da bu zorluk olmuş, herşeye rağmen kendini geliştirmeyi başaran Oğuz, teyzesinin kızı olan Kaya'ya sahip çıkmak için Bursa'dan Kocaeli'ye taşınmıştır. Her ikisinin de kötüye giden talihleri bu buluşma sonrasında değişmiştir.

Kaya'nın yaşadığı Değirmendere ilçesine bağlı Saraylıköyü Yeni Turan'ın uyanışının da başladığı mekânlar olmuştur. Bu köyde Kaya eğitim kurumları açmış, çocukları eğitmiş ve büyükler ile de zirai konuda toplantılar yaparak halkı eğitmeye çalışmıştır. Böylece Kaya'nın düşlediği Turan ülküsü İzmit'in küçük bir köyünde başlamıştır. Yazarın değimiyle o köy adeta bir İsviçre köyüne dönüşmüştür.

“Oğuz yine daldı. Evet, o günkü... çünkü bugün eski Değirmenderesi'yle yeni Değirmenderesi arasında o kadar fark var ki, o bugün yolları ve temiz küçük evleri ve otelleriyle mahviyetkâr bir İsviçre köyü.” (Adıvar 2017: 128).

Halide Edib'in savunduğu Adem-i Merkeziyetçi model ve bu model etrafında yerelden gelişen toplum ilk olarak Saklıköy'de inşa edilmiştir. Saklıköy'de uygulanan bu yerelci “Turan” modeli sonrasında Erzurum, en sonunda da İstanbul'da uygulanmıştır. Bu modelde bireylerin turancı bir model çerçevesinde eğitilmeleri amaçlanmıştır. Buradaki düşünce eğitilmiş bireyler yoluyla toplumun da kalkınacağıdır. Sonrasında bu Turancı eğitim modeli partiye dönüşmüş, siyasi arenada kendine şans bulmuştur. Parti ayrıca yönetim modelinin kurumsal dönüşümünü de ortaya çıkarmıştır.

Yeni Turan partisi bu şekilde halkın içinde kalarak popülaritesini arttırmaya başlamıştır. Fakat bu durum Yeni Turan partisinin Yeni Osmanlılar tarafından tehdit olarak görülmesine ve sonrasında Yeni Osmanlıların bu durumu kendi iktidarlarının sallayacağına inanmalarına neden olmuştur. Yeni Osmanlılar partisi bu nedenle ellerinden geldiği kadar Yeni Turan partisini karalamaya ve Yeni Turan'ın İslam dışı bir parti olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır. Fakat Oğuz bu oyuna gelmemiş, artık düzenin değişmesi gerektiğini, eski alışılmış düzenden çıkılması gerektiğini vurgulamıştır.

“Çünkü gerek insan gerek millet dört sene zarfında mütemadiyen aldığı istikamete pek çok alışır, verilecek şekle pek çok yumuşar, yatıştır. Bu dört sene sonra, bu dört senede aldığı şekilde ve bu yolda devam ona kolay gelir. Başka

yola gitmek lazım gelir ise pek çok zorluk çeker. İnsalar gibi milletler de alışmak denilen şeyin az çok esiridirler. Bir millete eski itikatları değiştirip yeni itikatlar, yeni şekiller lazım gelirse bunu yapanlar senelerce yorulmadan hatta istediklerine bazen muvaffak olmadan fedakâr ve sabur çalışmalıdırlar.” (Adıvar 2017: 34).

Eski düzeni değiştirmek her zaman çok zor olmuştur. Oğuz da bu durumun farkındadır. Fakat eski düzen olarak nitelendirdiği Osmanlıcılık, Türk unsurunu geri plana itmektedir. Yazara göre Tanzimat’dan bu yana kurtuluş yolunun Osmanlı kimliği çatısı altında, merkezi bir yapıyla olması gerektiğini vurgulamıştır. Fakat bu düşünce artık sürdürülebilir değildir. Bu durum daha önce Rüya temelli ütopyalarda ele aldığımız “Osmanlı” öznesinin artık yirminci yüzyılda inanılabilirliğini kaybettiğini de bizlere göstermektedir. Kısaca Osmanlıcı temeller üzerine bir özne yaratmaya çalışsa da bu çaba yetersiz kalmıştır. Adıvar için Tanzimat ferdi özgürlükleri getirmiş olsa son kertede Türkler zararlı çıkmış ve medeniyet çizgisinin gerisinde kalmıştır.

“İstiklâlê karşı hiçbir zaman sönmemiş olan, her an ölümü göze alan bağlılık yanında, fert hürriyeti mefhumu ferdin hükûmet içinde rey sahibi olması gayesini Türkiye’ye Tanzimat getirdi. Eğer Tanzimat olmasaydı, yakın tarihimizdeki, âdeta mucize gibi görülen tarihi ve kayı daha pek zor olurdu. Bütün bunların kudreti akisleri, bilhassa Tanzimat edebiyatında görülür.” (Adıvar 2009b: 95-96).

Halide Edib için de ferdileşme ve ferdin özgürlüğe kavuşması Tanzimat ile başlamıştır. Sonrasında bu değişim ve dönüşümün Tanzimat Edebiyatına da yansımıştır. Fakat Adıvar’a göre her ne kadar Tanzimatı bir başlangıç, Gülhane Hatt-ı Hümayun’u da moderleşmenin temel taşı olarak görsek de, bu dönüşümler son kertede Hristyanlara yaramıştır. Halide Edib bu durumda Namık Kemal ile benzerlikler taşımaktadır. Yazar bu durumu sonrasında *İnhitat* (Çöküş) (Adıvar 2009c) ve *Teceddüt (Yenileşme) Devri* makalelerinde ele almıştır. Özellikle *Teceddüt Devri* makalesinde gayrimüslümleri şımarık bir çocuğa benzetmektedir. Ona göre bir evladı fazlaca şımartmak o evladı en iyi evlat yapmıyorsa, memleketin münevverleri ve ticaretle uğraşan gayrimüslümlerine fazlaca hak vermek onları en sadık kişi yapmaz. Tanzimat bu dengeyi iyi

sağlayamamıştır (Adıvar 2009b: 94) Bu duruma *Yeni Turan* ütopyasında da rastlamak mümkündür.

“Tanzimat ihtilâlden ziyade, inkılâp ve tekâmüle dayanan, bu yoldan mutlakiyeti, meşruti bir şekle doğru götürmeye çalışmıştı. Eğer, birbirini takip eden ecnebi müdahaleleri ve enrtikalari ve nihayet harpler araya girmese hiç şüphesiz Tanzimat’ın muvaffakiyeti çok mühim olacaktı. Mamafih, bilhassa Mithat Paşa gibiler sayesinde idarede esaslı görüşler hasıl olduğu gibi, fikir sahasında da, münevver kütleyi aşan Garp’ın iyi taraflarını gören düşünüş tarzları da memlekete nüfuz etmişti. Tanzimat’ın en dikkate edeğr tarafı, harsımıza ve an’anemize bağlı sağlam tarafları koparmadan, oldukça esaslı bir şekilde, Garp müessesatını tatbik edebilecek ve fikirlerini kavrayabilecek bir zihniyet hazırlamış olmasıydı.” (Adıvar 2009a: 115).

Kısaca söylemek gerekirse Tanzimat fikir özgürlüklerinin yanında Osmanlı kimliği çatısı altında bir kurtuluş yolu da sunmuştu. Fakat bu kurtuluş önerisi Adıvar için yeterli değildi. Tanzimat ile birlikte ortaya çıkan meşruti düzen ile birlikte sunulan “Osmanlılık” temelli anlayış yerini, yine meşruti düzenin olduğu idari anlamda da fedararif bir yönetimin uygulandığı bir modele geçiş yapılmalıdır. Federatif yapı beraberinde imparatorluktak içinde yaşayan Türk, Kürt, Arnavut, Arap, Rum unsurlar için, en çok da Adıvar’ın hâkimiyet-i milliye diye nitelendirdiği Türkler için iyi bir düzeni sağlayacaktır. Meşruti düzen geçmişte Osmanlı’da çok yanlış biçimde uygulanmıştır.

“Fakat istedikleri hâkimiyet-i milliye ellerine geçer geçmez pek acayip bir hâkimiyet-i milliye oluyor. Hâkimiyet-i milliye o zaman, evet Fransa’da, İngiltere’de, Almanya’da ve her yerde kabil fakat Türkiye’de müşkül, pek müşkül. Hâkimiyet-i milliye Osmanlı milleti halitası içinde gayet acayip ve dolambaçlı bir mana alıyor. Bundan Rum, Bulgar, Türk, Arap, Arnavut, hepsi başka başka mana alıyor” (Adıvar 2017: 39).

Yönetmel düzen daha medeni bir özne üzerine bina edilmeliydi. Adıvar’a göre bu düzende Türk unsuru başat rol oynamalıydı. Bu durumu *Yeni Turan*’daki ana karakterler olan Oğuz ve Kaya üzerinden de görmemiz mümkündür. Romanın ilk

bölümünde Lütfi Beyin kızı olan Samiye, Kaya'ya; Bursa'da bir Tatar köyünde zor şartlarda yaşayan Oğuz da Yeni Turan partisinin liderine dönüşmüştür. Karakterlerdeki bu dönüşüm yeni bir anlayışı da temsil eder. Burada özellikle Samiye'nin Kaya'ya dönüşümü önemlidir. Kaya genç bir kızken -yani Samiye olduğu zamanlarda- babasının gölgesi altındaki bir genç kız olarak lanse edilmiştir. Fakat ütopyanın ilerleyen kısmında babası Lütfi Bey önemli konumunu yitirmiş, bağlı olduğu İttihat ve Terakki partisi tarih sahnesinden silince kendisi de önemsiz bir duruma düşmüştür. Bu durum en çok Samiye'yi etkilemiştir. Başlarda İstanbul'da bir paşanın şımarık kızı olan Samiye, Anadolu'ya gittikten sonra bambaşka bir karaktere yani Kaya'ya dönüşmüştür. Kendisi dönüşüm döneminde hem çok fazla okuma imkanı bulmuş, hem de ismi gibi kaya gibi bir iradeye sahip olmuştur. Kaya, Turan davası için sapasağlam kalabilmiştir. Bunu Kaya'nın partinin bekası ve Oğuz'un hapisten kurtulması için Yeni Osmanlılar lideri Hamdi Bey ile evlenmesinden anlayabilmekteyiz. Kendi hayatını feda etmiş olsa da esasında Yeni Turan partisi yoluna devam etmiştir ve parti sonunda iktidara da gelmiştir.

Yeni Turan eserinin ikinci bölümü –yani ütopyik olan bölümü- Yeni Turan partisinin seçimleri kazanıp iktidara gelmesiyle başlar. İlk bölüm kitabın eleştirel kısmını oluşturmaktaydı. İlk bölümde Batılılaşma ve Modernleşme temalarıyla tipikleşen kısım yer almış, Yeni Osmanlılar partisi ve bu partiyle cisimleşen “Merkeziyetçi” yapı ve “Osmanlı” öznesi fazlaca yerilmiş, ayrıca Yeni Turan partisinin doğuşuna da yer verilmiştir. Bu bölüm bittikten sonra eserin esas bölümü olan, çözüm odaklı olan ütopyik kısmı başlar. Her ütopya yeni bir yönetim anlayışını sunar. Yeni Turan'da da bu şekilde olmuş, parti iktidara geldikten sonra yeni bir yönetim anlayışı, yeni bir kalkınma hamlesi ve bunlarla ilintili yeni bir birey modeli ortaya çıkmıştır. Bu iktidar modelinin öznesi de Türk unsurudur. Burada inşa edilmeye çalışılan yeni beden, hakimiyet-i milliye (Türk milleti) üzerinden temellendirilmiştir.

Daha önce incelediğimiz Namık Kemal'de bu model “Osmanlı” unsuru, İsmail Gaspıralı'da ise “Kadın” üzerinden kurulmuştu. Her ikisinde toplumun kurtuluşu ve ilerlemesi için özne, bu iki unsur üzerinden anlatılmıştı. Hürriyet ve özgürlüğüne kavuşarak bireysel olarak görünür kılınan tebalar, sonrasında kategorize edilerek

özneleşmişlerdir. Bu kategorizasyon en nihayetinde yeni bir yönetim sanatını da ortaya çıkarır. Yeni yönetim sanatı da eski arkaik hükümlan modelin de sönümlenmesi anlamına geliyordu. Halide Edib Adıvar için de hükümlan model en nihayetinde Türk unsurunu bastırılmış, görünmez kılmıştır. Yeni yönetim sanatı en nihayetinde Türk unsuru ile temellenen bir kurtuluş sunacaktır. Bu durumu Yeni Turan partisinin marşından da anlayabilmekteyiz.

“Ey Yeni Turan, sevgili ülke, söyle, sana yol nerde?

Altı yüz yıl var, yabancı illerde, irak yollarda, susuz yaylalar,

gölgesiz dağlarda gezdin, kurak çöller ülkelerde

kurak çorak ağaçlar gibi kurudun. Söyle, senin can veren

bir berrak ırmağın, yeşil yurdun nerde?

Ey Yeni Turan, sevgili ülke, söyle, sana yol nerde? “ (Adıvar 2017: 30)

Burada altı yüz yıllık dönem olarak nitelendirilen esasında Osmanlı hükümdarlığıdır. Adıvar’a göre bu dönem içerisinde Türk unsuru uyku halinde kalmıştır. Osmanlı dönemi bu uyku haline neden olmuştur. Selçuklu dönemi ise tam tersine Türk unsurunun daha güçlü olduğu bir dönemdir. Osmanlı döneminden itibaren uyku halinde olan Türk milleti Yeni Turan partisi ile yeniden uyanışa geçmiştir. Buradaki ütöpik uyanış bir yanıyla da bireyin uyanışı olarak resmedilmiştir. Her iki partinin de isminin başında “Yeni” takısının yer almasını nedeni de budur. Yani her iki parti de yeni bir yönetsellik ve yeni bir birey modelini ortaya koymaktadır. İki parti de istibdad olarak yorumladıkları padişahın pastoral iktidarını yeniden istememektedirler. Aralarındaki tek fark idari ve düşünsel anlamdadır. Her iki parti için de 1908 ihtilali ile birlikte yönetimde bireyin söz sahibi olduğu bir düzeni ortaya çıkarmıştır. Aralarındaki tek fark eskiden tebaa olan halkın artık “Osmanlı” kimliğiyle mi yoksa “Türk” kimliğiyle mi olacağıdır. Adıvar’a göre bireyci model yaşam merkezli bir anlayışla da doğrudan ilintilidir.

“...hatta bugünkü “indivüalizm” [bireycilik], tekamül-i şahsinin önüne geçilmezse büyük mürebbilerin [terbiye edici], hakimlerin bir hayal diye başlayıp da bugün kök salıp her şahsi evvela, “Ben hayatıma, tekamülüme, her şeyime sahip, her şeyimden mesul bir şahsım,” diye sürükleyip götürüyorsa milliyetperverlik cereyanı da yine fertte doğan şeyin cemiyet halinde içtinabı

gayr-i kabil [mümkün olmayan, imkansız] bir hareketi olmuştur.” (Adıvar 2017: 94)

Adıvar’a göre farklı milliyetten unsurları bir arada tutmak zaruri hale gelmişti. Namık Kemal’in ütopyasını kaleme aldığı Tanzimat döneminde bu bir arada tutmanın “Osmanlı” kimiliği ile mümkün olabileceği düşünülüyordu. Fakat yirminci yüzyılın başında bu durumun mümkün olmadığı anlaşılmıştı. Balkanlar ve Arap coğrafyası adeta kaynıyordu. Her biri kendi bağımsızlıklarını istemektedirler. Halide Edib Adıvar da henüz Balkan savaşları yenilgilerinin yaşanmadığı bir dönemde kaleme aldığı Yeni Turan ütopyasında, kurtuluşun adem-i merkeziyet temelli bir yönetim anlayışında olduğunu vurgulamıştır. Adıvar’a göre yirmi sene içerisinde toplum adem-i merkeziyet sistemine tamamıyla entegre olabilecekti.

“...Çünkü kardeşlerim, bu merkeziyet siyasetiyle yirmi sene sonra memlekette Türklerden eser kalmayacak. Türkler olmayınca da tabii bu Osmanlı ülkesi her ırkın temayülât ve menfaatinden uzak bir taksimle dağılıp gidecek.

O halde? O halde büyük Arabistan ve elinde kalan adalarıyla asil Türk halifesi altında toplanan meşruti bir “federasyon” yapmaya hazırlanmalı! Ve federasyon bizi Avrupa’nın açık gözlerinden kurtaracak...

Demek ki Yeni Turan’ın programı, vasi bir adem-i merkeziyete fakat federasyon bağları altında bir kuvvetli noktaya, bir hükümdara, bir hükümete bağlayacak müşterek menfaat ve muhabbet. ” (Adıvar 2017: 42-43)

Adem-i merkeziyet idari anlamda bir yönetimin yerele ve yerelden de herkese indirgenmesini sağlayacak bir anlayıştı. Prens Sabahattin de bu anlayış ile birlikte ıslahatların her bireye ulaşabileceğini düşünmüştü. Prens Sabahattin fikirlerinin şekillenmesinde F. Le Play’in etkisi olmuştur. Ona göre Osmanlı bütüncü ve merkeziyetçi yapıya sahip olmuştur. Bu hantal yapı gelişmenin önündeki engel olarak ele alınmıştır (Karakaş 2013). Halide Edib Adıvar için de bu sistem hem gelişmeyi sağlayacak hem de Türk unsurunu ön plana çıkaracaktı. Türkler böylelikle medenileşmenin gerisinde kalmayacaktı. Bu sistemde hükümdarın sadece sembolik yetkileri kalacaktı. *Yeni Turan* ütopyasında da bu durum karşımıza çıkmaktadır. Esere göre padişah yalnızca ziyafet veren ve zaman zaman fikri sorulan yetkisiz bir kişiye

dönüşmüş, yönetim biçimi tamamıyla çeşitli ritüellere bürünmüştür. Eserde yönetim modeli hükümdar yerine özne üzerinden tanımlanmış, özneleşme pratikleri ile iktidar biçimi toplumun her yanını sarmıştır.

Yeni Turan'da inşa edilmeye çalışılan özne “Türk” temellidir. Bu anlayışa göre kadın ve erkekte eşit şekilde görülüp, benzer bir şekilde Türk ahlakıyla yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Burada inşa edilmeye çalışılan Türk, sade giyimli, ahlaklı ve eğitilidir. Hatta kadınların cübbe vari bir elbiseyle, erkeklerin de abartısız ünüforma vari elbiseler tercih ettiği vurgulanmıştır. Kadın'ın buradaki güçlü pozisyonu ve sade giyimi Argunşah'ın da dikkatini çekmiştir. *Yeni Turan* da kadın, öğretmenlik yapan, savaşta hastalarla ilgilenen, imalathanelerde çalışan yani hem iktisadi alanda hem de sosyal alandaki en büyük üretim gücü olarak karşımıza çıkar. Fakat buradaki kadın güçlü olmasına rağmen, Batı modasından etkilenmeyecek kadar siyah ve sade giyimli bir anlayışa da sahiptir⁴⁴ (Argunşah 2015: 45). Adıvar, burada güçlü Türk kadını modelini yaratırken Ziya Gökalp'ten etkilenmiştir. Ziya Gökalp eski dönemden örnek vererek Türk kadınının toplumda önemli bir pozisyona sahip olduğunu, kadın sadece ev işlerinden sorumlu bir canlı değil de eski toplum için de bir kahraman olabildiğini vurgulamıştır (Önertoy 1965: 253).

Burada yaratılmaya çalışılan özne iktidar ilişkilerine dâhil olmuştur. Fakat öznenin toplum için sürdürülebilir olması ve üretim ilişkilerine de dâhil olması gerekmektedir. *Yeni Turan* da öznenin üretim ilişkilerine dâhil olması ve toplum için yeni bireylerin yaratılabilmesi için kurumsal dönüşümler de yapılmıştır.

“Yeni Turan'ın mektepleri, müesseseleri, gece salonları Fukara-perver Teşkilatı, Teksir-i Nüfus Cemiyeti, Sıhhat-i Umumiye Kulübü, Türk dili, Türk Edebiyatı, Türk olan her şey taraftarları, gazeteleri azıttıkça azıtmıştı.” (Adıvar 2016: 18).

⁴⁴ Adıvar burada Quaker (Titreyenler) tarikatından etkilenmiştir. Quakerler İngiltere'nin kuzeybatısında ortaya çıkan bir Hristiyan mezhebidir. Kendilerini “Arkadaşlar” ya da “Religious Society of Friends” olarak da adlandırırılar. Halide Edib bu grupta İngiltere'ye gittiği zamanlar da temas etmiştir. Bölümün başında da belirttiğimiz gibi Halide Edib Adıvar Isabel Fury tarafından İngiltere'ye davet edildiği zaman bu Hristiyan tarikatla da tanışma imkânı bulmuştu. Sade giyimli ve cübbeli giyimleriyle Halide Edib'in dikkatini çekmiştir. Yazar bu duruma *Mor Salkımlı Ev* adlı otobiyografisinde değinmiştir. (Adıvar 2016: 195-196)

Bütün bu kurumlar yeni yönetim sanatındaki öznenin yaratılma sürecini bizlere açıklar. Ütopyada yeni yönetin biçimi beraberinde yaşatmayı amaçlayan iktidar biçimini ve bedeni de üretim aracı olarak gören anlayışı doğurur. *Yeni Turan*'da da böyle bir anlayış Yeni Turan partisi ile ortaya çıkmıştır. Özellikle bedeni en büyük üretim aracı olarak gören anlayışın yansıması olarak “ iktisad-ı milli cemiyetleri”ni kurmuştur. Bu amaçla da kişilerin çocukluklarından itibaren yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Çocukların yetiştirilmesi iyi bir eğitim ile birlikte olması amaçlanmıştır. Bu duruma Gaspıralı'nın ütopyasında da rastlamıştık. Yeni Turan'da da modernleşmiş eğitim kurumları ile çocuklar ve büyükler en iyi şekilde yetiştirilmeye çalışılır.

“...İlmî surette ziraat, çocuklara lazım olacak kadar malumat-ı iptidaiye ve en çok sıhhat ve sıhhatlerinin elzemiyeti üzerine bina edilmiş tedrisat. Cuma günleri simematografla çocuklara ve köylü kadınlara en iptidai tarzda sıhhi, ilmî, zirai konferaslar...” (Adıvar 2017: 22).

Eğitim her alanda topluma yaygınlaşmıştır. Yeni yönetimselliğin de amaçladığı gibi nüfus burada hem kontrol edilmekte hemde yeniden üretilmektedir. Eğitim bu yeniden üretim mekanizmasının asli unsurudur. Özneleşme pratiklerini sağlayan bir diğer şey de nüfus politikalarıdır. *Teksir-i Nüfus* [Nüfus Çoğaltma] cemiyeti ütopyadaki nüfus politikalarının ana merkezindeki kurum ve uygulayıcısıdır. Namık Kemal'in *Rüya*'sında vurgulandığı gibi, *Yeni Turan*'da da nüfus artışı sağlanması amaçlanmıştır. Bunun nedeni Türklerin nüfusunun oldukça az almasıdır. Çünkü senelerce sadece Türkler askere çağırılmıştır. Bu nedenle nüfusları artmamış, aksine savaşlardaki can kayıplarından dolayı sürekli geriye doğru gitmiştir. Bu nedenle cemiyet nüfus artışı sağlamak için çeşitli faaliyetler – Türkleri bir süre askere çağdırmamak gibi- yürütmüştür. Böylece nüfus artışı sürekli hale getirilebilmiştir.

Yeni yönetim sanatında nüfusun artışıyla birlikte nüfusun sağlıklı kalması da amaçlanmıştır. Bu nedenle kamusal sağlık ve modern tıp teknikleri ütopyadaki topluma entegre edilmeye çalışılmıştır. *Yeni Turan* içinde bu şekilde nüfusun sağlıklı beslenmesi ve hastalıklardan korunması başarılabilmiştir. Ayrıca bu amaçla *Fukara-Perver Teşkilatı* ve *Sıhhat-i Umumiye Kulübü* de kurulmuştur. Her iki kurumda nüfusun sağlıklı kalması ve iyi beslenip barınabilmesini amaçlamıştır.

“Bir mahalle yoktu ki fakiri, hastası Yeni Turan kadınları tarafından bakılmış olmasın. Bir mahalle yoktu ki mektep parası veremeyecek kadar fakir olanların çocuklarını Yeni Turan açtığı mektepleri birinde meccanen okutmasın. Bir mahalle yoktu ki orada Yeni Turan’ın bina ettirdiği sade, salai bir salonda bu kadınların idare ettiği çocuklara dinî, ahlaki, müfit malumat veren bir Cuma mektebi olmasın.” (Adıvar 2017: 19-20).

Yeni Turan ütopyasında partinin inşa ettiği bu kurumlar özneleşme pratiklerinin uygulandığı kurumlardır. Burada öznenin yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Özne on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte modernleşmenin ortaya çıkışı ile var edilmiştir. Özne modern toplumsallığın bir ürünüdür. Yeni Turan’da da özne Türk teması ile kategorize edilmiştir. Namık Kemal de Osmanlı, Gaspıralı’da da Kadın teması ile özneleşen birey, Halide Edib de kadını da içerse de genel anlamıyla Türk teması ile karşımıza çıkmıştır. Kısaca Adıvar da özneleşme pratikleri Türk temasını içerleyerek karşımıza çıkmıştır.

Son olarak eserin edebi kurgusuna da değinmeliyiz. Yeni Turan partisi iktidara geldikten sonra Oğuz ülkede daha da bilinir hale gelmiştir. İktidarda kaldıkları süre boyunca parlamentoda Yeni Osmanlı partisi ile sürekli bir mücadele içerine girmişlerdir. Fakat bu mücadelelerden sıyrılarak en nihayetinde ülkede özellikle kadınlar açısından özgürlüklerine kavuşmuşlardır. O gün dahi hayal olarak görülen kadınların oy hakkına sahip olması Yeni Turan önderliğinde iktidar olan Türkiye’de uygulamaya girmiştir. Bunun yanında ülke Adem-i merkeziyet çerçevesinde kalkınma hamlesine girmiştir. Her şey bu kadar iyi giderken Oğuz şaibeli bir biçimde cami çıkışında, bir deli tarafından vurulmuştur. Ağır bir şekilde yaralanan Oğuz, son olarak Kaya’yı görmek ister. Fakat Hamdi Paşa Oğuz’un vurulduğu haberini Kaya’ya vermemiştir. Sonunda Oğuz ölür ve Kaya Hamdi Paşa’nın planını öğrenir. Sonrasında evi terkeder. Fakat Oğuz ölmüş, Kaya da artık geri planda olsa da Oğuz’un idealleri devam etmiş, sonrasında Ertuğrul iktidarı devralmıştır. Kısaca söylemek gerekirse bir fedakar kadın ve idealleri uğruna can veren bir adamın aşk öyküsü böylece sonlanır.

Sonraki bölümde de bir başka kadın ütopya yazarı olan Müfide Ferit Tek’in Aydemir ütopyasını inceleyeceğiz. *Aydemir*’de de *Yeni Turan*’a benzer şekilde Türkçü

politikalar ile bir özneleştirme süreci karşımıza çıkmıştır. Fakat buradaki Türkçü kurtuluş farklı bir seyir almış, ve yeni yönetimin kuruluşu Anadolu coğrafyasından çok daha uzakta görülmüştür.

3.3.2. *Aydemir*: Turancı Bir Düş

Aydemir, Müfide Ferit Tek⁴⁵ tarafından 1918 yılında kaleme alınmıştır. Roman, Türkçü ve Turancı temalar etrafında şekillenmiş ve bu idealler peşinde yitip giden bir imkânsız aşk hikâyesini konu alır. Müfide Ferit bu eseri Sinop'tayken Yusuf Akçura'nın teşvikiyle kaleme almıştır. Akçura'ya göre Aydemir romanı halka kaybettiği umudu yeniden aşılayabilirdi (Demircioğlu 1998: 16). Gerçekten de *Aydemir*, Akçura'nın beklediği gibi halk tarafından fazlasıyla ilgi görmüş, hatta ünlü yazar Şevket Süreyya Aydemir'in bile askerdeyken elinden düşüremediği bir kitap olmuştur. Şevket Süreyya bu kitaptan öylesine etkilenmiştir ki yıllar sonra soyadını Aydemir olarak seçmiştir. Şevket Süreyya bu duruma ve kitabın üzerindeki etkisinden şu şekilde bahseder:

“Aydemir, harp içinde İstanbul'da basılan bir romanın ismiydi. Bir kadının kaleminden çıkmıştı. Beni daha ilk okuduğum gün büyüledi. Aydemir, hayatı bu kitapta anlatılan bir kahramandı.” (Aydemir 1971: 136)

⁴⁵ Müfide Ferit Tek, 1892 yılında Kastamonu'da doğmuştur. Babası Osmanlı'da önemli görevlerde yer almış bir Osmanlı subayı olan Şevket Bey'dir. Babasının meşrutiyeti savunan görüşleri nedeniyle küçük yaştan itibaren Bağdat ve Trablusgarp gibi şehirlere sürgün edilirler. Gittiği şehirlerde eğitimini aksatmayan Müfide Ferit Arapça, Farsça ve Fransızca eğitim almıştır. Sonraları çocukluğunun ve gençliğinin geçtiği Trablusgarp'ta Yusuf Akçura ve sonraki yıllarda evleneceği önemli diplomat ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk iç işleri bakanı olacak Ahmet Ferit Tek ile de tanışacaktır. 1903 yılında Paris'e tıp eğitimini almak için gitmiştir. Babasının ağır hastalığı nedeniyle geri dönmek zorunda kalan Tek, babasının vefatı sonrasında önce Malta, sonrasında da Mısır'a gider. Mısır'da bulunduğu sırada 1907 yılında Ahmet Ferit Tek ile evlendi. Evliliği sonrasında hayatı da eşinin sürgün veya görevli olduğu şehirlerde geçti. 1908'de II. Meşrutiyet ilan edilmesiyle İstanbul'a geri dönen Müfide Ferit burada Özellikle milli mücadele döneminde *Hakimiyet-i Milliyet* gazetesinde önemli yazılar kaleme aldı. Bu yazıları nedeniyle İngilizler tarafından da aranan Tek, Anadolu'da milli mücadeleye destek vermiştir. 1925 yılına kadar Türkiye'de ikamet eden Müfide Ferit, 1925 yılı sonrasında eşinin diplomatik görevleri neticesinde Londra, Paris, Varşova ve Tokyo gibi kentlerde ikamet etti. Yurtdışında kaldığı yıllarda da yazılarına ve çeşitli konferanslara devam etmiştir. Bu çerçevede Feminist fikirlere ve kadın haklarını savunan yazar bu çerçevede Türkiye'deki ilk Feminist kadın kulübü olan *Soroptimist Kulübünü* 1948 yılında kurmuştur. Sonraki yıllarda daha sakin bir yaşam süren Tek, 24 Mayıs 1971 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Yazarın hayatı hakkında daha fazla bilgi almak için Müfide Ferit Tek'in kendisinin kale aldığı *“Hayat Hikâyesi”* adlı yazıyı ve kızının Türk Ansiklopedisinde kaleme aldığı maddeyi okuyabilirsiniz: Esin 1981 ve Tek 1972

“Aydemir, yarı peygamber, yarı idealist, yarı meczup bir tipti. Fakat bu kitap öyle bir zamanda yazılmıştı ve ben onu, öyle bir yerde, öyle şartlar içinde okumuştum ki, o bana derhal Hakkın bir ilhamı gibi geldi.

“Onu cephede elimden bırakamıyordum. Zaten cephede kitaplarımın benim bölüğümde, bazı askerlerimle benim aramda, terk edilmez bir silâh, bir askeri ağırlık, bir harp eşyası gibi bir değeri vardı.” (Aydemir 1971: 138)

Aydemir, Osmanlı Devleti'nin en büyük yenilgileri tattığı bir dönemde yazılmıştır. İkinci Meşrutiyetin ilanı ile Aydemir'in yazıldığı 1918'e kadar olan dönemde Osmanlı önce Trablusgarp Savaşı yenilgisini, sonra Balkan Savaşları hezimetini ve son olarak da Dünya savaşı yıkımını tatmıştır. Bu üç büyük savaş beraberinde halkta umutsuzluğa neden olmuştur. Romanın o dönemde Yusuf Akçura'nın da düşündüğü gibi büyük halk kitleleri tarafından okunmasının nedeni de budur. Aydemir, Osmanlı'nın en umutsuz anında umut dolu bir gelecek sunmuştur. Fakat bu gelecek Müfide Ferit'e göre Anadolu coğrafyasında değil, Orta Asya steplerinde olmuştur. Bunun nedeni Anadolu'nun düşman kuvvetleri tarafından işgal edilmesi ve payitahtın düşmanlar tarafından kontrol altına alınmasından dolayıdır. Müfide Ferit Hanım bu durumdan oldukça etkilenmiş ve hatta rüyalarında bile Osmanlı Devleti'nin yıkıldığını görmüştür. Bu kötü psikoloji sonrasında Aydemir'e de yansımıştır. Müfide Ferit hanımın kızı bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

“Edebî faaliyetin yanında Umûmi Harb safhalarının aleyhimize dönüşü, şuur altı bir korku olarak tezâhür ediyordu. Müfide Hanım bu devirde gördüğü bir rüyâyı anlatırdı: İstanbul câmileri ve minâreleri devrilecek gibi sallanıyordu. Bu rüyâyı Osmanlı devletinin yıkılmasına yorarak dehşet içinde kalmıştı.” (Esin 1972).

Yazarın içinde bulunduğu karamsar hal Aydemir'e de sirayet etmiştir. Müfide Ferit roman geleneğinde ve eserin kurgusunda Halide Edib'i örnek almış olsa da, roman çok daha karamsar bir dönemi yansıtmaktadır. Bu durum hem devletin düştüğü müşkül durumdan ötürüdür, hem de yazarın hayatındaki bir takım dönüşümlerle alakalıdır. Çünkü roman aynı zamanda Müfide Ferit'in yaşamından izler de taşımaktadır. Bu nedenle yazarın yaşamında etkisi olan Yusuf Akçura ve 15 yaşında Trablusgarp'ta

tanışıp sonra evlendiği Ahmet Ferit Tek'in de roman içinde büyük etkisi vardır (Er ve Özcan 2012: 295). Bu etki hem Akçura'nın Türkçülük akımını içine alır hem de Ahmet Ferit'in etkisini içerisine alır. Şimdi de romanın edebi kurgusuna odaklanalım.

Roman Türkçü ve hatta turancı fikirleri benimsemiş Demir'in hayat öyküsü üzerinden Osmanlı devletinin son dönemindeki siyasal ve toplumsal sorunları ele almıştır. Roman iki bölümde ele alınabilir. İlk olarak Demir'in İstanbulda ikamet ettiği dönem, ikinci olarak da Demir'in turancı ütopyasını gerçekleştirmek için Türkistan'a taşındığı dönem. Aydemir de tıpkı önceki ütopyalarda olduğu gibi ilk bölümünde toplumsal eleştirilere yer vermiştir. Buradaki eleştiri aynı *Yeni Turan*'da olduğu gibi Osmanlıcılık politikaları ve taklitçi Batıcıl fikirlerdir. Romanda Meşrutiyet öncesi durumun da pek iç açıcı olmadığı, padişahın bu çerçevede padişahın iktisadi ve toplumsal dönüşümleri tam anlamıyla gerçekleştiremediği vurgulanmıştır. Bu sebeple insanların bir çoğu Jön Türk'lere katılmış, düzenin ve rejimin bu yolla değişebileceğini ummuşlardır. Fakat 1908 tam anlamıyla kurtuluşu sağlayamamıştır.

Demir'e göre meşrutiyet, bir eşitlik ve hürriyet ortamını sağlamıştır. Fakat meşrutiyetin ortaya koymaya çalıştığı Osmanlı yurttaşı tam anlamıyla doğru değildir. Burada yaratılmaya çalışılan vatandaş diğer unsurlarla birleşmeyi sağlamamış, tam aksine diğer unsurlar ayrılmanın yollarını aramıştır. Meşrutiyet öncesi beklenen dönüşümde fikir özgürlüğü, askeri ve iktisadi güç, okumuş tebaa, iktisadi serbestlik ve ayrıca iç ve dış ticarete serbestlik sağlanacağı düşünülmüştü. Fakat Demir'e göre bu dönüşüm gerçekleşmemiş, aksine devrim sırasında dillendirilen "*Hürriyet, Adalet, Müsavat*" söylemleri işe yaramamış, yapılan devrim ile Türk unsurları geri plana itilmiştir. Demir burada *Yeni Turan*'da olduğu gibi anti-Osmanlıcı bir politikayı savunmaktadır (Tek 2002: 33).

"Aradan çok geçmemişti ki Meşrutiyet ilân olundu. Lâkin bu, Nedim Paşa'nın tasavvur ettiği mütedil bir Meşrutiyet değildi. Bilakis, yıldırım süratiyle gelen bu Meşrutiyet bir tayfun gibi, bir kasırga gibi bütün Osmanlı mülkünü alt üst ediyordu. Bütün eski şeyler yıkıldı; eski fikirler reddedildi."
(Tek 2002: 24)

Yazara göre bu değişim döneminde Anadolu'da pek çok sorun ortaya çıkmıştır ve hükümet bu sorunları çözmeye yetersiz kalmıştır. Türklerin doğuşu bir gün İstanbul'dan olacaktır. Fakat Demir'e göre Türk halkının cehaleti yenmesi ve iktisadi kalkınmayı sağlaması gerekir. Bu sebeple Anadolu'dan kurtuluş için henüz erkendir. Bu sebeple uyanış Türkistan coğrafyasında olacaktır. Anadolu coğrafyası kirlenmiş olsa da Türkistan henüz kirletilmemiş ve bakirdir.

“ – *Dolaşacağım, Hazin hanım. Hive'den başlamak niyetindeyim. Hive, Buharai Kaşgar ve ilâh... Semerkant'ı birinci merkez yapmak istiyorum. Yetişemeyeceğim yerlere de bulunacağım muavinlerimi yollayacağım.*

- *Gittiğiniz şehirlerde ne yapacaksınız?*

- *Her şehre göre tabî yapılacak iş değişir; fakat esas hep bir: Türkleri uyandırmak! Lâkin her şehirde, her geçtiğim yerde bir ocak kurmak istiyorum. Orada toplanacaklar ben gittikten sonra da benim başladığım işi devam ettirebilirler. Ve bu ocaklar teşekkül ettikçe birbirlerine de bağlı olacaklar. Ve bir gün gelecek, bunlar bütün Türk ili üstüne kurulmuş bir millet ağı gibi her tarafın birden tekâmülünü doğuracaklar.” (Tek 2002: 40).*

Müfide Ferit tıpkı Halide Edip gibi inşa etmeye çalıştığı özneyi Türk unsuru üzerine inşa etmiştir. Fakat tek fark, Müfide Ferit'in inşaa etmeye çalıştığı Türk öznesi Türkistan'da yetişecek, sonrasında Türkistan'dan bütün Anadolu'ya yayılacaktır. Demir'e göre İstanbul ve Anadolu milliyetçilik açısından oldukça kirlidir. Demir'in ön gördüğü Türk milliyeti yalnızca Orta Asya'yı da kapsamamaktadır. Ona göre Türk medeniyetinin kaynağı Attila, Cengiz Han ve hatta Buda, Finlilerdir. Bu yanıyla Halide Edib'in kültürel milliyetçiliğinden de ayrılmaktadır.

“*İşte Attila, Cengizler, o kuvvet ve şecaat medeniyetinin dahileri olmuşlar. Bu, onların şerefidir; küçük görmeyelim; bilâkis bütün büyükleri anmaya çalışalım.” (Tek 2002: 17).*

“*Meselâ Odin! Bugüne kadar baki bir dinin, tabiat perestliğinin kuvvet, şecaat, zekâ ve irfan mabudu Odin! O, Karadeniz sahillerinden Fin iline akın etmiş bir Türk Bey'i idi.” (Tek 2002: 17).*

“Buda, evet, Buda... O da Türk idi... Demin cesaretle istihza ederlen şefkat medeniyetinin de Türk olabileceğine ihtimal vermiyordunuz değil mi? Bu medeniyeti Hristiyanlığa vermeyiniz.” (Tek 2002: 18).

Bu düşünce bir yanıyla milliyetçiliği ırk temelli bir anlayışa kaymasına neden olmuştur. Bu durum Murat Belge'ye göre ırkçılığa kayan bir tavır olarak nitelendirilebilir. Bütün bu anlayış esasında Türk milletinin köksüz olmadığını kanıtlama gayretidir. Demir'de bu kutlu ulusun bütün iyi özelliklerini üzerinde taşımaktadır. Bu sebeple Demir Türkistan'a vardığından bu yana adeta bir peygamber gibi karşılanmıştır. Demir, Mesih gibi Türkistan'daki Türk ulusuna yol gösterme görevini üstlenmiştir.

Demir Türkistan'da

Fukaraya beşaret, üseraya [esire] serbesti, kalbi

kırık olanlara teselli, zulüm altında ezilenlere

Hürriyet vermek için geldim. (Tek 2002: 65).

Demir aşkını, yani Hazin'i geri plana atarak kendi Turan ütopyasını gerçekleştirmek için Türkistan'a gider. Türkistan'a varışından itibaren yöre halkı kendisine “Aydemir Han” olarak seslenmiştir. Romanda anlatıldığına göre, “*O, faydasız şerefleri bırakarak buraya ırk saadetinin temel taşlarını taşımaktan elleri kanayan karanlık bir işçi olmaya gelmişti. O, ırk vahdetinin saadetinin anlatmaya gelmişti. O, Türklere kendi kendilerini kurtarmayı öğretmeye gelmişti.*” (Tek 2002: 83). Demir bu eylemleri yaparken ilahi bir güçle değil de yeni bir yönetim modeli sunarak kurtuluşu müjdeler. Buradaki kurtuluşun öznesi Türk milletidir. Müfide Ferit'in bahsettiği Türk unsuru Halide Edib'ten farklı olarak Türkistan'da yaşayan Türklere dir. Müfide Ferit Hanım burada Yusuf Akçura'nın Pan-Türkist düşüncelerinden etkilenmiştir.

Demir Türklerin uyanışını gerçekleştirmek için eğitimi kullanmıştır. Onun geliştirdiği eğitim modelinde Türkler medenileşebilecekler ve sonrasında Çarın zulmünden kurtulabileceklerdir. Demir buradaki halkın bağımsızlığını kazanması için şiddeti önermemiştir. Ona göre Türk halkı “*Lisan, İdman, Musiki*” temelli bir eğitimden

geçmelidir. Bu üç aşamalı eğitim hem zihnen hem de bedenen gelişmeyi beraberinde getirir. Diğer ütopyalara da benzer biçimde Aydemir’de de özneleşme pratikleri içerisinde eğitim fazlaca kullanılmıştır. Demir bu şekilde kurduğu medreselerde yalnızca dini eğitimler vermemiş, bedeni ve zihni gelişmeyi esas alan eğitimi esas almıştır.

“Şimdiye kadar insaniyetin tekemmülü için, beşeriyetin saadeti için düşünülmüş bütün içtimai ve ferdi meslekleri okutacak Platon’dan Karl Marx’a ve Nietzsche’ye kadar insanlarla veya ma’kuriyetlerle uğraşmış bütün mütefekkirleri tanıtacak ve en son medeniyetin insanların elemelerini hafifletmek için bu düşüncelerden çıkardığı içtimâî tabikati öğretecek, talebeye millet muhabbeti, insaniyet aşkı, hizmet ihtiyacı, çalışmak şevki, fedakârlık savleti hissettirecekti. O, idealistler yetiştirmeyi istiyordu.” (Tek 2002: 58).

Demir, öznenin eğitilmesinin yanında üretim alanına dâhil edilmesi konusunda da düzenlemeler yapmıştır. Buna göre Türkistan coğrafyası ekonomik olarak da gelişmeliydi. Demir bu nedenle “Ziraat Bankası” isimli bir banka kurdurtmuştur. Banka ile çiftçilere fon akışı sağlanması ve ayrıca tohum yardımları yapılması da amaçlanmıştır. Aynı zamanda gece dersleri ile de çiftçinin geliştirilmesi istenmiştir. Demir, banka yanında sendika da kurdurtmuştur. İşçiler için kurdurduğu “Amele Sandıkası/Şirketi” ile işçilerin emeklilikleri garanti altına alınmaya çalışılmıştır. Ekonomik olarak güçlenecek Türk milleti, Rusların karşısında daha güçlü durabilecektir.

“Para, servet! İşte Anadolu’nun hastalığının, cehaletinin, sefaletinin yegâne çaresi... Köylü, servet sahibi olunca o, emin olunuz kendiliğinden doktor arayacak, kendiliğinden mektep isteyecek, mektepte hak ve vazifesini öğrenecek, milletini tanıyacak, vatanını anlayacak ve istediğimiz gibi bir Türk olacak!...” (Tek 2002).

Romanda eğitim, kişi özgürlükleri ve ekonomik dönüşümlerin yanında kadın temasına da değinmemiz gerekir. Roman da her ne kadar Türklük teması ön plana çıkmış olsa da, eserin içinde güçlü bir kadın karakter olan Hazin de vardır. Buradaki kadın teması bir yanılla da özneyi de anlamlandırmamıza yarayabilecektir. Bu yönüyle

irdelediğimizde Hazin'in hayatının Müfide Ferit hanımın hayatıyla benzerlikler taşıdığını da görebilmekteyiz. Müfide Ferit Hanım da tıpkı Hazin gibi okumak için Paris'e gönderilmiştir. Sonrasında Fransa'da farklı lisanlar öğrenir, ayrıca Fransa'da Hazin'in sanatçı kişiliği de ön plana çıkar. Fakat Hazin, padişahın isteği ile Neyir isimli genç bir zabıt ile evlenmek zorunda kalır. Bu yönüyle Hazin, Müfide Ferit ile benzerlik taşımaktadır. Çünkü Müfide Ferit de 15 yaşında evlendirilmiştir. Bu zoraki evlilik sonrasında gerçek aşkı ile buluşamayan Hazin, yine de Turan davasından vazgeçmemiştir ve İstanbul'da Turan mektepleri açmıştır. Her ne kadar ismi gibi hüznü bir yaşamı bulursa da Hazin, eşinin Trablusgarp savaşı sonrasında vefat etmesiyle birlikte Türkistan ülküsüne tutunabilmiştir. Başlarda Türkistan'a gitmekte tereddütte kalan Hazin, sonrasında gittiğinde de her şey için geç kaldığını ve Demir'in çoktan idam ettirildiğini öğrenir.

Demir, kurmayı düşlediği Turan ütopyasını tam anlamıyla gerçekleştiremeden vefat etmiştir. Bunun nedeni gittiği coğrafyanın dinamiklerinin farklı olmasından dolayıdır. Demir oradayken Rus-Osmanlı savaşı çıkmıştır. Savaş sonrası Türkistan'da yaşayan Türklerin savaşa çağırılması ile bölgede isyan çıkmıştır. İsyân, Ruslar tarafından bastırılmış olsa da isyanın sonunda Demir idam edilmiştir. Böylece Demir'in Türkistan coğrafyasında kurmaya çalıştığı düzen de başarısız olmuştur. Her ne kadar buradaki ütöpik kurgu başarısız olsa da Aydemir Türk edebiyatında kurgulanan en önemli Turancı düş olmayı başarmıştır.

Son olarak aşağıda Yeni Turan ve Aydemir'in benzer ve farklı yönlerinin yer aldığı tabloyu konunun sonuna ilişitirdik. Böylece her iki bölümde de detaylı bir biçimde irdelediğimiz iki Türkçü ütopyayı daha genel hatlarıyla görebiliriz. Tablo aşağıdaki gibidir.

Tablo 3.3: Yeni Turan ve Aydemir Romanlarının Karşılaştırılması

UNSURLAR	YENİ TURAN	AYDEMİR
	<i>Halide Edip Adivar (1912)</i>	<i>Müfide Ferit Tek (1918)</i>
YÖNETİM	Adem-i Merkeziyet, Federal Yapıda bir Osmanlı Devleti	Merkezi Yönetim
KENT/MEKÂN	Anadolu Coğrafyası	Türkistan, Orta Asya
EKONOMİ/ÇALIŞMA	Adem-i Merkeziyetçilik ile birlikte yerel şehirlerin kalkınması. Fabrikaların kurulması.	- Amele Sendikası - Ziraat Bankası
AHLAK/KÜLTÜR	Sade giyim, Şatafatsız bir yaşam, Eski Türk Gelenekleri Hâkim (Kımız)	Kendi Kültürüne Sahip Çıkan Birey
KADIN	- Kadın Hakları Gelişmiş - Güçlü ve Entelektüel Kadın - Kadın ve Erkek Eşit Haklara Sahip	- Güçlü ve Entelektüel Kadın
KURTULUŞ İDEOLOJİSİ	Türkçülük/Turancılık	Türkçülük/Turancılık
EĞİTİM	- Cuma Mektepleri - Köy Okulları	“Lisan, İdman, Musiki” temelli eğitim sistemi
KURGU	Birbirini seven iki kişi, Davaları için aşklarından vazgeçme, Erkeğin ölümü ve Kadının davayı devam ettirmesi	Birbirini seven iki kişi, Davaları için aşklarından vazgeçme, Erkeğin ölümü ve Kadının davayı devam ettirmesi
KARAKTERLER	Oğuz ve Kaya	Hazin ve Demir

Kaynak: Adivar (2017) ve Tek (2002)’den yararlanılarak hazırlanmıştır.

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ

Ütopyalar ortaya çıktıkları ilk andan itibaren bir yönetim kurgusu içerisinde toplumu anlamamıza yardımcı olmuştur. Thomas More'dan itibaren ütopyaların taşıdığı anlam da tam bu noktada şekillenmiş, bu andan itibaren ütopyalar toplumu anlayabilme, dönüştürebilme ve hatta yerine alternatif sağlayabilme aracı haline gelmiştir. More bu yönüyle toplumda ortaya çıkan aksaklıkları eleştirel bir tutumla ele almakta ve daha güzel bir dünyanın mümkün olabileceği düşüncesini edebi bir kurguya entegre etmektedir. Yani bu çerçevede, başka bir düzlemde gerçekleştirilebilir olan yeni bir "yönetim" anlayışı sunmuştur. Tez çalışması da bu noktada ütopyalardaki yönetim pratiklerinden hareketle özneleşme pratiklerine odaklanmıştır. Fakat ütopya edebiyatı ve özneleşme biçimi de her toplumun kendi işleyişi içerisinde, kendi öznel sorunsalları üzerinden şekillenmektedir. Bu noktada örneklem olarak Türk ütopyaları analiz nesnesi olarak kullanılmıştır. Ancak Türk ütopyalarını bir yönetim nesnesi olarak ele almadan önce, yönetimin ne anlama geldiğini ortaya koymamız gerekiyordu. Bu noktada ilk andan itibaren Foucaultyen yöntem kullanılarak, Foucaultyen yönetim, iktidar ve özne analizleri bir tarihsel düzlem içerisinde ele alınmıştır. Bu çaba, yönetim düşüncesini farklı bir düzlemde görmemizi sağlamış, ütopyalardaki dünyevi yönetme biçimini "modernleşme, özne ve yönetimsellik" kavramları ile açıklamamızı sağlamıştır.

Ütopyalar bir modern teşekkül olarak demode olanın, çürümüş olanın yerine "yeni" olan bir yönetim düzeni önerir. Bu öneriler ütopyaları modernleşme tartışmaları içerisinde ele almamızı sağlar. Ütopyaların modern bir teşekkül olması, ütopyaların bir modernleşme analizi olarak yönetimsellik ve özneleşme pratikleri içerisinden ele alınabilmesine kapı aralamıştır. Çalışma bu nedenden ötürü, en başından bu yana ütopyaların özneleşme pratikleri içerisinden ele alınabileceğini iddia etmiş, buna

yönelik örnekleri yansıtmıştır. Ancak modernleşmeyi bu şekilde Foucaultyen analiz çerçevesinde, “özne” üzerinden anlatmamız beraberinde büyük anlatıları da karşımıza almamıza neden olmaktadır. Çalışmanın en başından beri bu durumun sancısını çektiğini itiraf etmek de gerekir. Çünkü bu şekilde bir analiz yürütmek beraberinde merkezileşmiş anlatıları da karşımıza almayı, bu anlatıları eleştirmemizi getirmiştir.

Bu çerçevede çalışmada karşımıza aldığımız büyük anlatılardan ilki, bir modernleşme örneği olarak ele aldığımız Osmanlı/Türk modernleşmesini “kendine hasçılık” içerisinden algılayan analizlere karşı oldu. Büyük çoğunluğunu Weberyan analiz ve türevlerinin, kısmi olarak da Marksian analizlerin kapladığı bu anlatılar, Osmanlı/Türk modernleşmesini bir süreklilik etrafında, kurumlar temelinde ve “biz bize benzeriz” mottosu üzerine bina etmiştir. Bu çaba beraberinde “öznesiz” bir dönüşüm ve modernleşme anlayışını ortaya çıkarmıştır. Özne dışı modeller aynı zamanda toplumsal dönüşüm manasına gelen modernleşme düşüncesinde toplumu edilgen olan, yani kolayca yönlendirilebilir ve hatta zorlayıcı tahakküm altına alınabilen çokluklar olarak görmüştür. Böylece Osmanlı açısından belki de son iki yüzyıllık süreci kapsayan dönemi de özne dışı var edilmiştir. Çalışma bu tür özne dışı anlatılar yerine, Osmanlı modernleşmesini kurumlar dışına itmeden, ancak tebaadan özneye doğru dönüşüm olarak yorumlamıştır. Buradaki özne üretken olan bir tekilliği ve nüfus politikalarına dâhil olan bir çokluğu ifade etmekteydi. Bu modern yönetim tahayyülü bu şekilde Osmanlı’da yönetsel bir aklın, dolayısıyla da kapitalist bir dönüşümün varlığını da benimsememize yol açtı. Fakat bu noktada öznenin ne anlam ifade ettiğini açmamız gerekmektedir.

Özne, toplumsal olarak kategorize edilmiş, sınıflandırılmış ve bu sınıflandırma sonrasında nüfus politikalarına dâhil olmuş, kısaca bir ilişki ağının merkezine oturtulmuş bireyi ifade eder. Fakat buradaki birey, liberal anlayışta tasvir edilen bireyden çok farklıdır. Liberal anlayış bireyi yalnızca özgürlükler alanında tasvir ederek toplumsal ilişkilerden soyutlanmış ve bu yolla atomize olmuş bir tekilliği anlatmıştır. Ancak bireyi yalnızca özgürlük içerisinde bir tekilliğe hapsetmemiz doğru değildir. Özgürlüğü Foucaultyen yöntem içerisinde iktidar ilişkileri üzerinden tanımlamamız gerekir. Özne bu iktidar ilişkileri ile toplumsal bedenin bir parçası haline gelir. Buradaki

İktidar biçimi yukarıdan aşağı ya da aşağıdan yukarı biçimde ilerlemez. İktidar burada ağ gibidir. Bütün topluma sarılı halde, görünmez ilişkilerle tasarlanmıştır. Özne, bu dönüşümde önce hukuksallık neticesinde tebaadan hukuki bireye, sonrasında toplumsal kategorizasyon ve toplumsal kabul etrafında özneye dönüşmüştür. Çalışma bu dönüşümü özneleşme pratikleri neticesinde görünür kılınma, özneye dönüşme, nüfus politikalarına dâhil olma, bir üretim nesnesi olarak üretim aygıtına sokulması ve en nihayetinde kamusal sağlık politikalarına dâhil edilmesi şeklinde ele almıştır. Bütün bu çaba Osmanlı modernleşmesindeki kurumsal ve hukuki dönüşümleri, özne çerçevesine yerleştirmemizi de sağlamıştır.

Bu çalışmanın bu anlayış neticesinde hesaplaştığı ikinci anlatı ise modernleşme analizlerinin tezahürü olarak, iktidar anlayışına yönelik olmuştur. Modernleşmeyi yalnızca kurumsal dönüşümler etrafında yorumlayan genel iktidar anlayışı, iktidarı sadece hiyerarşik bir biçimde devlet ve kurumlarının boyunduruğu üzerinden yorumlamıştır. Ancak bu çalışma en başından bu yana modernleşme tartışmalarını özne temelinde ele almış, özneyi var eden iktidar düzlemini de her yerde “hazır ve nazır olan” bir süreç olarak anlamlandırmaya gayret etmiştir. Bu iktidar anlayışının dönüşümü, tarihsel bir süreç içerisinde ilerlemiş ve on sekizinci yüzyıldan itibaren monarşilerin pasifize edilmesi ile önce hukuk temeline sonra da özneye doğru ilerlemiştir. Bu süreç Osmanlı’da da benzer bir şekilde padişah temelli hükümler modelinin önce Sened-i İttifak ile parçalanmasına, sonrasında hukuk alanına taşınması ile gerçekleşmiştir. Bütün bu özneleşme hukuk alanına taşındıktan sonra kabulden geçen kategorizasyonlar biçiminde ortaya çıkmıştır. Dönüşüm liberal birey ve vatandaş tanımından da farklı biçimde işlemiştir. Tez çalışması bütün bu anlatılar etrafında liberal birey ve vatandaş tanımlarını yalnızca hukuki normlar etrafında örülmüş olmasını eleştirmiş, bu amaçla Osmanlı/Türk modernleşmesinde tebaanın dönüşümü örneği açısından incelemiştir.

Her toplumsal konjonktür ve tarihsellik kendi öznesini var eder. Osmanlı açısından da on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları kendi kategorize edilmiş öznesini var etmiştir. Bu kategorizasyon süreci yönetsel düzlemde

“Osmanlı, Kadın ve Türk” öznesi ile hayat bulmuştur. Çalışmada bu çerçevede tarihsel bir süreç içinde bu üç özneyi açıklamıştır.

Çalışmada yer alan üç farklı özne imgesi kendi dönemlerinde farklı kurtuluş yolları olarak görmüş, yeni yönetim biçiminde kendini var etmişlerdir. Bu durum on dokuzuncu yüzyılda farklı ideolojilere sahip Osmanlı aydınlarının yazdığı ütopyalara da sirayet etmiş, bir kurtuluş çabası olan her ütopya da farklı özne yer almıştır. Çalışmada da bu iddiayı desteklemek adına üç farklı özne temelinde altı Türk ütopyası incelendi. Ancak bu incelemeyi yürütmeden önce modern bir düstur olarak Türk ütopyaları literatürü ele almamız gerekti. Bu durum da bizleri bir diğer hesaplasmaya itti. Bu hesaplasmının ana konusu Türk ütopyalarının varlığı ya da yokluğu temelindeki tartışmalardır.

Murat Belge ve Yalçın Küçük gibi yazarların Türk edebiyatında ütopya var olmamıştır tezine karşı Sadık Usta ve Soner Yalçın gibi isimler de Türk edebiyatında ütopya vardır tezini benimsemişlerdir. Bu çalışmada ikinci yol üzerinden önermeyi benimsemekle birlikte, ütopyaların modernleşen her toplumda var olduğu iddiasında bulunmuştur. Özetle bu iddia her toplumun “düşleme inancına” yani ütopyaya kaynaklık eden dini, mitolojik kaynaklara sahip olduğunu, ancak modern ütopyalara sahip olabilmek için modernleşmek gerektiğini ileri sürmüştür. Üçüncü bölümün en başından bu yana olan tartışmalar bu iddiamızı güçlendirmeye yönelik olmuştur.

Üçüncü bölüm göz önüne alındığında özneleşme süreci altı eser üzerinden gösterildi. Bu çaba Osmanlı Türk modernleşmesinde ortaya çıkan ayrımları anlamamız açısından da önemliydi. Bu yolla ilk önce ele alınan Rüya ütopyaları Osmanlı için deki Osmanlı öznesinin değişimini ve bu dönüşümde padişahın edindiği rol konusunda farklı anlayışlara haiz olmuştur. Ziya Paşa padişah merkezli bir modernleşme savunurken, Namık Kemal padişahın pasifize edildiği, “Osmanlı” öznesi temelli bir anlayış önermiştir. Bu çerçevede çalışma ütopyaları kendi içlerinde farklılıkları ile ele aldı. İkinci olarak ele aldığımız İsmail Gaspıralı'nın ütopyaları da yine bir ayırım üzerinden şekillenen Kadın öznesine vurgu yapmıştır. Gaspıralı için dönüşümün en önemli yapı taşlarından olan kadın, yeni yönetim düzleminin de içerisinde var olmuştur. Bu anlamda

Darürrahat Müslümanları yeni yönetim modelindeki kadını çağırırken, Kadınlar Ülkesi distopik bir toplum olarak lanse edilen hükümler modeldeki kadını anlatmaktadır. Üçüncü olarak ele aldığımız Halide Edip Adivar ile Müfide Ferit Tek'in ütopyaları da yine bir ayırım üzerinden Türk öznesini farklı biçimde ele almıştır. Bu çerçevede Aydemir daha Turancı düşlerle serili bir Türk öznesini ele alırken, Yeni Turan daha çok Anadolu temelli bir kurtuluşu ve Anadolu'da şekillenen bir Türk öznesini ele almıştır. Bu üç farklı özne üzerinden açıklanmaya çalışılan Türk ütopyaları beraberinde Osmanlı Türk modernleşmesindeki ayrımları da ortaya koymuştur.

Bütün eserlerin sonucunda Osmanlı/Türk modernleşmesini farklı bir gözle okunabileceğini de kanıtlamaya çalıştık. Böylece sosyal bilimlerde yalnızca edebiyat alanına hapsedilmiş ütopyaları da farklı bir düzleme yerleştirebileceğimizi de kanıtlayabilmiş olduk. Bütün bu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda ütopyalar toplumun en kötüye, en karanlığa gittiği dönemlerde umut ışığı olmuş, umutsuzluğun her yeri sardığı dönemlerde kurtarıcı düş, toplumu dönüştürücü itki olmuştur. İşte Türk ütopyaları da memleketin en kötü günleri yaşadığı dönemlerde yol gösterici olabilmıştır.

KAYNAKLAR

- Adıvar, Halide Edib (2009a). “İttihad ve Terakki”. *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. Ed. Mehmet Kalpaklı, Nuri Aksu. İstanbul: Can Yayınları, 114-142.
- Adıvar, Halide Edib (2009b). “Teceddüt Devri”. *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. Ed. Mehmet Kalpaklı, Nuri Aksu. İstanbul: Can Yayınları, 85-98
- Adıvar, Halide Edib (2009c). “İnhitat”. *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. Ed. Mehmet Kalpaklı, Nuri Aksu. İstanbul: Can Yayınları, 62-84
- Adıvar, Halide Edib (2010). “Adıvar, Halide Edip”. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi Cilt I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 13-17.
- Adıvar, Halide Edib (2016). *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2017). *Yeni Turan*. İstanbul: Can Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2013). *Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ağaoğlu, Ahmet (2016). *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. İstanbul: Gram Yayınevi.
- Akay, Ali (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Noktaları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Akçura, Yusuf (2019). *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Akın, Yiğit (2014). *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akkaya, Yüksel (2002). “Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık”. *Praksis*, 5, 131-176.

- Akşin, Sina (1994). "Sened-i İttifak ile Magna Carta'nın Karşılaştırılması". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 16(27), 115-123.
- Akşit, Elif Ekin (2010). "Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları". *Toplum ve Bilim*. 118, 179-197.
- Akyol, Ender (2013). "Merkez Çevre İlişkileri ve Modelin Geçerliliği". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Siyasal Hayat*. Ed. Ahmet Karadağ. Ankara: Orion Kitabevi, 393-452.
- Argunşah, Hülya (2015). "Halide Edip'te Değişen Kadının Romanda İzdüşümleri: Seviye Talip'ten Ateşten Gömlek'e". *Türk Bilimi Araştırmaları*. 37, 27-52.
- Ata, Bahri (2012). "Yahya Kemal Beyatlı'nın "Çamlar Altında Muhasebe-II" Yazısı Üzerine Yeni Bir Yorum". *Türk Yurdu Dergisi*, 295, 525-530.
- Aydemir, Şevket Süreyya (1971). *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydın, Mahir (1990). "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri". *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri (28-30 Haziran 1989)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 81-106.
- Bakırcı, Çağrı Mert (2018). "Berber Cerrahlar: Orta Çağ'da Berberler, Aynı Zamanda Cerrahlardı!", <https://evrimagaci.org/berber-cerrahlar-orta-cagda-berberler-ayni-zamanda-cerrahlardi-7388/>. Erişim Tarihi: 5 Kasım 2019.
- Balsoy, Gülhan (2012). "Politik Bir Alan Olarak Kadın Bedeni: Osmanlı Toplumunda Kürtajın Yasaklanması". *Toplumsal Tarih*. 223, 22-27.
- Baş, Yener (2015). "Bir (Kentsel) Ütopya Olarak "Ankara" Romanı". *Odtü Mimarlık Fakültesi Dergisi (JFA)*, 32(2), 79-98.
- Belge, Murat (2008). *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Belge, Murat (2009). “*Türk Usulü Ütopya*”, <http://www.birikimdergisi.com/guncelyazilar/283/turk-usulu-utopya#.XJjN8CgzbIU>. Erişim Tarihi: 25 Mart 2019.
- Berkes, Niyazi (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2007). “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 275-285.
- Beyatlı, Yahya Kemal (2005). “Çamlar Altında Muhasebe II”. *Aziz İstanbul*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 85-91.
- Bingöl, İrfan (1993). *Ülkemizde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: Atak Ofset.
- Bora, Tanıl (2017). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cengiz, Gül Hanım (2017). “II. Abdülhamid Dönemi Bir Sosyal Yardım Uygulaması: Tev'em Maaşı”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 41, 57-78.
- Çakılcı, Diren (2017). “Unutulmuş Bir Seyahat-i Hümayun: Sultan Abdülmecid’in Selanik Ziyareti”. *Tarih Dergisi*, 65, 63-98.
- Çavdar, Necati ve Karıcı, Erol (2016). “XIX. Yüzyıl Sonları- XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti’nde Frengi ile Mücadele Kapsamında Yapılan Yasal Düzenlemeler”. *GaziOsmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 157-175.
- Çelebi, Vedat (2013). “Michel Foucault’da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi”. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(1), 512-523.
- Çetinsaya, Gökhan (2007). “Halide Edip Adıvar”. *Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 88-91

- Çetintaş, Dilek (2013). “İsmail Gaspıralı'nın Roman ve Hikayelerinde Kadın Kahramanlar ve İdeal Kadın Önerisi”. *Turkish Studies* , 8(9), 989-1008.
- Davison, Roderic H. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876 I. Cilt.* Çev. Osman Akınhay. Ankara: Papirüs Yayıncılık.
- De Tapia, Aude Aylin (2013). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamu Sağlığı Anlayışına Doğru (16. 18. Yüzyıl) Tıbbi Hatalar, Şarlatanlık ve Devlet Denetimi” . *Toplumsal Tarih*, 237, 22-27.
- Demir, Fevzi (2010). “XX. Yüzyıl'a Girerken Türk Düşününde "Yarın"ın "Rüya" Olarak Sunuluşuna İlişkin Gözlemler ve Sonuçları”. *Mülkiye*, 24(222), 215-226.
- Demircioğlu, Cemal (1998). “İmparatorluktan Cumhuriyete Aydemir Müellifi Müfide Ferit Hanım”. *Toplumsal Tarih*, 59, 14-21.
- Dinç, Güven, Şimşek, Fatma, Eroğlu, Haldun (2009). “Osmanlı İmparatorluğunda Tev'em Maaşı”. *Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 77-100.
- Dinler, Demet (2003). “Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi”. *Praksis*, 9, 17-54.
- During, Simon (1992). *Foucault and Literature: Towards a Genealogy of Writing.* London: Routledge.
- Dutton, Jacqueline (2017). "Batılı Olmayan Ütopya Gelenekleri”. Çev. Zeynep Demirsü. *Ütopya Edebiyatı*. Der. Gregory Claeys. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 313-358.
- Engin, Ertan. (2015). “Didaktik ve Ütopik Bir Roman: Toprak Uyanırsa”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1), 23-30.
- Enginün, İnci (1978). *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Er, Ayten ve Özcan, Hidayet (2012). “Türk Ulusal Hareketi Bayan Ferit-Bey'in Konferans Metni”. *Akademik Bakış*, 6(11), 293-312.
- Ercan, Fuat (2011). “Sınıftan Kaçış: Türkiye’de Kapitalizmin Analizinde Sınıf Gerçekçiliğinden Kaçış”. *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*. Der. Ahmet, H. Köse, Fikret, Şenses, Eriç, Yeldan. İstanbul: İletişim Yayınları, 611-653.
- Eroğlu, Nazmi (2013). *Ütopyalar Işığında Gaspıralı'nın Darürrahat Müslümanları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Esin, Emel (1972). Annem Muharrir Müfide Ferid Tek. *Türk Soroptimisti - İn Memoriam Müfide Ferid Tek*, (Özel Sayı), 14-21.
- Esin, Emel (1981). “Tek, Müfide Ferid”. *Türk Ansiklopedisi Cilt 31*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 29-30
- Fahri, Ziyaeddin (1940). “Namık Kemal ve Nüfus Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 2, 105-121.
- Findley, Carter V. (1994). *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Babıalî*. Çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2002). *Kliniğin Doğuşu Tıbbi Algının Arkeolojisi*. Çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Epos Yayınları.
- Foucault, Michel (2006). *Deliliğin Tarihi*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011a). *Büyük Kapatılma*. Çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel. (2011b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. Ferda Keskin, Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2012). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, Michel (2014). *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel, Gutman, Huck, Hutton, Patrick H. (2003). *Kendini Bilmek*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi.

Freud, Sigmund (2012). *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. Çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gaspıralı, İsmail (2005a). “Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene”. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 2: Fikri Eserleri*. Ed. Yavuz Akpınar. Ankara: Ötüken Neşriyat, 158-184.

Gaspıralı, İsmail (2005b). “Sosyalizm Yaki Mezheb-i İştirakiyyun”. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 2: Fikri Eserleri*. Ed. Yavuz Akpınar. Ankara: Ötüken Neşriyat, 185-189.

Gaspıralı, İsmail (2005c). “Kadınlar”. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 2: Fikri Eserleri*. Ed. Yavuz Akpınar. Ankara: Ötüken Neşriyat, 287-305.

Gaspıralı, İsmail (2014a). “Darürrahat Müslümanları”. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 1: Roman ve Hikayeleri*. Der. Yavuz Akpınar, Bayram Orak, Nazım Muradov. Ankara: Ötüken Yayınları, 181-288.

- Gaspıralı, İsmail (2014a). “Kadınlar Ülkesi”. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 1: Roman ve Hikayeleri*. Der. Yavuz Akpınar, Bayram Orak, Nazım Muradov. Ankara: Ötüken Yayınları, 315-352.
- Gökalp, Ziya (2010). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Ankara: Akçağ Yayıncılık.
- Gökçek, Fatma Müge (2008). “Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*. Der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 63-76.
- Gözler, Kemal (2011). *Anayasa Hukukuna Giriş: Genel Esaslar ve Türk Anayasa Hukuku*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım.
- Gücüm, Kuntay (2015). *İmparatorluğun “Liberal” Yılları (1856-1870)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (1986). “Özne”. *Toplumbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 314-317.
- Heywood, A. (2014). *Siyasi İdeolojiler*. Çev. Ahmet K. Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan. Ankara: Adres Yayınları.
- Hobsbawm, Eric (2017). *Sermaye Çağı: 1848-1874*. Çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi.
- Huff, Richard (2013). “Governmentality”. <https://www.britannica.com/topic/governmentality/>. Erişim Tarihi: 16 Eylül 2019.
- İnalcık, Halil (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, Halil (2009). *Devlet-i Aliyye - Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Jameson, Fredric (2009). *Ütopya Denen Arzu*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kahveci, Kutsi (2018). “Cumhuriyet Dönemi Ütopyası: Rüyamdaki Okullar (1936)”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(1), 199-205.
- Kara, Abdullah (2017). “17. Yüzyıl Osmanlı Siyâsetnâemeciliği: Veysî'nin Hâbnâme'si Örneği”. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2, 37-46.
- Karakaş, Mehmet (2013). “Sosyoloji ve Liberalizm Bağlamında Prens Sabahattin'e Yeniden Bakmak”. *TYB Akademi*, 9, 9-40.
- Karakışla, Y. S. (1998). “Osmanlı Sanayi İşçi Sınıfının Doğuşu 1839-1923”. Çev. Cahide Ekiz. *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İçşiler 1839-1950*. Der. Donald Quataert, Erik Jan Zürcher. İstanbul: İletişim Yayınları, 27-54.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2009). *Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karal, Enver Ziya (2007). *Osmanlı Tarihi VIII . cilt: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kendall, Gavin ve Wickham, Gary (2016). *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak*. Çev. Umut Yener Kaya ve Turgay Sivrikaya. İstanbul: Isık Yayınları.
- Keskin, Ferda (2014). “Sunuş: Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 11-24.
- Keyder, Çağlar (2015). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıç, Engin (2008). “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Edebi Ütopyalara Bir Bakış”. *Kitaplık*, 76, 73-87.
- Kınacı, Cemile (2014). “Ütopyadan Gerçeğe: Kadınlar Ülkesi ve Arslan Kız'dan Alem-i Nisvan'a Evrilen Türk Kadın Hareketi”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11(4), 224-247.

- Kırlı, Cengiz (2000). “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol”. *Toplum ve Bilim*, 83, 58-79.
- Kırlı, Cengiz (2003). “İstanbul: Bir Büyük Kahvehane”. *İstanbul Dergisi*, 47, 75-78.
- Kırlı, Cengiz. (2009a). *Sultan ve Kamuoyu- Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kırlı, Cengiz (2009b). “Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" Sultan ve Kamuoyu”. *Toplumsal Tarih*, 187, 14-19.
- Koçak, Cemil (2009). “Osmanlı/Türk Siyasi Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 72-82.
- Köksal, Osman (2003). “Sultan Aziz'in Avrupa Seyahati Dönüşü Münasebetiyle Yapılan Kutlamalar ve Bir Manzum Tarihçe”. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 117-136.
- Kumar, Krishan (2005). *Ütopyacılık*. Çev. Ali Somel. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kumar, Krishan (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*. Çev. Ali Galip. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Kurt, Mustafa, Kuzucu, Kemalettin, Çakır, Baki, Demir, Kemal (2016). “19. Yüzyılda Osmanlı Sanayileşmesi Sürecinde Kurulan Devlet Fabrikaları: Bir Envanter Çalışması”. *OTAM*, 40, 245-277.
- Küçük, Yalçın (1985). *Aydın Üzerine Tezler 1830-1980 Birinci Kitap*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Larousse, Meydan Cilt 20 (1969). *Ütopya*. İstanbul: Meydan Yayınevi.

- Lemke, Thomas (2001). “‘The birth of bio-politics’: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality”. *Economy and Society*, 30(2), 190-207.
- Lemke, Thomas (2015). *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*. Çev. Utku Özmakas. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Lemke, Thomas (2016). *Biyopolitika*. Çev. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991). *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2009). Yeni Osmanlı Düşüncesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt I: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 42-53
- Marshall, Gordon (1999). “Özne”. Çev. Osman Akınhay. *Sosyoloji Sözlüğü*. Der. Gordon Marshall. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 571.
- Mete, Emre (2018). “Olmayan Yerde Bir Arayış: Rüyada Terakki”. *Bitlis Eren Üniversitesi Akademik İzdüşüm Dergisi*, 3(1), 1-19.
- Milliyet. (1991). “Abdi İpekçi Ütopya Yarışması Sonuçlandı”. *Milliyet Sanat Dergisi*, 10.
- Moichi, Yoriko (1999). “Japanese Utopian Literature from the 1870s the Present and Influence of Western Utopianism”. *Utopian Studies*, 10(2), 89-97.
- Modern Toplumsal Düşünceler Sözlüğü [MTDS] (2008). “Ütopya”. Çev. Melih Pekdemir. *Modern Toplumsal Düşünceler Sözlüğü*. Der. Kerem Ünüvar, Tanıl Bora, William Outhwaite. W. Outhwaite. İstanbul: İletişim Yayınları, 845-846.
- More, Thomas (2017). *Ütopia*. Çev. Sabahattin, Eyüboğlu, Vedat, Günyol, Mina, Urgan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- Namık Kemal (2014). “Rüya”. *Türk Ütopyaları*. Ed. Sadık Usta. İstanbul: Kaynak Yayınları, 191-210.
- Namık Kemal (2018a). “Hubbü’l-vatan mine’l-iman”. *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazatesi 1 (1868-1869)*. Der. Alp Eren Topal. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2-3.
- Namık Kemal (2018b). “El-hakku ya‘lû ve-lâ yu‘lâ aleyh”. *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazatesi 1 (1868-1869)*. Der. Alp Eren Topal. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 3-6.
- Namık Kemal (2019a). “Nüfus”. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Der. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 69-79.
- Namık Kemal (2019b). “İskat-ı Cenîn”. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Der. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 541-542.
- Namık Kemal (2019c). “Ceza II”. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Der. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 353-357.
- Namık Kemal. (2019d). “Terakki”. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Der. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 212-220.
- Namık Kemal. (2019e). “Tanzimat”. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Der. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 221-224.
- Ortaylı, İlber (2000). *Avrupa ve Biz*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2008). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oyan, Oğuz (2016). *Feodalizmden Kapitalizme, Osmanlı'dan Türkiye'ye*. Ankara: Yordam Kitap.
- Önertoy, Olcay (1965). “Halide Edib'in Yeni Turan'ı ve Ziya Gökalp”. *Türkoloji Dergisi*, 2(1), 251-258.

- Özbyay, Ferhunde (2010). "Türkiye'de Ulus-Devlet, Gözetim ve Nüfus Bilgisi". *Toplum ve Bilim*, 118, 165-178.
- Özbek, Nadir (2002). "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet". *Toplum ve Bilim*, 92, 7-33.
- Özgül, Metin Kayahan (2004). *Türk Edebiyatında Siyasi Rüyalalar*. Ankara: Hece Yayınları.
- Özkan, Kenan ve Gökğöz, Gökhan (2014). "İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Namık Kemal'in Düşünce Dünyası". *Bilig Dergisi*, 8, 1083-1107.
- Özkiraz, Ahmet ve Arslanel, M. Nazan (2011). "İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3(1), 1-10.
- Özmkas, Utku (2018). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, Faruk (2004). "Ütopylar ve Eğitim Sorunsalı". *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, 3(5), 89-114.
- Öztürk, Faruk (2007). "Cumhuriyet ve Ütopya". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 488-498.
- Öztürk, Faruk (2010). "Türk Düşüncesinde Bir Ütopya: Mesut Köy". *Bilim ve Ütopya*, 187, 46-51.
- Öztürk, Nurettin (1992). *Çağdaş Türk edebiyatında ütopya*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Parlak, Nizamettin (2015). "İsmail Gaspralı'nın Darürrahat Müslümanları Adlı Eserindeki Endülüs Algısı Üzerine". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, 9(1), 141-160.

- Roemer, Kenneth M. (2017). “Dönüştürülmüş Cennet: On Dokuzuncu Yüzyıl Ütopyaları ve Çeşitleri”. Çev. Zeynep Demirsü. *Ütopya Edebiyatı*. Der. Gregory Claeys. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 113-154.
- Russel, Bertrand (2017). *İktidar*. Çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sakallı, Fatih (2012). “Türk ve Dünya Romanında İki Ütopik Mekanı Mukayese Denemesi: "Simerya ve Pala"”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 1(1).
- Saraçoğlu, M. Sefa (2011). “Muhacirler, Biyopolitika ve Öküz Hırsızlığı: 19. yüzyılda Vidin'de Osmanlı Yönetimselliğinin İşleyişi”. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 122, 75-99.
- Sargent, Lyman Tower (2017). “Sömürgeci ve Sömürgecilik Sonrası Ütopyalar”. Çev. Zeynep Demirsü. *Ütopya Edebiyatı*. Der. Gregory Claeys. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 283-312.
- Saygılı, Abdurrahman (2005). “Modern Devlet'in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54(3), 323-340.
- Sayın, Zeynep (2009). *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Sungu, İhsan (1999). “Yeni Osmanlılar”. *Tanzimat*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 777-857.
- Şakacı, Bilge Kağan (2018). “Türk Romanında Kent Ütopyası: Peyami Safa'nın Simerya'sı Üzerine Bir İnceleme”. *Akademik Hassasiyetler*, 5(10), 157-170.
- Şengül, H. Tarık (2017). “İktidar”. *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. Der. Gökhan Atılğan ve Attila Aytekin içinde, (s.). İstanbul: Yordam Kitap, 41-53.
- Şenocak, Ebru (2013). “Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk”. *Turkish Studies*, 8(1), 2525-2537.

- Tandaçgüneş, Nilnur (2013). *Ütopya:Antik Çağdan Günümüze Mutluluk Vaadi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü [TBTS] (2011a). “Yönetim”. *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 1302.
- Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü [TBTS] (2011b). “Özne”. *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 937.
- Tek, Müfide Ferit (1972). “Hayat Hikâyetem”. *Türk Soroptimisti - İn Memoriam Müfide Ferit Tek*(Özel Sayı), 11-13.
- Tek, Müfide Ferit (2002). *Aydemir*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tek, Zeynep (2017). “Düşlerin Yorumu'ndan Ziya Paşa'nın Rüya'sına: Bir Savunma Mekanizması Olarak Fantezi”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 42, 227-257.
- Timur, Taner (1986). *Osmanlı Kimliği*. İstanbul: Hil Yayıncılık.
- Tunçay, Mete (1999). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması*. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları.
- Uçman, Abdullah (2014). “Tanzimat'tan Sonra Edebiyat ve Siyaset: Namık Kemal ve Ziya Paşa Örneği”. *Türkiyat Mecmuası*, 24(1), 113-128.
- Usta, Sadık (2010). “Türk Devrimi'nin Ütopyaları”. *Bilim ve Ütopya*(187), 7-15.
- Usta, Sadık (2014). *Türk Ütopyaları*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Usta, Sadık (2016). “Eğer Toprak Uyanırsa Bu Halkla Çok Şey Başarılır”, <https://odatv.com/eger-toprak-uyanirsa-bu-halkla-cok-sey-basarilir-3107161200.html/>. Erişim Tarihi: 19 Mart 2019

- Uysal, Zeynep (2018). “Yeni Bir Toplumsallığın Peşinde Deneyimden Dünyaya Açılan Roman”. *Notos Öykü*, 67, 32-41.
- Ülken, Hilmi Ziya (1998). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vieira, Fatıma (2017). “Ütopya Kavramı”. Çev. Zeynep Demirsü. *Ütopya Edebiyatı*. Der. Gregory Claeys. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 3-36.
- Weber, Max (2004). *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, Max (2017). *Bürokrasi ve Otorite*. Çev. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları.
- Yalçın, Soner (2007). “Gün olur, alır başımı giderim!..”, <http://www.hurriyet.com.tr/gun-olur-alir-basimi-giderim-6637547/>. Erişim Tarihi: 1 Kasım 2019.
- Yalçın, Soner (2011). “Hangi Yazarın ne Rüyası vardı”, <http://www.hurriyet.com.tr/hangi-yazarin-ne-ruyasi-var-di-17131318/>. Erişim Tarihi: 27 Mart 2019.
- Yalçın, Soner (2016). “Türkçülerimiz, en büyük vatanseverlerimizi neden bilmiyorlar”, <https://odatv.com/turkculerimiz-en-buyuk-vatanseverlerimizi-neden-bilmiyorlar-2407161200.html/>. Erişim Tarihi: 28 Mart 2019.
- Yalçınkaya, Ayhan (2000). *Türk edebiyatında ütopyik temalar olarak eşitlik ve özgürlük: Bir karşılaştırma; 1970 - 1980 ve 1980 – 1990*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yalçınkaya, Ayhan (2004). *Eğer'den Meğer'e Ütopya Karşısında Türk Romanı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Yaşayanlar, İsmail (2017). “Osmanlı Devleti'nde Kamu Sağlığının Kurumsallaşmasında Koleranın Etkisi”. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Salgın Hastalıklar ve Kamu Sağlığı*. Der. Burcu Kurt ve İsmail Yaşayanlar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2-24.

- Yazıcı, Muhammed (2016). “Osmanlı Dünyasında Rüya Görmek Üzerine”. *Asia Minor Studies*, 4(7), 120-148.
- Yetkin, Çetin (2012). *Siyasal Düşünceler Tarihi III*. İstanbul: Güner Yayınları.
- Yıldız, Abdullah (2017). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Sivil ve Türkçe Tıp Eğitimine Geçiş”. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 70(3), 127-134.
- Yılmaz, İlkay (2014). *Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde: II. Abdülhamid Dönemi Güvenlik Politikaları Ekseninde Mürur Tezkereleri, Pasaportlar ve Otel Kayıtları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yılmaz, Murat (1993). “Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı”. *Türkiye Günlüğü*, 23, 56-71.
- Yumuşak, Firdevs Canbaz (2012). Ütopya, Karşı Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 61, 47-70.
- Yücesoy, Hayrettin (2016). *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Yüksel, Ahmet (2013). *II. Mahmud Devrinde Osmanlı İstihbaratı*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ziya Paşa. (2012). *Endülü’s Tarihi*. İstanbul: Selis Yayınları.
- Ziya Paşa (2014). “Muhterem Edebiyatçı Merhum Ziya Paşa’nın Rüyası”. *Türk Ütopyaları*. Der. Sadık Usta. İstanbul: Kaynak Yayınları, 167-187.
- Zorkul, Tahir (2015). Ütopik Bir Hikaye: Yurda Dönüş. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(40), 207-216.