

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM CUMHURİYETİ DUYGULAR TARİHİ ÜZERİNDEN
OKUMAK: FALİH RIFKI ATAY ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hikmet Çağrı Yardımcı

ANKARA-2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM CUMHURİYETİ DUYGULAR TARİHİ ÜZERİNDEN
OKUMAK: FALİH RIFKI ATAY ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hikmet Çağrı Yardımcı

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Nazan Çiçek

ANKARA-2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
SİYASET BİLİMİ**

**ERKEN DÖNEM CUMHURİYETİ DUYGULAR TARİHİ ÜZERİNDEN
OKUMAK: FALİH RIFKI ATAY ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Nazan Çiçek

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Doç. Dr. Nazan Çiçek
- 2- Prof. Dr. Filiz Zabcı
- 3- Prof. Dr. Aylin Özman

Tez Savunması Tarihi: 23.06.2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Doç. Dr. Nazan Çiçek danışmanlığında hazırladığım “Erken Dönem Cumhuriyeti Duygular Tarihi Üzerinden Okumak: Falih Rıfkı Atay Örneği (Ankara 2021)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 23.06.2021

Hikmet Çağrı Yardımcı

ÖNSÖZ

Başta, zihnimde birbirinin ucuna dokunmayan sorularla çıktığım bu uzun ve meşakkatli sürecin başından beri beni yanıtsız ve yalnız bırakmayan, eksik hissettiğim her konuda görüş ve önerileriyle bana yeni ufuklar açan değerli tez danışmanım Nazan Çiçek'e, bana duyguların sosyal ve siyasal tezahürlerindeki "görünmeyen"i fark ettiren, tez çalışmama sunduğu kıymetli katkıları itibarıyla yeri bende pek muteber olan hocam Nagehan Tokdoğan'a, çalışmanın başında yaşadığım kararsızlık ve panikle pek alengirli bir soruyla rahatsız ettiğim, aydınlatıcı cevaplarıyla doğru yöne gitmemi sağlayan Tanıl Bora'ya, yine çalışmanın başlarında konu hakkında sınırlı bilgiye sahip olmam dolayısıyla başvurduğum ve doktora tezini benimle çekinmeden paylaşan Şeyma Afacan'a, tez jürimde bulunmakla beni onurlandıran Sayın Aylin Özman, Filiz Zabcı ve derslerini büyük bir şevkle dinlediğim bütün hocalarıma teşekkür ve şükranlarımı bir borç bilirim.

Ayrıca bu süreç boyunca hem akademik hem de manevi destek yönünden hep yanımda duran sevgili arkadaşım Şeyma Sevgican'a, adını burada anamayacağım kadar kalabalık olan ve bana desteklerini esirgemeyen bütün dostlarıma ve tabii ki hayatım boyunca verdiğim bütün kararların arkasında duran aile üyelerime minnetlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: DUYGULAR HAKKINDA	18
1. DUYGU NEDİR VE NEDEN ÖNEMLİDİR?.....	18
1.1. Duyguların Kavramsal Tarihi	18
1.2. Duygunun “Seküler” Tanımları ve Yaklaşımlar	25
1.2.1. Charles Darwin, Evrimselci Yaklaşım ve Evrenselcilik	27
1.2.2. William James ve Psikolojik Yaklaşımı	30
1.2.3. Psikolojide Bilişsel/Değerlendirmeci Yaklaşımlar	31
1.2.4. Toplumsal İnşacı Yaklaşım: Antropoloji ve Sosyoloji	35
İKİNCİ BÖLÜM: DUYGULAR TARİHİNE GİRİŞ: TARİHSEL VE TEORİK TARTIŞMALAR	46
1. DUYGULAR TARİHİ NEDİR?	46
1.1. Erken Dönem Duygular Tarihi Tartışmaları	48
1.1.1. Norbert Elias ve Uygarlık Süreci.....	55
1.1.2. Lucien Febvre ve Tarihin Duyguları	59
2. DUYGULAR TARİHİNDE GÜNCEL TARTIŞMALAR	67
2.1. Duygubilim (Emotionology).....	70
2.2. William Reddy ve Duyguların “Rotası”	74
2.3. Barbara H. Rosenwein ve Duygu Toplulukları	90
2.4. Monique Scheer ve Pratik Olarak Duygular	97
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİR VAKA ANALİZİ: FALİH RIFKI ATAY’IN ESERLERİ ÜZERİNDEN OSMANLI-TÜRK BATILILAŞMASI, CUMHURİYETİN DOĞUŞU VE DUYGULARIN İNŞASINA BAKIŞ	108
1. FALİH RIFKI ATAY’IN YAŞAMI VE ESERLERİ	108
2. FALİH RIFKI ATAY VE OSMANLI BATILILAŞMASININ KISA BİR TARİHİ: KİBİRDEN AŞAĞILIK DUYGUSUNA	117
2.1. 18.yy’da İlk Batılılaşma Hareketleri	119
2.2. II. Mahmut: “Gâvur” Padişah	125
2.3. Tanzimat ve Islahat Fermanları	135

2.3.1. Falih Rıfki Atay, Tanzimat ve Aşağılık Duygusunun Ortaya Çıkışı: “Bir Protokol ve Pornografi İhtilali”	144
2.3.1.1. Aşağılık Duygusu	146
2.4. Yeni Osmanlıcılık	150
2.4.1. Falih Rıfki Atay ve Ali Suavi: Aşağılık Duygusundan İlk Çıkış	155
2.5. II. Abdülhamid Devri.....	158
2.5.1. Falih Rıfki Atay ve II. Abdülhamid: “33 Yıl Bir Cahil Divanenin Elinde...”	160
2.6. Jön Türkler	164
2.6.1. Falih Rıfki Atay, Jön Türkler ve Meşrutiyet: “İnkılab-ı Mesud”	171
2.7. İttihad İstibdadı	177
3. II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SİYASAL AKIM TARTIŞMALARI.....	178
4. “DOĞAN ÇOCUĞUN ADI”: CUMHURİYET	186
4.1. Cumhuriyet’in Şerefi	201
4.1.1. Şeref Duygusu	202
5. ŞEREF DUYGUSUNUN “İNŞASI”: REFORMLAR.....	206
6. “MİLLİ ŞEREF”İN YÜKSELİŞİ: 30’LARDAN SONRA.....	217
6.1. “Acaba Aşağılık Duygusu mu?”	224
7. YENİ BİR TERBİYE BİÇİMİ OLARAK “SAADET TERBİYESİ”: “ŞİMAL TERBİYESİ” VEYA “HOM”	236
SONUÇ	243
ÖZET	282
ABSTRACT	283

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı Geçen Eser
A.g.m.	Adı Geçen Makale
A.B.D	Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	Bakınız
BMM	Büyük Millet Meclisi
CHF	Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	Çevirmen
DTÖ	Dünya Ticaret Örgütü
Ed.	Editör
EMT	Extended Mind Theory
İTC	İttihat ve Terakki Cemiyeti
M.Ö	Milattan Önce
NSDAP	Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi
OHC	Osmanlı Hürriyet Cemiyeti
Öl.	Ölüm
SCF	Serbest Cumhuriyet Fırkası
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TPCF	Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
Vb.	Ve Benzeri/Benzerleri
Vs.	Vesaire

GİRİŞ

En çok yaşamış olan, en çok yıl geçirmiş olan değil, hayatın ne olduğunun en gerçek bilincine sahip olan kişidir.

-Jean Jacques Rousseau, *Émile*

Duygunun soyut bir varlığa sahip olduğu gerçeğine karşın; sosyal bir temel üzerinde şekillendiği fikri, çoğu sosyal bilimler çalışmalarında duyguları imleyen “nefret”, “yas”, “kin” gibi kavramlar kullanıldığı halde pozitivist bakış açısı tarafından arka plana itilmiştir. Bu yüzden akademik çalışmalar uzun yıllar boyunca toplumsal hareketler, devrimler ve devletlerin kuruluş aşamalarında duyguların açıklayıcı kapasitesini göz ardı etmişler veya reddetme eğiliminde olmuşlardır. Bu eğilimin sebebi, duygunun içe dönük, bireysel ve aktarılamayan bir boyutta algılanmasıdır. Hâlbuki psikoloji¹, antropoloji², sosyoloji³ ve siyaset bilimi⁴ alanlarında yapılan çalışmalar duygunun salt bireysel bir tanımının yapılamayacağını ve maddi bir zeminde anlaşılması gerektiğini göstermiştir. Bu yüzden duygunun kültür ve toplum arasındaki çift yönlü ilişkisinin kristalize olduğu davranış, beden, dil, güç ilişkilerinde bir analiz birimi olarak kullanılması mümkün hale gelmektedir. Duygular tarihi de hem tarih alanındaki gelişmeler hem de duyguların toplumsal olduğu tezini savunan bu ilerlemeler

¹ James R. Averill, “A Constructivist View of Emotion”, *Emotion: Theory, Research, and Experience Volume 1: Theories of Emotion* içinde, Robert Plutchik and Henry Kellerman (ed.), New York, Academic Press, 1980, s. 305-339.

² Catherine A. Lutz and Geoffrey M. White, “The Anthropology of Emotions,” *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986, s. 405-436.

³ Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, London, University of California Press, 1983; “Toplumsal öncesi ya da kültürel öncesi olmak şöyle dursun, duygular ayrılmaz biçimde birbirleriyle iç içe geçmiş kültürel anlamlar ve sosyal ilişkilerdir ve duygulara davranışa güç verme kapasitesini veren de bu iç içe geçmişliktir.” Eva Illouz, *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*, çev. Özge Çağlar Aksoy, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 14.

⁴ John Elster, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Nicolas Demertzis duyguları; siyasal ve sosyal normların karşılıklı olarak birbirini etkileyen, siyasal kültürü kuran bir kavram olarak ele alır. Hatta Gramsci'nin “örgütlenmiş siyasal duygu” (*organized political passion*) kavramında veya Marx'ın “coşku anı” (*moment of enthusiasm*) vurgusunda siyasal duygulara işaret edildiğini belirtir. Nicolas Demertzis, “Political Emotions”, *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology* içinde Nesbitt-Larking P., Kinnvall C., Capelos T., Dekker H. (ed.), Palgrave Studies in Political Psychology Series, London, Palgrave Macmillan, 2014, s. 235.

istikametinde; “duyguların zaman içinde değiştiğini, yani duyguların direkt olarak tarihsel sorgulamanın bir parçası olduğu” g6r6ř6ş6n6 6 savunmaktadır.⁵

Bu tezin konusu ve amacı; ilk olarak duygular ve duygular tarihi literat6r6n6n tanıtılması, ardından tarihsel ve g6ncel kuramsal tartişmaların 6zetlenmesi ve erken cumhuriyet d6neminin y6netici elitlerinin ve rejim destekçisi entelijansiyanın -Falih Rıfkı Atay’ın temsil ediciliğinde- Batılılaşmayı 6nceleyen ulus ve ulus-devlet yaratımı s6reçlerine damgasını vuran s6ylemlerini ve d6ř6ncelerini anlamak için bu kuramsal birikimin –bilhassa “duygu rejimleri” ve “duygu pratiklerinin”- siyasal tarih çalışmalarına nasıl bir yol g6sterebileceğinin sorgulanmasıdır. Bu istikamette tezin ilk iki b6l6m6nde kavramsal ve kuramsal çerçeve ve mevcut literat6r tanıtılacak, 6ç6nc6 b6l6m6nde ise s6z konusu elitleri temsil edici⁶ bir 6rnek olarak Falih Rıfkı Atay’ın Batılılaşma d6ř6ncesini merkeze alan entelekt6el repertuarına odaklanılacaktır. Bu anlamda, Falih Rıfkı Atay’ın edebi, gezi ve hatıra içerikli eserleri, duyguların tarihsel çıktıları olmaları vesilesiyle d6nemin kolektif k6lt6rel-politik içeriğini kavrama fırsatı verecektir. Ç6nk6 Atay; yaratılmaya çalışılan hakikat rejimine⁷ s6ylemleri aracılığıyla omuz veren, yorulmadan “biz” çoğul ekiyle yazarak Kemalizm ve

⁵ Rob Boddice, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018, s. 1.

⁶ En genel anlamda tartişmaların rejime destek veren ve rejim karşıtı olanlar arasında y6r6d6đ6 açıtıdır. Fakat rejime dâhli tartişlamayacak olan; ancak ge6n cumhuriyetin geleceği adına atılacak adımlar bakımından birbirinden ayrı noktalarda konumlanan, farklı ideolojik damarlara sahip grupların olduğunu s6ylemek kesinlikle m6mk6nd6r. Bkz. Erik J. Z6rcher, “How Europeans Adopted Anatolia and Created Turkey”, *European Review*, 13 (3), 2005, s. 379-394. Dolayısıyla Falih Rıfkı Atay’ın “kurucu elitleri ve entelijansiyanı” temsil etme niteliğinin bu kollar arasında T6rkl6k ve cumhuriyeti Batılılaşma/Garççılık ile yoğun biçimde bir araya getirmeye çalışması veçhesinde anlaşılması gerekmektedir. Nitekim Atay da bunu eserlerinde sıklıkla vurgulamıştır: 6rneğin; “Mahmut Esat, Saraçoğlu, Vasıf gibi Ankara’da tanıdıklarımızla beraber biz T6rkç6ler fakat T6rkç6l6đ6n tam Batılı kolu vardık. Tanzimat’tan beri devam eden k6lt6r ve medeniyet ikizliğini tasfiye etmek, eski nizamı k6klerine kadar yıkmak ve T6rk milletine, Batı topluluğu içinde bir yeniçağ cemiyeti olarak yer alma imkânlarını vermek için Mustafa Kemal’in zafer otoritesini fırsat biliyorduk.” Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2012, s. 418. Ayrıca Falih Rıfkı Atay’ın gazetecilik ve yazma mesaisi ekseriyetle bu d6ř6nceleri konsolide etme ve rejimi destekleme çabasından somutlaştığı için Atay’ın eserleri bu d6nemin “duygu atmosferini” anlamak açasından bir 6rnek/kaynak olarak kullanılabilme imkânı sunmaktadır.

⁷ Michel Foucault’ya g6re “hakikat; kendisini 6reten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle d6ng6sel bir ilişki içindedir.” Bu ilişki ise hakikat rejimini doğurur. Michel Foucault, *Entelekt6elin Siyasi İşlevi*, 3. Basım, çev. Işık Erg6den, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 84.

modernleştirme/Batılılaştırma politikalarını sahiplenen⁸ ve bu politikaları kamusal alana yaymaya çalışan organik bir aydındır.⁹ Dolayısıyla Atay'ın eserlerinde duygulara bakmak, sadece dönemin aydınlarının ve bürokratlarının duygularını değil, erken cumhuriyetin kültür politikalarının ve aynı zamanda “motivasyonlarının” görülmesine izin verecektir.

Atay; anı, fıkra ve gezi yazısı türündeki eserlerinde hem Cumhuriyet öncesi dönemin hem de Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasındaki sürecin yakından bir tanığı olarak cumhuriyetin kurucu kadrosunun psikolojik-duygusal reflekslerini sunmaktadır. Lakin onun bu sıra dışı yaklaşımı yalnız psikolojik-bireysel bir çözümlemeden ibaret değildir; toplumsalın kuruluşunda meydana gelen etkileşimin anahtarını sunması bağlamında da işlevseldir. Ayrıca Atay'ın dönemin diğer aydınları ile benzer düşüncelere sahip olması tarihsel çözümlenmeye ışık tutmaktadır. Topyekûn bir dönüşümü öngören asker kökenli siyasetçilerin, bilhassa Mustafa Kemal Atatürk'ün yılmaz bir savunucusu olan Atay'ın Kemalist ideolojiye bakışı, öz-düşünümsel bir sürecin eseridir. Fakat münhasıran anıları, gezi notları veya gazetelerde yayımlanmış yazıları, diğer aydınların yazıp çizdiklerinin aksine sıradan bir hat çizmekten uzaktır. Bu çıkarıma binaen, dönemin duygusal boyutlarını ve “duygu yapısını”¹⁰ Atay'ın eserlerinde tespit etmek çok zor değildir.

⁸ Margaret Gilbert'e göre; “biz” kullanımı, kişiyi “müşterek bağlılığın” (*joint commitment*), yani çoğul öznenin (*plural subject*) bir parçası haline getirir. Falih Rıfki Atay da duygu ve düşüncelerini çoğunlukla bu kipte açıklamış, kuruluşu ve Mustafa Kemal'e “bağlılığını” kelimeleriyle belirginleştirmiştir. Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989, s. 167-204.

⁹ Antonio Gramsci'ye göre “Kendine özgü ekonomik koşullarda oluşan her toplumsal grup yalnızca ekonomik değil, siyasal ve toplumsal anlamdaki homojenliği sağlamak için bir veya daha fazla sınıftan (*strata*) meydana gelen aydınlar sınıfını da yaratır (...) Kapitalist girişimci endüstrisini geliştirmek, düzenlemek için mühendislere ihtiyaç duyduğu kadar tarihsel bloğun içinde bulunan “devlet organını ayağa kaldırmaya yarayacak” elitlere de ihtiyaç duyar. Dolayısıyla organik aydın, bu elitler sınıfı, “yeni sınıfın öne çıkardığı (...) yeni toplumsal biçimlere” şekil vermekte “ustalaşmış” bir sınıftır.” Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 11. Baskı, (ed.) & çev. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, s. 6; Ayrıca Falih Rıfki'nin kendi sözleri de bunu kanıtlayacak niteliktedir: “Atatürk ölünceye kadar beni kendi gazetesinin başyazarı olarak tutmuştur. Bütün devrimler edebiyatı benim ve Yakup Kadri gibi birkaç, evet, birkaç arkadaşındır. Kemalizm deyimi de bizimdir.” Falih Rıfki Atay, *Atatürk Ne İdi*, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2020, s. 113.

¹⁰ Raymond Williams'ın *duygu yapısı*, yani “structure of feeling” kavramı, Williams'ın tanımladığı şekilde: “yapı kadar sabit ve belirli ancak faaliyetlerimizin en hassas ve en somut olmayan kısımlarında işleyen” bir yapıdır. Raymond Williams, *The Long Revolution*, London, Chatto, 1961, s. 64.

Duygular kuramı, yakın geçmişte yapılan sistemli çalışmaların, “duygusal dönüşümün” bir çıktısı olsa bile; duygu, his ve duygulanım gibi kavramlar özellikle felsefede köklü bir maziye sahiptir. Duygular antik çağda neyin veya nelerin savaşa götürdüğünü birtakım duygularla inceleyen Thucydides’ten¹¹, duyguların retorik gücüne, insanları etkileme kapasitesine etkisini inceleyerek bu duyguları siyaset felsefesinin bileşeni haline getiren Aristoteles’e¹² kadar götürülebilir. Erken modern felsefede duygular; akıl-beden, dolaylı olarak da akıl-duygu ayrımını ortaya atan ve modernizmin öncüsü sayılan René Descartes’tan Baruch Spinoza’nın Descartes’ın karşısına koyduğu, belki de “resmi” felsefe tarihinden dışlanmasına sebep olacak *monizm*’ine kadar uzamaktadır.¹³ Siyaset biliminde Thomas Hobbes’un “korkusu” ve David Hume’un “duygudaşlığı” (*sympathy*), Aydınlanmadan önce son çıkışlar olsa da sonrasında duygulardan bahsedilmiş ancak bu bahsediş çoğunlukla aklın üstünlüğünü meşrulaştırmada görünür olmuştur.

Duygular 19.yy sonlarında bir bilim dalı olma mertebesine ulaşan psikolojinin temel inceleme alanlarından biri haline gelmiştir. “Duygu olarak adlandırılan herhangi bir tepkiselliğin/durumun duygu olup olmadığını nasıl anlarız?” “Duygu, öznel-arası ilişkilerde ortaya çıkan bir fenomen midir?” ya da “Duygu insanın içinde doğan ve dışına taşan veya dışarıdan gelip içeriye doğru sürüklenen bir akış mıdır?” gibi sorular psikolojinin gündemini işgal etmeye başlamıştır. Aynı zamanda modern-öncesi ifade biçimleri daha çok duygulanım ve edilgi (*affection and passion*) içerikli dinsel ve psikolojik bir doğrultudayken, dil ve retorik sekülerleşerek duygu (*emotion*) boyutuna atlamıştır.¹⁴ Bu doğrultuda Charles Darwin’den William James’e kadar uzayan, duyguların bedenden beyine aktarılan sinyaller olduğu savı; James-Lange teorisiyle de

¹¹ Bkz. Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. Steven Lattimore, Indianapolis, Hackett, 1998.

¹² Aristotle, *Rhetoric*, çev. C. D. C. Reeve, Indiana, Hackett Publishing Company, Inc., 2018.

¹³ Bkz. Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, 7. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2019.

¹⁴ Dixon, duyguların İncil’in herhangi bir İngilizce çevirisinde yer almadığını; ‘arzu’ ‘şehvet’ ‘tutku’ gibi Hristiyanlıkla ve ‘ruh’ ile alakalı kavramların daha yaygın olduğunu iddia eder. Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, 2003, s. 4.

güçlenerek neredeyse temel bir görüş halini almıştır. Ancak James'in bedene yaptığı aşırı vurgu Canon-Bard teorisinin duygunun beyinle ilişkisini kurma çabası sayesinde zayıflamıştır. Bu, aynı zamanda bilişsel psikolojiye giden yolu açmıştır. Magna Arnold, Stanley Schachter, Jerome Singer ve Lazarus gibi psikologlar bunun başını çekmiştir.¹⁵

Bilişsel psikolojinin duyguları doğrudan değerlendirme çerçevesinden ele alması, salt bedensel dışavurum tanımlarının dışına çıkarması aynı zamanda kültürün, sembolik etkileşimlerin de devreye girmesine sebep olmuştur. Duyguların biliş ve algılama aşamalarında etkin rol oynadığını gösteren yeni çalışmalardan haberdar olan antropologlar, duyguların antropolojisi alanının doğmasını sağlamışlardır. Jean L. Briggs ile başlayan¹⁶, Michelle Z. Rosaldo¹⁷, Lila Abu-Lughod¹⁸ ve Catherine Lutz¹⁹ ile zirveye çıkan bir toplumsal inşacılık sürecine giden, post-yapısalcı literatürün de etkisinin olduğu bu serüvende, hem Batı-dışı toplumların Batı'dan ayrı değerlendirilmesi fikriyatı hem de duyguların kültür, toplum ve güçle olan bağlantısı kuvvetlenmiştir.

Aslına bakılırsa duygular tarihi de tam olarak bu disiplinlerin kesişme noktasında değerlendirilmelidir. Çünkü -her ne kadar evrensel açıklamaları temel alsada- bilişsel psikolojinin antropolojiye açtığı yol, duyguların Batı'da o zamanlara kadar tanımlandığı biçimlere alternatif bir rota çizmeye başlamıştır. Bu, duyguların yalnızca psiko-biyolojik ya da fiziksel biçimlerde değil, toplumsal anlamlandırma biçimlerine verdiği istikametlerden mülhem, güç ilişkilerini belirlenmesi düzeylerinde de açığa çıktığını göstermiştir. Böylece duyguların bütün bu toplumsal arka plandan değerlendirilemeyeceği görüşü de anlam kazanmıştır. Esasında duygular tarihinin böyle

¹⁵ Sila Demir, "Duygular ve Duygu Kuramları", *Psikoloji Penceresinden Duygular: Kuramdan Uygulamaya* içinde, Emine İnan & Emine Yücel (ed.), Ankara, Nobel Yayınları, 2020, s. 17-18.

¹⁶ Bkz. J. L. Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge: Harvard University Press, 1970.

¹⁷ Bkz. Michelle Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

¹⁸ Lila Abu-Lughod, *Honor and Poetry in a Bedouin Society*, California, University of California Press, 2016.

¹⁹ Bkz. Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

bir potansiyelinin olduğu görüşü her ne kadar 1980'lerde Peter ve Carol Stearns'ın çalışmalarıyla ilk örneklerini veriyor gibi görünse de Annales Ekolü'nün kurucularından Lucien Febvre duyguların gücünü önceden keşfetmiştir. Lucien Febvre (1878-1956), duyguların bir tarihi olabileceği fikrini IX. Henri Bremond'un *Histoire Littéraire Du Sentiment Religieux En France* (Fransa'da Dini Duyguların Edebi Tarihi) eserinin *L'art de mourir* (Ölme Sanatı) bölümünü okuduğunda, sadece üç yüz yıl öncesi ve şimdinin arasında duygusal bağlamda büyük bir uçurum olduğunu fark ettiğinde ortaya atmıştır.²⁰ Ancak Febvre'in en başında uyardığı üzere tarihte duyguların incelenmesinin “aşırı psikolojikleştirilmesi” yani salt bireysel psikoloji düzleminde ele alınması tehlikelidir.²¹ Çünkü tarihte duyguları incelemek aynı zamanda toplumun duygularına bakmaktır.

Buna ek olarak aşağıda daha kapsamlı incelenecek olan, güncel kullanımları duygu-duygulanım-his hatta duyum şeklinde olan kelimelerin ayırımına dair birkaç söz söylemek mühimdir. Çünkü ilk olarak “duygu” kelimesinin araştırmanın bağlamına göre çevrilmesi problemi ortada durmaktadır. Örneğin; İngilizce'deki *affect* sözcüğü Türkçeye hem duygu hem de duygulanım şeklinde çevrilmiştir. Brian Massumi'nin 2015'te kaleme aldığı, 2018'de Türkçeye çevrilen *Duygu Politikası* [*The Politics of Affect*] Massumi'nin *affect*'i Spinoza'daki “etkileme ve etkilenme kapasitesi” anlamındaki duygu olarak incelemesi, *emotion*'ı ise “kısa zamanlı duygulanış” olarak ele alması bu karışıklığı başlangıç olarak göstermeye yetecektir.²² Öte yandan yine yakın tarihte çevrilen Sara Ahmed'in *Duyguların Kültürel Politikası*'nda [*The Cultural Politics of Emotion*] duygu Massumi'de olduğu gibi değerlendirilmez. Ahmed'de- Spinoza'ya bağlı kalmasına rağmen- Massumi'de olduğu gibi duygu, duyum ve duygulanım birbirinden ayrılmaz. Aksine bu süreçler “duygu” bünyesindeki geçiş

²⁰ Akt. Jan Plamper, *The History of Emotions: An Introduction*, çev. Keith Tribe, New York, Oxford University Press, 2015, s. 41.

²¹ Lucien Febvre, “Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past,” *A New Kind of History: From The Writings of Febvre* içinde, Peter Burke (ed.), çev. K. Folca, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 24.

²² Brian Massumi, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom Yayınları, s. 19-20.

hareketleridir. Duygunun, hissin ve duygulanımın birbirinden ayrılması, duygunun bedensel ve bilişsel hafızayla gelişen “an”ı ve dünyayı yorumlama kapasitesini daraltabilir.²³

Bu sözcüklerin ayrımını (İngiliz tarihine ait) tarihsel bir bakış açısıyla yorumlayan Thomas Dixon ise modern anlamda duygu (*emotion*) olarak adlandırılan kelimenin modern psikoloji ve biyolojideki gelişmeler öncesi *passion*, *affect* veya *sentiment* olarak kullanıldığını söylemektedir.²⁴ Bu kavramsal kargaşaya duygular tarihi çalışan araştırmacılardan gelen cevaplar, genelde duyguların kapsayıcı olduğu yönündedir. Örneğin Barbara Rosenwein bu kelimelerin çatısı olarak duyguyu (*emotion*) kullanmakta bir beis görmez. Yine Nicole Eustace duyguların incelenen yer ve zamanı açıklamada diğer duygu kelimeleriyle çakıştığını göstermiştir.²⁵ Jan Plamper de özellikle Almandaki *Gemüthsbeuwegung* kelimesinden yola çıkarak duygunun bütün bu kelimeleri kapsadığını savunmuştur.²⁶ Yaygın modern tanımlara göre, duygulanım daha biliş öncesi, beden etkileme ve etkilenme potansiyeline vurgu yaparken, duygu biliş süzgecinden geçerek ifadelere dönüşen ve öğrenilmiş bir kavramdır. His ise daha “öznel, kişisel ve biyografiktir.”²⁷ Ancak gerek yukarıdaki önermelere gerekse Türkçedeki hem mevcut hem tarihsel kullanımlarına bakıldığında bütün bu kavramların birbiriyle iç içe geçtiği görülmüştür.²⁸ Bu bilgiler ışığında bu çalışmada da duygu çatı bir kavram olarak kullanılacaktır. Bu sebeple duygu hem

²³ Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, 2. Baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017, s. 38, 57.

²⁴ Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 4.

²⁵ Boddice, *The History of Emotions*, s. 41-43.

²⁶ Plamper, *The History of Emotions*, s. 11.

²⁷ Ayşe Uslu, “Duygu, His ve Duygulanım Ayrımına Etkileşimli Çözüm”, *Feminist Tahayyül*, 1 (2), 2020, s. 152.

²⁸ Örneğin Abdullah Cevdet duygu kavramını şu şekilde kullanmıştır: “Artık anlaşılmalıdır ki psikolojide yalnız üç büyük şube vardır: Hissiyat, İrade, Fikret. Fakat bu taksim, bu melekât yalnız kolay anlaşılacak maksadıyla ihdas edilmiştir. Yoksa bunlar maddeden müteşekkil olan cismimizin evsaf ve kuvvetleri olup ruh namıyla bir cevher-i mafevkettabiyye yoktur.” Akt. Şeyma Afacan, *Of the Soul and Emotions: Conceptualizing ‘The Ottoman Individual’ Through Psychology*, Faculty of History at the University of Oxford, Oxford 2016, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 181.

bilişsel aktiviteler yoluyla ortaya çıkan, etrafındaki kişi ve nesnelere etkilenen zihinsel bir aktivite hem de bedensel bir etkinlik olarak ele alınacaktır.

Duygular tarihine geri dönülürse, bu tarih anlayışının Ranke'ci objektif tarih anlayışından ayrılarak *mentalité*'ye bakmaya yönelen Annales Ekolü ile gelişmeye başlayan bir çabanın sonucu olduğu söylenebilir. Febvre, geçmişin duygularının yalnızca psikoloji bilimi ile anlaşılamayacağını, tarihsel olayları bu duygularla görebilmenin ancak tarihçilerin incelemesiyle mümkün olabileceğini savunmuştur.²⁹ Hemen hemen Febvre ile aynı dönemde yaşayan Norbert Elias da uygarlığın ilerlemesi sürecini gündelik hayat, alışkanlıklar ve en önemlisi duygularla, psikanalitik bir duygu kuramıyla anlamlandırmaya çalışmıştır.³⁰ İlk olarak Elias, Febvre ve Huizinga'nın³¹ araştırma sorusu olarak gündeme getirdiği bu duygular, sadece Annales bünyesinde değilse de farklı disiplinler bağlamlarında zikredilmiştir. Örneğin, aşağıda da görüleceği gibi, duygular, sosyolojide Georg Simmel, Max Weber ya da Pierre Bourdieu gibi isimlerin dile getirdiği bir konu olmuştur. Zeldin'in diğer isimlere göre Fransız tarihini incelemek için daha kapsamlı kullandığı duygular, erken duygular tarihi çalışmalarından sayılabilir.³² Ancak duygular tarihinden resmi olarak söz edilmesi Peter ve Carol Stearns ile mümkün olmuştur.

Stearns'ler Elias gibi toplumsal davranış ve normları duygularla açıklamak için yola çıkmışlardır. Toplumların “duygusal hayatını” yönlendiren bu standartların ve kültürel hayatın çözümlemesini duygubilim (*emotionology*) ile yapmışlardır.³³ Stearns'lerden sonra bir yandan duygular tarihinin metodolojisi belirginleşmiş, diğer bir

²⁹ Lucien Febvre, “History and Psychology”, içinde *A New Kind of History: From The Writing of Febvre*, (ed.), Peter Burke, çev. K. Folca, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 5.

³⁰ Bkz. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci Cilt I*, çev. Ender Ateşman, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

³¹ Bkz. Johan Huizinga, *The Waning of Middle Ages: A Study of Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, çev. F. Hopman, London, Penguin Books, 1987.

³² Bkz. Theodore Zeldin, *France: 1848–1945, 2 vols*, Oxford, Clarendon Press, 1973–7.

³³ Peter N. Stearns & Carol Z. Stearns, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *American Historical Review*, 90 (4), 1985, s. 813-836. Emotionology kavramı Türkçeye “duygubilim” olarak çevrilmiştir. Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 53.

yandan da duyguların kültür dâhilindeki incelemelerinde o zamana kadar ana akım görüş haline gelmiş bilişselcilik anlayışı zayıflamıştır. Çünkü onlara göre “duygu yalnız biyolojik bir reaksiyon değil, beden ve zihin arasında gidip gelen bir şeydir.”³⁴ Öte yandan Stearnsler metodolojik anlamda kendilerinden sonraki araştırmacıların da sıklıkla kullanacağı, duyguların kültürel çerçevesinde yoğun olarak tespit edilebileceği kaynaklar önermişlerdir. Stearns’lerin duygular hakkında somutlaştırdıkları; toplumların sosyal ve kültürel olarak verdikleri tepkilerin, nasıl hissettiklerinin bilişsel bir mahiyetinin olduğu, dolayısıyla tarih boyunca değiştiği fikri olmuştur. Bunu da “duygubilim” dedikleri, daha geniş bir kültürel çevreye ait olan fakat daha mikro olarak değerlendirilebilecek “duygusal tecrübeyle” diyalojik ilişki içinde belirlemişlerdir. Devrimler, grevler, aile içi ilişkiler vs. gibi çeşitli toplumsal ve politik olayları farklı kaynaklardan aldıkları verilerle işlemişlerdir. Kullandıkları kaynaklar ise anılar, günlükler, kişisel gelişim rehberleri gibi geniş bir skala üzerinde yer almıştır.

William Reddy’nin duygu-sözleri ise (*emotives*) duygular tarihi literatüründe çok farklı tartışmalara zemin hazırlamıştır. Reddy’nin bu yeni teorisi, antropolojinin toplumsal inşacılığı ile bilişsel psikolojinin evrenselliğini uzlaştırmaya uğraşmıştır. Dolayısıyla son zamanların nöropsikoloji araştırmalarından da etkilenen Reddy’nin duygu-sözleri ortaya atılmadaki başat amacı, kültürcü-evrenselci anlaşmazlığının ve zihin-beden ayrımının ortadan kalkabileceğini göstermektir. Bu sebeple duygu sözler insan beynindeki “düşünce setlerinin” toplumsal hayatla uyum sağlaması yönünde, yine beyin tarafından belirli telaffuzlara dönüştürülmesidir.³⁵ Fakat Reddy’ye göre bu “çeviri” veya “dönüştürme” işlevi kısmi olarak başarısız olmaktadır.³⁶ Çünkü toplumsal kurallara uyması beklenen duygu-sözler, kişinin “içerideki” otantik duygularını dışarı çıkarmasında engel yaratmaktadır. Dolayısıyla Reddy’nin duygu sözleri, Austin’den

³⁴ Stearns & Stearns, “Emotionology”, s. 834.

³⁵ William Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 87.

³⁶ A.g.e., s. 87.

aldığı, *edimsel söz* kuramındaki “sözlerin açıklayıcı ve dönüştürücü olma halini” taşıyarak sürekli hareket halinde olması özelliğiyle tanımlanabilir. Yani duygu-sözler, “duyguları doğrudan değiştirme, inşa etme, saklama ve yoğunlaştırmanın araçlarıdır”.³⁷

Duygu-sözlerin bu nitelikleri en fazla Reddy’nin politik analizlerinde anlaşılır kılınabilir. Örneğin duygu sözlerin toplum normlarıyla, yani beklenen davranış veya konuşmalarla uyuşmaması bu ikisi arasındaki ara açıldıkça “duygusal ıstıraba” dönüşmektedir. Reddy’ye göre; bu duygusal ıstırap, yani duygu-sözlerin çevirideki başarısızlığı ne kadar artarsa “hayatı ve benlik algısını yöneten duygu rejimi” o kadar sıkı hâle gelmektedir.³⁸ Ancak gerçek duygular ne kadar özgürce açıklanırsa, “duygusal özgürlük” de o kadar artmaktadır. Reddy, bu teorisini Fransız Tarihi üzerinde sınamıştır. Reddy’nin duygu rejimi, çalışmanın üçüncü bölümünde Erken Cumhuriyet’in şeref duygusunu toplumsal anlamda sabitlemeye çalışması; Batılılaşma ve Türkleşme doğrultusunda siyasal ve kültürel anlamda aynı duyguları yaratmayı hedeflemesi, halkın duygularını terbiye etmesi bağlamında oldukça işe yarar bir zemin sağlayacaktır.

Son olarak Barbara Rosenwein ve Monique Scheer’in aşağıda daha kapsamlı bir şekilde incelenecek olan teorilerine değinilecek olursa, “duygu toplulukları”ndan ve “duygusal habitus”tan bahsetmek gerecektir. Bir Ortaçağ tarihçisi olan Rosenwein, Reddy gibi duyguların otantikliğine veya duygusal tecrübelerine derinlemesine inmeden tarihin değişim aşamalarını duygu topluluklarıyla açıklamıştır. Rosenwein’a göre duygu toplulukları, yine Reddy’den farklı olarak, tek bir normlar ve kurallar bütünlüğünde toplanmamaktadır. Aksine duygu toplulukları kendi kurallarına, standartlarına ve duygu/dil rehberlerine sahiptir.³⁹ Bu duygu toplulukları arasında geçişkenlik olabildiği gibi “alt-duygu toplulukları” da var olabilmektedir. Böylece Rosenwein Ortaçağ’daki

³⁷ William Reddy, “Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, 38 (3), s. 331.

³⁸ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 125, 315.

³⁹ Barbara Rosenwein, “Worrying About Emotions in History”, *The American Historical Review*, 107 (3), s. 827.

sosyolojik çeşitliliği bu toplulukların aile yapısını veya toplumsal ilişkilerini duygularını (dil, jest ve mimikleriyle) ifade etmeleri bakımından yeniden anlamaya çalışmıştır. Scheer ise “duygusal habitus” kavramını Reddy’nin izinden giderek, beden ve zihin ayrılığını ortadan kaldırmaya çalışarak kavramlaştırmıştır. Fakat Bourdieu’den aldığı habitus kavramın onu Extended Mind Theory’ye (EMT) götürmesiyle Reddy’den farklı bir kavram üretmiştir. Scheer’e göre tarihsel olayların duygular vasıtasıyla incelenmesi yalnızca zihnin, dolayısıyla bilişsel değerlendirmelerin öne çıkarılmasıyla değil, metinlerden çıkarılacak pratiklerle de incelenmelidir.⁴⁰ Böylece uzun süredir gündemde olan, duygular tarihinin meşruiyetini sorgulatan ikilikler de ortadan kalkmış olacaktır. Bu kuramların hepsine bir sonraki bölümlerde genişçe değinilecektir.

Bütün bu bilgiler ışığında duyguların tarihinin aynı zamanda toplumların tarihi olduğu çıkarımında bulunmak zor değildir. Dolayısıyla ilk olarak vurgulanması gereken duyguların tarihine bakmanın araştırmacıyı kişisel-biyografik bir çözümlmeye veya biyolojik bir duygu tanımını tarihsel geçiş süreçlerine uygulamaya götürmek zorunda olmadığıdır. Duyguların tarihi; araştırmacıya toplumsal ve politik olanın inşasında rol alan failerin olaylara, durumlara ve kişilere verdiği tepkilerin veya söylemlerin kültürel bağlantısını alışık olunmadık bir biçimde sunmaktadır.⁴¹ Üstelik bu bağlantıları kendi kavramları ve tarihsel geçiş süreçleri içinde anakronizme izin vermeden kurmayı sağlamaktadır. Bu nedenledir ki tarihe psikanalizle veya tarihsel sosyolojinin sağladığı kavramsal araçlarla bakmak, yani bugünün kavramlarıyla tarihi incelemek araştırmacıyı hataya sürükleyebilir. Bu çalışmada duygular tarihi tam da bu hususta yanılmamak için metodolojik bir araç olarak seçilmiştir.

İkinci olarak, Türkiye gibi milliyetçi kimliğin Batılı ülkelerden farklı ancak Batılı kavramların takip edilmesi yoluyla kurulduğu ülkelerdeki “karşılaşmalar” kültürel

⁴⁰ Bkz. Monique Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice (And is That What Makes Them Have A History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, *History and Theory*, 51(2), 2012, s. 193-220.

⁴¹ Bkz. Donileen R. Loseke, “Examining Emotion As Discourse: Emotion Codes and Presidential Speeches Justifying War”, *The Sociological Quarterly*, 50 (3), 2019, s. 497-524.

süreçleri de içine aldığı için duygular ve bağlantılı olduğu ahlaki kavramlar, çok önemli bir yerde durmaktadır. Dünya üzerinde bütün milliyetçilikler gibi Türk milliyetçiliğini de evrensel bir tanıma sabitlemek mümkün değildir. Zaten ileride de görüleceği gibi Türk milliyetçiliğinin Batılılaşma aracılığıyla “icat ettiği”⁴² bu yeni kimliğin duyguların tesirinin altında olması kültürel farklılığın altının çizildiği yerlerde daha çok belirginleşmiştir. Nitekim Ernest Gellner’e göre, bir “duygu” veya akım olarak ulusçuluğu en iyi tanımlayan ilke, ulusçuluğun” temelde siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilke” olmasıdır.⁴³ Anthony Smith’e göre ise “aidiyet ve ortak kimlik duygularını güçlendiren” milliyetçilik/ulusçuluk, dayanağını bayrak, üniforma, marş gibi sembolik değerlerden almaktadır.⁴⁴ “Ulusların (...) fedakâr bir sevgiyi” öne çıkardığını söyleyen Benedict Anderson da milliyetçiliği açıkladığı “hayali cemaatler” kavramının sunuşunda duygulara değinmeyi ihmal etmemiştir.⁴⁵ Ama belki de Türk bağlamı için en açıklayıcı tanım Ernest Renan’ındır: “Biraz önce “beraber acı çekmek dedim; evet, paylaşılan acı sevinçten daha çok birleştirir.”⁴⁶ Türk ulusal kimliği de Batılılaşma düşüncesinin sağladığı imkânlarla geçmişinden, yani Doğu’dan kaçma⁴⁷, kendine ait bir Türk Rönesans’ı⁴⁸ veya *Sonderweg* yaratma⁴⁹ arzusunda somutlaşmıştır.

⁴² “ (...) devletler, “millet” imajı ile mirasını yaymak, “millet”e bağlılık duygusu aşlamak ve herkesi (genellikle bu amaçla “gelenekler icat ederek”, hatta milletler icat ederek) ülkeye ve bayrağa bağlamak üzere kendi halklarıyla iletişim kurmanın her gün güçlenen aygıtından, öncelikle ilkokullardan yararlanacaklardır.” Eric Hobsbawn, *Milletler ve Milliyetçilik, 1870’den Günümüze*, çev. Osman Akınhay, 2. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 115.

⁴³ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar & Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992, s. 19.

⁴⁴ Anthony Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 35.

⁴⁵ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 9. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 159; “Bilinçteki bütün köklü değişiklikler, doğaları gereği beraberlerinde tipik bazı amneziler getirirler. Belirli tarihsel koşullarda, bu unutulardan çeşitli anlatılar fişkirir.” A.g.e., s. 224.

⁴⁶ Akt. Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s. 157.

⁴⁷ Orhan Koçak, "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde, Sabahattin Şen (ed.), İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1995, s. 239.

⁴⁸ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960, s. 116.

⁴⁹ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 18.

Bu yeni kimlik, Osmanlı utancını üzerinden atmayı sağlayacak, Şerif Mardin'in kavramıyla "Yeni Onur"u dolaşıma sokacaktır.⁵⁰

Bu gayeyle, yani maziye unutturmak, Batılı bir Türk kimliği kurmak adına geçmişe dair aşağılık duygusu ve utanç gibi negatif duygular anımsatılmaya çalışılarak, milliyetçiliğin yapısından müteşekkil şeref ve namus duyguları "uygarlığın" gerektirdiği ahlaki ve toplumsal pratiklerle yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bunların en önemli araçları toplumu beynelmilel medeniyet mekanizmasının içine sokabilecek olan kültürel reformlar olmuştur. Bu kültürel reformlar iki aşamada ilerlemiştir: İlk olarak toplumun Batılılaşması; duygu, düşünce ve davranışlarının uygar ölçütlere yetişmesi hedeflenmiş, ikinci olarak ise bu duyguların medeni "terbiyesiyle" şeref duygusuna erişilmesi üzerinden işleyen bir toplum mühendisliği hayata geçirilmek istenmiştir. Toplumun dönüştürecek olan bu "şeref duygusu" birliği kendiliğinden, yalnızca Cumhuriyet'in kuruluşu ile meydana gelmiş bir kültürel, dilsel veya duygusal yatırımın değil, Osmanlı Batılılaşma macerasından tevarüs eden "medeniyet", "ahlak" ve "terbiye" kavramlarının takibinin de üretimi olmuştur. Bu kavramlar etkisinde yeni bir "duygu birliği" veya "duygusal bir rejim" yaratmak, toplumu homojenleştirerek devlet aygıtına bağlayacak çözümlere didaktik bir dayanak da sunmuştur.

Zira Reddy'nin de belirttiği gibi "her politik rejim ya da kültürel hegemonya, normatif tarzda bir duygusal yönetme aracına sahiptir."⁵¹ Paul Brass'ın da milliyetçiliği "elitlerin kendilerinin veya yönettikleri grupların varlıklarının kültürel ve politik yaratımı" olarak tanımlaması, yukarıdaki görüşlere dayanak sağlamaktadır.⁵² Sonuç olarak duygular tarihi, Erken Cumhuriyet dönemini geçmişten kopup yeniden yaratılan

⁵⁰ Mardin' göre, "Ziya Gökalp'in "müşterek kültür" olarak tanımladığı ilkede, kültürün, halkın yaşayışının içinden çıkarılarak sistematik bir kültür politikasıyla işlenebileceği varsayılmıştı". Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1, Bütün Eserleri 6* içinde, Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 23. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 236-237.

⁵¹ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 121.

⁵² Akt. Margrit Pernau, "Feeling Communities: Introduction", *The Indian Economic & Social History Review*, 54 (1), 2017, s. 5.

bir “duygular cemaati”⁵³, “inkılap antuzyazmı”⁵⁴ veya “duygular terbiyesi”⁵⁵ nazarlarında yeniden değerlendirmeye imkân sunmaktadır.

Üçüncü ve en önemli husus ise duygular tarihinin araştırmacıya yalnızca dönemin kültürel pratiklerini mikro anlamda inceleme fırsatı sunmanın ötesine geçmesidir. Bu bağlamda duygular tarihi duyguların siyasal-kültürel boyutlarının dışarıya nasıl sunulduğunun yorumsal anahtarını vermektedir.⁵⁶ Çünkü duygu tarihi incelemesi yalnızca duyguların içeriden dışarıya taşması değil; ifadeler, performanslar ve bu duyguların nasıl yorumlandığının da açığa çıkarılmasıdır.⁵⁷ Böylece duygular tarihi ulus-devletin inşasının aynı zamanda hangi duygu saikleriyle aktarılmaya, kabul ettirilmeye çalışıldığını anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu tez çalışmasının örnek olay çalışmasında tartışılacağı üzere Türkiye modernleşmesi bağlamında en öne çıkan duygulardan birisi aşağılık duygusudur. Aşağılık duygusu hem geç Osmanlı dönemin söylemleri ve pratiklerinde kendine yer bulmuş hem de kolektif hale getirilmeye çabalanan şeref duygusunun bir anti-tezi olmuştur. Yani olumlu duyguların; şeref, mutluluğun ve bunlara eşlik eden toplumsal ilerleme ve birlik kavramlarının manişist bir biçimde karşısına koyulan aşağılık duygusu ve bununla birlikte anılan melankoli ve ıstırap duyguları seçkinlerin “duygusal tarih yazımının” temel araçları olmuştur.

⁵³ Pernau'nun Türkçeye duygu/his cemaatleri olarak kazandırılacak *feeling communities* kavramı, ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

⁵⁴ Şevket Süreyya Aydemir, “İnkılâbın Heyecanı” yazısında söz ettiği bu kavrama dair şunları söyler: “Antuzyam bir şuur hadisesidir. Müktesepdir. Ve ancak teşkilatlı bir cemaat içinde doğar ve tekâmül edebilir... Fakat gerek mektep içinde, gerek mektep haricinde, prensipleri muayyen, mütecanis bir terbiye stajı altında kalan bir cemiyet unsurunun, memleket işlerinde rey sahibi olduğu zaman, artık kendisinin gerek şuurunun, gerek tahteshuurunu teşkil eden fikri unsurlara muhalif bir şahsiyet olabilmesi ancak ruhî bir galatı hilkat ederi olabilir... İnkılâp nesli, lâalettayin bir cemmigafir değildir. Severe inanmanın ve inanarak kendini vermenin bir inkılâp nesline vereceği ruh emniyeti ve heyecanı, lâalettayin bir *sürülüp itilme* arasında doğamaz ve yaşayamaz.” Şevket Süreyya Aydemir, “İnkılâbın Heyecanı”, *Kadro*, (2), Şubat 1932, s. 5-8.

⁵⁵ “Bunun gibi, her fert hisleri vasıtasıyla muayyen bir millete mensuptur. Bir millet, o ferdin, içinde yaşadığı ve terbiyesini aldığı cemiyetten ibarettir. Çünkü, bu fert içinde yaşadığı cemiyetin bütün duygularını terbiye vasıtasıyla almış tamamıyla ona benzemiştir. O halde bu fert ancak bu cemiyetin içinde yaşarsa mesut olabilir.” Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 7. Basılış, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1968, s. 19.

⁵⁶ Boddice, *The History of Emotions*, s. 87.

⁵⁷ Pernau, *Feeling Communities*, s. 3.

Böylece duyguların ve tarihinin güç ilişkilerinin belirlenmesine dayanak sağladığı da görülmektedir. Tam da burada şunu belirtmek önemlidir ki bu çalışmada aşağılık duygusu Türkçedeki pejoratif anlamının dışına çıkılarak ekseriyetle Alfred Adler'in "taşıyıcısını bütün güçlerini bir araya toplamaya ve hareketlerini olağanın dışına taşımasına zorlayan" bir duygu minvalinde ele alınacaktır.⁵⁸ Zira bir toplumun ya da milletin eşitsizlik halini deneyimlediği maddi koşulların çıktısı olan aşağılık duygusu, aynı zamanda politik bir mücadele veya mobilizasyon için bir araç niteliğinde sayılabilir.⁵⁹ Dolayısıyla yine altı çizilerek belirtilmelidir ki aşağılık duygusunun Osmanlı-Türk Batılılaşması sürecinde yerleştirildiği uğraklar, Erken Cumhuriyet Dönemi'ni müfrit eleştirilerle ele alan entelektüel repertuara bir malzeme sağlamayacaktır.

Tespit edildiği kadarıyla Türk-Osmanlı tarihini içine alan duygular tarihi çalışmaları çok sınırlıdır. Bunlardan ilki Nil Tekgül'ün Osmanlı duygusal sözlüğündeki *mahabbat ve merhamet* kavramlarına odaklanarak bunların politik izdüşümlerini araştırdığı doktora tezidir.⁶⁰ Bilinen diğer bir çalışma ise Walter Andrews'in "duygusal ekoloji" kavramını önerdiği, Osmanlı'nın 16.yy'daki sosyal sistemini "sevgi" duygusu üzerinden incelediği araştırmasıdır.⁶¹ Bu tez çalışmasının zamansal anlamdaki sınırlılıklarına daha fazla yaklaşan diğer bir çalışma, Şeyma Afacan'ın Osmanlı modernleşmesinde "birey" yaratımına giden yolda kat edilen psikolojik basamaklara ve bunların kavramlarına odaklanan tezidir.⁶² Osmanlı-Türk tarihine dair yapılan diğer

⁵⁸ Alfred Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections From His Writings*, Heinz L. Ansbacher & Rowena R. Ansbacher (ed.), New York, Basic Books, 1956, s. 227.

⁵⁹ Sighard Neckel, "Inferiority: From Collective Status to Deficient Individuality", *Sociological Review*, 44 (1), 1996, s. 27.

⁶⁰ Nil Tekgül, *A Gate to the Emotional World of Pre-Modern Ottoman Society: An Attempt to Write Ottoman History From "The Inside Out"*, The Graduate School of Economics and Social Sciences of İhsan Doğramacı Bilkent University, Ankara 2016, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

⁶¹ Walter Andrews, "Ottoman Love: Preface to A Theory of Emotional Ecology", *A History of Emotions, 1200-1800* içinde, Jonas Liliequist (ed.), London, Routledge, 2012, s. 21-48.

⁶² Şeyma Afacan, *Of the Soul and Emotions: Conceptualizing 'The Ottoman Individual' Through Psychology*, Faculty of History at the University of Oxford, Oxford 2016, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

çalışmalar da çoğunlukla Osmanlı'nın erken dönemlerine uzanır.⁶³ Ek olarak, duygular tarihi araştırmalarının içinde sayılmasa da Nagehan Tokdoğan'ın Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) Yeni Osmanlılık olarak etiketlenen son dönem politikalarını ve bunların sosyolojik boyutlarını hınç ve nostalji gibi duyguları merkeze alarak inceleyen başarılı çalışması da söz etmeye değerdir.⁶⁴

Bu tez çalışması üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde; felsefe, psikoloji, antropoloji ve sosyoloji perspektiflerinden duyguların kavramsal ve tarihsel açıklamalarına yer verilmiştir. Duygunun evrensel mi kültürel mi ya da zihinsel mi bedensel mi olduğuna dair tartışmalara genişçe değinilmiş, tutarlı bir tarihsel araştırma yapılması gayesiyle duygu-duygulanım-his arasındaki ayrımlılara ve aynılıklara bakılmıştır.

İkinci bölümde ilk olarak duygular tarihinin çıkış noktası tespit edilmiş, ilk çalışmalarda duyguların ve bunların tarihsel bağlantılarının nasıl ele alındığı açıklanmıştır. Daha sonra güncel duygular tarihi tartışmaları ele alınmıştır. Böylece duygular tarihindeki temel fikir ve tartışmalar ışığında hem metodolojik sorunsallar ele alınmış hem de duygular tarihinin duyguların temel vektör olduğu; siyasal, toplumsal ve kültürel arka planının keşfedilmesinde hangi kaynaklara başvurulabileceği irdelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bütün bu kuramsal tartışmalar, erken dönem cumhuriyet tarihini yeni bir bakış açısıyla görme çabasında temsil edici bir niteliği olan Falih Rıfkı Atay ve Atay'ın Batılılaşma düşüncesi üzerinde sınanmıştır. Bu kapsamda ilk olarak bir örnek olay çalışması olarak ele alınacak Falih Rıfkı Atay'ın eserleri ve biyografisi kısa bir şekilde incelenmiş, daha sonra Batılılaşma olgusuna Osmanlı tarafından bakılmıştır.

⁶³ H. Erdem Çıpa, Helga Anetshofer & Hakan T. Karateke, (ed.), *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Premodern Ottoman Lands*, Boston, Academic Studies Press, 2018; Zeynep N. Yelçe, "Royal Wrath: Curbing the Anger of the Sultan", *Discourses of Anger in the Early Modern Period* içinde, Karl Enenkel & Anita Traninger (ed.), Leiden & Boston, Brill, 2015, s. 439-457; Görkem Özizmirli, "Fear in Evliya Çelebi's Seyahatname: Politics and Historiography in a Seventeenth Century Ottoman Travelogue", Koç University Graduate School of Social Sciences and Humanities, İstanbul 2014, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

⁶⁴ Nagehan Tokdoğan, *Yeni Osmanlılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

Ancak Batılılaşma kavramının ele alınışı salt askeri, siyasi ve diplomatik değil; medeniyet, ahlak ve kültür kavramlarıyla ilerletilmiştir. Duyguların etrafını çevreleyen bu kavramların Türk Batılılaşmasına giden süreçte Falih Rıfkı Atay'ın eserlerinde gerek nicelik gerekse nitelik olarak “aşağılık duygusu” ve utanç gibi bağlantılı duygularla ele alındığı tespit edilmiştir. Yine Atay'ın eserlerinde Türk Batılılaşmasının gerçekleştiği, yani Cumhuriyet'in kuruluşu zamanından itibaren “şeref” duygusunun sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Atay'da bu iki kavramın da Tanzimat'tan beri süregelen “ahlak”, “terbiye”, “maarif”, “medeniyet” gibi kavramlarla ilişkilendirildiği, dolayısıyla ulus-devlet kuruluşunun hem mikro hem de makro anlamda duygularla sıkı bir temasının olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca bu iki kavram, yalın anlamlarıyla kullanılmakla kalmamış, Cumhuriyet öncesi “melankoli”, “ıstırap”, “acı” gibi duygularla işlenirken, Cumhuriyet sonrası “saadet” gibi olumlu duygulara taksim edilmiştir. Cumhuriyet'in Falih Rıfkı Atay'ın eserlerindeki bu duygu yoğunluklu kuruluş hikâyesinin bir boyutu, duygu terbiyesi yoluyla bir “şeref duygusu rejimi” yaratmayı içermektedir. Bu şeref rejimi giderek yüceltilmiş, özellikle 1920'li yılların sonunda yaşanan “acı tecrübelerin” ardından Türklüğün üstünlüğü vurgulanmaya başlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM: DUYGULAR HAKKINDA

1. DUYGU NEDİR VE NEDEN ÖNEMLİDİR?

Duygusal Hassasiyet. *Yunanlı için akıl neyse, Zenci için de duygu odur.* Her esintiyle yüzeyi kırışan sudur Zencide duygu.
-Frantz Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler.*

1.1. Duyguların Kavramsal Tarihi

Bu çalışma, ilk olarak duyguları bir bağlantı noktası olarak kabul edip onun kavram setlerinden faydalanacaktır. Bu nedenle, bu niyetin gerçekleştirilmesinden önce, duygunun etimolojik ve tarihsel boyutlarını (kullanımı, diğer disiplinlerle ilişkisi vs.) araştırmak gerekli görülmektedir. Öncelikle duyguların bugüne kadar izlenebileceği bir hatta, içeriği ve biçiminin incelenmesi suretiyle felsefi ve tarihsel önemine dikkat çekilecektir. Bu motivasyonun arka planında, duygunun akademinin yeni ‘trendi’ olarak benimsetilmesi çabasına bir karşı çıkış vardır. Çünkü duygu kavramı, her ne kadar duygu kelimesinin kesin sınırları içinde kavranmasa da yeni bir inceleme alanı değildir.

Duygular esasen Antik Yunan’dan beri belirli düzeyde bir ilgiye mazhar olmuştur. Aristoteles’in “retorik” ve “yargı”yı duygularla birlikte incelemesi, bu sava verilebilecek en iyi örnektir. Aristoteles (öl. MÖ 322), *Retorik Sanatı*’nın ikinci kitabında hatibin dinleyicilere seslenirken onları ikna etmesi; fakat aynı zamanda karşısındaki kitlenin kalbine dokunması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁵ Aristoteles’in duygu kavramını ifade etmek için kullandığı *pathe* sözcüğü aynı zamanda insanların aldıkları kararlarla ilgili görüşlerini değiştirmelerine sebep olan bilişsel bir formdur.⁶⁶ Aristoteles, öfkeyi “bir insanın kendisiyle ya da arkadaşıyla ilgili şeye haksız yere yöneltilmiş apaçık bir saygısızlıktan dolayı apaçık bir öç alma, *acı* eşliğinde bir dürtü”

⁶⁵ Aristotle, *Rhetoric*, s. 55-56.

⁶⁶ Barbara H. Rosenwein & Riccardo Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?* çev. Kemal Özdil, İstanbul, Işık Yayınları, 2019, s. 22.

olarak olarak tarif etmiştir.⁶⁷ İleride de değinileceği üzere Aristoteles'in duygular üzerine söylediği bu sözler, bilişsel değerlendirmeci kuramların başlangıcı sayılmıştır. Öte yandan Antik Yunan'ın diğer bir filozofu olan Platon (M.Ö 428-348) ise adeta Hristiyan teolojisinin habercisi sayılabilecek duygu açıklamaları öne sürmüştür. Bilindiği üzere St. Augustine ve hatta İbn-i Haldun ve Farabi gibi dönemine damga vurmuş filozofları etkileyen Platon, felsefesini düalist bir zemine oturtmuştur. Bu düalizm anlayışı, Platon'un ruh-beden ayırımına eğilmesini kuvvetlendirmiş ve duyguları ruh alanına yerleştirmiştir.⁶⁸ Platon'un duyguları ruh kısmına yerleştirmesi önemlidir; ancak Platon'un ruh alanında *arzu, iştah ve akıl* [*desire, appetite, reason*] olarak böldüğü duyguları (yine de duyguları çoğunlukla son ikisiyle bağlantılandırıyordu) akla karşıt biçimde ele alması çok dikkat çekicidir.⁶⁹ Bunu sebebi, Platon'un ruhu daha anlaşılabilir ve kontrol edilemez bir şey olarak ele almasıydı. Bu aynı zamanda, 19.yy'ın sonlarına kadar duygu fikrine egemen olan perspektiflerin Platon'un düalist felsefesiyle temellendiğini göstermektedir.

Batı dünyasında duyguların en yoğun şekilde araştırıldığı dönemlerden bir diğeri, Roma Dönemi olmuştur. Stoacı ve Epikürcü filozoflar Helenistik dönemde duyguların üstesinden gelinebilecek yanlış bir bilinç olduğunu düşünmüşlerdir.⁷⁰ Duyguların ilk belirtilerinin –yüz kızarması, dış gıcırdaması gibi- zihinde tezahür etmesine rıza gösterilmesine karşı çıkmışlardır. Bunun yanı sıra Roma döneminin barış fikri ile bütünleşmesi, duyguların *sükûnet* [*ataraxia*] ve hatta duygusuzluk ile anılmasına sebep olmuştur.⁷¹ Roma'nın ve filozoflarının panteist fikirleri de bu anlayışı keskinleştirmiş, Aristoteles ve Yunan filozoflarından ayrı bir konuma yerleşmelerine yol açmıştır. Kısacası Stoacı ve Epikürcü filozoflar duyguları olumsuz bir yörüngeye

⁶⁷ Aristotle, *Rhetoric*, s. 56-57.

⁶⁸ Mick Power & Tim Dalgleish, *Cognition and Emotion*, Second Edition, Hove, Psychology Press, 2007, s. 20.

⁶⁹ *A.g.e.*, s. 20.

⁷⁰ Keith Oatley, *Emotions: A Brief History*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, s. 41.

⁷¹ Plamper, *History of Emotions*, s. 15.

yerleştirmişler ve rasyonel bir hayatın yaşanması için bu duyguların nötr bir hale getirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bir anlamda duyguları bir kontrol mekanizmasına devreden bu ideolojik bakış açısı, Ortaçağ filozoflarının da, benzer bir tutumla, duyguya ihtiyatlı yaklaşımlarına yol açmıştır.

Stoacı filozoflardan farklı olarak duygular Ortaçağ filozofları için Tanrı'ya yönelmenin farklı varyasyonlarda bir ifadesi olmuştur. Ancak hususi olarak şehvet ve öfke duygularına şiddetle karşı çıkmışlardır.⁷² Bu nedenle, Ortaçağ filozofları için duygunun doğru ifadesi ancak Hristiyan inancının bütünlüğü doğrultusunda Tanrı'ya bağlılık ile gerçekleşmektedir. Batı'da Hristiyanlığın siyasal ve toplumsal yapıyı en yüksek düzeyde etkilediği dönem olarak anılan Ortaçağ'da, dönemin en ünlü filozoflarından biri olan St. Augustine duygulara tanrısal bir boyutta yaklaşmıştır. Bu yüzden Aquinalı Thomas ve St. Augustine tarafından makbul ve makbul olmayan duygular arasında keskin bir ayırım yapılmıştır. Bunlardan ilki, maddeye yöneltilen daha alçak duygular; ikincisi ise dürüstlüğe, iyiliğe ve nihayetinde Tanrı'ya yöneltilen duygulardır.⁷³ Çokça bilindiği üzere, Augustine dünyevi ve ilahi ruh arasında yaptığı ayırım; ilahi ruha amaç, dünyevi ruha ise araç özelliği atfetmiştir. Fakat doğa ve tanrısallığı ayrılamaz bir bütünlükte gören Stoacılar ve duyguları bilişsel bir pozisyona yükselten Antik Yunan filozoflarının aksine, Augustine duyguları göklere çıkararak maddi manada pasifleştirmiştir. Bu uğrakta Augustine, dünyevi ve ilahi ruh ayırımını ortaya atarak Descartes'ın sıklıkla eleştirilen Kartezyen ayırımına benzer bir noktada durmuştur.

Kronolojik olarak ilerlemeye devam edildiğinde, Machiavelli'nin aşk ve korku duygularını iktidar mefhumu ile beraber okuduğunu veya David Hume'un ahlaki

⁷² Dixon, *From Passions to Emotions*, s. 26.

⁷³ A.g.e., s. 29.

duyguların insan aklına katkıları hakkında tartışmalar yürüttüğü görülebilir.⁷⁴ Bu bilgi duyguların üzerine düşünme eyleminin Antik Yunan'ı, Roma Dönemi'ni ve Ortaçağ'ı aşarak Aydınlanma'ya kadar uzandığının ipucunu vermektedir. Sonrasında insanın ancak kendi aklıyla yolunu bulabileceği düşüncesini önceleyen Aydınlanma felsefesi, doğa bilimlerini pozitivist bir yörüngeye sürüklemiştir. Bu minvalde duyguları da kapsayan geniş bir kavram seti insanın içsel doğasına atfedildiği, sayılamadığı ve hesaplanamadığı için epistemolojinin dışına itilmiştir.

Descartes'in *res extensa* ve *res cogitans*⁷⁵ ayrımına dayanan modernizm felsefesi, bedeni öne çıkararak pragmatist ve rasyonel bir felsefi yöntemin önünü açmıştır. Toplumsal ve siyaseti anlamlandırma aracı rasyonelleşmiş, duygu ve duygulanım boyutu akıl-dışı bir alana konumlandırılmıştır. Çünkü pozitivist bilgi, dağıtılmış bir hâlde bulunduğu bu alanı da düzenlemek istemiştir. Fakat modern felsefede düşünceleriyle adeta bir azınlığın temsilcisi olan Baruch Spinoza, duyguların metinlerde (*affections*) yok olmaya yaklaştığı zamanların istisnai bir ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Spinoza duygulardan bolca bahsetmiş, bugünün duygu ve duygulanım tartışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur.⁷⁶ Yukarıda bahsedilen, modernizmin motoru sayılan Kartezyen ikilik, en başta Spinoza tarafından eleştirilmiştir. Zihin ve bedenin ayrılmazlığını savunan Spinoza, Descartes'ın duyguları sırf dürtü ilişkili, dolayısıyla bedenin dışında konumlandırılan fikrine karşı çıkmıştır: “Duygu derken, bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen

⁷⁴ Paul Hoggett & Simon Thompson, “Introduction” *Politics and the Emotion: The Affective Turn in Contemporary Political Studies* içinde, Paul Hoggett ve Simon Thompson (ed.), New York, Continuum International Publishing Group, 2012, s. 1-2.

⁷⁵ Bu iki kavram, Descartes'in düalist felsefesinin özü niteliğindedir. *Altıncı Meditasyon*'da açıkladığı üzere, *res extensa*, “genişletilmiş/uzamlı şey” anlamına gelirken, *res cogitans* ise “düşünen/genişletilmemiş şey” anlamına gelir. Descartes'in zihin ve beden ayrımını ilan ettiği bu ayrım, hâlâ bu yöndeki tartışmalarının odağındadır. Hülya Yaldir, “The Asymmetry Between Res Cogitans (Thinking Thing) and Res Extensa (Extended Thing)”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2), 2008, s. 162.

⁷⁶ Spinoza duygu çalışmalarında hala etkisini sürdürmekte, özellikle nöro-psikoloji alanında zihin ve beden birlikteliğini vurgulayan bilim insanları ve düşünürler için ilham kaynağı olmaktadır.

bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum.”⁷⁷

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tarihsel dönemeçte bile kuvvetli bir görünüm sergileyen pozitivist düşünce, sosyal bilimlerin bütün alt dallarının hesaplanabilir ve kesin açıklamalarına aracılık etmiştir.⁷⁸ Fakat post-yapısalcı ve feminist kuramın aklın, pozitif bilimin ve “patriarkanın” kurallarını eleştirmesi, duyguların sosyal ve siyasal alanın açıklanmasındaki rolü için yeni bir imkân yaratmıştır. Kamusal ve özel alan ayrımında çoğunlukla özel alana yerleştirilen duygular kamusal alana geçiş yaparak hem cinsiyet temelli ifadelerden hem de bireyselleştirilmiş içeriklerden sıyrılmıştır. Nietzsche’den Bergson ve Scheler’e, psikanalizin kurucusu Freud’dan post-modern filozoflar Deleuze ve Guattari’ye kadar çoğu filozof ve düşünür; insan ve toplumun kodlarını duygu, dürtü, duyu gibi kavramlarla açıklamaya uğraşmıştır.⁷⁹ Ancak sosyal bilimlerin sorgulama sahasının duygularla kesiştiği asıl dönüşüme “duygulanımsal dönüş” (*affective turn*) ile tanıklık edilmiştir. Sosyal bilimlerdeki cinsiyet, kültür ve bilişsel dönüşlerin eşlik ettiği bu gidişat; eylemler ve tutkular, akıl ve duygular arasındaki barikatların kaldırılmasına ön ayak olmuştur.⁸⁰ Her ne kadar post yapısalcı ve yapışökümcü felsefe duygular ve duygulanımın üstündeki örtünün kaldırılmasına yardımcı olmuşsa da *emotion* anlamındaki duygunun rolünü inkâr ettiği gerekçesiyle duygu kuramcılarınca eleştirilmiştir.

Duygular alanındaki temel tartışmalara geçmeden önce burada küçük bir parantez açarak literatürde sıklıkla karşılaşılan, girişte de kısaca bahsedilecek olan ve kafa karışıklığına yol açan bir meseleye değinmek yararlı olacaktır: *Emotion* (duygu/duygulanış/his) ve *affection* (duygulanım) arasındaki fark. Çoğu zaman duyguya referans verilirken daha kompleks bir dinamiğe bağlı olan duygulanıma ait bir nitelik

⁷⁷ Spinoza, *Ethica*, s. 198.

⁷⁸ Hoggett ve Thompson, “Introduction”, s. 1-2.

⁷⁹ *A.g.m.*, s. 1.

⁸⁰ Michael Hardt, “Foreword”, *The Affective Turn: Theorizing the Social* içinde, Patricia Ticineta Clough & Jean Halley (ed.), Durham, Duke University Press, 2007, x.

aktarılır ve bu durum araştırmacıyı karmaşık bir sonuca götürür. Üstüne üstlük duygunun her dönemde kazandığı farklı anlam dizileri, bu karmaşaya ivme kazandırmaktadır. Örneğin; hali hazırda yeni bir kavram olan duygunun yerine, geçmiş çağlarda çoğunlukla “devinim” [motion] veya “hareket” [movement] sözcükleri kullanılmıştır.⁸¹ Duygulanım ise geçmişte bugünkü anlamlarına, hatta duygu sözcüklerine daha yakın sözcüklerle ifade edilmiştir.⁸² Bunun sebebi, duygulanımı ifade eden kalıpların modern öncesi toplumlarda gözlemlenen metafiziksel, insan aklıyla kavranamayan olgulara uyarlanabildiği gerçeğidir. Örneğin *mutluluk/saadet (felicity)* Tanrı'nın buyruklarına uyum sağlayanlara bir mükafat, *acı (suffering)* ise günahkârlara verilen bir ceza niteliğinde görölmüştür. Yukarıda bahsettiğimiz duygulanımsal dönüşün felsefi görüntüsü de hâlâ bilinmez ve kaosun devamlılığına işaret etmektedir.

Başka deyişle, duygulanım ve duygu arasındaki çekişme; duygulanımın irrasyonel ve bilinemez olmasına referansının güçlü olması, duygunun ise daha rasyonel bir yargılamaya tabii tutulmasıdır. Çünkü duygulanım daha bilindişi bir düzeyde var olan ve sosyal pratiklere yansıma biçimi tahmin edilemeyecek bir kavramı imlerken; duygu anlam, dil ve bilişe bağlı ve bunlar arasındaki etkileşimleri düzenlediği bilinen bir fenomeni ifade eder.⁸³ Dolayısıyla özellikle İngilizcede duygulanım kuramlarınca kullanılan *affect* sözcüğünün farklı dillere çevrilmesi sırasında dikkatli olunması gerekmektedir. Duygulanım, anti-bilişselci bir yaklaşım olarak nesneye girilen temastan sonra meydana gelen yargılama/değerlendirme aşamasını irdelemekten öte,

⁸¹ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 35.

⁸² Duyguların tarihsel gidişatine yer verdiğimiz önceki sayfalarda “duygu” kavramını kullanmamızın sebebi, duygu ve duygulanım arasında belirginleşen ayırımın modern döneme özgü olmasındadır. Disiplinlerin birbirinden koğtuğu ve yeni çerçeveler kurduğu zamanlara tekabül eden bu ayırım, duygunun felsefedeki belirli kelime gruplarından ayrı bir yere konumlanmasına neden olmuştur.

⁸³ Eric Shouse, “Feeling, Emotion, Affect”, *M/C Journal*, 8 (6), 2005, echo date('d M. Y'); ?> <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php> Massumi'nin Henri Bergson, Baruch Spinoza ve Gilles Deleuze'e dayanarak ortaya koyduğu duygulanım kuramının duygu (*affection*)-duygulanış (*emotion*) ayrımı, bilginin zihin merkezli bir sirkülyasyona tabii tutulmasını eleştirerek duyguyu anlık ve geçici; duygulanımı ise hareketin cisimleştirdiği ontolojik bir konuma sürükler. Brian Massumi, *Duygu Politikası*, ev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2019, s. 19. Fakat Massumi'nin gözden kaçırdığı nokta, hafızadır. Toplumlarda zihinsel ve bedensel bağlamdaki kolektif hafızası, duygu repertuarının etkileriyle şekillenir. Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 39. Bu kavramlar arasındaki benzerlikler ve ayrımlar hakkındaki açıklayıcı bir metin için bkz.

bireyin bedenine yansıyan ve biliş öncesinde yatan nedenleri arar. Bu anlamda duygulanım daha ziyade Freudyan bir çerçevede okunabilir.⁸⁴ Duygu ise deneyimlerin söylemsel bir biçimde, “hareketlerle” veya davranışlarla ifade edildiği, zihni kesinlikle dışlamayan; fakat bedensel olarak da ortaya çıkarılmasını sağlayan süreçtir.⁸⁵

Ancak bu iki terim arasında farklılık, iki sürecin birbirini dışlayacağı anlamına gelmez. Örneğin Aristoteles’e göre; zevk ve acı, sevgi ve nefrete eşlik eder.⁸⁶ Bu eşlik etme fikri, duygulanım ve duygu arasındaki ince çizgiyi belirginleştirmek yerine, onları birbirinin ardılı konumuna yerleştirir. Duygu, zihinde algılanan duyuların işleme aşamasında devreye girerek, aktüel ve deneyimlenen “an” ile var olur. Bu nedenle bu iki kavram arasındaki fark analitik olmaktan öteye gitmemektedir.⁸⁷ Ayrıca his (feeling) kavramının duygu kavramını ikame edebileceğini belirten Plamper için de duyguyu çatı bir kavram olarak kullanmak mümkündür. Bunun en önemli sebebi, dil ve kültürlerde yer edinmiş duygu-sözlerin çoğunun etimolojik anlamda bağlantılı olmasıdır. Plampere’e göre, örneğin, Almanca’daki *Emotion* ve *Gemüthsbewegung* (olumsuz anlamda heyecan uyandırmak) kelimeleri Latince *movere*’ye temas etmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla bu çalışmada kullanılacak duygu kavramı, duygulanım ve duygu arasına kalın bir çizgi çekmeden, algılama sonrası bir aşama olarak işaretlenecektir. Yine de duygunun bir potansiyel olmaktan öteye geçerek pratiğe yol açması bağlamında duygu kavramı bir meta konsept olarak kullanılacaktır.

⁸⁴ Sigmund Freud ve psikanaliz disiplini insan davranışlarının motivasyonunu bilinçdışında aramış, bunu bastırma ve dürtüler ile açıklamıştır. Örneğin, kaygı konusunda şunları söylemiştir: “Kaygıyı duygusal [affective] bir durum olarak; yani haz-hoşnutsuzluk [haksızlık] dizisindeki bazı duyguların ve karşılık gelen boşalma sinir uyarılarının ve algılamalarının bir birleşimi (...) olarak tanımlamıştık.” Sigmund Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, 7. Baskı, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2018, s. 121-122.

⁸⁵ Duygu ve duygulanım arasındaki asenkronize ilişkiye daha yakından bakmak için bkz. James A. Russell & Lisa Feldman Barrett, “Core Affect, Prototypical Emotional Episodes, and Other Things Called Emotion: Dissecting the Elephant” *Journal of Personality and Social Psychology*, 76 (5), 1999, s. 805-819.

⁸⁶ Aristoteles, *Rhetoric*, s. 251.

⁸⁷ Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 16-17.

⁸⁸ Plamper, *The History of Emotions*, s. 11.

1.2. Duygunun “Seküler” Tanımları ve Yaklaşımlar

Duyguların içeriğinin sistemli bir biçimde sorgulanması, duygu konusunun felsefede edindiği yerin daralmasıyla ve psikolojinin duyguları derinlemesine araştırmaya yönelmesiyle mümkün hale gelmiştir. Psikoloji literatüründe duygulara açıklama getirebilmek amacıyla verilen klasik örneklerden biri ayı örneğidir. Diğer bir deyişle, bu ayı örneği, duygu psikolojisinin temel bir sahnesidir.⁸⁹ Ormanda ayıyla karşılaşan biri neden kaçır? İnsan ayı hakkında bir bilgiye sahip olmamasına rağmen ayının korkulacak bir varlık olduğundan nasıl haberdar olmuştur? Duygu bu sahnede terleme, nabız atışının hızlanması veya göz bebeklerinin büyümesi gibi fiziksel-bedensel reaksiyonların zihinsel boyuta aktarımı mıdır yoksa zihinde ortaya çıkan, kültürel ve tarihsel bilişle ilintili bir imgenin fiziksel tepkiye neden olması mıdır? Filozoflar bu ve bunun gibi bedensel ve zihinsel temasların bilgisine ulaşabilmek için 1900'lere kadar duyguları tıp, retorik ve edebiyatla birlikte incelemişlerdir. Ancak 19.yy'ın sonlarında deneysel psikolojinin ortaya çıkmasıyla beraber duygular psikoloji alanıyla özdeşleşmeye başlamıştır.⁹⁰

Sonrasında, duyguların kendi başına ne olduğu sorusu bilimsel anlamda ilk olarak bilim insanı Charles Darwin'in *İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi* (1872) eseriyle gelmiştir. Daha sonra, bir psikolog olan William James, “What Is an Emotion?” (“Duygu Nedir?”) (1884) makalesiyle duyguların psikoloji ile olan bağıni kuvvetlendirmiştir.⁹¹ Bu gelişme, psikolojinin duygular hakkında daha fazla söz sahibi olmasını sağlayacak, 20. Yüzyılda nöroloji alanında gerçekleştirilen bilimsel araştırmalara kadar etkisini sürdürecektir.

⁸⁹ William James, “What is an Emotion?”, *Mind*, 9 (34), 1884, s. 190.

⁹⁰ Plamper, *The History of Emotions*, s. 9.

⁹¹ Dixon, *From Passions to Emotions*, s. 10.

Psikoloji bilimi en başta duyguları bedende meydana gelen değişimlerin zihinsel izdüşümleriyle incelerken⁹² zihnin ilk sıraya yerleştiği bilişsel ve değerlendirmeci yaklaşımlar yeni tartışmalara sahne olmuştur.⁹³ Duyguların psikolojisi hakkında yapılan çok çeşitli yorumlar, bu tartışmaların eşliğinde kavramsal bir kargaşa yaratmıştır. Birkaç tanıma bakarak bu karışıklığı, duygular kuramını çok sayıda parçaya bölen dağınıklığı anlamak işten bile değildir:

1) “Duygular, hedeflerimiz/ilgilerimiz ve dünyadaki olaylar/tecrübelerimiz arasında aracılık eden bir kavramdır.”⁹⁴

2) “(...) duygu, basit ya da karmaşık bir zihinsel değerlendirme süreci ile bu sürece ve çoğunlukla ana vücuda yönelik olarak verilen ve duygusal bir beden haliyle sonuçlanan fakat beynin kendisine yönelik olarak da ek zihinsel değişikliklerle sonuçlanan yönlendirici tepkilerin bileşimidir.”⁹⁵

3) “(a) uyarılma, hoş gitme gibi duygulanımsal deneyimlere yol açan; (b) duygu-alakalı algısal etkiler, değer biçme ve etiketleme gibi bilişsel süreçleri yöneten; (olay sonrası) gerçekleşen durumlara verilen yaygın bir psikolojik tepki ve çoğunlukla hedefe yönelik, uyarlanabilir davranışa yol açan nörolojik/hormonal sistemlerin aracılık ettiği özne ve nesne arasındaki karmaşık bir etkileşimler kümesidir.”⁹⁶

Uzayıp gidecek olan bu listeye bakan araştırmacının duyguların salt fiziksel uyarılmaların mı, zihinde gerçekleşen yargılama ve değerlendirmelerin birer sonucu mu

⁹² Bkz. James, “What is an Emotion”; P. Ekman & W. V. Friesen, “Constants Across Cultures In The Face and Emotion”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 17(2), 1971, s. 124–129.

⁹³ Bkz. Stanley Schachter & Jerome E. Singer, “Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State”, *Psychological Review*, 69 (5), 1962, s. 379–399; M. B. Arnold, *Emotion and Personality, Psychological Aspects, Vol.1*, New York, Columbia University Press, 1960; P. C. Ellsworth “Some Implications of Cognitive Appraisal Theories of Emotion”, *International Review of Studies on Emotion Vol.1* içinde, K. T. Strongman (ed.), New York, Wiley, 1991, s. 143–161; R. S. Lazarus, *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press, 1991; R.S. Lazarus, “Cognition and Motivation in Emotion”, *American Psychologist*, 46 (4), 1991, s. 352–367.

⁹⁴ Dacher Keltner, Keith Oatley & Jennifer M. Jenkins, *Understanding Emotions*, 3. Baskı, Hoboken, Wiley & Sons, 2014, s. 4.

⁹⁵ Antonio R. Damasio, *Descartes’in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul, Varlık Yayınları, 3. Baskı, 2006, s. 152.

⁹⁶ Paul R. Kleinginna, Jr. & Anne M. Kleinginna, “A Categorized List of Emotion Definitions, With Suggestions For A Consensual Definition”, *Motivation and Emotion*, 5 (4), 1981, s. 355.

yoksa her ikisi birden mi olduğu sorusunu cevaplandırması zorlaşacaktır. Bu nedenle yapılacak çalışmanın ayaklarını yere sağlam basmasını sağlamak adına en başta söz konusu soruya cevap vermek ihtiyacı doğmaktadır. Barbara Rosenwein ve Ricardo Cristiani'ye göre, Psikolog Randolph Cornelius'un 1996 tarihli *The Science of Emotion* [*Duygunun Bilimi*] isimli yapıtı bu anlamda kullanışlı olup modern psikolojinin duygular literatürü alanındaki temel dört yaklaşımını kapsamı içine almaktadır: Darwinci, Jamesçi, bilişselci ve sosyal inşacı.⁹⁷ Bundan sonraki alt başlıklarda da bu dört ana hattın takip edilmesi amaçlanmaktadır.

1.2.1. Charles Darwin, Evrimselci Yaklaşım ve Evrenselcilik

Charles Darwin (öl. 1882), hayvanlar ve insanların duyguları üzerine araştırmalar yapan ilk bilim insanı olmuştur. Günümüzde Darwin'in yaptığı çalışmalar etkilerini sürdürmekte; hatta onun ortaya koyduğu kuramsal zemin üzerinde ayrılıklar yaşanmaktadır. Darwin'in duygular üzerindeki ilgisi fiziksel tepkileri ölçmek etrafında şekillenmiştir. Darwin, duyguları araştırma sürecinde cevabı hâlâ aranmakta olan iki geniş çapta soru sormuştur. İlk soru, bugün bile tartışılan temel bir meseleye parmak basmaktadır: "İnsan ve hayvanlar duygularını nasıl ifade ederler?" Darwin bu doğrultuda bazı ifadelerin taksonomisini çıkararak, duygular ve ifadeler arasında belirli bağlantılar kurmuştur.⁹⁸ İkinci sorusu ise duyguların nereden geldiği ile alakalıdır. Darwin'e göre, duygular evrimsel sürecin bir sonucu olarak kalıtsal alışkanlıklarımızın sürdürülme biçimidir.⁹⁹ Gözlerin şaşırma duygusu sonucunda açılmasının sebebi Darwin için irkilmenin nedenini daha kolay anlayabilme ve görebilme ihtiyacından

⁹⁷ Bkz. Randolph R. Cornelius, *The Science of Emotion: Research and Tradition in the Psychology of Emotion*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 1996.

⁹⁸ Örneğin bu gruplandırmada bedensel ifadesinin yüz kızarması olduğu utanma duygusunda bedensel sistemin görevi kan damarlarını kullanmasıdır. Diğer bir örnekte; kişi üzgün olduğu sırada gösterdiği tepki ağlamak, ağlama esnasında kullanılan bedensel mekanizma ise gözyaşı kanallarıdır. Keltner, Oatley & Jenkins, *Understanding Emotions*, s. 5.

⁹⁹ A.g.e., s. 5-6.

kaynaklıdır.¹⁰⁰ Bu nedenle, Darwin'e göre duygusal ifadeler; refleksif, kullanışlı olup olmadığı önemli olmayan ve kalıtsal alışkanlıklarla tetiklenen yerleşmiş tepkilerdir.

Darwin'in duygularla alakalı bu fikirleri 20. yüzyılın ortalarına kadar yankılanmaya devam etmiş, 1960'ların ortalarından itibaren de Paul Ekman, Sylvan Tomkins ve Carroll Izard'ın çabalarıyla etkisini artırarak varlığını sürdürmüştür.¹⁰¹ Paul Ekman ve Wallace V. Friesen, Darwin'in kas biçimlerine göre tanımladığı 6 duyguyu – öfke, iğrenme, korkma, mutluluk, üzüntü ve şaşırma- 3000'in üzerinde insanı fotoğraflayıp bu fotoğrafları Japonya, Brezilya, Arjantin, Şili ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) üzerinde yaşayan insanlara göstererek test etmiştir. İnsanların gösterilen fotoğraflardaki 6 duyguyu doğru bir şekilde tanımlayabilme oranı %80 ila %90 arasında olmuştur.¹⁰² Fakat Ekman ve Friesen'in fotoğraflardaki duygusal tepkileri gösterdiği insanların Amerikan dizilerini izledikleri gerekçesiyle bu duyguların zaten bilindiği, dolayısıyla evrensel olmadığı iddia edilmiştir.¹⁰³ Bu eleştirilerin arkasından Ekman ve Friesen Yeni Gine'ye giderek Fore kabilesi üyelerinden de aynı yöntemlerle insanların duygularını tanımlarını istemiştir. Yeni Gine'de de doğruluk payının yüksek çıkması, Ekman ve Friesen'in hipotezini sağlamlaştırmasına yol açtı. Hatta bu çalışmalar bugüne kadar 6 duygunun, “küçümseme” (*contempt*) duygusunun da eklenmesiyle birlikte, temel duygular olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.¹⁰⁴

Ekman ve Friesen'in çalışmasına farklı disiplinlerden çeşitli eleştiriler gelmiştir. E. Richard Sorenson, Fore'lu deneklerin öyküler ve fotoğrafları eşleştirme durumunun dışına çıkıldığında doğru tahminde bulunamadıkları; hatta tereddüt, şaşkınlık ve

¹⁰⁰ Charles Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi*, İstanbul, Gün Yayınları, 2001, s. 303-304.

¹⁰¹ Bkz. Paul Ekman, E. Richard Sorenson, & Wallace V. Friesen, “Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion,” *Science*, 164 (3875), 196, s. 86-88; C. E. Izard, *The Face of Emotions*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1971; S. S. Tomkins, “The Negative Affects” içinde *Affect, Imagery, Consciousness: Volume I*, New York, Springer, 1962.

¹⁰² Keltner, Oatley, & Dachner, *Understanding Emotions*, s. 88.

¹⁰³ A.g.e., s. 88.

¹⁰⁴ Temel duyguları temsil ettiği düşünülen bir dizi fotoğraf, nöropsikologların FMRI (işlevsel Manyetik Rezonans Görüntüleme) çalışmaları ile beraber kullanılır. Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 30-31.

kararsızlık gösterdiğini söylemiştir.¹⁰⁵ Bu nedenle, James A. Russell'in ifade ettiği üzere, tepkiler fotoğraflardan çok tercümanların aktardığı öykülere verilmiş olabilirdi.¹⁰⁶ Ayriyeten fotoğrafların doğal bir şekilde değil, pozlanmış bir biçimde olması da duyguların gerçekten ifade edilip edilmediği konusunda şüphelere yol açmıştır.

Günümüzde duygular meselesinde Darwin'in fikirlerini takip eden psikologlar ise onun kurduğu teorik uzamın az çok dışında kalırlar. Duyguların salt kalıtsal bir alışkanlık olmasının ötesinde toplumsal bir işlevi olduğuna da inanırlar.¹⁰⁷ Fakat duyguların evrimsel bir sürecin sonucu olduğu, dolayısıyla *dondurulmuş* olduğunu söyleyen ve evrenselci hattı takip eden filozoflar, yeni biyolojik yaklaşımları ihmal ederler. Eva Jablonka ve Marion J. Lamb, evrimin ve bireyin durumlara verdiği tepkileri düzenleme kapasitesinin korelatif bir grafiğe sahip olduğunu, dolayısıyla duyguların evrimci görüşün iddia ettiği gibi aynı değil, aksine değişebilir-yeni şekiller alabilir (*plasticity*) olduğunu savunurlar.¹⁰⁸ Bu nedenle –maddi ya da maddi olmayan- çevresel faktörler, genetik yapıyı etkilemektedir. Bu duruma bağlı olarak, çevresel faktörlerin insan evrimi üzerindeki tesiri sürekli bir devinime tabidir. Böylece hücrenel, davranışsal ve sembolik tortular *epigenetik* bir mahiyette varlığını sürdürerek genetik evrimden daha hızlı olan adaptif evrimin bir parçası olur.¹⁰⁹

Bu görüşlere ve son zamanlardaki gelişmelere bağlı olarak, bir duygular tarihi disiplinin oldukça gerekli olduğu düşünülmektedir. Fakat görüldüğü üzere, evrimci/evrenselci yaklaşım, sistematik bir duygular tarihi disiplininin yaratılması yolunda biyolojik indirgemeciliği dolayısıyla duygular tarihi alanına verimli argümanlar

¹⁰⁵ A.g.e., 30.

¹⁰⁶ James A. Russell, "Is There Universal Recognition of Emotion From Facial Expression? A Review of the Cross-Cultural Studies," *Psychological Bulletin*, 115 (1), 1994, s. 129.

¹⁰⁷ Evrimci bir psikolog olan Paul Turke, çoğu evrimcinin kabul ettiği, duyguların taş devrinden itibaren olduğu ve bu zamana kadar değişmeden geldiği; çünkü alışkanlık ile hasıl olduğu düşüncesine karşı çıkar. Turke'ye göre, Neolitik Çağ herhangi bir uyum sağlamaya izin vermeyecek kadar hızlı olduğundan, tarih öncesi kültürün sabit olup olmadığını belirlemek ampirik bir durumdur. Paul W. Turke, "Which Humans Behave Adaptively, and Why Does it Matter?" *Ethology and Sociobiology*, (11), s. 316.

¹⁰⁸ Eva Jablonka & Marion J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2005, s. 76-78.

¹⁰⁹ Barbara Rosenwein, "Problems and Methods in The History of Emotions," *Passion in Context*, 1 (1), s. 8.

sunmamaktadır. Bu sebeple duygular tarihinin metodolojisi çoğunlukla ileride değinilecek olan sosyal ve psikolojik inşacı yaklaşımlar ile bütünleşmiştir. Ancak bu gelişmeleri kavrayabilmek için William James ve James sonrası psikologların fikirlerini irdelemek önemlidir.

1.2.2. William James ve Psikolojik Yaklaşımı

William James, duygunun bir bilim haline gelmesi yolunda en ciddi adımlardan birini atan bilim insanlarından biridir. Yukarıda da bahsedildiği üzere, 1884'te kaleme aldığı "What Is an Emotion" ("Duygu Nedir?") makalesiyle duygu konusunda bilimsel manada bir çığır açmıştır. Fakat James'in duygular başlığı altında gözettiği bilimsel yöntem kendisinden önce duyguları evrimsel bağlamda incelemiş olan Darwin'den çok farklı değildir. Duyguların ancak fiziksel tepkilerle anlaşılabilceğini savunan James, bu nedenle, duyguların bedensel dışavurumları ile yakından ilgilenmiştir. James, duyguların tepkiler ölçüsünde tezahür ettiğini en açık biçimde şu sözleriyle ifade etmiştir: "...benim tezim, bedensel değişikliklerin doğrudan heyecan verici gerçeğin algısını takip ettiği ve meydana geldiklerinde aynı değişikliklere dair hissimizin de duygu olduğudur."¹¹⁰ James'in bu cümlesinin altında yatan düşünce, duyguları ifade eden sözlerin ve sembollerin tepkiler dışında anlamlandırılmayacağıdır. Ağlama eylemini gerçekleştirmeksizin 'üzüntü', gülme eyleminden bağımsız "sevinç" James için anlamsızdır. Üstelik duyguların her biri kendini beden hareketlerine münhasır bir nitelikte gösterir. James, bu doğrultuda Darwin'in duyguları bedensel tepkiler ve uzuvlarla ele alan bakış açısına bir katkı yapmıştır denilebilir.

James'in bu fikirlerinin ilerleyen zamanlarda Carl Lange'ı etkilemesi sonucunda James-Lange teorisi olarak bilinen kuramın ortaya çıkması, duyguların günümüzde nörobilimciler tarafından "bedensel geri bildirim" kapsamında incelenmesine kadar

¹¹⁰ William James, 'What Is an Emotion?', *Mind*, 9 (34), 1884, s. 188-205.

uzanmıştır.¹¹¹ James-Lange kuramının beden vurgusu daha sonrasında Walter Bradford Cannon ve oğlu Philip Bard Cannon tarafından geliştirilen Cannon-Bard teorisi¹¹² tarafından yoğun eleştirilerle çevrilmiştir. James-Lange kuramının bedenin verdiği duygusal tepkileri (yüz kızarması, ağlama gibi) ucu kapalı, beynin bölgelerine ulaşmayan hareketler olarak tanımlaması, uzun yıllar duygular üzerine çalışan W. Cannon’u yeni bir yol aramaya yöneltmiştir. Cannon-Bard teorisi duygular psikolojisinde her ne kadar James’in fikirlerine karşıt olarak konumlandırılrsa da en büyük katkısı James’in fiziksel duygulanışlarını beyinle ilişkili kılma çabasında gözlemlenebilir.¹¹³ Ancak Cannon-Bard teorisinin keşfedilmesi, yalnızca James’in çalışmalarının bir eleştirisi düzeyinde kalmamış, bilişselci ve değerlendirmeci kuramların ortaya çıkmasına devasa bir katkı sağlamıştır.

Bu çalışmanın örnek olayı açısından değerlendirildiğinde duygunun evrensel, kalıtsal ya da kişinin salt bedeninde ikamet ettiğine dair görüşler iş görmemektedir, yani açıklayıcılıktan uzaktır. Bu nedenle bu bilgilerle karşılaştırmalı bir şekilde, literatürdeki evrensel ve rölativist bakış açıları arasındaki tartışmaların yarattığı ikiliği azaltmak niyetiyle bir sonraki yaklaşıma yani bilişsel değerlendirmeci görüşlere geçiş yapmak gerekir. Çünkü duyguların bir dönemdeki yeniden üretimi, nesne ve öznelere girdiği etkileşim, duyguların hem bedende hem de zihinde aranması gerektiğinin kanıtını sunar.

1.2.3. Psikolojide Bilişsel/Değerlendirmeci Yaklaşımlar

Psikolojide bilişsel teori duyguların olaylar ve durumların değerlendirilmesi (*appraisal*) olmaksızın oluşmadığı görüşündedir. Duygular ancak olaylar, durumlar ve uyarıcıların değerlendirilmesi, yani insan beyninin algılama işlemini tamamlamasının

¹¹¹ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 33.

¹¹² Cannon-Bard kuramı aynı zamanda “Duyguların Talamik Kuramı” olarak da anılmaktadır. Bunun sebebi, W. Cannon ve –daha sonrasında- B. Cannon’un duyguları tetikleyici uyarılar ile beynin talamus bölümünün bağlantısını keşfetmesidir. Otniel E. Dror, “The Cannon–Bard Thalamic Theory of Emotions: A Brief Genealogy and Reappraisal”, *Emotion Review*, 6 (1), 2014, s. 17.

¹¹³ A.g.m., s. 19.

ardından ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴ Bu durumda bireyin ulaşmak istediği hedefler doğrultusunda negatif bir biçimde değerlendirdiği/algıladığı olay ve durumlar üzüntü, sıkıntı gibi duygulara yola açarken; pozitif bir biçimde değerlendirdiği olay ve durumlar ise sevinç ve mutluluk gibi duyguların açığa çıkmasına yardımcı olmaktadır.

Bilişsel değerlendirmeci yaklaşım Aristoteles'ten başlayıp 20.yy'da isimleri sık sık zikredilen bilişselci kuramcılar Magna Arnold'a ve R. S. Lazarus'a kadar uzayan bir hattı takip etmiştir. Dolayısıyla bilişsel değerlendirme kuramının kökleri tahmin edildiğinden daha eskilere, Antik Yunan'a kadar dayanmaktadır. Özellikle yukarıda bazı fikirlerine yer verdiğimiz Aristoteles'in 10 duyguyu negatif (öfke, utanç, haset, kıskançlık) ve pozitif (sükûnet, arkadaşlık, lütuf, merhamet) yönlerde incelediği *Retorik Sanatı* mevzu bahis yaklaşım için adeta bir hazinedir.¹¹⁵ Platon'un Ortaçağ filozoflarına ilham veren, ruhu öne çıkaran yorumlayışlarının aksine, Aristoteles duyguları zihin kaynaklı şekilde açıklamıştır. Bunun sebebi, Aristoteles'in duyguları zihnin değerlendirme kabiliyeti ile yorumlamasıdır. Örneğin korkunun asıl sebebi Aristoteles'e göre gelecek bir tehlikenin negatif bir anlamda yorumlanması/değerlendirilmesidir.¹¹⁶ Modern zamanlar öncesinde bilişsel teorinin deneysel bulgularına uyarlanabilir açıklama yapabilen tek kişi Aristoteles değildir. Spinoza'nın bilişsel verdiğini önem her ne kadar Aristoteles kadar güçlü olmasa da kederin ve mutluluğun bedeninin dış uyarılara verdiğini birer tepki olduğunu açıklaması, bu görüşü haklı çıkarmaktadır. 20.yy'ın ortalarından itibaren ise bilişsel değerlendirmeci kuram deneysel ve daha somut çalışmalarla, tartışmalarla ve katkılara daha açık hâle gelmiştir.

¹¹⁴ Jonathan H. Turner, "The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments," *Emotion Review*, 1 (340), 2009, s. 342.

¹¹⁵ Aristoteles'in duyguları bu biçimde sınıflandırması bilişselci teoriye net bir kaynaklık ederken, duyguların farklı davranışlara yol açabilme yatkınlığı onları işlevsel kılmaktadır. Örneğin, intikam eylemi öfkenin bir sonucu olursa korku işlevselleşmiştir. Bu nedenle Power ve Dalglesih'e göre Aristoteles'in duygu kuramı hem bilişselci hem de işlevselcidir. Mick Power & Tim Dalglesih, *Cognition and Emotion*, s. 35-38

¹¹⁶ Aristoteles, *Rhetoric*, s. 66.

Bu tartışmaların su yüzüne çıkmasını sağlayan filozoflardan biri olan Magna B. Arnold duyguları şöyle tarif etmektedir: “Duygu (...) spesifik bedensel değişimlerin eşlik ettiği, uygun olduğu düşünülen nesnelere karşı eğilim ya da uygun olmadığı düşünülen nesnelere karşı uzaklaşmanın hissiyatıdır”¹¹⁷ Arnold’un bu çıkışının kültürel-evrensel ikiliğinde birincisinin lehine sonuçlar üreteceği düşünülse bile Arnold, Darwin’in duygulara dair fikirlerinden de etkilenmiştir. Bu sebeple, Arnold bilişin doğrudan ve otomatik bir biçimde gerçekleştiğine dair fikirlerini öne çıkarmıştır. Bilişsel ve değerlendirmeci yaklaşımlara dair tartışmaların ateşlendiği zamanlar, Arnold’un bilişe ve duygulara dair düşüncelerinin gözden düşmesinin başlangıcı olmuştur. Bu farklılaşmanın ilk tohumları R. B. Zajonc-R. S. Lazarus tartışması ile atılmıştır.¹¹⁸ Zajonc’un çalışmaları biliş ile duygu arasına sınır çekmiş; duyguyu post-bilişsel (biliş sonrası) bir aşamaya çekerek karar verme mekanizmalarının salt bilişe has olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle, Zajonc için duygu; evrimsel, hayatta kalmayı sağlayan, bilinç ve dil dışı bir konuma sahipken, biliş ise kompleks, kültür ve dille ilişkili temayüz etmektedir.¹¹⁹

Zajonc’un duygular hakkında öne sürdüğü bu fikirler, akla Arnold’ı getirmektedir. Çünkü Arnold da duyguları evrimin bir sonucu, evrensel ve bu yüzden tanımlanması daha basit bir perspektiften ele almıştı. Ancak Zajonc’un biliş ve bilinç arasında doğru ayrımı yapmadığı konusunda eleştiriler getiren Lazarus için değerlendirmeyi ve yargılamayı tetikleyen süreçte duygu ve biliş birbirinden farklı yollarda değildir. Lazarus’a göre, Zajonc’un bilişsel değerlendirmeyi salt “gerçeklikle” ele alması, bilişin duyguyla olan bağlantısını ortadan kaldırmaktadır.¹²⁰ Bu da duygunun

¹¹⁷ Magda B. Arnold & John A. Gasson, “Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration”, içinde Arnold & John A. Gasson (ed.), *The Human Person: An Approach to an Integral Theory of Personality*, New York, Ronald Press, 1954, s. 294.

¹¹⁸ Bkz. R. B. Zajonc, “Feeling and Thinking: Preferences Need no Inferences”, *American Psychologist*, 35 (2), 1980, s. 151-75; Richard S. Lazarus, “Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition”, *American Psychologist*, 37 (9), 1982, s. 1019–1024.

¹¹⁹ R. B. Zajonc, “Feeling and Thinking”, s. 169.

¹²⁰ Lazarus, “Emotion and Cognition”, s. 1022.

daha eski çağlardaki anlamlarına geri dönüşü de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, “duygusal tepkilerimizi şekillendiren bilişsel değerlendirme gerçekliği hem saptırabilir hem de onu olduğu gibi yansıtabilir.”¹²¹ Lazarus’un duyguları bilişsel sürecin içine yerleştirmesi çabası daha sonra duyguların kültürel ve tarihsel okumalarına izin verecek bilişsel teorilerin gelişmesine yol açmıştır.

Fakat şunu belirtmek gerekir ki bilişsel değerlendirme kuramcıları için değerlendirme mutlaka akıl ya da dile dayanmak zorunda değildir. Değerlendirme bilinçsiz ya da konuşma öncesi bir eşikte de zuhur edebilir.¹²² Keza bilişsel yaklaşımı kullanan kuramcılar, bu hipotezi yaklaşık dokuz aylık bir bebek üzerinde test ettiklerinde, doğrulayıcı bir sonuca ulaşmışlardır. Bu test, araştırmacıları bir bebeğin dışarıdan gelen beklenmedik uyaranlara tepki vermesinin insan beyninin şaşırma tetikleyici mekanizmaları barındırdığı sonucuna götürmüştür.¹²³ Bilişsel teori, değerlendirmeye verdiği önemden ötürü, sosyal inşacılığa daha yakın bir konumdadır. Zira kültürel çeşitliliklerle ilgilidir; fakat bireysel ve kişisel gelişimler noktasında daha fazla çaba sarf etmeye eğilimlidir.¹²⁴ Psikolojideki bilişsel gelenek evrensel bir normatif yaratmaya çalışsa da duygunun tepkilerle değil, alımlanan durumun beyinde işlenmesi ve sonrasında tepkinin ortaya çıkacağı fikri, kültürün dikkate alınmasını sağlamıştır. Bu da toplumsal inşacı metodun bilişsel psikolojiye yaklaşmasına yol açmıştır. Ancak tabii ki bilişselciliği “evrensel” psikolojik kuram ve kavramlar üretmekten uzaklaştırmamıştır.

Sosyal inşacılığı bilişsel teoriyle yakınlaştıracak bir biçimde, her kültürün kendine özgü farklılıkları olduğuna dair fikirleri savunan alanlardan biri antropolojidir. Sosyal inşacı görüşün temsilcilerinden biri olan Sarah Tarlow, duyguların “hudutsuz, ancak kültürel anlam aracılığıyla var olabilen, kültüre yapışık ve zaman içinde değişime

¹²¹ A.g.m., s. 1022.

¹²² Rosenwein ve Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 35.

¹²³ Klaus R. Scherer, Marcel R. Zentner & Daniel Stem “Beyond Surprise: The Puzzle of Infants’ Expressive Reactions to Expectancy Violation,” *Emotion*, 4 (4), 2004, s. 389-390.

¹²⁴ Rosenwein ve Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 35.

tabi nitelikte olduğunu” iddia etmiştir.¹²⁵ Ancak bilişselciler bu çabalarına rağmen kültür ve duyguların yakın ilişkilerine tarihsel veya politik bir boyut kazandırmayı nadiren düşünmüşlerdir.¹²⁶ Bu çalışmaların odak noktası çoğunlukla ‘onlar’ın kültürünü ‘bizim’kinden ayırmak olmuştur. Bu tezde de duygu konusunda siyaset bilimi ile kültürel çalışmalar disiplinleri arasındaki ilişkisizliğin yarattığı boşluğa işaret edilecektir. Aynı zamanda sözü edilen ilişkisizliği aşmaya çalışan bir örnek olay çalışması sunulacaktır.

1.2.4. Toplumsal İnşacı Yaklaşım: Antropoloji ve Sosyoloji

Rosenwein ve Cristiani’ye göre, toplumsal inşacılığın duygularla ilişkisi sosyologlar, felsefeciler ve antropologların çalışmaları ile vurgulansa da “duyguların toplumsal inşası düşüncesi” çoğunlukla psikologların çalışmalarının neticesinde meyvesini vermiştir.¹²⁷ Psikolojik inşacılık; duyguların antropoloji, felsefe ve sosyoloji disiplinleri kapsamında yer alan çoğu yorumunda olduğu gibi zihin ve beden ayırımını ortadan kaldırmak üzere ortaya çıkmıştır. Örneğin yukarıda sözü edilen, duygulanım ve duygu arasındaki ayrımı keskinleştiren iki psikolog, Russell ve Barrett; duygu, biliş, algı ve hafıza arasındaki düğümü insanın “anlam çıkarması” sonucuna götürmüşlerdir.¹²⁸ Lakin sözü edilen bu alanlar nöronal bir sıralamaya sahip değildir; aksine bu kısımlar hayalettir.¹²⁹:

“İlk başta aç olduğumuzu bilmeyiz; fakat süt aldığımızda tatmin olmuş hissederiz ve gitgide “önceki deneyimlerin saklanan temsilleri”, yemeğe olan ihtiyacımızla açlık dediğimiz “kavramsallaştırmayı” bir araya getirmemizi olanaklı kılar. Benzer şekilde hayata ne zaman aç olduğumuzu bilerek başlamayız fakat gitgide bağırsağımızdan ve diğer bedensel organlardan gelen belirli duyumsamaları –iç uyarısal duyumsamaları- etrafımızdaki insanların öfke dediği şeyle

¹²⁵ Sarah Tarlow, “Emotion in Archaeology,” *Current Anthropology*, 41 (5), s. 714.

¹²⁶ Plamper, *The History of Emotions*, s. 92.

¹²⁷ Rosenwein ve Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 40.

¹²⁸ Lisa Feldman Barrett & James A. Russell, “An Introduction to Psychological Construction”, *The Psychological Construction of Emotions* içinde Lisa Feldman Barrett & James A. Russell (ed.), New York: Guilford Press, 2015, s. 1-14.

¹²⁹ Rosenwein ve Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 44.

ilişkilendirme noktasına geliriz. Nihayet belirli bir duyumsamalar kümesini “öfke” olarak tanımlarız.”¹³⁰

Görüldüğü üzere, öfke (ya da herhangi bir duygu) *a priori* varlığa sahip değildir. Çünkü birey, alımlama sürecinde öfkenin başlangıç olarak nasıl bir dışsal etkenle eşleşeceğinden habersiz durumdadır. Dolayısıyla toplumsal kodların dil ve anlam belirlenimi üzerinden sağladığı kategorizasyon duyguların dolaşımını da sağlar. Bu nedenle psikolojik inşacılar için duygular bir varlık değil, “konumlandırmaya” yarayan bir kavramsallaştırma¹³¹

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın belirttiği üzere; gündelik hayat, özneler arası ilişkiden doğan ve toplumu yaratan, toplumun da özneleri etkilediği kendini sürekli üreten diyalektik bir süreçtir. İşte bu gündelik hayat, toplumsal inşanın ta kendisidir. Berger ve Luckmann insanın bir sosyal varlık olduğu tezini daha ileriye götürerek Karl Marx ve Max Weber’in toplum-birey arasındaki ilişkileri bu doğrultuda ele aldıklarını savunmuşlardır.¹³²

Fransız sosyolog Emile Durkheim da *Dini Hayatın İlk Biçimleri*’nde (1912) “kolektif temsillerin” nasıl oluştuğunu ve insanların bir araya gelme sebeplerini araştırdığında, duygu ve duygusal tepki arasındaki ilişkiyi keşfettiğini savunmuştur. Durkheim bunu yaparken, sadece bireyin toplumdan ayrı düşünülmemeyeceği görüşüne değil, antropolojik çalışmalara da dayanmıştır.¹³³ Bundan dolayıdır ki duygunun bireyleri birleştirme ve toplumsal pratikleri normlaştırma sürecinde nasıl bir rol oynadığının sorgulamasını yapan Durkheim’in fikirleri, toplumsal inşacılık yaklaşımı ve duygular bağlamında önemli bir yerde bulunur. Durkheim’in yas konusunda ifade ettikleri, söylenenlere örnek teşkil edecek niteliktedir:

¹³⁰ A.g.e., s. 45.

¹³¹ A.g.e., s. 45.

¹³² Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Ögütte, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 109-110.

¹³³ Plamper, *The History of Emotions*, s. 83.

“Yas, acı bir kaybın yaraladığı özel bir duyarlılığın doğal bir sonucu değildir; grubun empoze ettiği bir yükümlülüktür; bir kimse, başka biri hasta olduğu için değil fakat, feryat etme yükümlülüğünden dolayı ağlar, feryat eder. Bu, geleneğe saygıdan dolayı yerine getirilmesi gereken ayinsel bir tutumdur.”¹³⁴

Bahsedilen bu alanların çoğunun birbirine açık olması ve kavramların birbirinin üstünü örtmesi, çatı kavram olan toplumsal inşacılığın yaygın bir görüş olmasına zemin hazırlamıştır. Duygular tarihinin mümkün olması tam da bu sebeptendir. Tarih biliminin belli dönemleri kronolojik ve toplumsal modeller bakımından “tarihsel dönem” olarak ele alması, söz konusu tarihsel dönemlerin ve toplumların *sui generis* [kendine has] olduğunu doğrular niteliktedir. Bu görüşe binaen toplumsal insanın her dönem kendi özne-nesne, toplum-birey ikiliklerini yarattığı düşünülünce, duygu tarihinin asıl amacı, yani duyguların her dönemin kendi kültürel, politik ve sosyolojik koşullarına göre şeklini aldığı düşüncesi meşruluk kazanmaktadır.

Yargıların duyguya paralel ilerlediği düşüncesine öncelik veren bilişsel teori ile örtüşen toplumsal inşacı görüş, bilişsel kuram geleneğini yok saymadan kültürel çeşitlilik ve farklılıklara vurgu yapmıştır. 1960’larda ortaya çıkan ve “büyük anlatılara” bilişselci kuramla birlikte karşı çıkan toplumsal inşacılar, hidrolik modele karşı hidrolik-olmayan modelleri önermişlerdir.¹³⁵ Hidrolik modelin evrenselci ve kısıtlamaya dayalı tarih anlayışını eleştiren, duyguların ve sergilenme performanslarının içinde yer aldığı topluma göre yapılandırılmış olduğunu savunan bu model, toplumsal inşacılıkla birlikte zirve yapmıştır.

¹³⁴ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s. 466.

¹³⁵ Hidrolik model (hydraulic model), basınç altında bir sistemden akan sıvının analogisine dayanan herhangi bir fizyolojik veya psikolojik modeldir. Böyle bir modelde basınç sistemde birikebilir ve serbest bırakılabilir (American Psychological Association, 2020). Erişim tarihi: 15.03.2020. Burada kullanılan bağlamda, hidrolik model “büyük anlatıları” imler. Duygular tarihinin kurucuları sayılan Febvre, Huizinga ve Elias gibi isimlerin yazdığı sıralarda yaygın olan ve bugün kendi dilimizde ve duyguların popüler anlayışlarına hâkim olan duygular modeli olarak tanımlanabilir. Bu modele göre, duygular her bireyde bulunan, kabarıp taşan ve dışarıya çıkmayı arzu eden büyük akışkanlıklardır. Freud’un *katarsis* arzusu yaşayan libidosu (bir enerji olarak) bu model içinde değerlendirilir. Descartes’a kadar geri götürülebilecek hidrolik model; Rosenwein’a göre, “Darwin ve Freud ile yeniden canlanmış ve sinir sisteminden yayılan enerjinin duyguların da aralarında bulunduğu “içsel duyularda” serbest kaldığı ifade edilmiştir. Rosenwein, “Worrying About Emotions”, s. 835-36.

Toplumsal formasyonun duygularla beraber okunması gerektiğine inanan bu kuramsal perspektifi daha güçlü ve daha zayıf biçimlerde destekleyen iki kutup vardır. Bunlardan ilki, duyguları evrimsel ve donuk bir formatta teorize eden evrenselci bakış açısına ekseriyetle muarızdır -temel duyguların varlığını tamamıyla reddetmektedir. İkincisi ise bu kuram ekseninde daha fazla benimsenen bir cephe olmuştur.¹³⁶ İkincisine göre, toplumlar çeşitli evrensel duyguların ifadelerini bükmekte, şekillendirmekte; ifade etme sırasında cesaret ve cesaret kırma gibi pratikler etkili olmaktadır. Bu nedenle, “Duygular; dil, kültürel pratikler, beklentiler ve ahlaki inanca bağımlıdır. Bunun anlamı şudur: *Her* kültür hisleri ve davranışları namına kendi kurallarına sahiptir; *her* kültür belirli kısıtlamalar uygularken, belirli dışavurum formlarını olumlamaktadır.”¹³⁷ Yani kısacası, toplumsal inşacıların duygular nezdinde ortaya koyduğu düşünce, onların bir toplum içerisinde içselleştirildiği ve öğrenilmiş toplumsal normları temsil ettiği yönündedir. Dolayısıyla bu da kültür ve duyguları birbiri içinde eriten sosyal bir konstrüksiyon meydana getirerek, yeni bir alan açmaktadır. Bu alanın içine giren politik, sosyolojik hatta ekonomik parametreler duygunun etkilediği ve etkilendiği kamusal görüngüler haline dönüşmektedir.

Bundan dolayı, toplumsal inşa görüşünün antropoloji alanındaki savunucularının duygunun tarihsel bir alana sığramasında çok büyük bir payı olmuştur. Antropolojinin kabileler, belirli dil aileleri, dinleri veya ritüelleri insan odaklı düşünerek özellikle Batı-dışı toplumlarda yaptığı araştırmalar, çok farklı duyguların varlığını ortaya çıkarmıştır. Böylece duygular toplumsal bir zeminin üzerine oturtulmuş, üst düzeyde kültürel bir fenomen olarak kavranmıştır.¹³⁸ Bir taraftan entelektüel anlamda Durkheim’dan ve Marx’tan oldukça etkilenen; diğer taraftan ‘yapısalcılığın babası’ olarak anılan Saussure’dan ders alan ve kendisi de yapısalcı gelenek içinde anılan Claude Lévi-

¹³⁶ A.g.m., 837.

¹³⁷ A.g.m., 837. Vurgular yazara aittir.

¹³⁸ Lutz, *Unnatural Emotions*, s. 5.

Strauss, 1950'lerin sonuna doğru totemizm ve dolayısıyla din ve duygular arasındaki bağı incelemeye başlamıştır.

Lévi-Strauss Durkheim'in Avusturalyalı Aborjinler üzerinden çizdiği hattı takip ederek, karşı bir argüman üretmiştir. Durkheim, bu çalışma sonucunda dini hayatın toplumla kesin bir bağı olduğunu; bu bağı birleştirici ve homojenleştirici bir an ya da "anlar" taşıdığını savunmuştur. Fakat Lévi-Strauss'a göre, totemlerin toplumsal ve dinsel hayattaki rolü, "soyutlamanın olmadığı ortamda ortaya çıkan etkili bir bilişsel egzersiz" olmasıdır.¹³⁹ Buna ek olarak Lévi-Strauss'a göre; Durkheim, Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe ve Kroeber gibi totemizm üzerine çalışan düşünürler totemin izini sürerken duygulara kendi başına odaklanarak onu bilişin karşısına koymuşlar ve ortaya bilimsel bir açıklama çıkaramamışlardır.¹⁴⁰ Bu nedenle Lévi-Strauss özellikle Durkheim'in primitif grupların animalistik totemleri duygular vasıtasıyla yapılandığı düşüncesine karşı çıkararak tam tersini iddia etmiştir: "Fiilen dürtüler ve duygular hiçbir şeyi açıklamaz: Bunlar hem bedenin gücü hem de bedenin zayıflığının *sonucudur*. İki durumda da bunlar (dürtüler ve duygular) asla neden değil, sonuçtur."¹⁴¹

Lévi-Strauss'un yapısalcı antropoloji anlayışı 1960 ve 1970'lerin Britanyası'nda etkisini sürdürerek devam etmiştir. Bronislaw Malinowski, sosyal antropolojinin öncülerinden William Halse Rivers ve Alfred-Radcliffe-Brown gibi antropologlar; duygu, kültür ve tarihi bir araya getirerek geniş bir külliyat yaratmışlardır.¹⁴² Bu türden

¹³⁹ Plamper, *The History of Emotions*, s. 84.

¹⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, çev. Rodney Needham, London, Merlin Press, 1991, s. 66-70.

¹⁴¹ *A.g.e.*, 71. Vurgu yazara aittir.

¹⁴² Katılımcı gözlemleri ve yerli dilleri öğrenmeye dayalı olan 21. Yüzyıl sosyal antropolojisi Malinowski'nin çalışmalarıyla başlamıştır. Malinowski, 1914-1918 arası Yeni Gine'de yaptığı bu çalışmalarda akrabalık ilişkilerine odaklandığını söyler fakat antropologların alan çalışması sırasında deneyimlediği hisler Malinowski'nin günlüklerine güçlü bir biçimde yansımıştır. Plamper, *The History of Emotions*, s. 85; "Dün, aşırı ateş, humma denen şeye yakalandım. Fiziksel ve zihinsel uyusukluk. Örneğin dün, adanın etrafında şöyle bir tur atmak için bile olsa ne yürümeye dair bir isteğim ne de mecalim vardı." Akt. Michael G. Kenny & Kirsten Smillie, *Antropolojiye Giriş: Kültür ve Mekân Hikayeleri*, çev. Soner Torlak, Ankara, Dipnot Yayınları, s. 39.

bir araya getirme, 1960'ların başında yeni bir hermeneutik geleneğin doğmasına zemin hazırlamıştır.¹⁴³

Clifford ve Hildred Geertz'in başını çektiği bu yeni aşama, düşüncelerin olduğu kadar duyguların da toplumsal üretimin bir parçası olduğu görüşünü öne çıkarmıştır. Her ne kadar Clifford Geertz'in eserlerinde duygu ile alakalı kapsamlı bilgiler bulunamasa da ilk eşi olan Hildred Geertz'in eserleri duygu ile daha yakın temastadır.¹⁴⁴ Hildred Geertz'e göre, duyguların kültürel olarak evrensel olduğu eğilimi, çocukluk dönemi içinde maruz kalınan farklı kültürel etkiler sebebiyle çürütülebilecek bir görüştür. Çünkü her kültürde duyguların ifadesine dair farklı eğilimler vardır. Bazı kültürlerde duygular daha rahat ifade edilirken, bazı kültürlerde ise duyguların ifadesinin bastırılması durumu yaygındır.¹⁴⁵ Bu anlamda, Geertzler'in de ifadelerinde görüldüğü üzere, kültürel farklılıkların toplumların duyguları karakteristik bir biçimde yansıtması bağlamında toplumsal inşacılık antropoloji ile yapısal bir bağ barındırmaktadır.

Bu gelişmeler neticesinde psikolojinin bilişsel/değerlendirmeci kolundaki gelişmeleri yakından takip eden yeni bir “duyguların antropolojisi” doğmuştur. Duyguların modern antropoloji dâhilinde incelenmesinin öncüsü sayılan Jean L. Briggs, 1963 yılında Kanada Eskimolarından küçük bir grup olan *Utkuhikhalingmiut*'lara [*Utku*] katılarak birkaç yıl bu grubun duyguları ve davranışları üzerinde çalışmıştır.¹⁴⁶ Burada Innutiaq ve ailesiyle vakit geçiren Briggs, sevgi (*naklik*) ve akıl olarak çevrilebilecek *ihruma* üzerine fikirler üretmiştir. Utkuların bu *ihruma* veya akıl aracılığı ile öfke duygularını kontrol aldıklarını söylemiştir. Diğer bir isim, Robert Levy, Tahitililer'in toplumsal ve toplumsal olmayan duygularını (*hypercoginized and*

¹⁴³ Bkz. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

¹⁴⁴ Plamper, *The History of Emotions*, s. 88.

¹⁴⁵ Hildred Geertz, “The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes,” *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 22 (3), s. 226.

¹⁴⁶ Bkz. J. L. Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge: Harvard University Press.

hypocognized) ayırarak Briggs’i takip etmiştir.¹⁴⁷ Catherine Lutz’un *Ifalukları* (Mikronezya’nın Caroline Adalarındaki mercan kayalıklarında yaşayan yerliler) incelemesi ile duyguların antropolojisine özgün bir katkı sağlamıştır.¹⁴⁸ Plamper’e göre, Lutz Avrupa kökenli duygu kavramlarının 19.yy’de psikolojide aşırı bir biçimde fizikselliğe indirgendiğini, bundan önce de duyguların “felsefi”, “ahlaki” veya “dini” içeriklerde kullanıldığını göstermesi bağlamında duygular tarihine yol göstermiştir.¹⁴⁹ Çünkü Lutz duyguların doğal değil, “en üst seviyede kültürel” olduğunu savunmuştur. Yani bir anlamda sosyal inşacı James R. Averill gibi duyguların hem bir sosyal inşa süreci hem de failin durumu değerlendirmesi bağlamında bir doğaçlama olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁰

Lutz’da zirve yapan bu üst düzey toplumsal inşacı anlayış, hem sosyal bilimlerdeki “dönüşümler” hem de post-modern felsefenin etki alanını büyütmesinden dolayı toplumsal antropolojiyi psikolojinin yanında “söylem” gibi çığır açıcı kavramlardan yararlanmaya itmiştir. Antropolojide çok bilinen çalışmalar olan Michelle Z. Rosaldo’nun *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (1980) ve Lila Abu-Lughod’un *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (1986), duyguların toplumsal-kültürel olana aktarılmasında yeni bakış açıları getirmiştir.

Antropologların bir toplumsal inşa modeli kurup onun üzerine kişilerin sosyalleşme davranışlarını yerleştirmesinin yeterli imkân sağlamadığını düşünen Rosaldo, Ilongotlar’ın özellikle kafa avcılığı (*headhunting*) pratiklerine

¹⁴⁷ Bu çalışmanın içeriğinden de anlaşılıyor ki gerçekten de antropoloji duyguların kültürel bir üretim olduğunu kanıtlamak niyetiyle psikolojideki bilişsel teorilerden faydalanıyordu. Plamper, *The History of Emotions*, s. 96.

¹⁴⁸ Lutz da Briggs ve Levy gibi duyguları kültürel bir perspektiften alır. Ancak Lutz’a göre Briggs ve Levy yaptıkları çalışmalarda duyguların kültürel anlamını Freud’dan gelen “evrensel psiko-biyolojik” kurama dayandırmışlardır. Ancak Lutz’un asıl amacı, duyguların Batı anlam sistemindeki yerini sorgulamak, yani Batı dışında bir toplumun kültürünü Batılı olmayan özgün duygularla anlamaktır. Lutz, *Unnatural Emotions*, s. 6.

¹⁴⁹ Plamper, *The History of Emotions*, s. 85.

¹⁵⁰ James R. Averill, “A Constructivist View of Emotion”, *Emotion: Theory, Research, and Experience Volume 1: Theories of Emotion* içinde, Robert Plutchik and Henry Kellerman (ed.), New York, Academic Press, s. 305.

odaklanmıştır.¹⁵¹ Bu pratiği deneyimleyen kişilerin rasyonel bir şekilde araştırılması yerine duygularının deneyimlerini açıklamada daha yeterli olduğu düşüncesi Rosaldo'nun şemasını özetlemektedir. Nitekim “erkeklerin avlanmaya gitmesi; Tanrılar yüzünden değil, erkeklerin öldürme isteğini canlandıran “yoğun duygular” sebebiyle mümkün olmaktadır”.¹⁵² Rosaldo'nun keşfettiği bu duygular, Batı'da bilinen duygulardan farklıdır; çünkü duygular kalbin hareketlerine göre şekillenmektedir. Örneğin *beya* kalbin hareketlerine sonuç veya mantık veren bir duygu halidir.¹⁵³ Kısacası, bu sonuçlar Rosaldo'nun çalışmasına güç verdiği kadar duygular kuramına da güç vermiştir. Rosaldo da sözleriyle bunu onaylamıştır: “Duygular somutlaşmış (*embodied*) düşüncelerdir.”¹⁵⁴

Abu-Lughod, Bedevi kabilelerindeki toplumsal cinsiyet rollerini keşfetmek üzere yola çıktığı çalışmasında spesifik bir kavramı, “şeref”i baz almıştır. Abu-Lughod bu çalışmasını kendisinin kökenlerinin de ait olduğu Mısır çöllerinde, Awlad ‘Ali Bedevileri üzerinde yapmış, o da Briggs gibi, bir ailenin yanında kalmıştır. Abu-Lughod çalışmasını planlarken duyguları keşfetmek nihai hedefi olmamıştır; ancak bu topluluğun cinsiyet rolleri, kadınların örtünme zorunluluğu gibi sebeplerle kendini bunların “duygusal ekonomisini” araştırırken bulmuştur.¹⁵⁵ Bu anlamda özellikle şiir ve sosyal hayat arasındaki bağlantılara odaklanan Abu-Lughod, topluluk içinde *ghinnawa* olarak adlandırılan, kadınların “kişisel hayatını ve özel ilişkilerini çoğunlukla özel alanlarda duygulara aktaran” bir anlatım, bir şiir biçimini keşfetmiştir.¹⁵⁶ Abu-Lughod erkeklerde ise *hasham* olarak adlandırılan, içinde şeref kodlarını, yani şerefli insanların duygularını kontrol etmesi gerektiği kuralı toplumsal inşayla sağlanmış bir kavrama ulaşmıştır. Abu-Lughod, bu kavramın aynı zamanda “ideal kadının” toplumda durması

¹⁵¹ Rosaldo, *Knowledge and Passion*, s. 19.

¹⁵² *A.g.e.*, s. 19.

¹⁵³ *A.g.e.*, s. 38.

¹⁵⁴ Michelle Z. Rosaldo, “Toward An Anthropology of Self and Feeling”, *Culture Theory* içinde, Richard Shweder & Robert LeVine (ed.), New York, Cambridge University Press, 1984, s. 143.

¹⁵⁵ Plamper, *The History of Emotions*, s. 103.

¹⁵⁶ Abu-Lughod, *Honor and Poetry*, s. 181.

gerektiği yeri belirleyen kuralları koyduğunu tespit etmiştir.¹⁵⁷ Abu-Lughod'da şeref, duyguya çok yakın bir anlamda kullanılmıştır. Çünkü şeref, *agl*, yani topluma göre ayarlanan duygusal denetim ile birleşmiştir.¹⁵⁸ Cinsel isteklere ket vurulması, çabuk sinirlenmemek veya yeme-içmede kontrollü olmamak gibi davranışlar, *agl*, yani bir anlamda şeref yoksunluğunun göstergeleri olarak kodlanmıştır.¹⁵⁹

Özellikle Abu-Lughod'dan sonra Michel Foucault'nun iktidar ve söylem üzerine çalışmalarının da etkisiyle duyguların kültürle olan bağlantısı iktidar ve politika mefhumlarının gündeme gelmesine yol açmıştır. Kabile toplumlarında veya Avrupa ölçekli “uygarlığa” henüz erişmemiş topluluklarda duyguların akrabalık, evlilik, cinsiyet gibi toplumsal olgulara veya normal-anormal gibi ayrımlara dayanılarak incelenmesi; duyguların dışı vurumu veya failler arasındaki hiyerarşik ilişkileri işaretlemesi sebebiyle, doğal olarak, antropologları bu noktaya çekmiştir.¹⁶⁰ Lutz ve Abu-Lughod'a göre,

“Duyguları somutlaşmış (*embodied*) anlamda çalışmak ancak duyguların toplumsal ve kültürel – ve söylemsel- karakterini tamamen kabul ettikten sonra mümkün olur. Dili içsel (*inner*) düşüncelerin ve deneyimlerin şeffaf bir iletişim aracından daha farklı ve konuşmayı temel anlamda gerçekleri kuran ve farklılaştıran yerel güç ilişkilerine bağlı bir şey olarak ele almak, dil dışı “gerçeklikleri” ihmal etmek anlamına gelmez. Bu, basitçe, sosyal, politik, tarihsel olarak olumsal olan, ortaya çıkan veya inşa edilen şeylerin hem gerçek hem de dünyada güç sahibi olabileceğini iddia etmektir.”¹⁶¹

Duygular, toplumsal inşa modeli kapsamında, özellikle sosyolojide, ayrıca ele alınmıştır. Aşağıdaki başlıkların duyguların sosyolojisi ile yakından bağlantılı olması sebebiyle burada duygular sosyolojisine kısa bir giriş yapılacaktır. Duyguların öğrenildiği varsayımı bu modelin başlangıç noktası olarak kabul edilirse sadece

¹⁵⁷ A.g.e., s. 107-108.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 91, 108.

¹⁵⁹ *AgI* kavramı aynı zamanda çocuklarda değil, yetişkinlerde olması beklenen “toplumsal bir duyguydu”. A.g.e., s. 91.

¹⁶⁰ Lutz, *Unnatural Emotions*, s. 6-7.

¹⁶¹ Lila Abu-Lughod & Catherine A. Lutz, “Introduction: Emotion, Discourse, and The Politics of Everyday Life”, *Language and The Politics of Emotion* içinde, Catherine A. Lutz & Lila Abu-Lughod (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 13.

biyolojik değil kültürel bir edimin de etkili olduğu söylenebilir. Yani insanlar duygularını ifade ettikleri sırada aynı zamanda bir görevi yerine getirmiş, “rolünü” oynamış olurlar. Burada, Erving Goffman’ın Marx’ın “yabancılaşma” kavramından mülhem *toplumsal maskeler ve gerçek yüzler* arasındaki ayrımından¹⁶² J. L. Austin’in *edimsel sözlerine* kadar uzayan bir hat çizilebilir. İleride geniş bir şekilde gösterileceği üzere, Pierre Bourdieu’nün *pratik teorisi*¹⁶³, veya “body hexis”i de bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü duygular bir ifade şekli olarak dil ve jestlerin yardımını alır, dolayısıyla dönüştürücü bir rol oynarlar. Austin’in edimsel sözler kavramsallaştırması bu dönüştürücü işlevin bir resmini çizer. Austin’e göre, edimsel sözler *şeyleri* sadece tarif veya tasvir etmez.¹⁶⁴ Örneğin; “bu kitap yeşildir” cümlesinde nesnenin durumunu değiştirme potansiyeline sahip herhangi bir emare yoktur. Fakat saptayıcı olan ve dönüşümü sağlayan başka bir söz ya da cümle duyguların sosyal olana etkisini açıkça ortaya çıkarır. “Sanığın suçlu olduğu kesinleşmiştir” gibi bir ifade, öznel ve toplumların değerlerini dönüştürür.¹⁶⁵ Bu minvalde toplumsal normların duygu kurallarının içselleştirilmesi aracılığıyla benimsenmesi düşüncesi olgunlaşmıştır. Ariel Hochschild bu görüşü, “duygusal emek” başlığı altında kavramsallaştırmıştır.¹⁶⁶

Hochschild 1980’de ABD’de bulunan Delta Airlines Training Centre For Stewardess (Delta Airlines Hostes Eğitim Merkezi)’de yaptığı araştırmalarda, Goffman’ın sosyal maske kavramının bir adım ötesine geçerek duyguların derinlere yerleştiğini keşfetmiştir. Bunun anlamı, havayolu şirketinin eğitiminde müşterilere karşı takınılacak tavırlar ve çalışanların hissettiklerinin uyumlu olmasıdır. Örneğin müşterilere gülümseyerek yaklaşan bir personelin müşteriye bakışı “gerçek/otantik

¹⁶² Bkz. Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, 3. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.

¹⁶³ Bkz. Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, çev. Richard Nice, 28. Baskı, New York, Cambridge University Press, 2013, s. 159-197. Bourdieu’nün pratik ve habitus teorisine duygular tarihi başlığı altında duyguların pratik olarak incelenmesi hususunda detaylıca değinilecektir.

¹⁶⁴ J. L. Austin, *How to Do Things the World: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, London, Oxford Press, 1962, s. 78-79.

¹⁶⁵ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 42.

¹⁶⁶ Bkz. Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, London, University of California Press, 1983.

duyguların” bir dışavurumu, duygusal emeğin tam karşılığıdır. Dolayısıyla, duygusal emeğin varlığının güvencesi, şirket tarafından pratikte işe yarayabilecek veya yaramayacak taleplerin gerçek duygularla bir araya getirilmesidir.¹⁶⁷ Fakat duygusal emeğin taleplerle uyuşmadığı noktada çalışanlar “duygusal uyumsuzluk” veya “yabancılaşma” sorunlarıyla karşı karşıya gelirler.¹⁶⁸ Hochschild’in bu çalışması, duyguların sosyolojik boyutlarına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca duyguların kurallar/normlar aracılığıyla toplumsal birimlere derin bir biçimde yerleştiğinin açıklanması, toplumsal inşacı görüşün güçlenmesine yardımcı olmuştur.

Günümüzde nörobilimsel alanda çalışma yapan bilim insanlarından toplumsal inşacı modele yakın duranlar, duyguların psikolojik bir inşa süreci olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Brian Parkinson, Agneta H. Fischer & Anthony S. R. Manstead, *Emotions in Social Relations: Cultural, Group, And Interpersonal Processes*, Hove, Psychology Press, 2005, s. 225.

¹⁶⁸ Hochschild, *Managed Heart*, s. 90.

¹⁶⁹ Buna ek olarak konuya derinlemesine girmek üzere “çevresel inşacılık”tan bahsedilecek olursa, epigenetik kavramına bakılabilir. Genlerin bütün genetik yapıyı, dolayısıyla kişisel özellikleri etkilemediği kanıtlanmıştır. Bu bilgiden yola çıkan epigenetikçiler, genetik ifadelerle odaklanarak çevresel değişkenleri incelerler. Dolayısıyla genotipik, yani kalıtsal nitelikler yerine daha dışsal nedenlerle ilgilenilir. Çevre ve gen arasındaki ilişkiselliği “eşevrimsellik yaklaşımı” ile açıklayan Daniel Lord Smail, beynin sinirsel yapısının dışsal etkinliklerle etkileşim içine girdiğini iddia etmiştir. Bu etkenler; duygu, iştah, hoşlanma, açlık gibi birçok faktörü içine alabilir. Daniel Lord Smail, *On Deep History and Brain*, Berkeley, University of California Press, 2008, s. 150. Böylesi durumlarda dışardan etkileşime girdiğimiz ve sinir uyarıcılarını harekete geçiren kimyasal ve fiziksel olaylar, genotipik değişimlere baskın gelerek genetik ifadelerini çevresel etkenlere göre ayarlarlar. Sonuç olarak da çevre ve kültürün etkisi genetik manada yapılaşmış bir hâle evrilir.

İKİNCİ BÖLÜM: DUYGULAR TARİHİNE GİRİŞ: TARİHSEL VE TEORİK TARTIŞMALAR

1. DUYGULAR TARİHİ NEDİR?

...Bunu sırası geldiğinde size göstereceğim, çünkü şimdi tekrar insanın duygularını ve eylemlerini anlamak yerine bunları saçma bulup alaya alanlara dönmek istiyorum

Baruch Spinoza, *Ethica*, 196.

Duygular diğer disiplinlerle bitişik veya tarihsel anlamda zengin bir birikime sahip olsa da duyguların bir tarihinin olabileceği fikri yakın zamanlara ait bir buluştur. 20. yüzyılda meydana gelen savaşlar, ekonomik buhranlar ve devrimler, toplumsal sistemlerin dönüşümü açısından oldukça geniş bir zemin yaratmıştır. 20.yy'ın ortalarına gelindiğinde ülkelerin ve toplumların geleceğe olan inançları ve iyimser beklentileri I. ve II. Dünya Savaşları nedeniyle büyük bir akamete uğramıştır. Teknolojik gelişmeler, demokratik yönetim anlayışları ve buna benzer ümit vaat eden siyasal ve teknik gelişmeler; soykırımlar, yeni savaş türleri, sömürgecilik ve totaliter yönetimlerin baskıları ile beraber bütün insanlığın inançlarını sorgulamasına neden olmuştur.¹⁷⁰ İşte tarihsel dönemeçleri belirleyen bu olumlu veya olumsuz birikimler, sosyal bilimler ve tarih yazımında da gözle görülür değişiklikler meydana getirmiştir.

19.yy Almanyası'nda Leopold Ranke'nin öncülük ettiği, bilimsel ve objektif tarih anlayışını öne çıkaran klasik historisizm, uzun yıllar boyunca tarihsel araştırmalarda kullanılan bir metod haline gelmiştir. Tarihsel dokümanları “gerçekten ne olduğu” gözlüğüyle eleştirel ve nesnel okumalara tabi tutan bu yaklaşım, özellikle Karl Lamprecht'in 1891 tarihli, *Deutsche Geschichte* [*Alman Tarihi*] isimli eserinin

¹⁷⁰ Ernst Breissach, *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, Third Edition, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, s. 323-24.

yayımlanması ile bunalıma girmiştir.¹⁷¹ Lamprecht'in klasik historisizm ile hesaplaştığı bu eser, geleneksel tarihçilerin memnuniyetsizliklerine yol açmıştır. Bunun nedeni, Lamprecht'in hem devletin merkezi rolünü sorgulaması hem de Alman *Reich*'ının siyasal ve toplumsal köklerini sarsması olmuştur.¹⁷² Ancak Lamprecht'in tarihi bu bakış açısından kurtarmaya çalışması Almanya'da hoş karşılanmadığından, tarihin sosyal bilimlerle kaynaşması uzun bir süre sonrasına ertelenmiştir. Bunun aksine, Fransız *Annales Ekolü*, tarihin araştırma konularının kapsamını oldukça genişletmiştir. *Annales*'in ortaya çıkışı, kültürel ve sosyolojik tahlillerin “büyük liderler”, kilise ve devletin organik ilişkileri kapsamında incelenmesine itirazın bir sonucu sayılabilir. Bu nedenle *Annales Ekolü*'nün filizlendiği derginin (başlangıçtaki adıyla *Annales de'histoire économique et sociale*) kurucusu olan Henri Berr'in amacı, “tarihsel veya kolektif” bir psikoloji oluşturmak amacıyla tarihçileri psikoloji ve sosyoloji ile işbirliği yapmaya yöneltmek olmuştur.¹⁷³ Bu amaç doğrultusunda çalışan *Annales* tarihçileri, siyasetin kültüre bağlı olan damarını kesmeden, kolektif bir tarih anlayışına yönelmişlerdir. Bu keşiflerindeki en heyecan verici nokta ise duyguydu. “Duyguların tarihi var mıdır?” sorusunu ortaya atmaları, toplumsal tarih anlayışını en üst düzeylere taşıyan bir dönemeç olmuştur.

Duygular tarihinin “tarih nedir?” sorusuna verdiği cevap, sözgelimi Marksist bir tarihçinin üretim teknikleri ve biçimlerinden yola çıkan, yapısal/ekonomik nedenlerden üst yapısal sonuçlara götüren analizinden ayrı bir yerde durur. Çünkü duygu tek başına bir parametre değildir; ancak toplumsal, kültürel ve ekonomik faktörlerden herhangi birinin öncelik arz etmediği bir düzlemde anlaşılabilir. Dolayısıyla “duygu nedir?” sorusuna verilebilecek cevabın muadili olabilecek bu tarihsel anlayış, kümülatif bir

¹⁷¹ Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 32.

¹⁷² *A.g.e.*, s. 34.

¹⁷³ Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-89*, Cambridge, Polity Press, 1990, s. 11. Peter Burke bu çalışmasında *Annales Ekolü*'nün toplum ve ekonomiye rafine olmayan bir şekilde yönelmesinden dolayı “*Annales Hareketi*” olarak da adlandırılabilceğini iddia etmiştir.

analiz(ler) evrenini önelemektedir. Bu analizler, dünyanın her köşesinde yaşanan zamansal ve mekânsal toplumsal tecrübelerin ve tertiplerin özgül olduğu ön kabulüyle çoğunlukla insanın bireysel dünyasına atfedilen duyguları etkileşime girdiği toplumun kültürel ve politik *habitusu* ile ilişkilendirmektedir. Duygular tarihinde kullanılan kaynaklar ise tarihçilerin kullandığı belgelerden çok büyük farklılıklar göstermemektedir.¹⁷⁴

Duygular üzerine yapılan etnografik ve tarihsel çalışmalara göz atıldığında, her topluluğun duygusal normlar ve tipolojiler ürettiği; yine bu toplulukların duygusal ritüeller, din, cinsiyetler vs. gibi norma dayalı etkinlikler yoluyla duyguyu hem kamusal hem de özel alan içerisine yerleştirdiği kâfi derecede kanıtlanmıştır.¹⁷⁵ Ancak bu kuramsal pozisyonun sınanacağı konuya geçmeden önce “duygular tarihinin tarihine” göz atmak ve bu tartışmaları duygular, kültür ve siyaset ekseninde süzgeçten geçirmek elzemdir. Böylece incelenecek vaka çalışmasının, Erken Dönem Cumhuriyet politikaları ve Falih Rıfki Atay’ın eserleri üzerinden kurulacak bağlantının, mevcut çalışmalar ışığında değerlendirilmesi daha kolay olacaktır.

1.1. Erken Dönem Duygular Tarihi Tartışmaları

Bütün bu gelişmelerden ayrıkısı değerlendirilmeyecek olan “duyguların bir tarihi olabilir mi?” sorusu, aşağıda detaylı bir boyutta incelenecek Annales Ekolü’nün kurucularından biri olan Fransız tarihçi Lucien Febvre’den gelmiştir. Febvre’den önce pek çok başka yazar duygular ve tarih (veya sosyal bilimler) arasındaki ilişkiyi irdeleyen¹⁷⁶ çalışmalar üretmişse de söz konusu çalışmaların yeni bir alan açma

¹⁷⁴ Bkz. Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa & Peter N. Stearns, “Introduction: A Guide to Sources for the History of Emotions”, *Sources for the History of Emotions: A Guide* içinde, Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa & Peter N. Stearns (ed.), London & New York, Routledge, 2021, s. 3-15.

¹⁷⁵ Bkz. William Reddy, “Emotional Styles and Modern Forms of Life,” *Sexualized Brains: Scientific Modeling of Emotional Intelligence from Cultural Perspective* içinde, Nicole Karafyllis ve Gotlind Ulshöfer (ed.), Cambridge, MA, MIT Press, 2008, s. 81-100; Catherine Lutz, “Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category.” *Cultural Anthropology*, 1 (3), s. 287-309; Abu-Lughod, Lila & Catherine A. Lutz, “Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life”

¹⁷⁶ Bu alanı akademik bir çıkış noktası olarak düzenleyen ilk düşünür/tarihçi Febvre olmasına rağmen Febvre’den önce duygular, tarih ve kültür üçgeninde (sistemik olmasa da) bağlantı kuran düşünürler mevcuttu. Bu çalışmalar, daha önceden de belirtildiği üzere, duyguları diğer disiplinlerin kuramsal ve

konusunda yetersiz olduğu bilinmektedir. Yine de duygular tarihi terminolojisinde ana akım tartışmaları temsil eden isimler ve kavramlara geçmeden önce bu örneklere değinmek faydalı olabilir.

Epey gerilere, Antik Yunan'a doğru gidildiğinde, tarihçi Thucydides'in Atinalılar ile Spartalılar arasındaki *Peloponez Savaşı*'ni [*Peloponnesian War*] duyguların gücü ile açıklaması, duygular tarihi çalışmaları için en erken örneklerden biri sayılabilir.¹⁷⁷ Thucydides'e göre, Atinalıların sonunu getiren Peloponez Savaşı'nın sebebi, Spartalıların (*Lacedaemonians*) daha önceden yapılmış barış anlaşmasının bozulduğunu düşünmesi ve Atinalıların gücünün gittikçe daha fazla hissedileceği "korkusu"dur.¹⁷⁸ Antik çağlarda gerçekleşen sosyal ve siyasal olayların duygusal boyutunu araştıran Ramsay McMullan, Thucydides'in iki taraf arasındaki çatışmaya hisler bağlamında eğildiğini doğrulamıştır. Üstelik McMullan'a göre, bu bakış açısı duyguların siyasal ve askeri karar alma boyutunu irrasyonel bir hale getirmemektedir. Aksine bu duyguların harekete kattığı motivasyon statükoya karşı bir başkaldırı ve sıradan olanın dışına çıkma davranışı ile kesişmektedir.¹⁷⁹

Thucydides'den sonra da duygular, toplulukları ikna etmenin bir aracı, retoriğin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ancak bir süre sonra duygular toplumsal olayların açıklanmasındaki rolünü kısmi biçimde kaybederek çoğunlukla felsefenin bazı temel problemlerinin konusu hâline gelmiştir. Fakat bu gidişat -duygulara toplumsal analizin konusu olma payesi vermek yerine, ona "toplumları manipüle etme aracı" algısıyla yaklaşılması- duyguların tarih yazımı ve sosyal bilimlerden soyutlandığının kesin bir semptomu olmamıştır. Bu yaygın ön kanının tersine, duyguların sorgulama alanı dışına çıkması, öncesinde bir arada kavranan disiplinlerin Aydınlanmanın felsefi etkisinin

kurumsal anlaşmazlıklarını çözümlenmek amacıyla ağırlıklı olarak araçsal bir boyutta kullanmıştır. Bu nedenle bu madde kapsamında incelenecek çoğu tartışma şimdinin profesyonel bir alanı haline gelmiş bulunan ve psikoloji, antropoloji veya sosyoloji alanlarına asılı kavram setlerini ustalıkla kullanan duygular tarihi literatürüne tam bağımlı değildir.

¹⁷⁷ Thucydides, *The Peloponnesian War*.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 43.

¹⁷⁹ Ramsay MacMullen, *Feelings in History*, Claremont, CA, Regina Books, 2003, s. 9.

hissedilmeye başladığı 19.yy'da ayrışması neticesinde gerçekleşmiştir. Doğa bilimlerinin ve matematiğin “nesnellik” ereği doğrultusunda diğer bilimlerin üstünde konumlandırılması, “uçucu” bir niteliğe sahip olduğu farz edilen hisler ve duygular için gerçek bir kayıp olmuştur. Ancak duyguların gözden düşüşü çok uzun sürmemiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde, felsefenin çeperlerindeki pozitivist düşüncenin ampirik temsillerinin zayıflamaya başladığı görülmektedir.

1900'lerden sonra çalışmalarını çoğunlukla hermeneutik (*yorumsamacı*) tarih doğrultusunda yürüten Wilhelm Dilthey, felsefenin nesnellikle bütünleşmesine karşı çıkacak mahiyette fikirlere sahiptir. Bu nedenle sosyal bilimlerin yalnızca dünyanın materyal değerlendirmelerini içeren fikirlere değil, hissi öğelerin de rol oynadığı daha geniş bir düzleme odaklanması gerektiğini savunmuştur.¹⁸⁰ Dilthey'in bu anlayışı geliştirmesindeki temel sebep, realizm ve idealizm arasındaki uçurumu kapatmak istemesinden kaynaklanmıştır. Bu nedenle sosyal bilimlere hâkim olan mekanik/neden-sonuç ilişkisine dayalı açıklama biçimlerinin bilinci metafiziksel bir alana hapsedtiğini belirtmiştir.¹⁸¹ Bu ayrımı kapatmak için bir çeşit psikolojik çözüm üretme çabasına girişmişti. Fakat bu çabanın geleneksel açıklayıcı psikolojiden farkı, deneycilikten (*ampirizm*) farklı bir “deneyim” mefhumunu başlangıç noktası olarak almasıdır:

“Bütün bilimler ve bütün felsefe deneyimseldir. Bütün deneyimler onun ahenkli ve buna uyumlu geçerliliğini insan bilincinden elde eder. İdealizm ve realizm arasındaki çatışma, gerçek dünyada verili deneyimin yalnızca benim temsilimin fenomeni olmadığını gösteren bir psikolojik analiz ile çözülür. Deneyim, daha çok, benden farklı bir şeydir. Çünkü ben sadece temsil değil; iradem ve hislerimle de varlığımı sürdürürüm (...) Bu nedenle, hem içsel hem de gerçek dünya ruhsal hayatın bir toplamıdır. Her biri diğerine bağlı olarak var olur (...)”¹⁸²

¹⁸⁰ Plamper, *The History of Emotions*, s. 40-59.

¹⁸¹ Rudolf Makkreel & Frithjof Rodi, “Introduction”, *Introduction to the Human Sciences: Selected Works i* içinde, Rudolf Makkreel & Frithjof Rodi (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1989, s. 7-8.

¹⁸² Wilhelm Dilthey, “Comments on the *Introduction to the Human Sciences: Drafts of the “Althoff Letter”*”, *Introduction to the Human Sciences: Selected Works i* içinde, Rudolf Makkreel & Frithjof Rodi (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1989, s. 493-494.

Başka deyişle Dilthey, gerçek dünyayı tarihî bilinç ile anlamaya çalışmış, insan bilincinin de tecrübeye yapışık olduğunu iddia etmiştir. Fakat Dilthey'in bakış açısındaki orijinal vurgu, çağdaşlarının aksine, tarihi ve kültür tahlillerinde duyguların yalnızca araç olmadığını, aksine onun gerçek bir rolü olduğunu keşfedebilmesidir.

Febvre ve Annales Ekolü'nden önce duyguları sorgulamaya girişmiş öteki tarihçilerden biri Lamprecht, diğeri ise George Steinhausen olmuştur. Bu iki ismin duygular ile ilgilenmesi dışında ortak bir noktası olduğu söylenebilir: İki tarihçi de yaygın görüşün aksine ulusların ortaya çıkış sürecini duyguların sönümlenme basamağı olarak kavramamışlar, bunun yerine duyguların gelişmiş uluslarda daha yaygın bir inceleme alanına sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Lamprecht'in amacı, değinildiği üzere, sosyal-kültürel bir tarihin ne olduğunu açıklamak yönünde ilerlemiştir. Bu amaçla zamanının yeni doğan disiplinleri olan psikoloji, sosyoloji ve antropolojiyi yakınlaştırarak sanat tarihini mercek altına almış ve dönemlerin “ruhunu” orijinal bir bakış açısıyla yansıtmıştır.¹⁸³ Lamprecht'in bu entelektüel girişimi onun ardından gelenlerin de benzer çalışmalara yönelmesine zemin hazırlamıştır. Steinhausen'in 5 gelişimsel aşama ve ikilikler halinde sunduğu *Alman hissi ve duygusallığı* da bu çalışmalardan biri olmuştur. Steinhausen'e göre, Almanlar 14. yüzyılın başından 18. yüzyılın sonlarına kadar neredeyse duygudan yoksun, durgun bir şekilde yaşamışlardır. Fakat 18.yy'ın sonlarından itibaren Almanlar bir “gözyaşı” ve “hisler” denizine düşmüşlerdir.¹⁸⁴

Alman sosyolojisinin kurucusu sayılan Georg Simmel ise henüz 1900'lerin başında “şeref”in modern toplumlarda kültürel olarak yaşamaya devam ettiğini

¹⁸³ Kathryn Brush, “The Cultural Historian Karl Lamprecht: Practitioner and Progenitor of Art History”, *Central European History*, 26 (2), 1993, s. 162.

¹⁸⁴ Plamper, *The History of Emotions*, s. 46. Ayrıca duyguların diğerk ülkelerin felsefi geleneklerine ve tarih yazma biçimlerine oranla daha fazla dikkat çekmesi, Alman Romantizminin büyük bir etkisi olduğunu göstergesidir. Örneğin Johann Gottfried Herder, milliyetçilik ve romantizmi yakınlaştıran filozoflardan birisidir. Dilthey, Lamprecht ve Steinhausen gibi isimlerin de duygu kavramından bu düzeyde bahsetmesinin sebebinin –doğrudan olmasa da- Alman Romantizmi olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır.

söylerken, duyguların etkisinin hâlâ kaybolmadığını vurgulamıştır. Çünkü Simmel'e göre toplumu sabitleyen hukuk, bireysel davranışlara yön veren ahlak iken; “şeref, sosyal bağları sıkılaştıran bir duygu”dur.¹⁸⁵

Çok daha bilindik, diğer bir Alman sosyolog Max Weber'in Protestan ahlakının duygusal boyutlarına dair ifadeleri, daha derin bir araştırmaya tabi tutulmasını gerektirecek kadar geniş bir alana yayılmıştır. Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* 'nda (1905) ilk olarak ussallığı kapitalizmin öncüsü konumuna sabitleyerek, Batı ve Doğu kültürleri arasında aşılmaz bir ikilik kurmuştur.¹⁸⁶ Eserinin yapıtaşlarından biri olan ussallık kavramını duygusallık kavramının karşısına ustalıkla yerleştiren Weber, ayrıca bu ikiliği işlevselleştirerek kitabında sözünü edeceği araştırma konusunun Hristiyanlık ve Batı olacağına ipucunu vermiştir. Weber'in akademik alanda ünlenmesini sağlayan ve en çok sözü edilen katkısı Marx'ın altyapı ve üst yapı şemasını tersine çevirme girişimidir. Fakat kapitalizmin ruhunun tek bir nesnesi olabileceğini, onun da “tarihi birey” olduğunu söyleyen Weber'in düşüncesinde duyguların oynadığı rolün dikkat çekmemesi şaşırtıcıdır. Örneğin; Weber Protestanlığın iki mezhebi, Kalvinizm ve Lutherizm arasında duygusal bir analiz sınaması yaparak şöyle söylemiştir:

“Dinsel yaşamı, ilk durumda mistik duygu kültürü, ikinci durumda da asketik eğilim gösterir. İlk biçime Luther yakındır, Kalvinizm ikincisine aittir. Calvinist, reformun *sola fidesinden* kurtulmak istiyordu. Fakat Calvin'in düşüncesine göre, yalın duygu ve ruh halleri, her ne kadar yüksek gibi görünse de aslında aldatıcıdır (...)”¹⁸⁷

Dolayısıyla, Max Weber, içinde yaşadığı ekonomik bir sistem olan kapitalizmin ruhunu ekonomik ve sayısal istatistiklerle destekleyen verilerle çalışan bir teorisyen olduğu kadar, kapitalizmin “ruhunun” maddi olmayan nedenlerle ortaya

¹⁸⁵ Ute Frevert, *Emotions in History: Lost and Found*, Budapest, Central European University Press, 2011, s. 42.

¹⁸⁶ Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 98. Vurgu yazara aittir.

çıkışını açıklayan bir tarihtir de. Denilebilir ki; “acı”, “utanç”, “onur” gibi duygulara ilişkin kavramları toplumsal saiklerle okuyan Weber için, kapitalizmin ruhu bir miktar da duyguların mücadelesinin yansımasıdır. Ancak Weber elbette ki kapitalizmin “ruh”unu (*spirit*) açıklarken duygularla doğrudan bir ilişki kurmamış, kapitalizmin özünü kavramaya uğraşmıştır. “Rasyonellik” veya “bürokrasi” gibi kavramların Weberyan felsefede geniş bir yer tutması, bu görüşün doğruluk payını artırmaktadır.

Johan Huizinga da duyguları ve tarihlerini açıkça bir tartışma alanı hâline getirmiştir. Duyguların sosyal bilimlerde üzerinde gölgesini uzatan sosyologlar olan Simmel, Weber veya Durkheim gibi isimlerin önüne geçerek tarihsel dönemleri duygular vasıtasıyla daha net bir şekilde analiz eden Huizinga, bu konuda Febvre’ye ilham veren isimdir. Hollandalı bir filozof ve aynı zamanda bir Ortaçağ tarihçisi olan Huizinga, o zamanlar neredeyse tartışmasız bir hâle gelecek olan bir duygu tarihi anlayışının fitilini ateşlemiştir. Huizinga’ya göre, modern çağlara göre modern öncesi çağlarda duygunun ifadesi çok daha aşırı olmuştur. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*’te (1919) [*Ortaçağın Günbatımı*] Ortaçağ kapanırken Avrupa toplumlarının üzerine koyu bir melankoli çöktüğünü; bir söylev, şiir, vakayiname, hatta legal bir belgeyi okurken bile bunun fark edilebileceğini söylemiştir.¹⁸⁸ Feodal ve hiyerarşik ilişkilerin gözle görülür bir biçimde değişmediğini ifade eden Huizinga, gittikçe yükselen bir *aç gözlülüğü* vurgulamayı ihmal etmemiştir.¹⁸⁹ Sözü edilen melankolinin bitmeyen hastalıklar, savaşlar ve zenginlere karşı bir nefrete dönüştüğünü söyleyen Huizinga’nın bu çalışma açısından belki de en can alıcı ifadesi şudur:

“Günümüzde Ortaçağ üzerine resmi tarihlerle çalışan bir tarihçi, Ortaçağ ruhunun coşkun ruhunu asla tam olarak anlamayacaktır. Resmi belgelerden çıkarılacak sonuçlar, bu sonuçlar en güvenilir

¹⁸⁸ Huizinga, *The Waning of Middle Ages*, s. 30. Söz konusu eserin Türkçeye çevirisi için bkz. Johan Huizinga, *Ortaçağın Günbatımı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1997.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 27-29.

kaynaklara dayansa da eksik olacaktır. Bu eksiklik prenslerin ve insanların benzer biçimde sahip oldukları büyük tutkudur.”¹⁹⁰

Huizinga bu kertede duyguların tarihi anlama konusundaki potansiyelini kesin bir biçimde dolaşıma sokmuştur. Ortaçağın son dönemlerinde aşırı duygu (*passion*) halinin görüldüğünü belirtmesi ve bu duyguların kahramanlık, aşk ve kin etrafında dönmesi, çalışmanın ilerleyen bölümlerindeki esas incelemelerde de yeniden tartışılacaktır. Kısacası, Huizinga modern ve modern öncesi çağlar arasına duygu veya coşkunun feodal hiyerarşik ilişkilerinde konumlanışına bakarak aynı zamanda politik bir tarih yazımı denemesi gerçekleştirmiştir. Modern politikanın duygudan tamamen yoksun olmadığını ancak modern politikaya ait karmaşık toplumsal mekanizmaların duyguyu kısıtladığını savunmuştur.¹⁹¹ Yani Huizinga'nın duyguları da en nihayetinde bireyin çocukluk döneminde duygularına hâkim olamadığı, Ortaçağ'ın da bu yüzden çocukluk dönemiyle analogisinin kurulduğu bir külliyata dayandırılmıştır. Aslına bakılırsa, modern dönemin duyguyu marjinalize etmeye başlaması tam da bu tür bir ayırımı görünür kılınmaktadır. Bu kapsamda bürokrasi, hesaplama, fayda ve protokol gibi kavramlar, anlamlarını duygu yoksunluğunun artışı ile var etmektedir.

Huizinga'nın bu düşünceleri, yukarıda incelenen, çoğunlukla Alman olan felsefecilerin görüşlerine ters düşmektedir. Dilthey, Steinhausen gibi tarihçiler duyguların modern dönemde daha akıcı ve daha fazla yayılım imkânına sahip olduğunu düşünürken, Huizinga Ortaçağın bu bakımdan daha yoğun olduğunu düşünmüştür. Bu düşüncenin yol açtığı en önemli sonuç, uygarlığın ilerlemesinin duyguların pasifize olmasındaki en büyük etken olarak görülmeye başlanmasıdır. Her ne kadar bu düşünce günümüzde çürütülse de uzun zamanlar savunulan bir görüş haline gelmiştir. Norbert Ellias ve Lucien Febvre gibi düşünürler bu doğrultuda ilerleyerek yeni bir alan

¹⁹⁰ A.g.e., s. 19.

¹⁹¹ A.g.e., s. 19.

açmışlardır. Bu fikir aynı zamanda, tarihin “büyük anlatısı” (*grand narrative*) ile ilintili olup sonraki dönemlerde eleştiri oklarına sıklıkla hedef olmuştur.

1.1.1. Norbert Elias ve *Uygarlık Süreci*

Uygarlık Süreci'ni 1933'te sürgünde bulunduğu Paris'te yazmaya başlayan Elias, daha sonra Londra'ya giderek çalışmalarına devam etmiştir.¹⁹² 1939'da Almanca ilk baskısını İsviçre'de yapan *Uygarlık Süreci*, daha sonra Elias tarafından tercüme için İngiltere'ye gönderilmiştir. Kitap, 1960'lı ve 70'li yıllarda özellikle Almanca ve İngilizce çevirilerinin yaygınlaşmasından sonra akademik çevrelerde büyük tevecçükle karşılanmıştır.¹⁹³ Elias'ın uygarlık anlatısında tarihin günlük yaşamla olan bağlantısının daha fazla vurgulanması suretiyle yapılan denemeler lineer tarihsel gelişme anlayışını geriletmiştir. Fakat bu, Elias'ın tarihsel anlatısının “büyük anlatılara” zıt bir istikamette yol aldığı anlamına gelmemektedir. Aksine Elias, Avrupa modernleşmesini/ilerlemesini uygarlığın duyguları kısıtlaması veçhesinde tarif etmiştir.

Elias'ın modernlik anlayışını diğer düşünürlerinkinden ayıran önemli bir diğer nokta onun duyguyu gündelik yaşamın, duyguların kontrolünü de modern olmanın tam merkezine yerleştirmesidir. Bu nedenle Elias'ın uygarlık süreci olumsuz olmayan anlamda bir paradoksa evrilmiştir. Çünkü gündelik yaşamın tarih anlatısının; devlet yöneticileri, prensler, sultanlar gibi toplumsal sınıflardan azade, adeta soyut bir biçimde ele alınan büyük tarih anlatısından ayrılması, Elias'ın ardından ortaya çıkacak alttan

¹⁹² 1933'te Adolf Hitler'in parti lideri olduğu Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi (NSDAP) Almanya'da iktidara geldiğinde ilk icraatlerinden biri üniversitelerdeki sol görüşlü entelektüelleri sürgüne göndermek olmuştur. Aralarında Karl Mannheim gibi ünlü düşünürlerin de bulunduğu çok sayıda akademisyen ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. O zamanlar fazlaca tanınmayan bir sosyolog olan Norbert Elias da ülkeden sürgün edilenlerden biri olmuştur. Norbert Elias'ın bu çok özet biyografisi için yararlanılan kaynaklar: Bkz. Robert Van Krieken, *Norbert Elias*, London, Routledge, 1998; Ayşe Öncü, “Elias ve Medeniyetin Öyküsü,” *Toplum ve Bilim*, (84), 2000, s. 8-18.

¹⁹³ 1978'de Adorno ödülü alan Elias, tanınırlığının artmasıyla birlikte tarih anlatıcılığında eskiyi *yapıbozuma* [*deconstruction*] uğratma yolunda entelektüel ve akademik girişimlerde bulunan filozofların da ufkunu açmıştır.

tarih anlayışına işaret etmektedir. Bu sebeple bu mühim eserin yazıldığı dönemden sonra yapılan akademik çalışmalarda Elias'ın izine rastlamak gayet mümkündür.¹⁹⁴

Ancak Elias'ın duyguları içermeyen sosyo-oluşumsal bakış açısında gündelik yaşam kişisel düzeyde kendi başına (*per se*) değil, kamusal ve özel alana içkin alışkanlık ve pratikler vasıtasıyla enjekte edilir. Dolayısıyla birbirinden bağımsız bireyler olabileceği iddiasına karşı çıkan Elias'a göre, bireyin kapalı bir yerdeki “ben'in özdeneyimi” ile ilişkilendirilmesi, toplum tasavvurunu “penceresiz monadlar yığını”na indirger.¹⁹⁵ Bu yüzden ki Elias'ın odaklandığı kaynaklar çoğunlukla görgü kuralları (*etiquettes*) kitapları, rehberler ve şiirler gibi dönemin toplumsal ilişkilerine yön veren yazılı eserlerdir.

Avrupa'nın tarihini Ortaçağ'dan itibaren gündelik hayatın basit pratikleri üzerinden okuyan Elias, duyguyu bu analizin merkez noktasına konumlandırmıştır. Batı toplumlarının yılmaz bir uygarlık taşıyıcısı olarak hissettiği zamana kadar geçen sürede bu toplumların “duygu standartları” ile “utanma ve sıkılma sınırlarını” çözümlenmiştir. Elias; sofrada adabından, yatak odası kurallarına; erkek ile kadın arasındaki ilişkilerinden saldırganlığa kadar çeşitli örneklerle uygar bir topluma giden yolun duyguların “özdenetimi” ile sağlandığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bu özdenetimi Freudyen süper-ego kavramı ile açıklayan Elias¹⁹⁶, duyguların dışavurumunun ilk önce insanlar arasındaki ilişkiye göre düzenlendiğini fakat daha sonra daha akılcı sebeplerle (örneğin sağlık) yer değiştirdiğini iddia etmiştir.¹⁹⁷ Sağlık, bilimsel ve teknik gelişmelerin öncülük ettiği bir alandır. Özellikle salgın hastalıkların baş gösterdiği zamanlarda toplumlar standartlarını bu problemi çözmek yolunda değiştirmişlerdir. Fakat maddi ve ruhsal gelişmelerin birbirinden ayrılmadığı toplum, teknik atılımları duygusal sisteminin

¹⁹⁴ Peter N. Stearns, “Modern Patterns in Emotions History”, *Doing Emotions History* içinde, Susan J. Matt ve Peter N. Stearns (ed.), Urbana; Chicago; Springfield, University of Illinois Press, 2014, s. 20.

¹⁹⁵ Elias, *Uygarlık Süreci*, s. 56. Elias'ın burada kullandığı “penceresiz monadlar” kavramının Gottfried Leibniz'in *monad* teorisinden esinlenerek kullanıldığı, yapıtta Elias tarafından belirtilmiştir.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 228.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 258.

veya Elias'ın deyişiyile, toplumsal standardının içinde eritmiş ve yeniden üretmişlerdir. Bu yüzden Elias akla uygarlığın değışmez motoru payesi biçmek yerine,¹⁹⁸ sosyolojik dönüşümlerin duyguların yeniden üretilmesi hasebiyle görünür olduğunu savunmuştur.¹⁹⁹

Elias, Avrupa tarihinin yeniden değerlendirilmesi bağlamında çığır açacak bir girişimde bulunmuştur ve çoğu sosyal bilimci ve tarihçi bu gerçeği kabullenmektedir. Ancak bazı eleştiriler duygu tarihçiliğinin bugününe parmak basması dolayısıyla oldukça kıymetlidir. İlk olarak, çoğu saptamada Elias'ın kuramsal çizgisini takip ettiği ifade edilen Peter N. Stearns, Elias'ın Avrupa modernleşmesini başlattığı noktanın problemlili olduğunu keşfetmiştir. Stearns'e göre, Avrupa uygarlaşma sürecinin orijinini Rönesans olarak alan Elias'ın bu dönemde yeni duygu normlarına gönderme yapması doğrudur. Ancak uygarlık sürecinin modern Avrupa ile yapısal bir ilişki barındırma noktasında Elias yetersiz bir analiz sunmaktadır. Nitekim 17.yy'ın hemen öncesinde bile bu yapısal süreçlerin gelişim düzeylerinin gözlemlenebilir olmadığını belirten Stearns için Elias modernlik ve duygusallık arasında kurduğu bağlantıda bazı tarihsel hataların kurbanı olmuştur.²⁰⁰ Bu nedenle Stearns'a göre, örneğin, İngiltere'de Victorian dönemin değişim sinyali veren bazı gelişmelerini "modern dönemin resmi başlangıcı" olarak yorumlamak şimdinin tarihçilerini kronolojik hatalara sürükleyecek bir yanışa sebebiyet verebilmektedir.

Öte yandan Ute Frevert, Elias'ın yaşadığı ve eserlerini ortaya çıkardığı zamanlara dikkat çekerek, Elias'ın modernleşme yorumlayışını sorgulamıştır. Frevert'e göre, II. Dünya Savaşı sırasında Avrupa kıtasının üzerinde dolaşan korku, Elias'ın temel argümanını yanlışlamaktadır.²⁰¹ II. Dünya Savaşı'nda kitlelerin psikolojileri, otoriter lider figürleri, yazılı ve görsel medyanın ileri bir teknolojiyle tanışması Frevert'in

¹⁹⁸ A.g.e., s 213.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 305.

²⁰⁰ Stearns, "Modern Patterns", s. 20-21.

²⁰¹ Frevert, *Emotions in History*, s. 28.

eleştirisini haklı çıkarmaktadır. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* isimli eserinde Nazi subayı Eichmann'ın yargılanması sırasında, asıl meselenin sanık koltuğunda oturan Eichmann'ın değil, “bir bütün olarak Yahudiliğin trajedisinin ele alınacak” olmasını vurgulayarak, dönemin duygusal yoğunluğuna parmak basmıştır.²⁰² Frevert'in altını çizmek istediği nokta da esasında buna benzerdir. Frevert, özel ve kamusal alanda duyguların aşırılaştığı bir dönemde yazan Elias'ın bunu görmezden geldiğini iddia etmiştir.²⁰³

Son olarak diğer eleştiri, son dönemlerin duygular tarihi tartışmalarında ismi defaatle anılan Rosenwein'den gelmiştir. Rosenwein'a göre, Elias hidrolik tarih anlayışının temsilcilerinden biridir. Bir önceki bölümde açıklanan hidrolik tarih anlayışına karşı çıkması, Rosenwein'ı Elias'ın yorumlamasına eleştirel bir noktadan bakmaya yöneltmiştir. Çünkü Rosenwein, Elias'ın teorisinin duyguların evrensel olduğu izlenimini yaratabileceğini, bunun da tarihsel gelişme momentlerinin “kısıtlama” (*restraint*) hattında değerlendirilmesine yol açabileceğini belirtmiştir.²⁰⁴ Rosenwein'in kısıtlamadan kastı, tarihsel geçişlerin Elias'ın yaptığı gibi Freudyen bir gözlükle okunmasıdır. Tekrar hatırlanırsa eğer, Elias, pre-modern'den moderne evrilme sürecini Freud'un id-ego-süper ego kavramsallaştırmalarından yararlanarak okumuştur. Bu açıdan Elias, duyguların dışavurumunu, dolayısıyla iki dönem arasındaki farkı, süper-egonun bilinçdışıdaki faaliyetleri ile ilişkilendirmiştir.

Kısacası, yöntemi bu konu çerçevesinde çalışanlar tarafından kısmi eleştirilere tabi tutulmuş olsa da Elias duygular tarihine giriş niteliğinde bir çalışma yapmıştır. Tarih araştırmalarına duyguların salt tinsel veya metafiziksel boyutlarda girmeyeceğini, duygunun maddi olanla ilişkisinin de tarihsel oluşum sürecine eşlik edeceğini; hatta

²⁰² Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 16.

²⁰³ A.g.e., s. 28.

²⁰⁴ Rosenwein, “Worrying About Emotions”, s. 836.

duygular, hisler ve alışkanlıklar gibi kültürel etmenlerin bazı parametrelerden daha doygun bir şekilde açıklama getireceğini keşfetmeye olanak sağlamıştır.

1.1.2. Lucien Febvre ve Tarihin Duyguları

Lucien Febvre, *Sensibility and History* (1941) [*Duygu ve Tarih*]²⁰⁵ başlıklı makalesinde aşağıda alıntılanan sözleri sarf ederek, bir yandan yeni bir tarih yazımı anlayışının ve Annales Ekolü'nün diğer yandan da duyguların tarih yazımındaki yerine ilişkin tartışmanın temellerini atmıştır:

“Aşkın ve neşenin tarihi yok dediğimde; size periyodlar, çağlar ve uygarlıklar boyunca aşk ve neşe üzerine çalışmanız gerektiğini söylemiyorum. Araştırmanın çizgilerini belirtiyorum ve bunu bireyin zihninde izole olmuş, pür psikolojik veya ahlaki bir şekilde yapmıyorum (...) Size, bundan uzak bir biçimde, bireyin temel duyguları ve bunların aldığı şekiller üzerinde uzayan geniş bir kolektif sorgulama alanını öneriyorum.”²⁰⁶

Febvre entelektüel işbirliklerinin neticesinde büyük anlatıların, kişilerin ve kurumların tarih yazımındaki yerini toplum kültürüne ve ekonomik tarihe kaydırmıştır. Ancak bu orijinal bakış açısının ilk temsilcisinin Febvre olduğu söylenemez; çünkü bu birleşimin ilk tohumları 1900'lerin başında atılmıştır.

Henri Berr'in 1900'de kurduğu dergisi *Revue de synthèse historique*, bu tartışmaların başladığı mecra sayılmaktadır. Ayrıca Febvre'in French-Comté üzerine coğrafi ve tarihsel bilgi kaynaklarını eklemleyerek yaptığı yeni çalışması da uzun süre tesirini yitirmeyecek olan Annales Ekolü'nün düşünsel yapısını kuracak kaynaklardan biri haline gelmiştir. Yeni bir tarih bilimi yaratma yolundaki bu inter-disipliner çalışmaların yöntembiliminin sorunsal kuramsal olarak öncelikle kültür alanını kapsamaya eğilimidir. Çünkü daha önceki yüzyıllarda tarihçiliğin veya kültür tarihçiliğinin başat araştırma nesnesi, devlet ve buna bağlı kurumlar olmuştur. Annales Ekolü'nün tam olarak karşı çıktığı şey ise bu anlayıştır. Dolayısıyla ilan ettikleri yeni

²⁰⁵ Çeviri bana aittir.

²⁰⁶ Febvre, “Sensibility and History”, s. 24.

tarih anlayışı kültürü ayrıcalıklı entelektüellerin yerleştiği estetik alandan kopartıp tüm toplumun yaşamı ve deneyimiyle bağdaştırmaya yönelmiştir.²⁰⁷

1908 ve 1909 arasında Berlin ve Leipzig’te çalışan Febvre ve Bloch Almanya’da tarih bilimine dair entelektüel etkinlikleri yakından takip etmişlerdir. Lamprecht’in Almanya’ya dökülen kolu Mosel Nehri’nin vadisi üzerine gerçekleştirdiği erken ekonomik tarih çalışması ile Febvre’in French-Comte üzerinde yaptığı gözlemler arasındaki benzerlikler bunu kanıtlamaktadır.²⁰⁸ Çünkü ikisi de tarihsel bilgiyi diğer disiplinlerin eşlik ettiği bir zemin üzerine oturtmuşlardır. Bu denemeler, kendi çağları için farklı bir yaklaşımın eşiğine adım atmanın işareti olmuştur. Bu işaret, devletin yönetsel ve hukuksal bileşenlerini tarihin değişmeyen konusu olmaktan men eden; tarihin asıl öznesi olan halkları ve yaşam biçimlerini ekonomik, toplumsal ve siyasal bir zaviyeden yorumlayan yeni bir geleneğin öncülüğüne götürmüştür. Bu yüzden Febvre tarihin, geçmişin bir bilimi olduğunu kabul etmiş; lakin bilimin konusu ve tarihin geçmişi kapsayan içeriğinin karıştırılmamasını tavsiye etmiştir.

Bu ayrıma istinaden, Febvre’e göre, tarihin öznesinin insan/birey olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.²⁰⁹ Ancak buradaki diğer bir önemli nokta, Febvre’in bireyi tarihin içerisinde ele alışıdır. İnsanın tarihsel bilgiye konu olması bireyliğiyle mümkün değildir ki bunun tarihin metodolojik bağlamıyla ters düşebileceğinin Febvre de farkındadır. Bu sebeple, “psikolojizm”e denk gelen bir yorumlama çizgisinden uzaklaşarak, Annales Ekolü’ne bağlı diğer tarihçilerin yaptığı gibi insanı toplumla beraber inceleme eğiliminde olmuştur.

Febvre’in mevcut tarih telakkisine başkaldıran metodolojisinin en önemli uğraklardan biri de yazılı kaynakların ve tarihsel gerçeklerin ele alınma biçimidir. Bugünlerde bile yoğun tartışmalara davet çıkaran bu konular, Febvre’in de gündemini

²⁰⁷ Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, s. 52.

²⁰⁸ A.g.e., s. 52.

²⁰⁹ Febvre, “A New Kind of History”, s. 31.

meşgul etmiştir. Tarihsel gerçekliğin el kitaplarında devamlı üretime tabi, verili bilgiler olduğunu ısrarla vurgulayan Febvre, tarihe mikroskopla bakılırmış gibi bir gerçeklik algısı yaratan tarihçileri acemi olarak nitelemiştir.²¹⁰ Yani Febvre tarihin yazılı kaynak ve belge fetişizmine kurban edilemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Fark edilirse, Febvre bu fikirleri öne sürerek bir yandan Durkheim'dan etkilendiğinin mesajını vermiş, bir yandan da geleceğin toplumsal inşacılarına ve bilgi sosyolojisine el uzatmıştır. Hatta “gerçekliğin sosyal inşası” kavramının Febvre'in terminolojisinde “tarihin sosyal işlevi” kavramını karşıladığı çıkarımını yapmak çok da yanlış olmaz.

Bu nedenle; tarihin belirli alanlarda, insan ve toplumun deneyimsel gerçekliğinden kopuk üretimini yadsıyan Febvre için tarihin bilgisi sadece yazılı kaynaklardan değil;

“Kelimeler, işaretler, peyzajlar, başlıklar, bitki örtüleri, otlar, ay tutulması, dizginler; taşların jeologlar, metal kılıçların kimyacılar tarafından analiz edilmesi... Yani insana ait, insana bağlı, insana hizmet eden; insanı açıklayan ve varlığını işaretleyen etkinlikler, tatlar ve yaşam formları tarihe kaynaklık eder.”²¹¹

Dolayısıyla Febvre, tarihin kesinkes bir tanımının olmasına itiraz etmiştir. Çünkü tarihin yeni teknikleri bakış açıları ve sorunların çözümler için sürekli değiştiğine ve dönüştüğüne kani görünmektedir. “Tarih nedir?” muammasına dönüşümün öncülük ettiği yolunda geniş kapsamlı bir cevap veren Febvre, kendisinin ve diğer tarihçilerin asıl olarak bu dönüşüme tepki verdiklerini belirtmiştir. Febvre'e göre bunun sebebi, teknolojik devrimlerin oynadığı roldür. Teknik ve teknolojik gelişmelerin eşlik ettiği “ritimler”, her on beş yirmi yılın şiddetli biçimde *psikolojik* değişim ve dönüşüme uğramasına sebep olmuştur.²¹²

Annales'in ilk sayısı; Febvre ve Bloch'un ilerleyen dönemlerdeki araştırmalarına yön verecek doğrultuda, *Annales*'in amacının disiplinleri yakınlaştırmak ve tarihin de

²¹⁰ A.g.m., s. 36.

²¹¹ A.g.m., s. 34.

²¹² A.g.m., 28-29.

içinde olacağı yeni doğrultular çizmek olduğu hususunda bir niyet beyanıyla açılmıştır.²¹³ Peter Burke, Annales Ekolü'nü üç döneme ayırmıştır. Burke'e göre, ilk dönemini Febvre ve Bloch'un gölgesinde tamamlayan Annales, ikinci dönemine Fernand Braudel ile girmiştir. Üçüncü döneminde ise düşünsel genişliğini ve gelişimini gün geçtikçe artıran Annales Ekolü; Georges Duby, Jacques Le Goff ve Pierre Nora gibi farklı disiplinlerden isimleri bünyesine katmıştır.²¹⁴ Geleneğin dönemsel olarak ayrılmasının sebebinin kronolojik bir işlevi yoktur. Aksine dönemler üzerinde durulan fikirler ekseninde ayrılmıştır. Geleneğin içinde fikirleri en ciddi düzeyde itibar gören, doğal olarak, Febvre ve Bloch'tur. Yine de tarihsel dönemleri, uygarlıkları veya devletleri inceleme hususunda olağanüstü etkiler yaratmış, zikredildiğinde Annales'e atfedilen kavramlar vardır. Braudel'in *yekûn tarih* (total history) ve *long durée* kavramları bunlardan birkaçıdır.²¹⁵

²¹³ Febvre'in tarihle alakalı fikirleri, Annales Ekolü'nün diğer kurucularının fikirleriyle çatışmalı bir konumda değildi. Bu yüzden; Fernand Braudel, Philippe Ariès gibi tarihçilerin eserlerinde Febvre'in tarihe bakışını taşıyan fikirlere rastlamak zor değildir. Fakat Febvre'in en çok ilham aldığı, 1944'te Naziler tarafından kurşuna dizilerek katledilen Marc Bloch, Febvre ve Annales Ekolü nezdinde önemli bir yere sahiptir. Febvre ve Bloch arasındaki en bariz fark, Febvre'in coğrafya, Bloch'un ise sosyoloji alanına yoğunlaşmasıdır. Bu farkın izi, iki tarihçinin akademik geçmişlerinde sürülebilir. Marc Bloch'un *The Historian's Craft [Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien]* (1949) eserine özel bir ihtimam gösteren ve bu kitabın adeta tarihsel metodolojiye taze bir yön tayin ettiğini savunan Febvre, Annales'i neredeyse Bloch'un bahsi geçmeden anmaz. Peter Burke, *The French Historical Revolution*, s. 22. Çünkü 1929 yılında Bloch ve Febvre'in ders verdiği Strasbourg Üniversitesi'nde Annales d'histoire économique et sociale (Derginin ismi birçok kez değişmiştir. Dergi, 1938'e kadar Annales d'histoire économique et sociale; 1939'dan 1941'e *Annales d'histoire sociale*; 1942 ve 1944 arasında *Mélanges d'histoire sociale*; 1945 yılında *Annales d'histoire sociale*; en uzun süre isminin aynı kaldığı yıllar olan 1946-1993 arasında *Annales. Economies, sociétés, civilisations*; 1994'ten sonra ise *Annales. Histoire, sciences sociales* adlarını almıştır. İrem Özgören-Kınlı, "Mektuplarla Yeni Tarih Yazımının Doğuşu: Annales Ekolü'nün Kuruluş Sosyolojisi, *Kebikeç*, (39), 2015, s. 503.

²¹⁴ Peter Burke, *The French Historical Revolution*, s. 65.

²¹⁵ Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* isimli uzun soluklu eserinde, Akdeniz'i çok farklı yönlerden ele almıştır. Fakat asıl altının çizilmesi gereken nokta, Braudel'in incelemeleri esnasında kullandığı yöntemdir. Politik imajlar bağlamında Alba Dükünden II. Felipe'ye kadar bir anlatı kuran Braudel'in amacı kişilik özellikleri veya küçük detaylara/olaylara odaklanmak değil, olayları aşarak "büyük resmi" görmektir. Örneğin, 16.yy'da Akdeniz'deki çatışmaların Türkler ve İspanyollar arasında nöbetleşe bir hegemonik çatışmaya sebep oluşunu bildirmesi, Braudel'in bu amacını açıkça ortaya koyar. Ya da 1565'te İspanyol donanma kumandanı Don Garcia de Toledo'nun Türklerin Malta'yı kuşattığı sırada kuşatmayı kıramamasının tarihçiler tarafından Toledo'nun eleştirilmesiyle sonuçlanmasını kınar. Çünkü Braudel'e göre zaman ve şartlar göz önüne alınmadan yapılan bir değerlendirme yavan kalmaktadır. Daha yakından bakmak, İspanya'nın içinde olduğu ekonomik krizi görebilmek ve geniş bir imparatorluktaki iletişim problemlerinin altını çizmek Braudel için kuşatmaya karşı gelinememesinin asıl sebebidir. *A.g.e.*, s. 34-35. Aslında aynı eserinde Braudel bahsi geçen tarihsel olayların açıklanmasında çizdiği kuramsal hattı ve long durée kavramının manasını açıkça ortaya koyar. Braudel tarihin "bütün geçişleri neredeyse belirsiz, bütün değişimleri yavaş ve devamlı tekrarlayan; insanın yaşadığı çevreyle ilişkisini belirleyen" bir kavram olarak okunmasını

Braudel'in Febvre'in ölümünün ardından derginin başına geçmesi, Annales çevresinde Braudel'in etkisinin artmasına zemin hazırlamıştır. Braudel'in tarihsel coğrafyayı öne çıkaran çalışmaları, Annales Ekolü'ne bağlı tarihçilerin eserlerine de yansımıştır. Bu noktada çalışma adına pek önemli bir konuda, duyguların tarihle bağının yıpratılması hususunda gözle görülür bir değişiklik meydana geldiğinin belirtilmesi gerekir. Üçüncü dönemde kendini tekrar gösterecek olan, Febvre'in, kısmen de Bloch'un temel argümanlarını besleyen tarih ve psikoloji disiplinlerinin kaynaşması, ikinci dönemde zayıflamıştır. Yukarıda da gösterildiği gibi Braudel aslında o dönemde bariz bir şekilde fark edilebilecek onur, utanç gibi duygu yüklü, aynı zamanda “yapı”ya ilişik kavramları kullanmaktan imtina etmiş, Febvre'in yazılarında seçilebilecek *mentalité*, *değerler* gibi kelimeleri sözlüğüne almamıştır.

Annales'in yola çıkışında en çarpıcı ve orijinal motivasyonlarından biri, tarihle beraber insan zihnini ve bilincini o zamana kadar ciddi bir şekilde üzerinde durulmamış detaylarda aramaktır. Bu erek, Febvre'in de Bloch'un da metinlerinde karşılaşılan, onları eleştirdikleri tarih anlayışının uzağına konumlandırıan bir farklılıktır. Braudel'in Febvre'in bu çabalarını övmesine karşın yapıtlarında hemen hemen hiç değinmemesinin kasıtlı bir tutumla alakası olduğu düşünülmemektedir. Fakat Febvre'in dediği gibi duygu, “yeteri kadar incelenmediği takdirde tekrar tekrar yeryüzüne çıkacaktır.”²¹⁶ Dolayısıyla anlamlı bir bütünlük elde etmek açısından sadece olayların tarihi değil, duyguların tarihi de önemlidir. Bu yüzden Annales ve Febvre için bir yapı olarak *mentalité*, inter-disipliner çalışmalarına yön veren kavram setlerinin içinde önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Annales, uzun zamandır anlaşmazlık içinde olan idiografik

önerir. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Sian Reynolds, New York, Harper and Row, 1972, s. 20. Braudel'in bu vurgusuyla diğer eserlerinde de karşılaşmak mümkündür.

²¹⁶ Febvre, “Sensibility and History”, s. 26.

tarih ve nomotetik sosyal bilimler anlayışlarının yakınlaşmasının bir tezahürü olmuştur.²¹⁷

Febvre'in duygular, psikoloji ve tarih ekseninde öne sürdüğü ve aynı zamanda güncel tartışmalara dayanak sağlayan fikirleri –Elias'ın uygarlık süreci gibi- tartışılmaz bir biçimde yeni bir çığır açmıştır.²¹⁸ Febvre, duyguların kurumsallaşma sürecini özne veya öznelerin de yer aldığı bir süreç olarak tarif etmiştir. Fakat öznenin konumu psikolojide olduğu gibi sezgisel imgelemin unsurlarıyla değil, özneler arası dinamiklerin üst üste gelişiyle açıklanmalıdır. Çünkü Febvre'e göre duyguların tarihi “düşüncelerin, kurumların ve belli periyotlarda varlığını sürdüren toplumların” tarihidir.²¹⁹ Febvre, başlangıçta *sensibilité* sözcüğünün etimolojik kökenine inerek 14.yy'dan itibaren hangi anlamlarda kullanıldığını araştırmıştır. Nihayetinde *sensibilité* kavramını “bireyin bütün duygusal hayatı ve onun bütün manifestoları” şeklinde tanımlamıştır.²²⁰ Fakat Febvre'in duyguların tarihteki yerine yönelik şu sözleri, hem konunun bağlamının hem de Febvre'in temel mütalaasının anlaşılması bakımından önemlidir:

“(Biz) gerçekten Büyük Peter'in, Louis XIV'ün veya Napolyon'un ani (fiziksel) duygu hallerini, yani korkularını, sinirli olduğu zamanları veya ıstıraplarını mı analiz etmek istiyoruz? Ya da bir tarihci bize “Napolyon sinir krizi geçirdi” veyahut “çok mutluymuş” dediğinde görevini tamamlamış olmuyor mu?

²¹⁷ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, 4. Basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 43.

²¹⁸ Febvre'in bu alana adım atmasının ilk sebebi, Huizinga'dır. Kendisi de bir 16.yy tarihçisi olan ve psikoloji ile tarih birlikteliği üzerine uzun süre düşünen Febvre, Huizinga'yı okuyunca 1930'lardan itibaren olayların arkasındaki duygulanımsal boyutu keşfetmeye yönelmiştir. Febvre'in bu öngörüsü ilerleyen zamanlarda da meyvelerini vermiştir. Örneğin Annales'in üçüncü jenerasyonunun içinde sayılan tarihçilerden Georges Duby, 1973'te incelediği, 1214'te Fransa'da gerçekleşen Bouvines savaşını duyguların potansiyelini göz ardı etmeden ele almıştır. Bilimsel bir saikle yapılan pozitivist tarih okumalarının anakronizme yol açtığını ifade eden Duby, Annales'in teorik uzamına paralel bir biçimde, *long durée*'ye yani uzun vadeli olaylara odaklanmak gerektiğini söylemiştir. Bu nedenle savaş ve hafızayı ortak bir tema, kültür çevresinde birleştiren Duby için salt politik olaylar yerine davranış biçimlerine ve yaşayış deneyimlerine odaklanmak daha doğru bir politik analize götürür. Georges Duby, *The Legend of Bouvines: War, Religion and Culture in the Middle Ages*, çev. Catherine Tihanyi, Cambridge, Polity Press, 1990, s. 1-11.

²¹⁹ Febvre, “Sensibility and History”, s.12.

²²⁰ A.g.m., s. 13.

Gerçekten ondan (tarihçiden) büyük adamların içsel dünyalarına inen psikolojik gizemlerini mi incelemesini bekliyoruz?”²²¹

Febvre'in burada dikkat çekmeye çalıştığı nokta, duyguların otomatik/ani karşılıklarla belirlenmediği, duyguların sistemsal bir şema kurarak ilerlediğidir. Bu nedenle günümüzde de, özellikle sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinlerinden, birçok kuramcının paylaştığı bir görüş olan duyguların bulaşıcı ve kültürel bir inşa süreci olduğu fikri, Febvre'in erken dönem yazılarında kendini göstermektedir.²²² Yani bulaşıcılık vasıtasıyla duygular ifadelerini bir grubun veya toplumun deneyimlerinde bulmakta ve benzer tepkilerin verilmesine yol açmaktadır. Febvre'in bu tespiti, nesnel bir açıdan değerlendirilirse büyük bir haklılık payının olduğunu ortaya çıkarır. Çünkü bir toplumun düşünce, davranış ve tutumlarına ya da bunlara yapışık edimlerine sosyolojik gözlüklerle bakıldığında onları diğer toplumlardan farklı kılan birçok nokta fark edilebilir. Örneğin Türkiye'de yakını vefat eden aile üyelerinin cenaze töreninde naaşın bulunduğu tabutun yakınında ağlaması gayet normal karşılanırken, Anglo-Amerikan ülkelerinde yapılan cenaze törenlerinde aile üyelerinin yasının abartılı bir biçimde dışavurumu engellenir. Dolayısıyla Febvre'in isabetli bir biçimde ifade ettiği gibi, “duygular ontolojik formunu evrensel ve sabit bir dairede değil, tarihsel olumsuzluk ve akışkanlıkla meydana getirir”.²²³

Beri yandan Febvre'in diğer bir öngörüsü, duygu tarihi çalışmak isteyenler için derin bir dilemmanın üstesinden gelmeye yardımcı olmaktadır. Febvre, duyguları bir üst-irade tarafından değil, döngüsel bir biçimde insan-toplum-insan ekseninde dolaşması bağlamında formüle etmiştir. Böylece duyguyu soyut, özcü veya metafiziksel bir kavram olmaktan, üst iradenin belirlediği ve yukarıdan aşağıya serpiştirilen yıldız

²²¹ A.g.m., s. 14.

²²² A.g.m., s. 14. Bulaşıcılık, günümüzde siyasal kurumları eleştirel bir felsefi sınıma tabi tutan ve bunu özellikle medikal terminolojiden devşirdiği terimlerle yapan, gün geçtikçe daha güçlenen bir kuramsal kapsama sahip biyopolitika alanında da negatif bir muhtevada kullanılır. Ayrıca İngilizcedeki “bulaşma” (contagion) sözcüğü, Latincedeki “temas” (contact) sözcüğünün gelişmiş halidir. Temasın bulaşma ile benzer bir etimolojik kökene sahip olması, akıllara duyguların kişiden kişiye iletimini getirir. Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 20.

²²³ Matt & Stearns, *Doing Emotions History*, s. 3.

tozları gibi görülmekten kurtarmıştır. Bu yaklaşım, duygunun toplumla dolayimsal bağlantısını görmezden gelenler için de bir uyarı niteliğindedir. Çünkü Febvre için duygu, bireyi etkileyen bir olayın yavaş yavaş o bireyin verdiği tepki ölçüsünde takipçi kazanmasına yol açmaktadır. Bu dolaşım ve süreklilik, olaylar ve şartlara göre pozisyon almış ve alacak olan özneler-arası bir “uyarıcı sistemi” kurmaktadır.²²⁴ Mevcut akış, duygusal tepkilerin aynılığından kaynaklanan ve grubun faydasını sağlayan, onlara kuvvet veren bir meşruiyet sağlamakta ve bu sayede duygular adet haline gelmektedir – “kurumsallaşmaktadır”.²²⁵

Febvre’in duygulara yönelik bu tutumu, bir yandan da öz-düşünümsel bir sürecin eseridir. Almanya’da ve Avrupa genelinde Nazilerin kazandığı politik meşruiyet, Febvre’i karanlık bir ruh haline sürüklemiştir. Bu nedenle 15.yy’dan başlattığı uygarlık sürecini duyguların kültürel izdüşümleri bakımından analiz eden Elias’ın aksine; Febvre, bu yeni doğan alanı yaşadığı dönemi anlamak ve özellikle Nazilerin politik tutumlarını çözmek için kullanmıştır.²²⁶ Bununla beraber Febvre, “dönemin ruhu”na icap edecek anlamda tarihin karanlık yanlarını öne çıkarmıştır. Febvre’in mevzu bahis çalışmalarına; “nefretin tarihi”, “korkunun tarihi” veya “vahşetin tarihi” gibi temalar hâkim olmuştur. Bu tavrın Nazilerin ve Mussolini’nin Avrupa’da estirdiği gaddar tutumun neticesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Febvre, Hitler’in veya Mussolini’nin kişisel portreleri çevresinde yapılacak bir faşizm çözümlemesine -bir nevi herhangi bir psikanaliz denemesine- değil; içinde bulunduğu kuramsal çizgiye sadık kalarak, faşizmin meydana getirdiği toplumsal tarihe ilgi duymuştur. Zaten Febvre’in “büyük adamlara” değil, toplumsal, coğrafi veya ekonomik tarihe gösterdiği ihtimam, bu hassasiyetin mühim bir göstergesidir.

²²⁴ Febvre, “Sensibility and History”, s. 15.

²²⁵ *A.g.m.*, s. 15.

²²⁶ Darrin M. McMahon, “Finding Joy in the History of Emotions”, *Doing Emotions History* içinde, Susan J. Matt ve Peter N. Stearns (ed.), Urbana; Chicago; Springfield, University of Illinois Press, 2014, s. 105.

2. DUYGULAR TARİHİNDE GÜNCEL TARTIŞMALAR

20.yy'ın başlarında tarih yazımı özellikle Febvre, Elias ve Braudel gibi tarihçi ve sosyologların çabalarının sonucunda, çoğunlukla devletleri ve diplomatik etkileşimlerini vurgulayan “siyasi ve diplomatik tarih” geleneğinin uzağına düşmeye başlamıştır.²²⁷ Dolayısıyla toplumun daha küçük birimlerini tarih anlatısının merkezine yerleştiren toplumsal tarihçiler, içerisinde ailenin ve öznelere arası ilişkilerin yoğun olduğu kültür alanına hususi bir önem vermişlerdir. Alttan tarih (*history from below*) anlayışının bir parçası olan bu yaklaşımlar, toplumların kültürel formasyonunda önemli bir rol oynayan duyguların da keşfedilmesine ön ayak olmuştur. Nitekim yukarıda da bahsedildiği gibi Annales Ekolü'nün son dönem temsilcileri duyguları mevzu bahis tarih yönteminden dışlamamıştır.

Duygular tarihi, tam da böyle bir mirasın, Febvre'in tarihsel bir psikoloji çağrısının, tarihin öznelere arası ilişkilerinin ve sosyal psikolojinin ilerlemesinin, üzerinde yükselmiştir. Annales ve Febvre sonrasında duyguların gündelik hayat ve kültürde yer aldığı bütün parçalar daha yakından incelenmeye başlanmış, bilhassa tarih ve siyasette göz ardı edilen toplumsal hisler su yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Duyguların incelenen olay, kişi veya dönemler için irdelenmesinin kaçınılmaz bir hâl aldığı (sosyal) tarih araştırmalarında çeşitli yöntemler denenmiştir. Bu denemelerden biri olan psiko-tarih 1970'lerde ortaya çıkmış, tarihi ve psikanalizi birbiri içinde eritmeye çabalamıştır. Bu kapsamda, Freudyen itki ve arzuları tarihsel dönemlerle eşleştiren Peter Gay, Lloyd deMause, Peter Loewenberg gibi düşünürler ve onların takipçileri Febvre'inkine benzemeyen bir hat üzerinde ilerlemişlerdir. Elias da psikanaliz yöntemlerine değinmesine, duyguları bir öz-denetim mekanizmasıyla açıklamasına rağmen bu gelenekle bir tutulmamıştır. Örneğin Elias'ın *Uygarlık*

²²⁷ Burada yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için küçük bir bilgi vermek elzemdir. Toplumsal/sosyal tarihçiler, siyaseti kültürle ayırık kümeler içine yerleştirmemişler; aksine kültürü siyasetin bir aracı konumuna taşımışlardır. Yani tarihsel-politik vakalar menfi bir biçimde değil, toplumsal unsurların katılımı aracılığıyla gözlenmiştir.

Süreci'nde uygarlığın ilerlemesi bağlamında Fruedian yorumlarının gayet net bir biçimde seçilmesine rağmen, psiko-tarih alanının temsilcileri psikanaliz yöntemlerini tarihe gereğinden fazla yaymışlardır. Başta da ifade edildiği gibi duyguların fiziksel ve sözlü ifadelerinin psikoloji ve psikanaliz sözlüğünden faydalanmadan açıklanması neredeyse imkânsızdır. Lakin pür psikolojizm, tarihsel olayların belirli bir yerde ve zamanda gerçekleştiği olgusuna zıt düşmektedir.

Tarihi salt psikoloji ve psikanalizle kavramak ise tarihin siyasi ve toplumsal olayları arka planıyla kavrama gayretini göz ardı ederek psiko-tarih kavramının içindeki “psiko”yu öne çıkarmıştır. Tarihin motoru sayılan toplumların kültürel ve sosyolojik bileşenleri tarih-dışı (*ahistorical*) bırakıldığı için bir nevi anakronizm örneği sergilenmiştir.²²⁸ Dolayısıyla söz konusu hatalar, akabinde yöneltelen eleştiriler ve duyguların toplumlarda meydana getirdiği değişimlerin psiko-tarihle açıklanamayacağı farkındalığı, duygular tarihinin daha gözde bir alan haline gelmesine olanak sağlamıştır.

Fransa'nın 1848 ve 1945 arasındaki tarihini duygularla birlikte anlamaya çalışan Theodore Zeldin'in yaklaşık iki bin sayfa uzunluğundaki beş ciltlik eseri, duygular tarihine dair yazılan, duygular tarihini öne çıkaran çalışmalardan biridir. Zeldin, altı duyguyu (hırs, aşk, öfke, onur, kaygı ve merak) Fransız tarihindeki belirli periyodlara yerleştirerek alışılmışın dışında bir yöntemle başvurmuştur.²²⁹ Zeldin'in duyguları hareket noktası yapmasının sebebi, hem 1970'lerde neden-sonuç ilişkisine ve matematiksel hesaplamalara hapsedilmeye meyledilen toplumsal tarihe bir tepki hem de -Febvre'in bu konu üzerine yoğunlaşmasının sebebine benzer bir yönde- Rusya Yahudilerinin 20.yy'ın ilk yarısında yaşadığı felaketlerdir.²³⁰

²²⁸ David A. Stannard, *On Freud and Failure of Psychohistory*, New York, Oxford University Press, 1980, s. 151.

²²⁹ Zeldin, bu duyguları her ciltte farklı kavramlarla analiz etmiştir: Bkz. Theodore Zeldin, *France: 1848–1945, 2 vols*, Oxford, Clarendon Press, 1973–7.

²³⁰ Plamper, *The History of Emotions*, s. 52.

Plamper'e göre, Zeldin'in bu eserlerindeki en çarpıcı nokta; aile, köy ve din gibi kavramların kuruluşuna yardım eden toplumsal ve mekânsal oluşumların artık "bireyleri bir arada tutamadığı bireycilik çağında, bireyin anlam arayışının duygusal sonuçlarıdır."²³¹ Bu nedenle Zeldin, bireyi anlamak ve akabinde bireyciliği anlamak için medikal bir dil icat etmiştir. Psikanaliz ve psikiyatri terminolojisinden ödünç aldığı bu kavramları, Romantiklerden Flaubert ve Proust'a kadar incelediği çalışmalarında korku ve histeriyi açığa çıkarmak için işlevsel hale getirmiştir.²³² Dolayısıyla Zeldin'in bireyi tarihin gidişatına sıra dışı bir şekilde yerleştirdiği söylenebilir. Bu amacını ağırlıklı olarak biyografik metinleri ve kişisel hikâyeleri inceleyerek gerçekleştiren Zeldin, klasik tarihçilerin öncelik verdiği millet, sınıf gibi kavramları irdelemekten kaçınmıştır.²³³ Fakat kişisel portrelerin Zeldin'in tarih anlayışında ilk sıraya yerleşmesi diğer tarih anlayışlarını küçümsediği anlamına gelmemektedir. Tam aksine Zeldin tarihin bu kısmının diğer tarih anlayışıyla bir bütünlük meydana getirdiğini savunmuştur.²³⁴

Ele alınan bu çalışmalar, duyguları ve duygular tarihini günümüzdeki gibi sistematik bir alana yaymadıysa bile, duygular tarihinin gelişini haber vermektedir. Kökleri tarih alanında toplumsal tarihten, psikolojide bilişsel ve genişletilmiş zihin teorisinden, antropoloji ve sosyolojide toplumsal inşacılıktan uzayan duygular tarihi, Peter ve Carol Stearns'ün Febvre'in yarım bıraktığı işe devam etmeleri sayesinde gelişkin bir forma ulaşmıştır.

²³¹ A.g.e., s. 52.

²³² A.g.e., s. 52.

²³³ Theodore Zeldin, "Personal History and the History of Emotions", *Journal of Social History*, 15 (3), 1982, s. 340.

²³⁴ Zeldin, bireylerin hareketliliğine ve öznel arası ilişkilere dair geleneksel teoriyi tedavülden kaldırma arzusu hususunda yalnız değildi. Bilindiği üzere, bireyin post-yapısalcı bakış açısından yeniden yorumlanması hemen hemen bu döneme tekabül eder. Bourdieu ve Nikolas Luhmann gibi filozofların Marksist teorinin ekonomik belirlenimciliğinin üstesinden gelmek amaçlı her alanın kendine dair "sosyal ve iletişimsel" dinamikleri olduğu fikri de bu yorumlamalar dâhilindeydi. Bu kuramsal izleğin tarihçiler üzerinde dikkate değer bir etkisi bulunmamasına rağmen sosyoloji özelinde geniş bir tartışma alanı mevcuttu. Zeldin de bireyi bu doğrultuda kavrayarak, duyguların tarihteki yerini bu trende uygun biçimde tayin etmişti. A.g.m., s. 340.

2.1. Duygubilim (Emotionology)

Peter ve Carol Stearns'ın 1980'lerde başlayan çalışmaları, duyguların tarihteki yerine üstün bir değer biçen akademik ilginin doğması namına bir başlangıç olmuştur. Duyguları sosyal tarihin vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendiren Stearnsler²³⁵; aileler, evlilikler, çocuk büyütme gibi özel alanlara mündemiç varlık ve faaliyetlerin veya kamusal alan dâhilinde gerçekleşen protestolar, grevler ve ayaklanmaların, uygun kaynaklar kullanılması vasıtasıyla, toplumların duygusal standartlarının değişimlerini, dolayısıyla sosyal ve siyasal dönüşümlerini aydınatabileceğini savunmuşlardır.

Tarih alanındaki kaynak tartışmaları paralelinde duygu tarihinde de toplumsal değişimlerin değişim momentlerinde hangi duyguların daha aktif rol oynadığı ve toplumsal ilerlemeyi ne ölçüde sağladığı soruları kapsamında kullanılacak kaynaklar öne çıkmıştır. Günlükler, biyografiler yahut oto-biyografiler, gezi yazıları gibi duygusal temaların kültürel kodlar aracılığıyla yazıya döküldüğü ve 'tarihselleştirildiği' kaynaklar, Stearnsler için de duygu tarihçiliğinde kullanılması gereken ana kaynaklardır. Ancak Stearnsler bunlardan yalnız birinin kullanılması yerine söz konusu kaynakların kombinasyonlarının kullanılmasının duygu sistemlerinin devamlılıklarının, farklılıklarının ve kopuşlarının müşahede edilmesinde daha fazla yararlı olacağını altını çizmişlerdir.²³⁶

Mevcut yöntemsel çıkarımlarına binaen Peter ve Carol Stearns'ın bu konuda yaptıkları en meşhur katkı, duygunun birincil rol oynadığı duygusal tecrübe ve *duygubilim* arasında yaptıkları keskin ayırım hakkındadır. İlk olarak duygunun "ne"liğini tarif etmek için Paul ve Anne Kleinginna'nın duygu tanımını²³⁷ ele alan Stearnsler, daha sonra duygubilimin tanımını yapmışlardır:

²³⁵ Stearns & Stearns, "Emotionology", s. 814.

²³⁶ Carol ve Peter Stearns, 1985'te yazdıkları makalede odaklanılmasını önerdikleri kaynakların kapsamını bu çeşitlerle sınırlı tutarken, daha sonraki çalışmalarında kişisel gelişim (*self-help*) literatürünün üzerine eğilmişlerdir. *A.g.m.*, s. 830.

²³⁷ Bkz. I. Bölüm.

“Duygubilim; bir toplumun ya da bir toplum içinde tanımlanan bir grubun temel duygular ve bunların uygun ifadelerine yönelik tutum/davranış ve standartları geliştirmesini; kurumların/geleneklerin bu tutumları yansıtmalarının ve teşvik etmesinin yollarını tarif eder. Örneğin kur yapma pratiklerinin evlilik kurumundaki hislere veya öfkenin ifadesinin işyerindeki iletişime etkisi, duygubilimin kapsamındadır.”²³⁸

Duygu tarihçiliğinin bu merhalesinde Stearnslerin konuya müdahil olduğu nokta, kültürel kolektifliğin kavramsallaştırılmasıdır. Duygu ve duygubilim arasındaki yol ayrımı, duyguları duygusal deneyim ve duygubilimin öncesine konumlandırmıştır. Bu sayede, öncesinde duyguların herhangi bir yol haritası olmadan sosyo-tarih ile ilişkilendirilmesi son bulmuştur. Buna ek olarak, Stearnsler sosyal ve siyasal alana yayıldığı iddia edilen duyguların fizyolojik boyutlarının ihmal edildiğini, özellikle antropologların etnografik incelemelerinde bilişsel analizlere ağırlık verdiğini belirtmişlerdir. Bu nedenle, Stearnslerin duygubilimi kültürel ve sosyolojik bir yörüngeye yerleştirmeleri girişimleri haricinde duyguların biyolojik ve fiziksel bağlamlarını yakınlaştırma çabaları da mevcuttur. Ancak bu amaç doğrultusunda kendilerinden sonraki tarihçiler kadar yoğun bir çaba göstermemişlerdir.

Stearnslerin 1985’te duygular tarihi araştırmalarına rehber niteliğinde yazdıkları makalede, duygusal tecrübe ve duygubilimi birbirleriyle ardışık bir biçimde sıralanmaktadır. Duygubilimin duygusal tecrübenin üstbelirlenimi olarak görüldüğü bu analizde, tarihçilerin takip etmesi icap eden üç aşama vardır:

“Sevgi, öfke, kıskançlık ve korku üzerine yapılan araştırmalar, daha önemli ve duygusal tecrübelerden daha ulaşılabilir olan duygubilimsel bağlamla başlamalıdır. Duygubilim, sosyal normları yansıtan davranışları -kur yapma gibi- kapsar. Tarihçiler araştırmanın ikinci aşamasında duygusal tecrübenin zamansal boyutunu derinlemesine incelemeli, değişkenlerin ve aynı zamanda (duygu) derecelerinin durumlarını kontrol ederek trendler ve duygubilim arasında tekabüliyet olduğunu farz

²³⁸ A.g.m., s. 813.

etmelidir (...) Üçüncü aşama ise duygubilimin tam olarak bir analizi değil, insanların duygusal standartlar ve duygusal tecrübeler arasındaki uzlaşmasını incelemeyi gerektirir.”²³⁹

Yazarların burada dikkat çekmeye çalıştığı nokta, duygusal tecrübenin daha güç ulaşılabilir olmasıdır. Çünkü bedensel deneyimlere açıktır. Herhangi bir zaman ve yerde yerleşen öfke ve karşılıklı olarak beslediği duygu sistemi daha erişilebilir bir konumdadır. Fakat derecesini ve şiddetini hesaplamak için duygubilim araştırmasının ötesine geçip duygusal deneyimlere yönelmek gerekmektedir. Ancak onlara göre yine de duygubilimin geçmişinin en berrak fotoğrafını çekebilecek yöntem, duygubilim araştırmalarıdır. Çünkü dönemin sosyal dinamiklerini ve duygu değişimlerini tam anlamıyla kavrayabilmek, bu şekilde mümkün olmaktadır.

Peter ve Carol Stearns’in 1985’te, program mahiyetinde ortaya koydukları bu metin, daha sonraki çalışmaları için de öncü bir görev üstlenmiştir. Özellikle Amerikan orta sınıfının duyguları üzerine eğilen yazarlar; bu kapsamda korku, öfke, kıskançlık²⁴⁰ gibi duyguları ele alarak mevcut kuramlarını sınınamışlardır. 20.yy’ın duygu tarzını tasavvur etmeye çalıştıkları eserlerinden biri olan *American Cool*, İngilizcedeki *cool* kelimesinin köklerinden yola çıkarak Viktoryan dönemden itibaren gerçekleşen duygusal evrimi hukuk, protestolar ve aile hayatı aracılığıyla serimlemektedir. Lakin Peter Stearns’ün 1920’ler itibarıyla ABD’de kentlerin ekonomik ve sosyal olarak ağırlık kazanmaya başladığını, küçük atölyelerden büyük şirketlere doğru bir değişim olduğunu; sosyal hayatta ise cinselliğe farklı bakış açıları getirildiğini ve bireyselliğin gittikçe vurgulandığını²⁴¹ anlatması, duygubiliminin yöntemini de açığa çıkarmaktadır. Huizinga, Elias veya Febvre gibi tarihçilerin yöntemlerine yakın, sosyal tarihçiliğin nüvelerinin yer aldığı bu “büyük anlatı” biçimi, daha sonra Rosenwein tarafından

²³⁹ A.g.m., s. 825.

²⁴⁰ Bkz. Carol Z. Stearns & Peter N. Stearns, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America’s History*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; Peter N. Stearns ve Jan Lewis (ed.), *An Emotional History of the United States*, New York: New York University Press, 1998; Peter N. Stearns, *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, London, Routledge, 2006.

²⁴¹ Peter N. Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York, New York University Press, 1994, s. 6.

eleştirilecektir. Rosenwein, Stearns'ün genel olarak orta sınıf üzerinden kurduğu toplumun duygusal karakterinin izini belirli kaynaklar üzerinden sürmesini sakıncalı addetmiştir.²⁴²

Açıktır ki duygubilimin amacı, Stearns'ten sonraki duygu tarihçilerinin de yapacağı gibi duygu kültürünün periyodlara aktarılması ve tarihsel hâle getirilmesidir. Kültürün diğer bileşenlerinin de büyük rol oynadığı “duygu atmosferi”, Stearns'ün her şeyden çok aydınlatmak istediği noktadır. Aslına bakılırsa böylesi bir araştırma, kendinden önce veya sonra gelen sosyal bilimcilerin girişimlerinden farksızdır. Marx'ın kendine has üretim tarzlarını içerimleyen sınıfları kapitalizme giden yolda birer mihenk taşı kabul etmesi veya Elias'ın uygarlık sürecini alışkanlıklar yoluyla tarif etmesi böyle bir tarihselleştirmenin örneğidir. Kültür, ekonomi, siyaset veya ekonomi gibi geniş kategorileri açıklamak için yapılması gerekenin daha geniş alanlara sıçramak olduğunu düşünen Stearnsler için de duygular toplumsal bir analiz aracı sağlamaktadır. Bu nedenle çalışmalarının başlangıcında özel konularla hemhal olan Stearns daha sonraki eserlerinde politikaya ve kamu politikalarına odaklanmaya başlamıştır.²⁴³ Bu noktada şu gözlemin yapılması isabetli olacaktır: Kültürden soyutlanmış politik bir çözümleme eksik kalmaktadır. En azından Stearns'ün ve –ileride gösterileceği üzere- diğer duygu tarihçilerinin yaklaşımı bu yöndedir.

Stearnslere veya Stearns'e yöneltilen eleştirilerin çoğunluğu kendinden önceki tarihçilerin yöntemlerini bariz bir şekilde tekrarladığı doğrultusundadır. Bu eleştiriler haklı olmakla beraber, duygubilimin duygu tarihine sağladığı katkıyı görmezden gelmeye yol açmamalıdır. En başta evrensel/yerel veya doğa/kültür dikotomilerini

²⁴² Rosenwein, “Worrying About Emotions”, s. 824-25.

²⁴³ Özellikle yine Amerikan orta sınıfı üzerine gözlemlerini kapsayan son eseri *American Fear* için bu düşünce rahatlıkla ifade edilebilir. Stearns, 11 Eylül 2001 saldırıları ertesinde yazdığı bu eserde, korkunun Amerikan toplumundaki rolünü Amerika'nın geçmişte ve şimdide deneyimlediği “kamusal korkular” arasında yaptığı kıyasla açıklar. Örneğin 11 Eylül ve Pearl Harbour saldırılarını medyada yer alan söylemler, aktörler ve hükümetler bağlamında karşılaştırır. Pearl Harbour'un ardından gelen aşırı milliyetçi ve korkuyu gittikçe tetikleyen politikalar, 11 Eylül'de farklılaşmıştır. Stearns, *American Fear*, s. 43.

yerinden oynatmaya teşebbüs eden bu yöntem, antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin ihmal ettiği duygunun bedensellik ilkesini vurgulamıştır. Buna bağlı olarak kültürün duyguyla temasını daha somut biçimde tahayyül eden sistematik bir düşünüş tarzının öncüsü olmuştur. Duygubilim ve duygu/duygusal tecrübe arasında yapılan dikkatli ayırım, bu argümanın doğruluğunun en basit kanıtıdır. Ancak mevcut koşulların mı duygubilimi oluşturduğu, duygubilimin mi mevcut koşullara yer açtığı sorusu hâlâ tartışılmalı bir konudur.

2.2. William Reddy ve Duyguların “Rotası”

Stearns’ten sonra büyük bir ivme kazanan duygular tarihi çalışmaları, antropoloji ve tarih profesörü olan William Reddy’nin özgün çalışmaları ile devam etmiştir. Reddy’nin amacı, kendinden önce gelen duygu tarihçilerinin yaptığı gibi duyguları sistematik bir açıklama dizisine dönüştürmektir. Fakat Reddy bunu yaparken özellikle antropolojinin kültürel inşacılığını eleştirerek yapısökümcü yaklaşımın terminolojisini kullanmıştır. Daha doğrusu, duygular konusunda yaptığı tahlilleri yapısökümcü terimlere uyarlayarak toplumsal, iktisadi ve ekonomik dönüşümleri duyguların daha etkisiz kılındığı bir süreç olmaktan çıkarmıştır. Kültürel rölativizmin bu türden bir amaca hizmet ettiğini savunan Reddy, dilin öncü bir konumda olduğu yapısalcılığı yine dil ile alt etmeyi hedeflemiştir. Bu nedenle duygular, duygusal tecrübe ve duygu ifadelerinin muazzam derecede konu edildiği psikoloji ve antropoloji alanlarına duyguları evrensel bir zemine oturtamadıkları hasebiyle eleştiriler getirmiştir. Bunun yanında Reddy politikayı duyguların özel bir bağlantı noktası olarak hususi biçimde vurgulamıştır.

Reddy’nin “İnşacılığa Karşı” [*Against Constructionism*] başlıklı makalesinde ilan ettiği ve duygular tarihine taze bir yön veren bu kuramsal bakış, -özellikle politik bağlantıları sağlamlaştırdığı- kendine ait bir duygu sözlüğü kurmasına olanak vermiştir. Reddy, duygular bağlamında tarihsel bir çalışma yürütebilmek için öncelikle “duygusal

dönüşümün mantıklı biçimde açıklanacağı bir dinamik ve bu değişimin vektörel bir doğrultusunun”²⁴⁴ bulunması gerektiğini telaffuz etmiştir. Bu istikamette antropologların duyguları mercek altına aldığı etnografik denemelerin söylemsel yapılar veya normatif pratiklerin içinde sıkışıp kaldığının ısrarla altını çizmiştir.

Reddy'nin aktör-toplum ikiliğinde antropolojinin beslendiği felsefi kaynaklar olarak gösterdiği iki isim vardır. Bunların ilki, güç/iktidar kavramına söylem ile pratik arasındaki bağıntıya dikkat çekerek kesintisiz bir iltisak değeri yükleyen Foucault; ikincisi, Strauss'un sembolik düzeni ve Marksist bir yaklaşımı harmanlayan, *habitus* kavramıyla beraber pratik teorisini ortaya atan Bourdieu'dür. Antropologları kültürü aşırı bir üst belirlenim hâline getirmeleri nedeniyle hedef tahtasına koyan Reddy, Foucault'nun söylem kavramının da bu yaklaşımlardan farksız olduğunu iddia etmiştir. Bütün kurumları ve öznelere iktidar kavramıyla özdeşleştiren Foucault'nun kültürel rölativist olarak anılmadığını fakat bütün yanlarıyla bu anlayışa yakın olduğunu savunmuştur.²⁴⁵ Reddy'ye göre, toplumların salt kültürle analizi, söylem analizinden yola çıkan bir çalışmadan çok farklı değildir.²⁴⁶ Çünkü bu iki yöntemin sonucu da failin duygusal ve/veya politik “özgürlüğüne”/kaçışına ket vurmaktadır ve Reddy'nin ulaşmak istediği nihai aşama, bu özgürlüğe varış noktasıdır. Bu eleştirilere bakarak, Reddy'nin duyguları tarihsel manada daha doğru ve anlaşılabilir kılmak için öznenin özgüllüğünü sorgulama imkânlarının kısıyında dolaştığı görülebilir. Febvre, Elias ya da Stearns'ın duyguları uygarlığın ilerlemesi ile eş zamanlı bir bastırma sürecine konu etmesi hususunda düştüğü şerhler de bu sorgulamanın bir parçasıdır.

Antropolojinin duygulara yaklaşımı Reddy için ne kadar sorunluysa bilişsel psikolojinin duyguları ele alma biçimi de bir o kadar sorunludur. Duyguların biliş formlarıyla ilişkisini inceleyen ilk psikologlar bilişin duygudan/duygusal tepkiden

²⁴⁴ Reddy, “Against Constructionisms”, s. 327.

²⁴⁵ A.g.m., s. 327-328.

²⁴⁶ A.g.m., s. 329.

tamamen bağımsız olduğunu savunmuştur.²⁴⁷ Ancak bu düşünceye itirazların gelmesi çok uzun sürmemiştir. R. S. Lazarus'un duygunun biliş öncesi (*pre-cognitive*) aşamada başladığını savunduğu düşünceleri farklı tartışmalara zemin hazırlamıştır.²⁴⁸ Daha sonrasında yapılan çalışmalarda bilişin tanımlama sürecinin tam ortasında olduğu, dolayısıyla iki kısmın birbirinden ayrılmayacağı perçinlenmiş, yaygın kanı hâline gelmiştir. Çünkü bilişsel sürecin bireyin yalnızca rasyonel veya stratejik kararlarını değil, aynı zamanda bütün zihinsel döngülerini içerdiği aleni bir durumdur.²⁴⁹

Psikolojide gittikçe kuvvetlenen bir perspektifin yansıması olan, Alice M. Isen ve Gregory Andrade Diamond'ın aşırı öğrenilmiş bilişsel alışkanlıklar²⁵⁰ (*overlearned cognitive habits*) olarak kavramsallaştırdığı kuram, Reddy'nin bilişsel teoriyle kurduğu ilişkide en ön sırayı almıştır. Bu görüşe göre, duygular hem stratejik hem de otomatik tepkilerin yansımasıdır. Yani duygular hem otomatik (istemsiz) hem de kasıtlı yollardan geçmektedir. Bu yüzden duygular hem kısa hem de uzun dönemde otomatik tepkilerin göstergesi olabilecekleri gibi uzun dönemde öğrenilmiş olanın işaretleri de olabilirler: “Bu nedenle, bir birey herhangi bir duyguyu veya duyguları kendi isteği doğrultusunda biçimlendiremez. Bu kısıtlılığın sebebi yalnızca son derece ilişkili müşterek amaç-sonuç ilişkisi değil, aynı zamanda zihinsel kontrolün mimarisidir (...).”²⁵¹

Reddy, psikoloji ve antropolojinin duygularını eleştirel bir perspektife maruz bırakarak orijinal bir birleşmenin önünü açmak arzusundadır. Bu minvalde Reddy için

²⁴⁷ R. B. Zajonc, “Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”, s. 151–175. Bu konulara birinci bölümde detaylıca değinilmiştir.

²⁴⁸ R. S. Lazarus, “Thoughts on The Relations Between Emotion and Cognition”, s. 1019–1024.

²⁴⁹ Robert Solomon gibi Geertzlerle aynı saflarda yer alan, duyguların öğrenme sürecinin, yani bilişin ve değerlendirmenin bir parçası olduğunu düşünenler duygunun akıl ve düşünceyle olan ayrılmazlığını kanıtladılar. Bu, aynı zamanda bilişsel yaklaşım ve inşacılığı birbirine kenetleyen bir yorumlamanın ortaya çıkmasına sebep oldu. Öte yandan duygunun Batı geleneğinin etkisi altında bilinçdışı, otomatik veya subliminal kümelerde değerlendirilmesi bilişsel psikolojiye de yansiyordu. Bu nedenle duyguların otomatik, karşı konulamaz olduğu düşüncesine sahip olanlarla öğrenilmiş olduğunu düşünenler farklı cephelerdedir. Duygu gönüllü ve kontrollü bir bilinç halinin eseri miydi yoksa kontrol edilemeyen otomatik tepkilerin bir aşaması mıydı? Bu gibi açmazların cevabı psikologlar tarafından düzenli olarak tartışıldı. Bundan dolayıdır ki bahsi geçen tartışmalar Reddy'nin duygu kuramında da yer edinmiştir.

²⁵⁰ Bkz. A. M. Isen & G. A. Diamond, “Affect and Automaticity”, *Unintended Thought* içinde, J. S. Uleman & J. A. Bargh (ed.), New York, The Guilford Press, 1989, s. 124-152.

²⁵¹ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 32. Kitap isminin çevirisi doğrudan bana aittir. “Duygu sözler” çevirisi için yararlanılan kaynak: Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*

antropolojide özne kavramını yeniden tartışmaya açarak normatif, evrensel değerlerin yadsınmasını ortadan kaldırmak; psikolojideki bilişsel yaklaşımı tek yönlü bir kuramsal hatadan kurtarmak, yeni bir duygular tarihi için tek yol haline gelmiştir. Bu birleşmenin nispi bir oranda gerçekleştiğinin farkında olan Reddy için esas problem duyguların tarih ve edebiyat literatüründeki yeridir. Duyguların tarihsel manada değişim dinamiğini anlamak için bilişsel psikoloji, antropoloji ve tarih alanında gerçekleşen ilerlemeleri detaylı bir inceleme ile ele alan Reddy, bu üç disiplinin yardımıyla alternatif bir üçüncü yola başvurmuştur. Bu üçüncü yol, Reddy'nin duygusal-politik tasavvuruna ve duygular sözlüğüne kattığı diğer kavramlar için çatı oluşturan *duygu sözler [emotives]*'dir. Reddy bu kavramı ilk kez 1997'deki makalesinde ortaya atmıştır fakat detaylandırması *The Navigation of Feeling*'de mümkün olmuştur.

Duygu sözler, duygular hakkında öne sürülmüş bütün fikirlerin eleştirilerini içine aldığı gibi yapısalcı dil kuramının ve post-yapısalcılığın gösteren ve gösterilen arasında kurduğu ilişkiyi sorgulayan bir içeriğe sahiptir. Yapısalcı yöntemin gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiden yola çıkarak dili uzlaşımsal bir olgu olarak yorumlaması Reddy için özneyi edilgen bir hâle getirmektedir.²⁵²

²⁵² Ferdinand de Saussure'ün *parole* ve *langue* kavramları arasında yaptığı ayırım, Reddy'nin eleştirilerine konu olan yapısalcılığın en ham hâlini sunar. Parole, yani "söz" etkinliğini bireysel düzeyde devam ettirirken; langue, yani dil ise toplumsal bir uzlaşımın eseridir. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual, 1998, s. 44. Yine Saussure'ün düşüncesi itibarıyla, bir sözün anlamlandırılması sürecinde dilin dâhilindeki gösterilenler ile inceleme ve sonrasında ortaya çıkan 'keyfi' sonuç dilde yapısalcılığın özeti, bir anlamda *langue*'dir. *A.g.e.*, s. 112. Çünkü söylemin bir diğer kurucu olduğu yapısalcılıkta ortaya çıkan kategorik kelimelerin diğer kategorilerden farklı olduğunun belirlenmesi süreci kavramları netleştirir. Örneğin *ağaç* kelimesini ele alındığında akla gelen tanım veya ağaç kelimesini telaffuz ederken çıkardığımız sesin dilimizdeki ağaçla eşleşmesi büyük bir geleneğin izidir. Bu da göstergeyi nedensiz kılmaktadır. Saussure'ün linguistik incelemelerinde keşfettiği bu durum, diğer yapısalcı kuramlara da zemin hazırlamıştır. Levi-Strauss'un Batı dışı toplulukları anlamak için kullandığı yapısalcı antropoloji, Saussure'ün kuramından bolca etkilenmiştir. Post-yapısalcılığın dile yüklenen büyük anlamı yok etme çabası ve asıl gösterene, yani gerçek anlamına ulaşamayacağı fikri Reddy için bir dayanak noktası olsa da "saf gösteren"i hiçlik kategorisinde imlemek, çıkmaz bir yola götürüyordu. Saussure, gösteren ve gösterilen etkileşimi sonucunda ortaya çıkan söz veya işaretleri keyfi olarak niteliyordu. Jacques Derrida gibi post-yapısalcı düşünürler bu fikirden etkilenerek yeni bir dil teorisinin önünü açtılar. "Metnin dışında hiçbir şey yoktur" Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore & London, John Hopkins University, 1998, s. 158. diyen Derrida, yapısözcülüğün temellerini atarak yapısalcı dil teorisini, dolayısıyla yapısalcılığı eleştiriyordu. Ekseriyetle Batı felsefesinin Kartezyen düalizminin etkisi altında ikili karşıtlıklarla şekillendiğini belirten Derrida'ya göre, bu karşıtlıklardan doğan toplum yapısının bütün hücreleri yeniden şekillenmeliydi. Her ne kadar çoğunlukla post-yapısalcı olarak anılmasa bile Foucault'nun yöntemi de klasik yapısalcılardan çok farklıydı. Sözcükler ve anlamlarının kategorik

Post-yapısalcılığın perspektifinden bakıldığında; psikolojinin deneysel olarak bireyin bilişsel kapasitesini, hafızasını ve algısını ölçerek objektif bilgi yaratma iddiası da bu kapsamın içine girmektedir. Post-yapısalcılık için bu türden bir girişim ancak önceden belirlenmiş bağımlı kavramlarda yapılabilmekte, dolayısıyla özne-nesne ayrımını “gösterenler sisteminde aldatıcı bir gösterilen” olarak yeniden üretmektedir.²⁵³ Reddy’nin post-yapısalcı düşünceye yönelttiği eleştirinin başlangıcı da tam olarak burasıdır. Çünkü Reddy’ye göre saf gösterilene, yani kavrama anlam veremeyen bir düşüncenin metafiziksel düşünüş biçiminden pek bir farkı yoktur.²⁵⁴ Sözcükler ve işaretler sisteminin içinde yaşamak, inkâr edilemeyecek bir anlamlandırma silsilesinin parçası olduğumuzu göstermektedir. Post yapısalcılık ise toplumsal olanı; yapay, gösterilene olmayan fakat dil ve söylem üzerinden dolaşıma sokulan bir varlık gibi tarif etmiştir. Reddy’ye göre, post-yapısalcılığa göre eğer toplum ancak söylemle beraber var olabiliyorsa ve dolayısıyla bireyin hakiki varlığı mümkün olamıyorsa, post-yapısalcı filozofların kitaplar yazması veya seminerler vermesi anlamsızdır.²⁵⁵ Çünkü iktidarın avantajlı olduğu bir yapının yükselmesine sebep olan söylemin hegemonyası fikri, bireye siyasal ve psikolojik bir kurtuluş vaat etmeye gönüllü olan post-yapısalcılığın kendini çürütmesine sebep olan analizlerin başlangıcı olmaktadır. Reddy’ye göre Foucault’nun baskısını hissettirmeyen fakat bütün alanları işgal eden bir yapı olarak

ortaklığını toplumsal düzeye taşıyan semiyotik analizlerin aksine Foucault sözcüklerin arkeolojisini bilgi-iktidar bağlamında tartışıyordu. Foucault’ya göre Batı’da ancien regime’in çöküşü ve Aydınlanma’nın başlangıcından itibaren ortaya çıkan söylemsel yapı modern kurumları da şekillendiriyordu. Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007; Bkz. Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayın, 1987. Böylece “bireyliklerini” kazandığını düşünen failler aynı zamanda iktidarın dispozitifleri vasıtasıyla sistemle bütünleşiyordu. Hastaneler, hapisaneler ve tımarhaneler Foucault’nun (iktidarın kullanımı için) en elverişli örnekleri idi. Bu sebeple Foucault ve özne/nesne antinomisi eleştiren diğer düşünürler için bazı bilimlerin modern kurumların birer yansımasıydı.

²⁵³ Reddy, *Navigation of Feeling*, s. 72-73.

²⁵⁴ A.g.e., s. 76.

²⁵⁵ A.g.e., s. 74.

tasavvur ettiği neo-liberal iktidar, öznenin hak ve özgürlüklerin altının çizilmesine veya politik bir alternatife olanak sağlamıyordu.²⁵⁶

Reddy bu istikamette hem duyguları sosyal bilimlerle uç uca ekleme hem de yapısalılık ve post-yapısalcılığın birey-toplum kavramsallaştırmalarını tartışmaya açmak doğrultusunda “çeviri” (*translation*) kavramına odaklanmıştır. Bu bağlamda yapısalılık ve post-yapısalcılığın “zayıflıklarını” çözümleyerek gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin yalnızca dil, metin veya söylem düzeyinde kalmadığını savunmuştur. Reddy’ye göre çevirinin bu iki geleneğin kullandığı yöntemlerin üzerinde olmasının sebebi, salt kişiler ve dil arasındaki etkileşime değil; aynı zamanda “duyusal örüntülere, prosedürel alışkanlıklara ve dilsel yapılara” bakmasıdır.²⁵⁷ Bu fikrin ana dayanağı Kartezyen özneyi farklı boyutlarda yeniden yorumlamak değil; farklı dillerde ve kodlarda gelen mesajların bazılarını çeviren bazılarını ise boşluğa sürükleyen bir birey tahayyülüdür.

Reddy’nin bu konuda yararlandığı kuram, bilişsel psikolojide üzerinde çokça durulan “modaliteler arası transfer” (*cross-modality transfer*)²⁵⁸ kuramıdır. Görsel bir materyalin sözlü bir ifadeye dönüştürülmesi duyular veya modaliteler arasında gerçekleşen bir işlem olduğundan, “dikkat” gerektirmektedir. Bu aşamada çeviri ve dikkati birbirini tamamlayan iki süreç olarak belirleyen model, bilişsel alana sızan düşüncelerin hangisinin çevrilip çevrilemeyeceği yönünde belirsizlik şerhi koymaktadır. Çünkü bilişsel psikolojide bir süreç olarak adlandırılan bu çeviri işlemi, hedeflerin aksiyona çevrildiği sırada bile bir kararsızlığı/belirsizliği haizdir. Örneğin bir ressamın

²⁵⁶ Reddy’nin post-yapısalcılığı eleştirmesiyle psikolojiyi duygu teorilerine daha bilimsel ve maddi anlamda aktarma arzusu omuz omuza gitmektedir. Ancak Reddy post-yapısalcılığı eleştirmesine rağmen bu kuramsal çizgiyi bir kenara atmamaktadır. Bunun yerine, bilişsel psikolojide yaşanan en son gelişmeler ışığında ve post-yapısalcı terminolojiyi yeniden düşünmek suretiyle yeni bir yol çizmektedir. Reddy’nin teorisinin orijinalliği ve çarpıcı tartışmalara konu olması da en çok bu yorumlamadan kaynaklanmaktadır. Ancak Reddy post-yapısalcı teoriye yeni bir bakış açısı getirmek için değil, duyguların bu açmazları çözmesine yardımcı olması için uğraşmaktadır. Bu nedenle, bilişsel psikolojinin laboratuvar deneylerinden elde ettiği sonuçlar Reddy için önemli bir yerde durur. *A.g.e.*, s. 74.

²⁵⁷ *A.g.e.*, s. 80.

²⁵⁸ Bkz. Ste-Marie, Diane M. & Larry L. Jacoby, “Spontaneous Versus Directed Recognition: The Relativity of Automaticity”, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 19 (4), 1993, s. 777–788.

saygı duyduğu bir krallığın kuruluşunu sanatsal yaratıma aktarması sırasında ihtişam, onur ve kahramanlık gibi kavramlar eksik/çevrilemeyen düşünce(ler) sebebiyle sanatçıya yeterli tatmini vermemiş olabilir. Ya da siyah kavramının verdiği anlam siyahlığı içeren bütün görsel nesnelere kapsamının anlaşılmasını sağlayamaz. Çünkü bilişsel veriler zihinde Reddy'nin adlandırmasıyla, “düşünce materyalleri” olarak yer almaktadır.²⁵⁹ Bireyin o şeye ulaşmadan önce zihninde bulunan bu veriler aynı zamanda hedefleri de barındırmaktadır.²⁶⁰ Bu bağlamda çeviri süreci Saussure'ün *parole* ve *langue* arasında kurduğu bağlantıyla benzeşir. Fakat çeviri sürecinin nesnesi olan düşünce materyalleri sadece dili değil, dilin ötesini ve diğer kodları da çevirmektedir. Bundan dolayı çeviri keyfi ve tek yönlü bir fonksiyon değil, rastlantısal bir semiyoloji sistemidir.

Hedef ve stratejilerin bu kadar belirsiz ve sayısız düşünce materyali içinde nasıl olup da duyguya dönüştüğü konusunda Reddy “dikkat” ve “etkinleştirme” kavramlarını öne sürmüştür.²⁶¹ Bu kavramları Kartezyen düalizminin ikiliğinden, yani beden-zihin ayırımından vazgeçemeyen -fakat ufuk açıcı teoriler üreten- psikoloji literatüründen alan Reddy için zihinde biriken düşünce materyalleri herhangi bir aksiyona dönüşmeden evvel çeşitli ve dağınık hâlde gevşek bağlarla birbirine tutunmaktadır. Dikkat; bir olay, durum veya söz karşısında çeviri görevinin taşıyıcısı olmakta ve çeviri görevinden önce hazırda bulunan sayısız etkinleştirilmiş/harekete geçirilmiş düşünceyi aksiyona veya söze çevirmektedir. Fakat Reddy'ye göre çeviri görevi salt dikkatin etkin olduğu kısımda yerine getirilmez. Dikkati içeren kısım harekete geçirilmiş düşüncelerin en yoğun “çeviriye maruz kaldığı” yerdir.²⁶² Bu nedenle, duygular etkinleştirilmiş

²⁵⁹ Reddy, *Navigation of Feeling*, 87.

²⁶⁰ Reddy'nin zihninde gayet geniş ve çeşitli kapsamda yer aldığı söylediği bu düşünce materyallerinin psikologlar tarafından kategorilendirilmesi şu biçimdedir: “1) proprioseptif duyuları, haz ve acı gibi bedensel duyuları da içine alan duyusal girdiler 2) dili kullanma, yazma ve okuma veya çivi çakma gibi bilişsel ve pratik yetenekleri kapsayan prosedürel hafıza 3) tecrübeler ve önerme dizilerini depolayan bildirimsel hafıza”. *A.g.e.*, s. 87.

²⁶¹ *A.g.e.*, s. 88.

²⁶² *A.g.e.*, s. 89.

düşüncelerin içinde barınan fakat dikkate ve çeviriye maruz kalmamış düşünce öbekleri oluştururlar. Çeviri gerçekleştiği anda Reddy'nin teorisi de doğrulanmış olmaktadır. Çevirinin görevi; alışkanlıklar, düşünceler, hatıralar ve bakış açılarını bir araya getirip dikkatin hizmetine sunmaktır.²⁶³ Bu düşüncelerine istinaden Reddy'nin duygu yorumu şu şekildedir:

“Bir duygu, birbirine gevşek bağlarla bağlı, çeşitli kodlarla formüle edilmiş, hedef odaklı değeri ve yoğunluğu olan ve bir şema (gevşek ya da parçalı bir şema) kurabilecek düşünce materyal(ler)i silsilesidir; bu düşünce silsilesi, beraber etkinleştirilmeye hazırdır; fakat aktifleştirildiğinde kısa süreli eylem veya söze çevrilme sürecinde dikkatin kapasitesini aşabilir.”²⁶⁴

Misalen bir kişi karşısındaki kişiye “senden nefret ediyorum” cümlesini yöneltirse bu cümleyi veya bu duygu boşalmasını, nefret kelimesinin içeriğini direkt dışarı çıkarmak suretiyle kurmaz. Aksine zihninde dikkatin çeviri kapasitesi daha farklı düşünce materyalleri (örneğin; kin, sevgi, düşmanlık veya aşk) tarafından kuşatılmıştır. Dikkatin çeviri kapasitesi o anki duruma göre bir seçim yaparak dışavurumu sağlamaktadır. Dahası yukarıdaki atıfta da gösterildiği gibi bu kapasiteyi aşan bazı durumlar vardır. “Senden nefret ediyorum” diyen biri aynı zamanda “seni sevmiyorum” da diyebilirdi. Fakat “seni sevmiyorum” cümlesi dikkatin çeviri kapasitesinin dışında kalmıştır. Yani nefret ögesi dikkatin çeviri alanına aktarılan etkinleştirilmiş düşünce olmuştur.

Daha detaylı bir sorgulamaya doğru gidildiğinde Reddy'nin duyguların değişim ve dönüşüm dinamiğini anlatmak için bir teori üretmesi gerektiğini herkes anlayacaktır. Çünkü dikkat, etkinleştirme, düşünce materyalleri gibi kavramlar son adımlar atılmadan güdük kalmaktadır. Reddy bu son adımını J. L. Austin'in *edimsel söz kuramı* ile²⁶⁵ atmakta, böylece hem yeni bir özne kavramsallaştırmasına gitmekte hem de duyguları kolektif bir aksiyonun parçası yapmaktadır.

²⁶³ A.g.e., s. 93.

²⁶⁴ A.g.e., s. 94.

²⁶⁵ Bkz. Birinci Bölüm.

Austin, sözlerin tanımlayıcı olmaktan çok performatif edimlere araç olduğunu savunmuştur. Reddy, duyguların telaffuzunun da sözlerin performatif boyutları ile benzeştiğini ifade etmiştir. Fakat Austin'in bu teorisini tamamıyla almamıştır. Çünkü Austin sözler ve duygular konusunda benzer düşüncelere sahip değildir. Sözler performatif iken duyguların dışı vurulduğu sözler yalnızca birer “rapor” olmaktadır.²⁶⁶ Bu nedenle Reddy duyguları daha farklı bir noktada konumlandırmıştır. Austin'in edimsel sözler kuramı ekseninde *birinci kişi geniş zaman duyguları* olarak adlandırdığı duygusal beyanlar üç özelliğe sahiptir: “1) Tanımsal görünüm 2) İlişkisel kasıt 3) (Bireyin kendisini) Açıklayıcı ve dönüştürücü işlev.”²⁶⁷ Bu özellikleri yine psikolojide gerçekleştirilen bazı deneylerin yardımıyla açıklayan Reddy, üçüncü özelliğin varlığına yüklediği anlamla edimsel sözler kuramına göz kırpmaktadır. Yine de duygu-sözler, farklı kodların dikkat kapasitesini aşmasını ve söze dönüşmesini sağlaması sebebiyle diğer sözlerle sadece küçük bir benzerlik göstermektedir. “Seni seviyorum” denildiğinde bir yandan duygu durumumu açıklarken, diğer yandan karşı tarafın duyguları da etki altına alınmaktadır.. Ayrıca “seni seviyorum” cümlesi farklı duyguların harekete geçmesine de sebep olarak devamlı bir hareket yaratıp duygu materyallerini çeşitlendirmektedir.²⁶⁸ Bu durum da dolayısıyla duygulanım hallerinin değişme ve dönüşme potansiyeline işaret etmektedir. Böylece Reddy'nin duygu-sözler kavramı kuramsal olarak tamamlanmış olmaktadır.²⁶⁹

Duygusal özgürlük, duygu-sözlerin hedef çatışmaları sırasında yönünü tahlil etme serbestisidir. Bu anlamda duygusal özgürlük, bireyin bu çatışmalar sırasında üst

²⁶⁶ J. L. Austin, *How to Do Things the World: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962, s. 78-79.

²⁶⁷ Reddy, *Navigation of Feeling*, 100.

²⁶⁸ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 62.

²⁶⁹ Toparlamak gerekirse, en başında da gösterildiği üzere, Reddy'nin duygu kavramını ekseriyetle problematik bir hâle getirmesi, duyguların politikayla bağlantısını kurarak evrensel-normatif bir hat oluşturmaktır. Antropologların yaptıkları etnografik araştırmalarda bu türden bir hedefe yaklaşıldığını, psikologların böyle bir amaca zaten hizmet etmediğini savunan Reddy, duygu-sözleri kolektif ve bireysel arasında kurduğu bağlantı aracılığıyla politik özgürlüğü keşfetme yoluna adanmıştır. İndirgemeci olmayan, kültürel farklılıkların altını çizen, tarihsel değişimi derli toplu bir biçimde açıklama hedefi gütmüştür. Bu nedenle *duygusal navigasyon*, *duygusal özgürlük*, *duygusal sığınak*, *duygusal ıstırap* ve en önemlisi *duygusal rejimler* gibi yeni kavramların kullanıma açılmasını sağlamıştır.

düzyer hükmedici duygu durumundan ayrılıp duygu-sözlerini açıkça ortaya koymasıdır.²⁷⁰ Reddy'nin böyle bir kavramı ilk sıraya koymasının nedenini tahmin etmek zor değildir. Zira duygusal özgürlükten sonra *duygu rejimleri* ve *duygusal ıstıraptan* bahsetmektedir. Varlığını sürdürmek isteyen her rejimin normatif kuralları dayatması yoluyla bir duygu rejimine sahip olması gerektiğini ifade eden Reddy²⁷¹, duygusal özgürlüğü bu rejime aykırı, onun tahakkümünden ayrı durabilen bireylerin duygu-sözlerinde bulmak gerektiğini savunmuştur. Örneğin Reddy, 18.yy'da Fransa'daki mason localarının baskın duygusal rejime karşı böyle bir özgürlüğü elde edebildiğini ve dolayısıyla bir *duygusal sığınak* yarattığını iddia etmektedir.²⁷² öte yandan hedefler çatışmasında hangi duygu-sözü telaffuz edeceğine dair tereddütte birey duygusal ıstırapın esiridir. Gizli bir bilgiyi itiraf etmesi için işkence edilen bir kişi, aynı zamanda duygusal bir ıstırapla cebelleşir.  nk  işkence edilen kişiden istenen bilgi, korumayı istediği bir kişinin veya grubun üst düzeye çıkarına/hedefine ters düşebilir.²⁷³

Duygusal rejimler; kurallar, ritüeller ve makbul duyguların yeniden üretilmesine bağımlı olduğu için duygusal özgürlük bu rejimlerin izin verdiği  l de yaygınlaşır. Bu nedenle siyasal ve toplumsal olarak daha sıkı rejimler duyguları kısıtlamaya daha eğilimlidir. Reddy'ye göre duygusal ıstırapı minimize etmenin yolu, duygusal özgürlüğü en üst düzeyde hissetmektir. Ancak Reddy'nin liberal-ilerici programında yer alan özgürlük kavramının idealize edilmesi sorunludur. Duygusal rejime alternatif bulan bireylerin otoriter bir rejimi yıkabilmek için daha yüksek ideallere sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla  zg rl k kavramı boşlukta sallanmaktadır. Plamper'e göre bu yaklaşımın biyolojik olarak dönüşüme uğramış neo-humanizmden farkı yoktur.²⁷⁴

Reddy, *Navigation of Feeling*'de duygu-sözler kuramının ampirik sınamasını Fransız tarihi üzerine yapmıştır. Reddy'ye göre duygu sözler kuramının en belirgin

²⁷⁰ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 122-123.

²⁷¹ A.g.e., s. 125.

²⁷² A.g.e., s. 145.

²⁷³ A.g.e., s. 123.

²⁷⁴ Plamper, *The History of Emotions*, s. 258.

özelliği bir kişinin ne hissettiğinin tam olarak anlaşılmasından öte duyguları ifade eden kelimelerin/sözlerin dönüşümüdür. Bu yüzden duygu sözleri politik bağlantısı üzerinden okunması oldukça mümkündür.²⁷⁵ Çoğu düşünürre göre rasyonalitenin başlangıcı sayılan Fransız Devrimi'ni “duygusallık çağı”nın (*The Age of Sentimentalism*) başlangıcı olarak nitelemesi Reddy'nin tarihsel değişimi duygular üzerinden okumasındadır. Zira Fransız Devrimi Reddy'ye göre duygusal bir sığınak arayışının neticesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Fransız devrimi duygusal bir devrimdir.²⁷⁶ Ancak duygu-sözler ansızın patlak veren bir değişim dinamiğine sahip değildir. Aksine duygu-sözler kelimelerin ve duygusal reaksiyonların aşamalı değişimleri sonucunda etkisini göstermektedir.

1700'den Fransız Devrimi'ne kadar giden süreci duygusallık çağının zirvesine, Fransız Devrimi'ne varan bir zaman dilimi olarak kavrayan Reddy'ye göre, duygusal sözler olabildiğine yaygınlaşmıştır. 1715'te sona eren XIV. Louis meşrutî yönetimi, gerisinde “şeref” ve “gurur” gibi duyguların etkin olduğu, otoritenin birey üzerindeki baskısının sonuna kadar hissedildiği bir ortam bırakmıştır. Evlilik gibi sosyal hayatın birer parçası olan ve bugünden baktığımızda özgür iradeyle karar verilmesi gereken bir pratik bile yönetimin iznine tabi tutulmuştur. Sıkı bir kontrol mekanizmasına bağlı olan bu sosyal hayat, kendi duygusal sığınaklarını yaratmak üzere farklı doğrultular izleyecektir. Reddy'ye göre bu duygusal sığınaklar kendini mason localarında, salonlarda ve romantik ilişkilere dayanan evliliklerde göstermiştir.²⁷⁷ 1700'lerden itibaren gelişen ve saray çevresine has şeref, küçümseme, samimiyetsizlik gibi sıkı bir duygusal rejime ait olan karakteristik özellikler, bahsedilen kurumların yavaş yavaş kamusal alana sızdırdığı samimiyet, dürüstlük, sıcaklık gibi duygularla yer değiştirmiştir. Bu tür duygusal özgürlüklerin kendini göstermesi, doğal hislerin ve

²⁷⁵ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 144.

²⁷⁶ Rosenwein ve Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 63.

²⁷⁷ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 148-149.

sözlerin üzerine örtülen yapay tavırların ortadan kaldırılması arzusunu da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla salonlarda, mason localarında ve hislerin açığa vurulduğu diğer duygusal sığınaklarda erkek egemenliği de sarsılmıştır. Hatta çoğu locada ve salonda kadınların fazlalıkta olduğu topluluklar bir araya gelmeye başlamıştır. Erdemin akılla veya Tanrı ile ilişkilendirildiği anlayışın yerine “doğal” duyguların tecrübe edilmesinin ahlaki boyutu vurgulanmıştır. Böylece eşitlik kavramı kendiliğinden doğmuştur.

Duygu sözlerin başat rol oynadığı mektuplarda, çoğunlukla resmi olmayan yazışmalarda ve bazı söylevlerde açığa çıkan bu duygusal ethos, etkilerini politik devinimlerde göstermeye başlamıştır. Çünkü duygular toplumsal yaşam ve politik dönüşümler arasındaki engellenemez etkileşimde rol oynayan bileşenlerden birisidir. Reddy'nin önem sırasında en başa koyduğu da bu tarihsel-politik gelişimdir. Kendisinin de işaret ettiği üzere, Fransız Devrimi'ni entelektüel ve eylemsel anlamda ateşleyen Rousseau, Voltaire, Robespierre ve Montesquieu gibi filozoflar ideolojik konumlanışlarını ağırlıklı olarak duygulara dayandırmışlardır.²⁷⁸ Örneğin Nicole Fermon'a göre, Rousseau insan topluluklarının eylemlerinin asıl belirleyicisinin duygu olduğuna inanmıştır.²⁷⁹ Bu nedenle, Rousseau ve diğer Fransız düşünürler duyguların paylaşılabilir, sosyal dayanışmayı kuvvetlendirici boyutlarını ortaya çıkarmışlardır. Bu da politik tasavvurlarının gözyaşı ve sevinç nidaları gibi fazlasıyla abartılı olmasına yol açmıştır.

Fransız Devrimi'nin ünlü 4 Ağustos gecesi, Reddy'nin bu duygu patlamasına örnek verdiği olaylardan biridir. 4 Ağustos'ta *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'ni yayımlamak için toplanan kurucu meclis Reddy'ye göre, “bir milleti duygusal bir sığınağa çevirme” teşebbüsüdür.²⁸⁰ O güne kadar Fransız toplumunu sınıflarla ayıran çizgilerin terk edilmesi için harekete geçen, feodal rejimi ortadan kaldırmaya cesaret

²⁷⁸ A.g.e., s. 178.

²⁷⁹ Nicole Fermon, *Domesticating Passions: Rousseau, Woman, and Nation*. Hanover, N.H, University Press of New England, 1997, s. 242.

²⁸⁰ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 182.

eden aristokrasi tabakası, senyörler ve rahiplerin bu hareketi, alışılmışın dışındaydı. Çünkü kendilerine ait olan ayrıcalıkları kaldırmak istiyorlardı. Bu, adeta duyguların akılla yer değiştirdiği bir momentti. Fakat burada duygunun esir olduğu ve kötü bir güce hizmet ettiği algısı gibi bir yanılgıya düşmek yanlıştır. Duygular, içten geldiği ve doğal addedildiği için bir kurucu varlık niteliğindedir. Bu gecede yaşanan da tam anlamıyla bu dünya görüşünün eseridir. Çünkü reformu hedefleyen bütün kararlar, adeta edebi bir eserde yaşanan bir sahne, tiyatrodaki sergilenen bir oyun atmosferinde alınmıştır. Hatta bu nedenle, alınması gereken temel kararlar bu gösterinin gölgesinde kalmıştır.²⁸¹

Duyguların bu denli yoğun ve kamuya açık sergilenmesi, Fransız Devrimi'nin ardından gelen yıllardaki politik çatışmalara eşlik ederek büyük bir şüphe ortamının doğmasına zemin hazırlamıştır. Herkesin birbirinden kuşku duyduğu, gerçek duyguların açığa çıkarılıp çıkarılmadığı konusu, Jirondenleri iktidardan uzaklaştıran Jakobenlerin politik duruşlarını son kertede etki altına almıştır. Reddy'nin bakış açısına göre, duyguların hedef çatışmaları esnasında beraber ve dikkatin kapasitesine göre hareket etmesi, Jakobenlerin sahip olduğu bütün bu duyguların simultane bir şekilde ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu doğrultuda, dayanışmaya dayanak oluşturan gerçek, samimi ve otantik duyguların hedef çatışmaları gündeme gelmiş, Terör Dönemi'nin başlamasına ön ayak olmuştur. Terör Dönemi'nde Robespierre ve diğer Jakobenlerin devrimin canlı tutulmasına dair ısrarı, devasa bir katliamın önünü açmıştır ve giyotin bu dönemin önemli bir simgesi olarak tarihteki yerini almıştır. Ancak bu gidişat, duyguların rolünü azaltmamış, aksine Jakobenlerin duyguları iyi ve kötüyü birbirinden kesin sınırlarla ayıran "Manişeist" bir tavırla yönlendirmesine yol açmıştır.²⁸² Joseph Fouche'nin 1793'te Clamecy'de Kamu Güvenliği Komitesi'ne gönderdiği mektup -

²⁸¹ James H. Johnson, *Listening in Paris: A Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1995, s. 121.

²⁸² Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 189.

Reddy'nin dönemin duygu sözleri olarak tarif edebileceği ifadeleri- bu manişist ve duygusal yaklaşımı net bir biçimde özetlemektedir:

“Düzen ve özgürlük, felsefe ve kardeşlik, akıl ve doğa Clamecy'nin duvarlarında zaferle yankılandı (...) Cumhuriyet'in bir parçasına saldıran korkunç şeytan; yurttaşları, arkadaşları, kardeşleri, eşleri ve onların talihsiz çocuklarını ayırmayı başardı. Clamecy'nin etrafı ateşlerle çevrildi. Bu ateşler bir anda özgürlüğün ateşi tarafından yutuldu. Bütün yurttaşlar bir araya geldi ve birbirlerini kucakladılar. Neşeli şarkılar, danslar, savaşa davet eden yurtsever müzikler, top atışları ve “Çok Yaşa Montaryarlar! Çok Yaşa Anayasa!” nidalarıyla yankılanan ağlamalar bütün komşu halklara özgürlük ağacı etrafında kapsayıcı ve kardeşçe, mutlu bir yaşam müjdeledi. Nefreti hatırlatacak, alçak duyguları yeniden ateşleyecek; ayrılıkları ve gudubet davaları anımsatacak bütün heykeller yıkıldı ve ayaklar altında ezildi, küle çevrildi. Sonrasında herkes eşitlik kadehinden, yeninden doğuş suyunu yudumladı. Tatlı gözyaşları bütün gözlerden süzüldü; çünkü yurt sevgisi her kalpte yaşıyordu. Silahları Clamecy'nin yurttaşlarına gönderin. Onlar şehrin savunulmasında kanlarını dökmeye hazırlar.”²⁸³

Her ne kadar Joseph Fouche Fransız Devrimi'nde öne çıkan figürlere nispeten daha “zayıf karakterli” ve devrime inanmak hususunda diğerlerinden daha silik bir portre çizse de bu sözler, Fransız Devrimi'nden sonra iktidara gelen Jakobenlerin hangi saiklerle hareket ettiğini göstermek ve siyasi yapılanmalarını çevreleyen duygusal motivasyonu açıklamak bakımından bir örnek teşkil etmektedir.

Reddy'nin de işaret ettiği üzere, duygu-sözlerin ifade ettiği anlamlar gösteren ve gösterilen ilişkisi içinde anlamın kapasitesini aştığında işler değişmeye başlamıştır. Duygusal talebi o kadar yoğunlaşmıştır ki hiç kimse bunları karşılayamaz hâle gelmiş ve duygusal ıstırap, Jakobenler'i de içine alan büyük bir çukura dönüşmüştür. Terör Dönemi'nin sonlarında bu grubun üyeleri bile hain olarak suçlanıp giyotine gönderilmiştir. Bu yüzden bu duygusal rejimine karşı beş kişilik komiteden oluşan Direktuvar hükümeti başa gelmiştir. Duygu-sözler yavaş yavaş istikrar kazanarak daha çok yönlü bir çıkış yolu sağlamıştır. Napolyon'un 1799'da ülkenin başına geçmesi ile Reddy'nin “Duygusal Çağı” sona ermiştir. Artık kendini romantik ilişkilerde var

²⁸³ A.g.e., s. 192.

eden duygu sözler, bu noktadan sonra politikada ve kamusal alanı işgal eden diğer meselelerde akılla karşı karşıya gelmeye başlamıştır. Bunun anlamı, var olan duygular karmaşasına karşı, “normatif duygu rejimleri”nin yaratılması sürecinin önünün açılmasıdır²⁸⁴. Günümüze kadar istikrarlı bir biçimde sürdürülen bu normatif duygu rejimi, Reddy’ye göre özgürlüğün kısıtlı olduğu toplumlarda, baskın bir duygusal ıstırap yaratarak kendini sürekli hatırlatmaktadır.

Reddy’nin duygu-sözleri birden fazla disiplinin bir araya gelmesi yoluyla ortaya çıktığı için çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. İlk olarak Reddy her ne kadar duygu sözleri itkiler, beyin bölümleri ve sözler arasındaki çoklu alanlar arasındaki rezonansa bağlasa da duygu sözlerin logosentrik olup olmadığına dair soru işaretleri mevcuttur. Plamper’e göre, duygu sözlerde belirsiz olan şey, dilsel yapılardan ayrı mimik, davranış, hal ve hareketlerin geri bildirim etkisinin konuşma/telaffuz edimiyle aynı yönde çalışıp çalışmadığıdır.²⁸⁵ Bir kişinin üzgün olduğu düşüncesi ile üzgün olduğunu sözlerle ortaya koymasının birebir aynı duygulanım sürecine yol açıp açmadığı şüphelidir. Bedensel ifadelerle gösterilen üzüntü duygusunun etkisi ile “üzgünüm” kelimesinin yarattığı etki aynı mıdır? Örneğin Rosenwein sözlü ifadeleri yerine bedensel ifadeleri öne çıkaran bazı toplumların duygu sözlerle tarihsel analizinin yetersiz kaldığını savunmaktadır.²⁸⁶ Özellikle Orta Çağ’da yaşayan bazı toplumların duygu yönetimlerinde yüz ve beden hareketlerinin çok daha kuvvetli olduğu toplumları göz önüne alarak Reddy’nin görüşlerine bu konuda bir şerh düşülebilir.

Beri yandan Reddy’nin duygular ve politik rejimler arasında kurmaya çalıştığı bağlantının salt modern devlete uyarlanabileceği fikri de ön plana çıkmaktadır. Yine Orta Çağ’dan örnek vermek gerekirse, modern devletlerin millet mefhumunu ortak kavramlar etrafında örmesi sebebi ile kendinden önceki dönemlere göre daha derli toplu

²⁸⁴ A.g.e., s. 217.

²⁸⁵ Plamper, *The History of Emotions*, s. 261.

²⁸⁶ Barbara H. Rosenwein, “Review of William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001”, *American Historical Review*, 107 (4), 2002, s. 1181–2.

bir görüntü arz etmiştir. Fakat Orta Çağ'da siyasi birliğin sağlanamadığı, dolayısıyla çeşitli duygu rejimlerin mevcut olduğu bilgisine ulaşılabilir. Reddy ise bir mülakatta bu karşı çıkışa birden çok duygusal rejimin olabileceğini kabul ettiğini fakat bu rejimin duygusal rejim olmasının farklı yollarla (cezalar, rütbe indirme veya dedikodu) gerçekleşebileceğini belirterek cevap vermiştir.²⁸⁷ Dolayısıyla Reddy duyguların hem toplumsal hem de otoriteye içkin bir yapılanma/kurumsallaşma süreci olduğunu olumlamıştır.

Duygu sözlere Linda C. Garro'dan gelen diğer bir eleştiri, onun Reddy tarafından aşırı eş zamanlı bir şekilde ele alındığı, hafıza kısmının atlandığı ile alakalıdır. Yani 1800'de gerçekleşen tarihi bir olayın 1850'de yazılması, hafıza gerçeğinin de ele alınmasını gerektirir.²⁸⁸ Çünkü 1800'deki duyguları yaşayan aktörler ile 1850'de onu kaydeden veya yorumlayan kişiler arasında farklılıklar vardır. Bu da bilişsel kapasitenin hafıza bölgesinin daha titiz bir şekilde ele alınmasını gerektirmektedir.

Reddy'nin kabul ettiği ve her akademik yayınında cevaplamaya çalıştığı bu sorular, –Stearns gibi- duygular tarihi alanına getirdiği yeniliklerin göz ardı edilmesine müsaade etmemelidir. Keza yapılan bazı olumsuz eleştiriler kadar Reddy'nin çalışmasının hakkını veren bazı yorumlar da mevcuttur. Avrupa kültürel tarihi ve Fransız Devrimi hakkında uzman bir profesör olan Lynn Hunt, Reddy'nin çalışmasını “Reddy yeniden rakiplerinin en az iki adım ötesinde” beyanı ile övmüştür.²⁸⁹ Sonuç olarak Reddy'nin öncelikli, hatta net bir şekilde dile getirdiği nihai gündemi, liberal-ilerici bir siyasal programdır. Buna uygun olarak, duyguların tarih sahnesindeki yerini, iktidarlar ve toplum tarafından denetimini önceki yaklaşımlardan kurtarmak amacıyla

²⁸⁷ Jan Plamper, “The History Of Emotions: An Interview With William Reddy, Barbara Rosenwein, And Peter Stearns”, *History and Theory*, 49 (2), 2010, s. 243.

²⁸⁸ Linda C. Garro, “Comment on William M. Reddy, Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, 38 (3), 1997, s. 341–2.

²⁸⁹ Lynn Hunt, “Comment on William M. Reddy, Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, 38 (3), 1997, s. 343–4.

insanı toplumun bir sonucu olarak gören geleneği yıkmak istemiştir. Fakat duyguların yine de toplumsal olduğu tezinden kaçamamıştır.

2.3. Barbara H. Rosenwein ve Duygu Toplulukları

1998’de yazdığı makalelere kadar yazılmış neredeyse bütün duygu tarihi çalışmalarının karşısına eleştirel bir bakış açısıyla çıkan Barbara H. Rosenwein, *duygu toplulukları* kavramıyla yeni tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar, duyguların tarihsel olayların akışına sıralı bir şekilde yerleştirilme anlayışının baştan sona sorgulanmasına sebep olmuştur. Rosenwein’in en temel iddiası çoğu tarihçinin - fark ederek ya da fark etmeksizin- modern tarih yazımını kendi anlatısına sığdırdığı hususundadır. Rosenwein, Huizinga ve Elias’ın başını çektiği hidrolik-modern tarih anlayışını benimseyen duygu tarihçilerini eleştirisinin odağına koymuştur. Orta Çağ “çocukluk”, modernizm ve Aydınlanma’yı ergenliğe geçiş, çocukluktan çıkış metaforlarıyla açıklayan bu yaklaşımın tarihteki toplumların kültürünü oluşturan çoğu bileşeni gözden kaçırdığını savunmuştur. Çünkü Orta Çağ’a dair incelenen kaynaklarda gözlenen “aşırı duygulanım hâlleri”, bu tarihçileri duyguların ancak çocukluğa atfedilebileceği görüşüne yönlendirmektedir. Böylece hem duygular hem de çocukluk, tarih sahnesinden silinmeye yüz tutmuştur: Tarih, yalnızca üst-anlatıların kurulabileceği bir tarih yazımına teşne bir düzeye çekilmektedir.

Rosenwein’in bu konudaki en iddialı görüşü ise, çocukluğun yalnızca biyolojik olduğudur. Bu nedenle duygular tarihini bir modern döneme geçiş anlatısına dönüştüren anlayışa karşı, Orta Çağda sergilenen “dizginlenemeyen duyguların” toplum(lar)un geleneklerini, iletişim biçimlerini ve ifade tarzlarını barındıran özellikler barındırdığını ifade etmiştir.²⁹⁰ Bu “gösterişli anlatı”, yalnızca Orta Çağ konusunda hatalı bir çıkarım yapmaya değil; Batı’nın tarihini bir “duyguların kısıtlanması tarihi”ne indirgemeye

²⁹⁰ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 68.

kadar gitmektedir.²⁹¹ Ayrıca Doğulu toplumların kolektif duygularının bu türden bir kısıtlamayı içerip içermediği ise göz ardı edilmektedir. Fakat bu durumda evrensel bir zemine çekilmeye çalışılan duygular, baştan itibaren kullanışsız hâle gelmektedir. Üstelik Rosenwein'a göre bu hata sadece tarihçiler tarafından yapılmamıştır. Bu tuzak, Weber ve Freud, hatta Foucault'yu da içine çekerek, onların da tarihe rasyonelliğin gelişimi ve dönüşümü şeklinde bakmasına neden olacaktır.²⁹² Ancak tarihçiler ve filozoflar tarafından destek bulan bu anlayış, 1960 ve 70'lerde gerçekleşen bilişsel devrim ve sosyal antropolojinin ortaya çıkması ile etkisini kaybetmeye yüz tutmuştur. Bilişsel devrim, duyguların içsel bir akış olduğu fikrine darbe vurarak, rasyonel bir bilişsel/değerlendirme süreci olduğunu vurgularken; sosyal antropoloji ise duyguların evrenselliği iddiasını, özellikle Lutz ve Geertz'lerin çalışmaları eşliğinde çürütmüştür.²⁹³ Bu sebeple Rosenwein'in çıkışı aynı zamanda bu eleştirel külliyyatın bir toplamıdır. Rosenwein, bir yandan sosyal tarihi yüceltirken bir yandan da – çağdaşlarından farklı olarak- çoklu tarihi savunmuştur. Yani iktidarın toplumu şekillendirmesi doğrultusunda tarif edilen tek bir sosyal tarih, Rosenwein'in duygu tarihi yazımında eleştirdiği asli unsurdur.

Rosenwein bu sebeple Stearns'ın duygubiliminden ve Reddy'nin duygu rejimlerinden farklı olarak duygu toplulukları kavramını icat etmiştir. Rosenwein, 2002'deki ses getiren makalesi *Worrying About Emotions in History* [Duyguların Tarihi Hakkında Endişelenmek]'te duygu toplulukları kavramını siyaset ve iktidarın ötesine şu şekilde götürmektedir:

“İnsanlar, benim kavramlaştırmayı önerdiğim biçimiyle “duygu toplulukları”nda yaşadılar – yaşarlar. Bu topluluklar, toplumsal gruplarla (aileler, komşular, parlamentolar, dernekler, manastırlar ve

²⁹¹ Rosenwein, “Worrying About Emotions”, s. 827.

²⁹² Bilindiği üzere; Weber'in rasyonellik, kapitalizm ve Kalvinizm üçlüsü, Rosenwein'in bu görüşünü kanıtlamaktadır. Öte yandan Freud için uygarlık içsel, hayvani dürtüleri bir kenara atmak anlamına geliyordu. Foucault ise modernizmi yönetsel anlamda incelemiştir. Duygu konusunda söylediği çok az şey olsa da Rosenwein'in tarif ettiği biçimde bir “büyük anlatı”, Foucault'da da kendini açıkça göstermektedir. *A.g.m.*, s. 828.

²⁹³ Plamper, *The History of Emotions*, s. 68.

kiliseler) tıpa tıpa aynı özelliklere sahiptirler; fakat topluluklara bakan araştırmacının her Şeyden önce ortaya çıkarması gereken Şey, duygular sistemidir. Araştırmacı, bu toplulukların (ve içinde yaşayan bireylerin) yararlı veya zararlı olarak tanımladıkları Őeylere; diğer topluluk üyelerinin hakkında yapılan duygu değerlendirmelerine, tanıdıkları insanlar arasındaki duygu bağlarının doğasına ve beklenen, cesaretlendirilen, hoş görülen veya görülmeyen duygusal dışavurumların çeşitlerine bakmalıdır.”²⁹⁴

Rosenwein’in bu tanımı yapmasındaki en önemli sebeplerden birisi, Orta ağ toplum düzenini (veya düzensizliğini) tarihçilik nezdinde tam yerine oturtmaktır. Çünkü modernizmin doğuşuna eşlik eden ulus-devletlerin güç anlayışı, dolayısıyla toplumsal yapı, Orta ağ’ın birbirinden ayrıksı özellikler gösteren toplum yapısıyla benzeşmiyordu. Bu nedenle, duygu toplulukları da farklı duygusal normları bünyesinde barındıran gruplardan oluşuyordu. Rosenwein’a göre, bir duygusal topluluk küçük ya da büyük olabiliyor; hatta bir duygusal topluluk kendi içinde farklı istekleri ve hedefleri olan bireyleri de içeriyordu. Üstelik bu gruplar sınıfsal bağlamda birbirleriyle uzlaşmaz bir uzaklıkta değildi. Aksine bu topluluklar, sürekli birbiriyle keşişiyordu. Bu keşişme, bir topluluğun içindeki bireyin fiziksel olarak saraydan tavernaya gidebilmesini sağlayacak kadar esnekti.²⁹⁵ Bu nedenle, Rosenwein için modern dönemin analizlerini Orta ağ tarihine uygulamak bir nevi anakronizme yol açmaktadır.

Fakat Rosenwein’in en belirgin ve bütün çalışmalarında vazgeçmediği fikri, kendi duygu topluluğuna dâhil bir bireyin farklı toplulukların duygusal belirlenimi ile değil, kendi topluluğunun yeniden duygu üretimi vesilesiyle Şekillendiğidir. Yani duygu toplulukları arasındaki hareketler uzaklaşmaya izin vermemektedir; ancak her grubun kendi duygu biçimi vardır. Bu duygu biçimleri ya da kuralları her toplumun kendine özgü pratiklerinden hayat bulmaktadır.²⁹⁶ çünkü hiç kimse doğar doğmaz duygularını ifade etme biçiminden ya da hangi duygularını öne çıkarması, hangilerini saklaması

²⁹⁴ Rosenwein, “Worrying About Emotions”, s. 842.

²⁹⁵ *A.g.m.*, s. 842-843.

²⁹⁶ Böylesi bir düşünce, ilk kez Rosenwein tarafından dile getirilmemiştir. Öte taraftan, Ariel Hochschild’in uçuş görevlileri üzerinde duygu kontrolünün sağlanmasına dair yaptığı ampirik araştırma, buna benzer olarak, “duygu kurallarının” altını çizen klasik çalışmalardan biridir. Bkz. I. Bölüm.

gerektiğinden haberdar değildir.²⁹⁷ Bu nedenle Rosenwein, duygu topluluklarını hidrolik model olarak ele aldığı tarihçilik anlayışına taban tabana zıt biçimde konumlandırmıştır. Çünkü duyguları dürtü veya enerji olarak ele alan bu anlayış, duyguları yöneten hedefleri ve deneyimleri yüz üstü bırakmaktadır. Bu nedenle Rosenwein'a göre, Orta Çağ tarihçilerinin “dolayimsız” veya “saf” söylemleriyle ifade ettiği duygular da aslında belirli bir kültürel pratikler toplamının toplumsal ifadesidir.²⁹⁸ Yani duyguların çocukluk dönemiyle eşleştirilmesi hatalı bir çözülemeye götürmektedir.

Rosenwein, toplumsal inşacılık ve görecelilik eleştirisi yapan Martha Nussbaum ve Reddy gibi akademisyenlere duyguların evrenselliği anlayışını gereğinden fazla vurguladıkları gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Esasen bu iki yazar duyguların bilişselliğini vurgulamaları bakımından Rosenwein'den ayrılmazlar. Fakat Rosenwein'in bu iki isme eleştirisi duyguların zihinle olan ilişkisiyle değil, duyguların sosyal düğümlerde nasıl kavrandığıyla ilgilidir. Kendini Neo-Stoacı olarak tanımlayan Nussbaum'un duyguya dair tarihsel ve epistemolojik sorgulaması²⁹⁹, Reddy'nin³⁰⁰ duygular aracılığıyla yaratmaya çalıştığı alternatif çıkışla benzerlik göstermektedir.

²⁹⁷ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, İthaca; New York, Cornell University Press, 2006, s. 15.

²⁹⁸ A.g.e., s. 15.

²⁹⁹ Aristoteles ve Platon'dan yola çıkan Nussbaum, duygunun tarihsel şemasını “sevginin merdivenleri” üzerine yerleştirir. Nasıl ki Reddy duyguları özgürleştirici politik bir programın öznesi haline getirdiyse, Nussbaum da Stoacı filozofların fikirlerinden yola çıkarak diğer duyguların üzerinde bir duygu olarak sevgiyi sosyal ve siyasal yapıların temel yapıtaşı hâline getirme amacı gütmüştür. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thoughts: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 712. Bu amaçla, edindiği bilişsel pozisyonun ötesine geçerek psikolojinin geçmişte sorduğu “normatif soruları” terk etmeyi ve duyguların insanlığı ahlak felsefesinin ilerletildiği/geliştirildiği bir noktadan ele almayı teklif eder. Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 16. Dolayısıyla sevginin ve erotik sevginin eğitilmesi, reforme edilmesinin tarihsel bir ilerlemeye/yükselmeye olanak sağlayan; toplumsal normlara zıt olmayacak bir biçimde filizlenebileceği görüşünden yola çıkan Nussbaum için sevgi, bunu doğrudan ifade etmese de, bir *arke*'dir. Nussbaum, *Upheavals of Thoughts*, s. 469. Nussbaum Ortaçağı analizlerinin oldukça dışında tutar. Rosenwein'a göre bunun sebebi, duygular arasında ayırım yapması ve Ortaçağın bu ayırımın sonucunda göz ardı edilmesidir. Yine Rosenwein için Ortaçağın tarihsel ilerlemede çarkı bozan dışlılardan birinin olduğunun gösterilmesi ile Rönesans'ın insan aklının zaferinin ilan edildiği bir dönüm noktası olduğu anlatısı arasında bir fark yoktur. Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 17. Tam da bu nedenle, Rosenwein Nussbaum'un duyguları tarihselleştirmesinde aldığı bu klasik ve hatalı pozisyonu eleştirir.

³⁰⁰ Rosenwein Reddy'yi ise duygu rejimleri kavramı üzerinden eleştirir. Rosenwein'in birden fazla olduğunu ifade ettiği duygu toplulukları Reddy'de tek bir rejimin baskın siyasal eğilimlerini öne çıkaran duygu rejimlerine karşılık gelir. Rosenwein'a göre, Reddy'nin evrensel bir açıklama uzamı sunmak

Rosenwein'in bu eleştirileri dile getirdiği ilk kitabı *Emotional Communities in The Early Middle Ages*, Latince sözcüklerin erken Ortaçağ topluluklarının duygularını ifade ettikleri sözlerdeki yansımaları takip etmiştir. Rosenwein bir yandan Ortaçağın Antik dönem duygusal repertuarından yararlandığını öne sürerken, diğer yandan farklı olarak her dönemin ve verili toplumsal yapıların kendi içinde bölünen duygusal toplulukları olduğunu söylemiştir.³⁰¹ Bu argümanını kanıtlamak için ilk olarak altıncı ve yedinci yüzyılda Galya'nın üç şehri; Trier, Clermont, Vienne şehirlerinde yer alan mezarlıklara işlenmiş yazıları incelemiştir. Bu üç şehirde de duygusal ifadeler aracılığıyla bölgeler arasında kesişmeyi sağlayan duygusal normlar ve pratikler vardır. Fakat daha yakından incelendiğinde, Galya'nın topluluklarını duygusal bağlamda ayıran belirgin nüanslar vardır. Örneğin, bu dönemlerde Trier'de hayatını kaybeden küçük bir çocuğun mezar taşında yer alan "tatlı" sözcüğüne Clermont'taki bir mezar taşında rastlamak çok zordur.³⁰² Çünkü duyguların altını çizen bu sözcüklerin toplumun üst kurumları (kiliseler vb.) tarafından ve onunla beraber şekillendiği gerçeği kaçınılmazdır. Bundandır ki Avrupa'daki Hristiyanlığın barındırdığı görüşler arasındaki çatışmaların politik yansımalarında dönemler arasında farklar görülebilmektedir.

Rosenwein *Emotional Communities*'de duygu topluluklarını meydana getiren sözcükler ve onları yaratan imkânları düşünmek konusunda daha farklı bir aşamaya geçerek, 590-604 yılları arasında yaşamış olan Papa Büyük Gregory'nin vaaz ve öğütlerini ait olduğu duygu topluluğu bağlamında okumuştur. Duygu topluluklarının

niyetiyle icat ettiği kavram olan duygu rejimi; hegemonyanın merkezden sağlandığı, ekonomik ve siyasal üniterliğin başat nitelikler olduğu modern dönem ve toplumlara uyarlanabilir. Fakat Ortaçağ'ın dağınık, merkezi olmayan sosyal ve siyasal yapısı nedeniyle psiko-sosyal dönüşümün duygusal rejimler başlığı altında incelenmesi zorlama olmaktadır. Rosenwein, "Problems and Methods in The History of Emotions", s. 22. Buna ek olarak Rosenwein, Reddy'nin Elias'tan Stearns'a uzanan hattı takip etmekten pek uzak olmadığını söyler. Rosenwein için Stearns'ın duygubilim aracılığıyla görgü kuralları rehberleri ve el kitaplarında "sen" hitaplı, dönemin duygu standartlarının nüvelerini ele veren çalışmaları, Reddy'nin duygu sözlerinin "sen", "ben" ve "bizi" barındıran daha yoğun duygusal etkileşimli yapılarıyla farklılık göstermez. Rosenwein, "Worrying About Emotions", s. 837. Dolayısıyla, Rosenwein'in vurgusu, Reddy'nin duyguları değişim ve dönüşümün motoru olarak gösterdiği analizlerin Elias'ın Batı uygarlığı kronolojisinden etkilendiği noktası üzerinde toplanır.

³⁰¹ Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 30.

³⁰² A.g.e., s. 67.

oluşumu ve devamını göstermek istediği bu kısa denemesinde ise tek bir ismin öne çıkması, yanıltıcı olmamalıdır. Rosenwein bu doğrultuda okurlarını uyararak metnin ana hatlarının kişi üzerinden değil, bağlantılı olduğu topluluk üzerinden şekillendiğini ısrarla belirtmiştir.³⁰³ Bu uyarı aynı zamanda Gregory'nin biyografisinin metin boyunca yer aldığı çalışmanın bir psiko-tarih denemesi olmadığı konusunda da fikir vermektedir. Çünkü Rosenwein, hakkında biyografi yazılan veya tarihsel bilgi verilmek istenen bir kişinin/ismin bağlı olduğu sosyal olaylar ve olgulardan koparılamayacağı fikrini desteklemektedir. Sonraki bölümlerde de argümanını duygu topluluklarının birbirini izleyen, geçmiş tecrübelerle bağ kuran bir tarihsel değişim faili olduğuna dayandıran Rosenwein, Tours Psikoposu Gregorius ve şair Venantius Fortunatus'un eserlerinden duyguların toplulukla ilişkisinin izini sürmüştür.

Rosenwein'in, 2016'daki ikinci kitabı *Generations of Feeling* ise çok daha uzun bir Batı Avrupa tarihini konu alır. Yedinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar birçok duygu topluluğunu ele alan Rosenwein, bu toplulukların alt-topluluklara evrilebildiğini anlatmıştır. Örneğin İngiltere tarihinde adları sıkça geçen Düzleyicilerin (*Levellers*) bir duygu topluluğu oluşturması, Püritenlerden ayrılmaları vasıtasıyla gerçekleşmiştir.³⁰⁴ Püritenlerin baskın olarak dile getirdikleri din özgürlüğü çağrısı, Düzleyicilerde devam ederek, aynı zamanda dönüşerek, hem siyasal hem dinsel özgürlük söylemlerini görünür kılmıştır.³⁰⁵ Bna göre düzleyicilerin duyguları teolojik bileşenler ve politik/kültürel ulusal birlik için bir bağlantı kılmaya çalıştığı çok açıktır: "İsrarlı bir biçimde ulusun özgür ve mutlu kılınması için Tanrı'nın bahsettiği fırsatlardan yararlanmak" ve "farklılıkları uzlaştırarak kusursuz bir arkadaşlık ve dostluk ilişkisi yaratmak."³⁰⁶

³⁰³ A.g.e., s. 30, 80. Bu fikirlerine ek olarak, Rosenwein Gregory'yi veya tarihe mal olmuş bir kişiyi düşüncelerinin ölümünden sonra yaygınlaşmış olabilme ihtimalini değerlendirerek "zamanının insanı" olarak ele almayı doğru bulmamaktadır. Bu fikri Rosenwein'in hidrolik tarih anlatısına karşıtlığını doğrulamaktadır.

³⁰⁴ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 72.

³⁰⁵ A.g.e., s. 72.

³⁰⁶ Barbara H. Rosenwein, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 275.

Buradaki “ulus”, “mutluluk”, “özgürlük” kavramlarına odaklanılırsa İngiltere’nin o dönemdeki politik kültürünü kuran özne ve kurumların duyguyla kurduğu ilişkiyi anlamak hiç de zor olmayacaktır.

Rosenwein’in, 2020’de yazdığı *Anger: The Conflicted History of Emotions* da dâhil olmak üzere, eserlerinde tartışmalarını sürdürdüğü üç temel sorunsal vardır. Bunlardan birincisi, modern tarih yazımının uygarlaşma kavramının çok üzerine gittiği, modernist tarihçiliğin tarihsel kopuşlar hakkındaki ısrarlarıdır. İkincisi, tarihçilerin duyguları bu çizgisel tarih paradigmasında Ortaçağ döneminde konumlandırma problemidir. Üçüncüsü ise dönemlerin barındırdığı duyguların çeşitliliğini göz ardı etmenin bir sonucu olarak gelen, toplulukların monolitik bir çerçeveye hapsedilmesidir. Duygu toplulukları kavramını tam da bu üç sorunsal üzerine inşa eden Rosenwein; psikolojide bilişselcilik, antropoloji ve sosyolojide ise toplumsal inşacılığı duygu toplulukları kuramının temeline yerleştirmiştir. Dolayısıyla Rosenwein’in bu çabaları yalnızca duygu tarihindeki gelişmelerle değil; modern anlatıları zayıflatan felsefi tartışmalarla beraber de anlaşılmalıdır. Yani büyük anlatılar yerine; analiz birimi ölçülerinin daraltıldığı, insanı hesaplanabilir kılabilen pozitivist anlayıştan uzak, toplumsal tarihin izlerinin gözlendiği modernizm sonrası tarih anlatıları, Rosenwein’in temel görüşlerinin kavranmasında bir yol haritası olabilir.

Rosenwein, duygular tarihi çalışmanın sosyal inşacı görüş ve bilişsel psikolojinin kavram setleriyle mümkün olabileceğini, evrenselci ve evrimselci duygu kuramlarının böyle bir girişime yardımcı olmayacağını savunmuştur. Yine de duyguların biyolojik boyutlarını ihmal etmeyen Rosenwein, iki hat arasındaki gerilimi daha uzlaşılabilir bir pozisyona çekmek istemektedir. Ancak Rosenwein’in içinde yaşantıyı ve hareketi barındıran, bütünsel bir pratiğe işaret eden kültür kavramını kullanımında zihinsel yapıya yaptığı yoğun yatırım duyguyu pratik olarak ele alan

duygu kuramcılarınca eleştirilmiştir.³⁰⁷ Bu eleştiriler, Monique Scheer'in başını çektiği, duyguları bedensel pratiklerden soyutlamak yerine zihin-beden ayrılmazlığına özellikle odaklanan tarihçiler tarafından yapılmıştır. Scheer'in çıkış noktası, Bourdieu'nün kuramsal çerçevesinden nöropsikolojinin son buluşlarına kadar uzamaktadır. Bu yeni bakış açısı, duygular tarihine bedenlerin ve pratiklerinin daha derinlemesine girmesini sağlamış, dolayısıyla farklı tartışmalara yol açmıştır.

2.4. Monique Scheer ve Pratik Olarak Duygular

Duygular tarihi araştırmalarının başlangıcından itibaren araştırmacılar duygunun beden-zihin dikotomisinden ayrı düşünülmesi gerektiğinden bahsetmişlerdir. Tarihçiler kuramsal olarak bu ayrımı ortadan kaldırmayı başardılarsa bile, mesele tarihçilerin incelediği dönemlerin politik, ekonomik ve sosyolojik içeriklerine geldiğinde bu önceliğe sadık kalamamış gibi görünmüşlerdir. Reddy'nin hem performans hem edimsel içerikli duygu-sözler kavramına da dayanan Scheer³⁰⁸, bu ayrımın üstesinden gelebilmek için duyguların temel yaşamsal pratikler olduğunu öne sürmüştür. İlk bakışta Scheer'in pratiklerin altını çizmesinin diğer duygu tarihçilerinin kavramlarına benzerlik gösterdiği düşünülebilir. Duygu toplulukları, duygu rejimleri ya da duygubilim gibi kavramların da söylemsel ve metinsel pratikleri şekillendirdiği gerçeği göz önüne alındığında, bu düşünce pek yanlış değildir. Ancak Scheer'e göre Stearns ve Rosenwein gibi tarihçiler temel bir hataya düşerek özneyi sosyal normlardan, "gerçek hisleri" geleneklerden uzak kılarak tecrübe (*experience*) ve dışavurum (*expression*) ayrımını yeniden üretmişlerdir.³⁰⁹ Bu da beden tarih-dışı bir nesne düzeyinde lanse

³⁰⁷ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 192. Rosenwein bu eleştirilere cevaben metin ve pratiğin birbirinden ayrılamayacağını ifade etmiştir. Hem sözcüklerin hem de jestlerin kültürün birer ürünü olduğunu, bunların maddi bağlamından koparılamayacağını savunmuştur.

³⁰⁸ Scheer'in kuramı, pozitif bilimler ve insan bilimleri arasında köprü kurmaya çalışan Reddy'nin duygu kavramı üzerinde yükselir. Ancak Scheer'e göre Reddy pratik teorisine temas etse de beden tarihelleştirilmesi ve öğrenilmiş duygulara katkıları bağlamında bedenin, zihnin ve sosyal ilişkilerin iç içe geçmişliğini anlamakta yetersiz kalmaktadır. Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 198-199

³⁰⁹ A.g.m., s. 196.

edilmesine sebep olmuş, böylece zihin-beden ayrımının ortadan kaldırılmasına dair çabalar sonuç vermemiştir.

Scheer'in duyguların pratik olduğunu iddia ettiği fikirsel şeması iki kola ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, son zamanlardaki bilişsel çalışmaları referans alan EMT ve Konumlanmış Biliş (*Situated Cognition*) gibi psikolojik kuramları kapsarken ikincisi Bourdieu'nün pratik teorisine dayanmaktadır. Scheer'in bu iki psikolojik kuramı başlangıç noktası olarak belirlemesinin sebebi, bilişi salt beyine konumlandıran geleneğe karşı çıkmasıdır. Zaten Scheer'in zihin-beden ayrımına karşı çıkışı, son zamanlarda gelişmeye başlayan "yeni bilinç felsefesi"nden beslenmektedir.

1998'de Andy Clark ve David Chalmers tarafından ortaya atılan EMT, yeni bilinç felsefesinin temellerini şekillendirmiştir. Bu yeni felsefeye göre, bilmeyi ve değerlendirmeyi barındıran süreçlerde çevre ve beden zihne "bağlaşık" (*coupled*) bir işlev görmektedir. Böylece, Clark ve Chalmers'in "aktif dışsalcılık" (*active externalism*) olarak adlandırdıkları, beden dışındaki varlıkların zihnin bir parçası olma yolunda genişlemesi mümkün hâle gelmektedir.³¹⁰ Düşünme, hissetme ve algılama edimlerinin yalnızca beyin tarafından değil; beynin de aktif rol oynadığı, beden ve dışımızda gelişen olayların bütünü ile anlaşılması gerektiğini ifade eden Alva Noë, dünyayı yorumlamadan önce zaten bir dünya'nın olduğunu altını çizerek bu psikologların düşüncelerini pekiştirmiştir.³¹¹ Yani önceden beynin tek aktör olduğu düşünülen bu genel süreçte bedenin ve çevrenin oynadığı rol yeniden düşünölmeye başlanmıştır. Ayrıca jest ve mimiklere, duyudevinimsel (*sensorimotor*) sistemlere ve bedenin potansiyeline odaklanan yeni bilinç felsefesinin uzlaşabildiği başka bir alan da bilişsel psikoloji olmuştur. Fakat bu alan bilişsel psikolojinin değerlendirmeci yaklaşımından uzaktır. Çünkü etkinliğin düşünceye ulaşmadan beynin otomatik ve gündelik

³¹⁰ Bkz. Andy Clark & David J. Chalmers, "The Extended Mind", *Analysis*, 58 (1), 1998, s. 7-19.

³¹¹ Alva Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang, 2009, s. 184.

pratiklerini harekete geçirdiği düşünülmektedir.³¹² Konumlanmış biliş olarak adlandırılan, dış uyaranların yalnızca kavram ve dil düzeyinde algılanmasına karşı çıkan bilişsel psikolojinin bu alanı, Scheer'e göre Bourdieu'nün pratik teorisine alternatif bir yol açmaktadır.³¹³

Felsefeci Robert Solomon, duyguların sahip olduğumuz ya da “bizi” etkileyen bir sürece yol açtığına inanmamıştır. Aksine; duyguların yaptığımız, deneyimlediğimiz veya pratik ettiğimiz bir hareket alanı yarattığını düşünmüştür.³¹⁴ Scheer'in nöropsikolojinin son bulguları ile Bourdieu'nün kuramlarını -Solomon'un katı değerlendirmeci yaklaşımından ayrı tutmak şartıyla- aynı potada erittiği kuramı bu yolu takip etmektedir. Pratiğin yapmak ve söylemek arasında bir köprü olduğu düşüncesini savunan Scheer, insani etkinliklerinin içsel ifadelerin dışavurumundan normlara uzanan bir alanda toplumsal pratiklerin bir çıktısı/ürünü olduğunu söylemiştir.³¹⁵ Bu nedenle, pratik sadece otomatik tepkilerin veya alışkanlıkları değil; aynı zamanda kültürel, öğrenilmiş ve içsel ifade biçimlerini ören bir bütünü yansıtır.³¹⁶ Ancak en önemlisi, pratik teorisinde bedenin özne dışında konumlandırılması imkânsızdır. Bu nedenle beden ve zihin arasında yapılacak ontolojik bir ayrım meşru değildir. Çünkü beden yalnızca organik bir madde değil, alışkanlık süreçlerinden geçmiş tecrübeleri barındıran, bu tecrübelerden edinilmiş bilgileri insan bilincine ve yaşantısına aktaran “bilen beden”dir.³¹⁷

Scheer, bilen bedenin fiziksel kapasitesinin (hormonlar, kas hareketleri vs.) zihinde yürütüldüğü varsayılan bilişsel süreçlerden soyutlanamayacağını savunarak Bourdieu'nün pratik teorisine gitmiştir. Sosyolojiye sembolik sermaye, simgesel şiddet veya kültürel sermaye gibi kavramları kazandıran Bourdieu'nün konuyla alakalı,

³¹² Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice”, s. 197.

³¹³ A.g.m., s. 197.

³¹⁴ Robert Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 191.

³¹⁵ Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice”, s. 200.

³¹⁶ A.g.m., s. 200.

³¹⁷ A.g.m., s. 201.

Scheer'in "duygusal pratikler"ine eşlik eden önemli, birbiriyle örtüşen iki kavramı vardır: *Pratik* ve *habitus*. Bourdieu öncelikle sosyal teorideki en büyük çıkmazlardan birini, özne-nesne dikotomisini sosyolojik bağlamlarda aşmaya çalışmıştır. Habitusu bireysel ve kolektif pratikleri üreten bir tarih anlayışıyla değerlendiren Bourdieu, bu pratiklerin geçmiş tecrübelerin aktif varoluşuyla mümkün hâle geldiğini ifade etmiştir.³¹⁸ Böylece gömülü bir tarih (*embodied history*) ve "ikinci bir doğa" (*second nature*) olarak dış uyaranlarla beraber etkinleşen habitus³¹⁹, pratiklerin bir üretici ve aynı zamanda sonucu haline gelmektedir.

Bourdieu'yü böylesi bir toplum ve tarih anlayışına yönlendiren diğer bir neden, uzun süredir muhafaza edilen diğer bir ikiliği kırmaktır. Bu ikilik, duygu tarihçilerinin de sürekli üstesinden gelmeye çalıştığı beden-zihin ayrılığı meselesidir. Bourdieu'ye göre zihnin ön plana çıktığı, yani Kartezyen hatanın tekrarlandığı sosyal analizler sorunludur. Çünkü bu; kuram ve pratik, eylem ve bilinç arasında kurulacak etkileşimleri oldukça zayıflatır.³²⁰ Bu sebeple, beden bir mekanizma veya Raymond Williams'ın "duygu yapıları" kavramını anımsatacak bir inançlar bütünü temsil eden bir araç görevi görür. Nitekim Bourdieu'ye göre: "Bilinçlilik, yanlış bilinçlilik, bilinçsizlik vb. açıdan düşündüğümüz sürece, çoğu zaman beden aracılığıyla aktarılan temel ideolojik izlenimleri yakalayamayacağımı söyleyebilirim. Egemenliğin temel mekanizması, bedenin bilinçdışı yönetilmesi aracılığıyla işler."³²¹ Sonuçta Bourdieu habitusun, dolayısıyla pratiğin tarihsel ve gündelik oluşumunu evrensel Marksist açıklamaların dışına taşıyarak, bedeni bu bilinçdışı ilerlemenin ileticisi konumuna getirmiştir.

Scheer'e göre Bourdieu duygulardan az çok bahsetmektedir; ancak duyguları temel bir analiz birimi olarak kullanmaktan uzak durmaktadır. Duygunun yerine

³¹⁸ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 1992, s. 54.

³¹⁹ A.g.e., s. 56.

³²⁰ Güney Çeğin & Âlim Arlı, "'İdeoloji' Gerçeğinin Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri", *Doğu Batı*, (28), 2004, s. 173.

³²¹ Pierre Bourdieu & Terry Eagleton, "Doxa and Common Life", *New Left Review*, NLR, (1), 191, s. 114.

çoğunlukla düşünce ve davranıştan veya varoluş ve aksiyonlardan bahsetmeyi tercih etmektedir.³²² Bourdieu'nün duyguya yer verdiği yerlerde yaptığı vurgular pratik düşüncesindeki ısrarıyla aynı kefeye konulamaz. Ancak Bourdieu'nün en kapsamlı, habitus ve pratik düşüncesiyle tutarlı doğrultuda yaptığı yorum, duyguların ve düşüncelerin “bedenin tümevarımsal hallerinden” doğduğu yönündedir.³²³ Bu yüzden de duyguların pratik mantığını takip ederek sonucu tahmin edilemeyen ve alışkanlıklara dayalı kültür dizgelerini düzenlediğini söylemek mümkündür.

Bourdieu'nün pratik mantığıyla yola çıkan ve yöntemini “duygusal pratikler” kavramı ışığında çizen Scheer, bu kavramı 4 ana hatta incelemektedir. Bu incelemenin sebebi, duygular tarihindeki mevcut yaklaşımlara pratik mantığını eklemektir. Bunlardan birincisi, duyguların belli bir repertuara tabii olduğunun altını çizen duygusal pratiklerin mobilizasyonudur. Buna göre, duygusal pratikler duyguları şekillendiren, yön veren veya ortadan kaldıran beden ve zihnin manipülasyonudur.³²⁴ Bu manipülasyonun kişinin çevresindeki insanlar, müzikler ve filmler yoluyla yürütülebileceği fikri, duygusal pratiklerin yalnızca davranış değil, aynı zamanda performatif bir edim olduğunu fikrini de güçlendirir.³²⁵ Scheer'e göre; politik aktivizm, duygusal ilişkiler veya tüketici davranışları performatif edimlerin eşlik ettiği duygusal pratiklerin bir sonucudur.³²⁶ Bu, bir yandan Febvre'in duygusal bulaşmasına, diğer yandan Williams'ın duyu yapılarına benzer nitelikler arz eder. Ancak duygusal pratikler, pratik mantığını öne çıkarması anlamında farklılıklar gösterir.

Scheer'e göre duygusal pratiklerin kendini gösterdiği boyutlardan bir diğeri *adlandırılmadır* [naming]. Scheer duyguların adlandırılması konusunda da beden vurgusunu sürdürür. Bu nedenle, Reddy'nin duyu-sözlerinin bilişsel pozisyonunun ötesine geçerek bedenlerin duyguların adlandırılması sürecinde bir potansiyel olduğunu

³²² Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice?”, s. 204.

³²³ Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 69.

³²⁴ Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice?”, s. 209.

³²⁵ *A.g.m.*, s. 210.

³²⁶ *A.g.m.*, s. 210-214.

iddia eder.³²⁷ Bu potansiyel bedenın diğer bedenlerle karşılaşma ihtimaline, başka bir deyişle, içinde yaşadığı habitusun pratiklerine bağlıdır. Scheer'e göre, örneğin, bir kişinin duyguları hakkında günlük tutması veya onlar hakkında konuşması ile başka biriyle duyguları hakkında konuşması aynı değildir.³²⁸ Çünkü diğer bir kişiyle paylaşılan duygular artık dışarıya doğru akmakta, pratik mantığı tarafından yönlendirilen bedensel ifadelerin dışavurumunu yansıtmaktadır. Bu da sadece özel hayatta değil, globalleşen dünyanın insanın duygularını kontrol eden bütün ideolojik ve söylemsel enstrümanlarında duyguyu adlandıran ve yeniden adlandıran çeşitli yönleri tayin eder. Fakat Scheer bu sürecin salt bedenın aktif olduğu değil, hafızayı ve stratejik kararları barındıran zihin yapısının da sonucu olduğunu belirtmeden geçmez.³²⁹

Scheer, duygusal pratiklerin işlediği üçüncü kavramı, iletişimi, duyguların "samimiliği" kapsamında inceler. Tarihsel belgelerde karşılaşılan duygu sahnelerinde gözlemlenen duygular gerçekten var mıydı yoksa bu duygular toplumsal bir senaryonun mu ürünüydü? Reddy'de de karşılaştığımız bu sorunun cevabı Scheer'de direkt olarak dördüncü duygusal pratik yoluna çıkar: Düzenleme. Scheer'e göre, ciddiye alınması gereken soru, bu duygusal pratiklerin otantik olup olmadığı değil, nasıl şekillendiğidir. Duygu tarihçilerinin üzerinde bolca çalıştığı, "duygusal yönetim", "duygusal tarzlar", "duygubilim" veya "duygu kuralları" gibi kavramları üretmelerine yol açan bu düzenleme çabası Scheer'e göre yanlış değildir. Çünkü duygular ne doğuştan gelen ve kültürel-toplumsal müdahale olmadan devam eden bir fenomen ne de salt fizikseldir.³³⁰

Scheer'in -yeniden- karşı çıktığı nokta, bu dönemselleştirmelerin yapılması esnasında uygulanan yöntemin zihin yapılarına öncelik vermesidir. Ancak yalnızca kavramsal yapılar değil, bedensel tahakkümlerin de göz önüne alınması gerekmektedir. Örneğin bir kadının küfür etmemesi veya erkeğin ağlamaması gerektiğini öğütleyen kurallar

³²⁷ A.g.m., s. 212.

³²⁸ A.g.m., s. 212.

³²⁹ A.g.m., s. 213.

³³⁰ A.g.m., s. 216.

toplumun şekillendirdiği, ideolojik bağlantılı duygusal tarzlardır.³³¹ Scheer'e göre bu tür bir duygusal pratik analizinde habitus ve pratik mantığı araştırmacıya oldukça orijinal avantajlar sağlar. Çünkü sirkülasyonda olan duygu normlarını ve sosyal duygu tarzını kendi mantığı ve pratiğiyle anlamlandırır.³³² Bu yolla dönemin baskın duygusal tarzlarını yansıtan habitusun kendi içinde gerçekleşen ayrışmalar da fark edilebilir. Böylece duyguları daha “aşırı” görülen, duygusal normları baskın gruplara göre farklılık gösteren toplulukların zaman içinde değişimleri ve görünür hâle gelme yolundaki mücadeleleri anlaşılır kılınır.³³³

Sonuçta Scheer duygunun yeniden formüle edilmesi anlamında duygusal pratiklere dair şu 3 fikrin dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir:

“1) Duygular yalnızca insanların yaptıkları bir şey değil, bilinçli bedenle (*mindful body*) etkileşim içinde olan pratiğin bir formudur. 2) Duygu bilişsel süreçlerden önce değil, duyguyu yapma sürecinde doğar. 3) Duygunun tanımı, beden ve bedenin fonksiyonlarını kapsamalıdır. Ancak bu beden saf, evrensel ve biyolojik anlamda değil; içkin ve öğrenilmiş kapasitenin habitus tarafından şekillendirilmiş bir alanı olarak ele alınmalıdır.”³³⁴

Başka bir deyişle, duyguların tarihsel değişimi, buna bağlı toplumsal normlar, dışavurumlar ve deneyimler yalnızca hislere bakılarak anlaşılmaz. Beyin yapısı ve organik işlevler de bu dönüşümün eseridir. Böylece duygulara getirilen biyolojik bakış açısının ‘tarih-dışı bedeni’ pratik teorisi aracılığıyla duygular tarihinin kültürel konumlanışına adapte edilir. Scheer’in duygular tarihine getirdiği bu yeni soluk, duygu tarihçilerinin tarih metinlerinde yer alan bedensel pratiklerin –örneğin gözyaşı, yüz kızarması vb.- geniş çapta incelemesini de beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda, zihinsel materyallerin toplamı olarak değerlendirilen kültürün bedenle yaklaşması sağlanmıştır.

³³¹ A.g.m., s. 216.

³³² A.g.m., s. 217.

³³³ Rosenwein’in duygu rejimleri yerine duygu topluluklarını önermesi, bu çeşitliliği ortaya çıkarma çabasının bir ürünüdür. Ancak Scheer ve Rosenwein arasında beden konusu üzerine yürütülen tartışmalar “duygu toplulukları” ve “duygu pratiklerini” farklı bağlamlara sürükler. A.g.m., s. 217.

³³⁴ A.g.m., s. 220.

Rosenwein'a göre, mevcut ikiliklerin ortadan kaldırılma çabası, duygular tarihinde bugüne kadar yürütülen çalışmaların esas hedeflerinden biri olmuştur ve bu çabanın takdir edilmesi gerekmektedir.³³⁵ Ancak yine Rosenwein'a göre, Scheer'in metni pratikten ayırma fikri, bu çeşit bir çabanın dışında yer almaktadır. Çünkü "hem jestler hem de sözcükler nihayetinde kültürün ürünleridir (...)"³³⁶ Bu fikirden hareketle Rosenwein, "(...) hükümdarın Burgonya Düklüğü'ne "sevinç içinde varışı" hakkında konuştuğunda, bunu sevince neden olan bir "pratik" olarak" okurken"³³⁷; Scheer ise iddialarının doğrultusunda yeteri kadar ilerlemeyip "...on sekizinci yüzyıldaki İngiliz Metodistlerin "bedensel pratiklerini"³³⁸ betimlerken büyük ölçüde metinlere baktı. Rosenwein'ın Scheer'in fikirlerine yönelttiği eleştiriler, pratik fikrinin ne kadar çığır açıcı olduğu konusunda araştırmacıları yeniden düşünmeye sevk etmektedir.

Bu tartışmalar ışığında, duygular tarihi üzerine çalışan bir araştırmacının dikkat çekmesi gereken en mühim noktalardan ilki, duyguların akışıdır. Duygular toplumsal görünürlüğü yeniden üretmekte tek yönlü bir doğrultu mu izler yoksa toplumsallığın dolaşıma soktuğu duygular mıdır? Öte taraftan bu sorunun araştırmacıyı yukarıda sıkça zikredilen zihin-beden ayırımına götürmesi de muhtemeldir. Çünkü ikisinden birinin (toplumlar ve duygular) diğerini yönettiği veya şekillendirdiği fikri, kolektif varlıkta zihin veya bedenden birini öne çıkarmak anlamına gelir.

Bu minvalde analizde sınanacak duygu kuramının varmak istediği nokta, Ahmed'in bu ayırımın üstesinden gelebilecek yanıtları ile neredeyse aynı doğrultudadır: "Dolayısıyla, bir kolektif ya da bir özne hakkındaki iddia olarak duygusallığın "ötekiler"e anlam ve değer bahşeden iktidar ilişkilerine dayandığı açıktır."³³⁹ Beden ve zihin ayrılığını kültürel-politik bir zeminin üzerinde yok eden Ahmed'in başka ifadeleriyle;

³³⁵ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 192.

³³⁶ A.g.e., s. 192.

³³⁷ A.g.e., s. 192.

³³⁸ A.g.e., s. 192.

³³⁹ Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 12.

“(…) bazı bedenlerin bazı ötekilerle birlikte ya da ötekilere karşı olarak konumlanmaları hareketin fizikselliğiyle ilişkilidir; zaten “nefret edilen” olarak tanınan ötekilerle karşılaştıklarında, beden düzenleri yeniden bozulur ve yeniden kurulur (...) beyaz kadının siyahi çocukla temas etmekten kaçınması (...) beden uzaklığının yeniden düzenlenmesi yoluyla sosyal alanı düzenler (...) Ötekilerin bizi etkileme şekilleriyle kolektiften şekil almaya başlar.”³⁴⁰

Yani Ahmed, antropolojik ve psikolojik duygu kuramlarının ötesine geçerek bedenlerin “teması” yoluyla duygusal bir “bulaşma” olduğunu, sosyal bir alan tesis edildiğini savunur. Dolayısıyla bir yandan toplumsal inşacıların duyguların toplumdan ve normlardan ayrı düşünülmeceği fikrini desteklerken, diğer bir yandan duygular ve beden arasındaki ilişkiye daha üst düzeyde bir önem atfeden kuramsal verileri de ihmal etmez. Bu sebeple, bu çalışma da duygular tarihinin modern öznenin ortaya çıkmasında ve yeniden üretilme çabasında öne çıkarılan zihin-beden ayrımını ortadan kaldırmak arzusundadır.

Spinoza’nın belirttiği gibi: “Bizim zihnimizde bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikrin olması imkânsızdır; tam tersi böyle bir fikir ona aykırıdır.”³⁴¹ Fakat burada vurgulanmak istenen nokta beden duyum sallığı değil, bedenin başka bir bedenle karşılaşma potansiyelidir. Bu görüşü destekleyecek bir biçimde, yine Spinoza’nın ifade ettiği gibi: “Bedenimizin etkime gücünü artıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar.”³⁴² Spinoza’nın bu minvalde bedenin etki gücünü artırdığını belirttiği duygu “sevinç”, diğeri ise “keder”dir. Dolayısıyla sevinç ve kederin bedeni harekete geçirmesi için bir düğüm noktası gerekmektedir. Spinoza’nın fikrindeki bu harekete geçi(ri)ş, yalnız sıradan bir karşılaşma değil, tarafların birbirine

³⁴⁰ A.g.e., s. 74.

³⁴¹ Spinoza, *Ethica*, s. 215.

³⁴² Ayıryeten şunu da belirtmek gerekir ki; Spinoza’nın *duygu* ve *duygulanım* arasında yaptığı ayrımında birincisi zihinsel ve geçişsel bir düzlemde zuhur ederken, ikincisi diğer bedenle karşılaşan bedenin karşısındakinin varlığını içerimlemesi anlamını taşıyor. Akt. Tokdoğan, *Yeni Osmanlıcılık*, 2018, s. 31. Yani duyumsama, zihin ve beden arasındaki alışverişin bir aşaması olarak algısal işleve yardımcı olması nedeniyle duygudan keskin bir şekilde ayrılamayan bedensel ifadelerin müsebbibidir. A.g.e., s. 215.

bitmek bilmeyen teması sayesinde zihin ve bedende bırakılan *iz*'in farklı bir boyutudur.³⁴³ Temasın sürekliliği sayesinde sosyal olanda dolaşıma giren bütün kültürel ve sembolik değerler, duyguların üstbelirlenim çatısını kurar. Bahsedilen kültürel ve sembolik değerler, geçmişin ve şimdinin izlerini taşıyarak sosyal olana dâhil olan birey üzerinden kendini üretmeye devam eder. Toplumsal ve siyasal alanların ayrı kategorilerde incelenemeyeceği göz önüne alınırsa, yukarıdaki ifadelere dayanarak, kurumsallığın, normların; hatta hangi durumlarda ağlanacağına veya gülüneceğinin vs. kodları sosyal alan içinde belirlenmiş halde bulunur. Bundan ötürü; kültür, politika ve duygular arasındaki ilişkinin, dönemin “atmosferi” bilgisini vermesi açısından yeterli araçları sağlayabileceği düşünülmektedir.

Bir dahaki bölümde, bu örüntünün geçerliliğini savunmak için duygular tarihinde ilişkisi koparılan kültür ve siyaseti duygular aracılığıyla yeniden bir araya getirmek amaçlanmaktadır. Çünkü nihayetinde “kültür fikri bir metafora dayanır: doğal gelişmenin yönlendirilmesi”dir.³⁴⁴ Bu doğrultuda, yaratılmak istenen kültür, siyasetin yön verdiği bir teknik, bir alet çantasına dönüşmektedir. Kültürün özellikle ulus inşa sürecine verdiği sembolik ve maddi hegemonik destek, devletlerin bu alana cömertçe yatırım yapmasını sağlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve sonrasında ortaya çıkan kültürel pratikler, en çok Batılılaşma aracılığıyla belirginleşmiştir. Bu Batılılaşma anlayışı, gerek cumhuriyet öncesi deneyimlerin olumsuzluğunu gerekse cumhuriyetle beraber doğan yeni bir halka ve bağımsızlığa olan inancın umutlarını taşımaktadır.

Yeni bir Türk kimliği yaratmak uğrunda girişilen bütün siyasal-kültürel reformlarda Batılılaşmaya duyulan arzunun izleri açıkça görülüyordu. Bu yönde, “dünya-sistemleri” hiyerarşisindeki evrensel çizgiye ulaşmak için kültüre başvurulması

³⁴³ Tokdoğan, *Yeni Osmanlılık*, s. 31.

³⁴⁴ Raymond Williams, *Kültür ve Toplum: 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 487.

şarttı.³⁴⁵ Duygu tam da bu noktada kültürün ve kamusalın denetimi için eşi benzeri olmayan bir olanak sunmaktadır. Erken Cumhuriyet döneminde, Türk'ün “kim” olduğuna dair yapılan bütün sorgulamalarda, bilhassa Batılılaşma ve kültürel politikalar arasında kurulan bağlantıda, duyguların öne çıktığı göze çarpmaktadır. Bu çalışmada da kültürün en asli, bilişsel ve sosyal kimliğin kuruluşu bağlamında toplumsal ve siyasal analize fırsat veren bir bileşeni olan duygular³⁴⁶, iki taraflı bir araştırma yörüngesini mümkün kılmaktadır. Bunlardan birincisi; Falih Rıfkı Atay'ın anıları, gezi yazıları, otobiyografileri ve diğer eserlerini zamanının içinden kavrayarak Batılılaşma ve siyasal kültür arasındaki söylemsel haritayı çizmektir. İkincisi ise Falih Rıfkı Atay'ın -hem *hasta adam* hem de *yeni adam* yaşarken orada bulunan aydınlardan biri olmasının-Osmanlı'dan yeni Türk devletine geçişin toplumsal, siyasal ve kültürel boyutlarının duyguya içsel boyutlarını görmemize olanak tanınmasıdır.

Bahsedilen cihetlerde bir araştırma yapmak amacıyla yukarıda verilen fikirler yapılacak analize genel anlamda kuramsal dayanak noktalarını oluşturmaktadır. Ancak inceleyeceğimiz konu, politika ve kültür arasındaki gerilimi açığa vuran “modern devlet” olgusuna işaret ettiğinden, kavramların birbirini dışlama tehlikesine karşı Reddy ve Scheer hattında ilerleyen duygu kuramlarından hareket etmek en doğru seçim olacaktır. Bu iki kuramın temel dayanaklar olmasının diğer bir nedeni ise *duygu-sözlerin* ve *duygusal pratikler*'in kullanımının bazı karşıtlıkların (zihinsel-bedensel veya evrensel-kültürel vs.) yeniden üretilmesi gibi bir kaygıya neredeyse yer bırakmamasıdır.

³⁴⁵ Immanuel Wallerstein, “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System”, *Theory, Culture and Society*, 7, 1990, s. 47.

³⁴⁶ Bu ilişkilendirmenin reçetesinin, yukarıda, kuramsal çerçevenin ilk bölümlerinde yeterince açıklandığı düşünülmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİR VAKA ANALİZİ: FALİH RIFKI ATAY'IN ESERLERİ ÜZERİNDEN OSMANLI-TÜRK BATILILAŞMASI, CUMHURİYETİN DOĞUŞU VE DUYGULARIN İNŞASINA BAKIŞ

1. FALİH RIFKI ATAY'IN YAŞAMI VE ESERLERİ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesinin en önemli mimarlarından, bir anlamda *avant garde*'ı olan Falih Rıfki Atay, 1894'te İstanbul'da dünyaya gelmiştir.³⁴⁷ Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda büyük pay sahibi olan bürokrat ve asker kökenli isimler gibi, Falih Rıfki Atay'ın çocukluğu ve gençliğinin ilk zamanları, “devlet-i ebed müddet”in ekonomik ve siyasal yıkıntıları arasında dolaşmakla geçmiştir. İlköğrenimini *sıbyan mektebinde*, ortaöğrenimini Rehber-i Tahsil Rüştiye'sinde tamamlayan Atay³⁴⁸, lise derecesini ise Hüseyin Cahit Yalçın'ın müdürlük görevini yürüttüğü Mercan İdadisi'nden almıştır.³⁴⁹ Yalçın'ın ve ders aldığı isimlerin Servet-i Fünun çevresine yakınlığı sebebiyle olsa gerek, Atay'ın beğenilen bir kompozisyonu *Servet-i Fünun* dergisinde yayımlanmıştır. Bu Atay'ın yazarlık hayatına attığı ilk adımlardan biridir.

O yıllarda, İmparatorluğun içinde bulunduğu ahval, hemen hemen bütün grupların politik görüşlerini keskinleştirmiş, özellikle İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin [İTC] temelini atan Jön Türkler hareketinin “istibdada karşı hürriyet” karşıtlığıyla bezenmiş politik stratejisi siyasal hayata damgasını vurmuştur. 1876'da II. Abdülhamid tarafından ilan edilen I. Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'nin kısa ömürlü olmasına karşın, 1908'de özgürlükçü taleplerin daha da güçlendirilmesi II. Meşrutiyet'in başarısını sağlamıştır. Atay'ın gençlik dönemleri bu yıllara rastlamaktadır. Dolayısıyla lise yılları sırasında bu akımlardan etkilenen Celal Sahir ve düşünceleri ve “*davası* ile yirmi beş otuz sene alay edilmiş” Samih Rıfat³⁵⁰ gibi muallimlerden ders alan Atay'ın duygu ve düşünce dünyasında imparatorluğun son dönem politikalarına karşı çıkışın izlerinin

³⁴⁷ Falih Rıfki Atay, *İmparatorluğun Batış Yılları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, s.8

³⁴⁸ A.g.e., s. 13.

³⁴⁹ Funda Selçuk Şirin, *Falih Rıfki Atay (1893-1950)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2009, Yayımlanmış Doktora Tezi, s. 9.

³⁵⁰ Falih Rıfki Atay, *Eski Saat*, İstanbul, Akşam Matbaası, 1933, s. 562. Vurgu yazara ait.

görülmesi sıra dışı bir durum değildir.³⁵¹ İttihat ve Terakki'nin Osmanlı'nın çöküşüne set çekmek amacıyla fonksiyonel duruma getirmeye gayret ettiği, “üç tarz-ı siyasetten” biri olan Osmanlıcılık, Atay'ın bu dönemde etkilendiği fikri akımlardan biri olmuştur.

Liseden sonra 1909'da Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne başlayan Atay, yazarlık kariyerine *Servet-i Fünun*, *Tecelli* ve *Kadın* dergilerinde devam etmiştir.³⁵² Atay'ın Batılılaşmaya duyduğu hayranlık, şeklini bu dönemlerden itibaren almaya başlamıştır. Yurtdışında görev yapan, oradaki fikir akımlarından oldukça etkilenen Jön Türkler'in bu düşünceleri Osmanlı siyasasına aktarma gayreti, Atay'ın düşünsel dünyasındaki eksik parçaları da bir araya getirmiştir. Bu nedenle, yaşadığı son ana kadar söylemleri ve eserlerinde izi sürülebilen “gericilikle mücadele” ve “Batılılaşma” teması, İmparatorluğun çöküş yıllarında kaleme aldığı yazılarında da gözlemlenebilir. *Tecelli* dergisine 1911'de yazdığı ilk yazıda, “Mübareze-i İçtimaiye” başlıklı nesrinde, gençlere “gerilikle ve gelenekle” mücadele etmeleri hususunda uyarılarda bulunmuştur.³⁵³

Atay'ın bu ve buna benzer yazılarında gericiliğin, yani Batının teknik ve entelektüel ilerlemesine ülke sathında direnen kuvvetli aşırılığın oldukça tehlikeli gösterilmesinin en büyük sebeplerinden biri, 31 Mart Ayaklanması'dır. İleride de gösterileceği gibi bu ayaklanmadan itibaren, hem Atay'ın düşünceleri hem de İTC'nin kurumsal çaptaki tavrında otoriter bir eğilim fark edilebilir düzeye gelmiştir. Birkaç yıl sonra, varlığını Osmanlı İmparatorluğu egemenliğinde sürdüren milletlerin ayaklanması, altında hem hayal kırıklığı hem de öfke duyguları yatan kolektif bir “milli benliği sahiplenme” tavrının filizlenmesine yol açmıştır. Bu dönemler, yine hem Atay'ın hem de İTC'nin Osmanlıcılıktan vazgeçerek Türkçülüğü yeni bir çözüm yolu olarak değerlendirmeye başladıkları zamanlardır.

³⁵¹ Şirin, *Falih Rıfka Atay*, s. 16.

³⁵² Tezcan Durna, *Türkiye'de 1930–1940 Yılları Arasında Seçkin Söylemin Oluşumu: Falih Rıfka Atay ve Peyami Safa Karşılaştırmalı Bir Analizi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2007, Yayınlanmış Doktora Tezi; Atay, *Batış Yılları*, s. 118.

³⁵³ Atay, *Batış Yılları*, s. 53.

Atay bu yıllarda üniversite eğitimine devam ediyor, yaz tatillerini de Çerkeş'te, redif taburlarının kumandanlığını yapan ağabeyinin yanında geçiriyordu. Bu sayede İstanbul'un Anadolu'ya nazaran daha rafine olan atmosferinden ayrılıyor, halkın gerçek sorunlarıyla yüzleşiyordu.³⁵⁴ Atay'ın Anadolu'daki ilk tecrübelerine dair yazdıkları, ilerleyen yıllarda Türk aydınının Anadolu ile bütünleşmek yolundaki çabalarını yansıtan geniş külliyyatın bir parçası haline gelmiştir. 1912 yılında *Tanin* gazetesinde yazmaya başlayan Atay, ilk siyasi yazısını da "İttihat ve Terakki" evlatları başlığıyla burada yayınlamıştır.³⁵⁵ Balkanlardaki ayaklanmalar ve İttihatçılar arasındaki siyasi çekişmeler, İTC'nin güçten düşmesine sebep olmuş, bu gelişmeler o zamanlar koyu bir İTC destekçisi olan Atay'ın muhalefete sert eleştirilerini beraberinde getirmiştir. Bu sıralarda patlak veren I. Balkan Savaşı'nın sonunda Osmanlı'nın toprak kaybetmesi, Atay'ın eleştirilerinin şiddetini artırmıştır.

Savaşın kaybedildiği sıralarda *Tanin*'de tam zamanlı olarak yazmaya başlayan Atay, kamuoyuna sesini daha fazla duyurabilme imkânı bulmuştur. *Tanin*'in aynı zamanda İTC'nin –resmi olmayan- bir yayın organı olması münasebetiyle birçok İttihatçı ile tanışması bu zamanlara rastlamaktadır. Atay, üniversiteye devam ettiği sıralarda İTC liderlerinden biri olan Talat Paşa'nın özel kalemlliğini yapmış, İttihatçıları ve İttihatçılığı daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Ardından Talat Paşa'nın yanından ayrılarak diğer bir İttihatçı, Bahriye Nazırı Cemal Paşa'nın Kalem-i Mahsus Müdürü olarak çalışmaya başlamıştır.³⁵⁶

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinin ardından bütün Osmanlı aydınları gibi Atay da gelişmeleri endişeyle takip etmeye başlamıştır. Cemal Paşa hükümet tarafından Kanal Cephesi'ne gönderilmiş, Atay da yedek subay olarak Cemal Paşa ile birlikte Suriye ve Filistin'e gitmiştir. Bu nedenle Darülfünun'u terk etmek zorunda kalmış,

³⁵⁴ Durna, *Seçkinçi Söylem*, s. 59.

³⁵⁵ Şirin, *Falih Rıfki Atay*, s. 39; Atay, *Tanin*'de yazdığı günleri şöyle anımsar: "Bütün edebiyatım, *Tanin* gazetesinin Cumartesi sayılarında Garpcılık davasını gütmekle geçiyor". Falih Rıfki Atay, *Zeytindağı*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 10.

³⁵⁶ Şirin, *Falih Rıfki Atay*, s. 73.

Tanın'deki görevinden de ayrılmıştır. Bu bölgelerdeki anılarını *Ateş ve Güneş* (1918) ve *Zeytindağı* (1932) eserlerinde okuyucularla paylaşmıştır. Atay, Kudüs'ün düşmesi ve Osmanlı'nın savaştan yenik ayrılması sonucunda Cemal Paşa ile beraber İstanbul'a dönmüş, bütün dikkati taassup karşıtlığı, dolayısıyla Batılılaşma ve Anadolu'nun kurtuluşu üzerinde toplanmıştır. Atay'ın Çerkeş'te gördükleri, Suriye ve Filistin'de yaşadıkları ve İTC'nin kendisinde yarattığı devasa hayal kırıklığı, olaylara daha farklı perspektiflerden yaklaşmasına yol açmıştır. Bu farklılık, savaşın ardından lider kadrosu İmparatorluk sınırlarının dışına kaçan İTC ile bağlantısını koparmasına ve yeni bir çıkar yol aramasına neden olmuştur. Nitekim Atay'ın Mustafa Kemal Atatürk'ün kişiliğine ve Kemalizm düşüncesine hayranlığı en çok bu hayal kırıklıklarının bir ürünüdür. Bu gelişmeler, bir anlamda hem Falih Rıfkı Atay'ın hem de çağdaşlarının Anadolu'ya yönelişini hızlandırmıştır.

Atay, Mondros Mütarekesi'nden biraz önce Heybeliada Çarkçı Mektebi'nde edebiyat öğretmenliği yapmış³⁵⁷, mütareke döneminde ise Ali Naci Karacan, Kâzım Şinasi ve Necmettin Sadak ile *Akşam* gazetesini kurmuştur.³⁵⁸ Burada, ilk zamanlarda, 1921'e kadar, tarafsız sayılabilecek, yumuşak bir yayın hayatı sürdüren *Akşam*, özellikle bu tarihten sonra Anadolu'da başlayan kurtuluş hareketine getirilen olumsuz yorumları sert bir biçimde eleştirmiş, bu tavrı düzenli orduya geçişten sonra da devam ettirmiştir.³⁵⁹ Atay ve yazılarıyla ateşli bir şekilde desteklediği Milli Mücadele komutanı Mustafa Kemal Atatürk, daha önceden Edirne'de rastlantı icabı karşılaşmalarına rağmen, ilk kez İzmir'in işgalden kurtuluşunun ardından bir araya gelmişlerdir. Savaştan zaferle çıkıldığının haberini alan Atay, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile İzmir'e hareket etmiştir. Atay'ın Anadolu'daki kurtuluş mücadelesine verdiği desteği

³⁵⁷ A.g.e., s. 93.

³⁵⁸ Durna, *Seçkin Söylem*, s. 120.

³⁵⁹ Bu tavrın en önemli sebeplerinden biri, mütareke döneminin matbuat hayatının sansür politikalarından oldukça fazla etkilenmesidir. Seçkin Büyücek, *Kemalist, Once Upon A Time: Falih Rıfkı Atay and His Unconventional Approach to the Early Republican Period*, Boğaziçi University Atatürk Institute for Modern Turkish History, İstanbul 2015, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, s. 16.

gazete ve dergilerdeki yazılar vasıtasıyla bilen Mustafa Kemal, İzmir’de Atay ile yakın bir bağ kuracak ve bir süre sonra Atay ve Karaosmanoğlu’nu milletvekilliği görevini üstlenmeleri niyetiyle Ankara’ya davet edecektir.³⁶⁰

Atay’ın Ankara’ya gidişi, hayatında yeni bir dönem açmıştır. Mustafa Kemal’in Ankara’da kaldığı Çankaya Köşkü’nün daimî misafiri olan Atay, yazarlık hayatına devam ederken aynı zamanda onun isteğiyle 1923’te meclise Bolu milletvekili olarak katılmıştır. Atay artık kalemiyle dâhil olduğu bir “inşa” sürecinin ideolojik bileşenleri arasında yer alan bir figüre dönüşmektedir. Ancak Atay’ın vekillik görevi, yazma icrasının önüne geçmez. *Hâkimiyet-i Milliye* ve *Ulus* (*Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin ismi 1934’te *Ulus* olarak değiştirilmiştir) gazetelerinde yeni rejimin savunuculuğunu ve sözcülüğünü yapan Atay, 1931’de *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin başyazarlığına getirilmiştir. Atay’ın görevi, Mustafa Kemal’e yakınlığı itibarıyla çok farklı alanları da kapsamaktaydı. Latin harflerine geçişi sağlayan reformasyon süreci içinde Dil Encümeni’nde çalışmış, Ankara’nın cumhuriyetin başkenti oluşuna İmar Komisyonu’nda yer alarak katkıda bulunmuştur.³⁶¹

Atay, Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları arasında en üretken yazarlardan biridir. Öyle ki Şirin’e göre; Atay 1930’da sadece *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde 290 başyazıya imzasını atmıştır.³⁶² İlk siyasi yazısının yayımlandığı 1912’den 1971’e geçen sürede hiç durmadan yazdığı düşünülürse, Atay’ın bütün kaynaklarını incelemek çok zordur. Bu nedenle belirtmek gerekir ki bu çalışmada incelenecek kaynaklar yalnızca Atay’ın kitap olarak basılmış eserlerinden mürekkeptir. Yine de ikincil kaynaklar yardımıyla ulaşılabilecek bazı gazete yazıları ve makaleler geliştirmek istenen örgünün desteklenmesi bağlamında kullanılacaktır. Atay, *Ulus*’taki başyazarlığına 1947’ye kadar devam etmiş, buradan sonra bir süreliğine *Cumhuriyet* ve *Yeni İstanbul* gazetelerinde

³⁶⁰ Atay, *Çankaya*, s. 371.

³⁶¹ Durna, *Seçkin Söylem*, s. 121-122.

³⁶² Şirin, *Falih Rifki Atay*, v.

sohbetleri ve konuşmaları yayımlanmıştır. Ardından 1952’de Atay ve Bedii Faik *Dünya* gazetesini çıkarmaya başlamışlardır. Atay, ölümüne kadar *Dünya* gazetesinde yazmıştır. Atay’ın *Çankaya* (1961) ve *Babanız Atatürk* (1955) kitapları, kitap haline gelmeden önce *Dünya* gazetesinde “tefrika edilmiştir”.³⁶³

Atay, Ankara’ya geldiği zamandan itibaren Atatürk’ün yanından neredeyse hiç ayrılmadığından Atatürk’ün kişisel hayatı hakkında en detaylı bilgiler Atay’ın eserlerinde bulunabilir. *Çankaya*, bunu kanıtlayan örneklerden biridir. Osmanlı’nın son dönemlerinden Atatürk’ün ölümüne uzayan zaman dilimini kapsayan bu eser, Atay’ın en bilinen eseridir. Cumhuriyetin kuruluşundan önce Osmanlı İmparatorluğu, halk ve aydınlarının kuşbakışı görüntüsünü sunan *Çankaya*; aynı zamanda milli mücadele ve ulus-devlet inşası sürecine yakından bakılmasını mümkün kılar. Fakat *Çankaya*’yı diğer dönem tarihi kitaplarından ayıran çok önemli bir nüans vardır. Atay, bu eserde mezkûr süreçlere yalnızca objektif bir tarihçi gözüyle bakmamıştır. Bahsettiği dönemlerin atmosferini aktörlerin kişisel mücadelelerini, duygularını ve arzularını kuvvetlice vurgulayarak aktarmıştır. Bu aktarımın parlaklığı, yazılarının anı gibi kişilerin “mahremiyetine” daha fazla yaklaşan türde olmasından değil, bir anlamda fail-toplum ikiliğini aşarak vermesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple yalnızca basit bir anı yazarlığı görevini de üstlenmemiştir. Tüm bunlardan hareketle; Atay, Erken Cumhuriyet Döneminin siyasal ve kültürel boyutlarını duygular aracılığıyla yansıtmak isteyen bu çalışma için adeta biçilmiş bir kaftandır.

Atay’ı diğer yazarlardan ayıran noktalar yalnızca *Çankaya*’da değil, diğer eserlerinde de oldukça belirgindir. Atay’ın I. Dünya Savaşı’nda Kanal Cephesi’nin bir parçası olan Suriye’de yaşadıklarını kaleme aldığı *Zeytin Dağı* (1932), Atay’ın kişiliğinde cumhuriyet seçkinlerinin politik ve kültürel tasavvurlarını bilhassa Batılılaşma üzerinden nasıl kurduklarını açığa vuran bir eserdir. Yine bu eserde Atay,

³⁶³ Durna, *Seçkin Söylem*, s. 122.

Batılılaşmanın maddi kültür ve duygular arasındaki bağlantıyı kurmada nitelikli bir araç olduğunun anlaşılmasını sağlayan satırlar kaleme almıştır. Bu iç içelik, Yakup Kadri'nin *Kadro* Dergisi'nde *Zeytindağı* hakkında yazdığı eleştiride tespit edilebilir: “Gene bunun içindir ki, insan, Falih Rıfki'nin kitabını okuyup bitirdikten sonra –eserin edebi kısmının bütün tadına rağmen- adeta bir kâbustan uyanmış gibi oluyor. Çöl, Mekke yolu, namazda su satan arap, hacılar, Buharalı çocuk (...).”³⁶⁴ Bu minvalde, Falih Rıfki Atay'ın özellikle anı türünde yazılmış eserleri, bireysel duyguları yansıttığı kadar, tarihin duygularını yansıtmakta da mahirdir. Çünkü duygular hem metinlerden ve sunduğu pratik mantığından hem de sembollerden beslenir. Atay'ın *Zeytindağı*'nda resmettiği tipler ve semboller, Batılılaşmanın ve modernleşmenin karşısında duran devasa canavarlardır.

Atay'ın anı kitaplarından bir diğeri, *Ateş ve Güneş* (1918)'tir. Bu eserinde Atay, yine Cemal Paşa ile beraberken gördüklerini ve yaşadıklarını, *Zeytindağı*'nda olduğu gibi, ülkenin idaresini elinde tutan İttihatçıların eleştirilerini merkezde tutarak anlatmıştır. Tabii ki bu eleştirilere en çok Cemal Paşa ve mevcut askeri ve siyasi krizlerin çözülmesi hususundaki yetersizlikleri konu olmuştur. Kanal Cephesi'nde kaybedilen mücadeleler, Atay'ın hem *Zeytindağı*'ndaki hem de *Ateş ve Güneş*'teki satırlarında umutsuzluk ve (yeniye duyulan) hasret duygularıyla beraber okunmalıdır. Atay'ın *Çankaya* gibi Mustafa Kemal ve çevresinde gelişen siyasi ve gündelik akışlara odaklandığı anı türündeki bazı diğer eserleri şöyledir: *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri* (1955), *Mustafa Kemal'in Ağzından Vahdettin* (1955), *İmparatorluğun Batış Yılları* (1963), *Kurtuluş* (1966), *Atatürk Ne İdi* (1968). Bu anılarında da Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı geçmişini Batı-Doğu arasında kurulan antagonizmalar aracılığıyla reddetme, bu doğrultuda reformların, Mustafa Kemal'in ve Cumhuriyet Halk Fırkası [CHF] politikalarının meşrulaştırılması ve yayılması gayreti fark

³⁶⁴ Yakup Kadri, “Zeytindağı”, *Kadro*, (4), Nisan 1932, s. 42. Alıntıda Arap kelimesinin baş harfi, Yakup Kadri'nin eleştirisinde küçük harfle yazılmıştır.

edilmektedir. Modernizasyon projesinin ikna edici olabilmesi ve halkın Batılılaşmayı sahiplenebilmesi, büyük oranda onların duygularına hitap edebilmesi yolundan geçmektedir. Bu yüzden Atay'ın eserlerinin neredeyse tamamına, ileride daha detaylı değinileceği üzere, “duygusal denetim” teması hâkimdir.

Seçkinlerin Türk modernleşmesini “Batı gözünden” değerlendirmesinin en bariz örnekleri, Atay'ın gezi yazılarında bulunabilir. Siyasal organların ve kurumların Batıdaki siyasal hayatın bürokratik düzeniyle eşitlenmesi fikri ve buna dair eleştiriler, Atay'ın gezi yazılarındaki tartışmalarını şekillendiren başlıca meselelerdir. Gerek diplomatik sebeplerle gerekse kişisel olarak ziyarette bulunduğu Batı “diyarları”, Atay'ın imgeleminde Türkiye'deki Batılılaşma/modernleşme süreci namına modeller kurmuştur. 1931'de yayımlanan üç kitabı; *Faşist Roma*, *Kemalist Tiran* ve *Kaybolmuş Makidonya*, *Yeni Rusya* ve *Deniz Aşırı* bu modellemeler için gerekli zemini hazırladığı kadar, Türkiye'nin özgün sosyal yapısını meşru kılacak tespitler de sunmaktadır. Anılarında Kemalist rejimin kültürel hegemonyasını sağlamak amaçlı, “öfkeyle” ortaya koyduğu “taassup ve Batılılaşma” ayrımı, bu gezi yazılarında Batının teknik ve kültürel ayrıcalıklarının sunduğu olanakların göz kamaştırıcılığı sayesinde tersine dönmüştür.

Atay İngiltere'ye yaptığı geziyi ise *Taymis Kıyıları*'nda (1970) anlatır. Atay, 1933'te düzenlenen Londra İktisat Konferansı'na katılmak üzere gittiği İngiltere'de enteresan gözlemler yapmıştır. Falih Rıfki'nin İngiltere hakkında yazdıkları, İngiltere'nin Türk tarihsel belleğinde ne denli yer ettiğini göstermektedir. Özellikle gündelik yaşama dair tespitlerinin yer aldığı bu eserde, yine “milletin kurtuluşu” için çareler aranmaktadır. Diğer bir deyişle, Atay medeniyetin ve Batılılaşmanın efsununu çözmeye çalışmaktadır: “Kaç gündür gezdiğim yerlerde Anglo-Sakson *hayat sanatı*'nın sırlarını arıyorum. Acaba bu şimal adamlarının yatak dışında geniş bir hayat kültürü buluşlarından mı ileri geliyor?”³⁶⁵ Buradan da anlaşılabilir ki; Atay'ın ilgilendiği

³⁶⁵ Falih Rıfki Atay, *Taymis Kıyıları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 56

dönüşüm yalnızca siyasal kurumların hukuki işleyişi değil, bu dönüşümün derinlemesine bir şekilde gerçekleşmesidir. Bu nedenle gezi yazılarında Kemalist iktidarın bürokratik reformlarını tasavvur ettiği ölçüde halkın uymasını, adapte olmasını arzuladığı “duygu normlarını” da fark etmek zor değildir. Atay’ın birçok ülkeden aktardığı deneyimleri eşliğinde yazdığı eserlerinde aynı temanın sürekliliği görülebilir. Aşağıda, yer yer yeniden karşılaşılabilecek olan diğer gezi yazıları şunlardır: *Moskova-Roma* (1932), *Bizim Akdeniz* (1934), *Tuna Kıyıları* (1938), *Hind* (1943), *Yolcu Defteri* (1946), *Gezerek Gördüklerimiz* (1970). Bu çalışmada, Falih Rıfkı Atay’ın özel bir analize tabi tutulması gereken *Taymis Kıyıları*, *Tuna Kıyıları* ve *Moskova-Roma* ve *Yeni Rusya* (1931) eserleri direkt incelenecektir. Diğer eserlerinin çoğunun içindeki yazıları, en son yayımlanan gezi yazısında, *Gezerek Gördüklerimiz*’de var olduğu için temel referans Atay’ın bu eseri olacaktır.

Falih Rıfkı Atay, önceden belirtildiği gibi, çağdaşlarına göre oldukça üretken bir yazar olması dolayısıyla gazete yazılarını aralıksız sürdürmüştür. Fıkra türünde yazdığı çoğu eser de gazetelerde yer alan yazılarının birer terkididir. Örneğin 1933’te yayınladığı *Eski Saat*, 1917 ve 1933 yılları arasında muhtelif dergi ve gazetelerde yazdıklarının bir toplamıdır.³⁶⁶ *Niçin Kurtulamamak?* (1953), *Çile* (1955), *Bayrak* (1955), *İnanç* (1965), *Kurtuluş* (1966), *Pazar Konuşmaları* (1966) başlıklı eserleri de fıkra türünde yazdığı eserleridir. Atay’ın bu eserlerinin içeriği -bir “geçiş” aydını olmanın getirdiği karşılaştırma hakkı ve hüneriyle- Kemalizm ve Batılılaşma arasında kurulan köprüyü sağlamlaştırma çabaları çerçevesinde değerlendirilebilir. Burada yeniden Atay’ın Batılılaşma önerisini diğerlerinden farklı kılan değerlendirmelere, yani bunları “duygusal pratikler” ve semboller vasıtasıyla politik yaşama aktarmak istediğine dair işaretlerle karşılaşılabılır.

³⁶⁶ Durna, *Seçkin Söylem*, s. 124.

Atay'ın bu eserleri dışında biyografi ve inceleme tarzında yazdığı *Başveren İnkılapçı-Ali Suavi* (1954), yukarıda adı geçen *Babanız Atatürk* (1955) ve *Atatürkçülük Nedir* (1955) isimli kitapları yayımlanmıştır. Atay özellikle 1912'den sonra edebiyat ile ilgili yazmayı terk edip gazete ve dergilerde yayınladığı siyasi içerikli yazılarıyla gündeme gelse de 1932'de kaleme aldığı *Roman* ile edebi bir deneme yapmıştır. Bunlar haricinde, mektup türünde *Londra Konferansı Mektupları'nı* (1933), havacılık alanında *Türk Kanadı* (1942), *Kanad Vuruşu* (1945) eserlerini yayınlamıştır. *Yeni Kitap* (1930), çocuklar için hazırlanan bir kitabı, *İzmir'den Bursa'ya* (1974) ise Atay'ın yazarı olduğu, Halide Edip Adıvar'ın Atay'ın ölümünden sonra yayınladığı eserdir.

Atay, her dönemde farklı bir ideolojik formasyonu –Osmanlıcılık, Türkçülük, Kemalizm- sahiplense de yazdıklarına hâkim temel düşünce Batılılaşmadır. Ancak taassup ve yobazlık karşıtlığıyla yola çıkan, Batılılaşma için bu “habis urlara” karşı bir inhibitör yakıştırması yapan Atay, cumhuriyetin kuruluşuyla beraber Batılılaşmaya yönetme tekniğinin ayrılmaz bir parçası payesi vermiştir. Ancak girişte de bahsettiğimiz üzere modern yönetme teknikleri Erken Cumhuriyet seçkinlerinin yönetme davranışlarında kültür mühendisliğinin güçlü izlerini taşır. Bu nedenle Atay'ın Batılılaşma için öngördüğü devlet müdahalesi son tahlilde “duygu senaryolarının” Batılı yaşam tarzına uyumuyla yerine getirilecekti.

2. FALİH RIFKI ATAY VE OSMANLI BATILILAŞMASININ KISA BİR

TARİHİ: KİBİRDEN AŞAĞILIK DUYGUSUNA

Türkiye'nin Batılılaşma hareketleri, oldukça lineer bir çizgi üzerinde ilerliyor gibi görünse de gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde gerekse Türkiye Cumhuriyeti tarihi içinde geriye dönüşler, kırılmalar ve kopuşlarla beraber

okunmalıdır.³⁶⁷ Batılılaşma, herhangi bir fikri referansı olmadan imparatorluğun askeri ve siyasi varlığını özellikle 18.yy başlarında hissettirmiştir.³⁶⁸ Düşün hayatına ise Abdullah Cevdet ile giren “Garpcılık”, ilk başlarda büyük bir dirençle karşılaşmış, ardından politik şartların dönüşmesi bu garpcılığı daha makul kılmış, güçlenerek –tabii ki revize edilmiş haliyle- “Türk” kimliğini kurmada dışsal bir araç olmuştur.³⁶⁹

Bütün bu süreçler dâhilindeki devamlılıklar ve kopuşlar, “Batılılaşan”ın yalnızca siyasal ve ekonomik analiz birimleriyle değil, ötekiyle ve iktidarla ilişkisi çerçevesinde anlaşılmasından doğan bir zeminde, dolayısıyla duygularla da incelenebileceği fikrini öne çıkarmaktadır. Çünkü Batılılaşma “örtük ve açık boyutlarıyla gündelik hayatı ve düşünme düzeylerini belirleyecek”³⁷⁰ kesin bir güce sahiptir.

Peyami Safa’nın *Doğu-Batı Sentezi*’nden *Mavi Anadolu*’lara; İsmayil Hakkı Baltacıoğlu’nun *Yeni Adam*’ından Hilmi Ziya Ülken’e kadar “hangi batı” bilmececi bu düşünme düzeylerinde varlığını muhafaza etmiştir. Kaynağını geniş toplumsal olaylar ve düşünsel dizgelerden alan Batılılaşmanın Türkiye’de bu denli tartışılmasının sebebi, devletin ve gündelik hayatın Japonya’daki “Meiji Restorasyonu”³⁷¹ veya Rus modernleşme hareketlerinde olduğu gibi keskin bir biçimde modern-Batılı kavramların içerik ve biçimiyle şekillenmesidir. Ancak yine de Ahmet Çiğdem’in kavramı ile

³⁶⁷ Şerif Mardin’e göre, “Batı ile karşılaşmanın tarihi kolay yazılan bir tarih değildir: Malzemenin dağınıklığı, ayrıntılarda erimeden bir sentez yapmanın zorlukları, süreci bir mesafeden görerek değerlendirmenin gerektirdiği bilimsel nitelikler, bu gibi yapıtlardan belirli bir seviyeye erişenleri sayısal olarak sınırlandırmış, ülkemizde Batı sorununu inceleyen eserler arasında bir hevesin ürünü olanlar ya da ortaya sürülmek istenen bir tezi tarihten çıkarılmış kanıtlarla bezendirmeye çalışanlar, çoğunluğu oluşturmuştur.” Şerif Mardin, “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 237.

³⁶⁸ Halil İnalçık, “Cumhuriyet’ten Önce Batılılaşma Hareketleri”, *Rönesans Avrupası, Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci: Seçme Eserleri-V* içinde, Emre Yalçın (ed.), 4. Basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, s. 319.

³⁶⁹ Buradaki “Garpcılık” ile Falih Rıfkı Atay’ın “Batılılaşması” arasında fark vardır. Falih Rıfkı Atay kendini Mahmut Esat ve Şükrü Saraçoğlu gibi isimlerle birlikte “Türkçülüğün Batılı kolunda” konumlandırır. Atay, *Çankaya*, s. 418. Bununla birlikte Atay’a göre Abdullah Cevdet, “Ali Kemal’den daha aşağılık olduğuna şüphe olmayan” bir şahsiyetti. Atay, *Eski Saat*, s. 72.

³⁷⁰ Hasan Bülent Kahraman, “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık C.3* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 125.

³⁷¹ Türk ve Japon modernleşmelerine gündelik hayatın ideolojik kuruculuğu tarafından bakan Esenbel’in çalışması için bkz. Selçuk Esenbel, “The Anguish of Civilized Behavior: The Use of Western Cultural Forms in the Everyday Lives of the Meiji Japanese and the Ottoman Turks During the Nineteenth Century”, *Japan Review*, (5), 1994, s. 145-185.

söylenmeye cüret edilirse, takribi 18.yy'ın başlarından itibaren yavaşça hareketlenen Batılılaşma “cereyanı”, nev-i şahsına münhasır bir “Türk Başkalığı”nın³⁷² veya Ernst Gellner’in söylemiyle “istisna içinde istisna”³⁷³ olmasının yolunu açmıştır. Falih Rıfkı Atay’ın da hemen hemen bütün eserlerinde bu başkalığı tarihsel ve güncel yürüncesine oturtmaya çalışarak, seçkinlerin tahayyül ettiği Batılılaşmış halk kültürü yaratımına yön vermeye çabaladığı aşikârdır.

Yeni bir devletin ortaya çıkmasıyla soyut betimlemelerden koparak tamamıyla siyasal alana yerleşen Batılılaşmanın Türkiye bağlamına yansımalarının farklılığına ve bunun Osmanlı İmparatorluğu geçmişinden ayrı tutulamayacağına işaret edebilmek için tarihsel arka planı gözden geçirmek gerekmektedir.

2.1. 18.yy’da İlk Batılılaşma Hareketleri

En belirgin biçimde; başlangıcını 18.yy. Fransa’ında bulan yeni ve özgürlükçü siyasal ideolojiler ile bugüne kadar varlığını krizlerle sürdüren kapitalizmin öncüsü Sanayi Devrimi’nin 19.yy İngiltere’indeki teknik bilgileri öne çıkararak gelişmeleri, Batının “ötekiler” üzerindeki üstünlük (evrensellik) iddialarının ve “modernliğin” çekirdeğini oluşturmuştur.³⁷⁴ Batılılaşma denilen kavram ise “modernleşmemiş ülkelerin” modernliği takip etmesi, Avrupa’da ortaya çıkan ekonomik ve toplumsal gelişmeleri kendi bünyelerine aktarmasıdır. Bu tarihlere değin Dünya’nın çeşitli kıtalarında hüküm süren güçlü Osmanlı, yukarıda bahsedilen iki gelişmenin sonucunda hem egemenlik sınırları içinde hem de uluslararası politikada eski gücünü yitirmeye başladı. İlk olarak Fransız İhtilali ile Avrupa’ya, oradan da Balkanlar’a sıçrayan demokrasi ve milliyetçilik gibi fikirler Osmanlı İmparatorluğu’nun toprak bütünlüğünü

³⁷² Bkz. Ahmet Çiğdem, ““Türk Batılılaşması”nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı: Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık C.3* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekin (ed.), 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 68-81.

³⁷³ Ernest Gellner, “The Turkish Option in Comparative Perspective”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Sibel Bozdoğan & Reşat Kasaba (ed.), Seattle & London, University of Washington Press, 1997, s. 233-244.

³⁷⁴ Anthony Giddens, *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, çev. Ülgen Yıldız Battal, 4. Baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2012, s. 130.

sağlamasını zorlaştırmış, *tebaa* kavramını sarsmıştır. Osmanlı'yı sarsan ikinci etken, ekonomik ve teknolojik bağlamlarda pre-kapitalist bir yapıya sahip olan imparatorluğun Coğrafi Keşifler'den itibaren değişmeye ve küresel düzeyde etkiler üretmeye başlayan ekonomik düzene ayak uyduramaması olmuştur.³⁷⁵ Dolayısıyla, savaşlardaki başarısızlıklar, Osmanlı ekonomisinin temel yapı taşlarını kuran -tımar sistemi gibi- sistemlerin çökmesi, devlet katındaki yozlaşmaların artması vs. Batı ve Doğu arasındaki eşitsiz gelişimin bir sonucudur.

Batının üstünlüğü elde ettiğini anlayan Osmanlı yöneticileri, bir süreden sonra bu zamana kadar süren Batı karşısında mutlak üstünlük iddialarını bir kenara bırakmışlardır. Yani üstünlük duygusu yerini yavaş yavaş *aşağılık duygusuna* bırakmaya başlamıştır.³⁷⁶ İlk başlarda Batı ile gerçekleşen etkileşimler çok düşük bir düzeyde, sınırlı bir çerçevede yürütülmüştür. Fatma Müge Göçek'e göre, toplumun kullanılmasını daha önceden hoşgörüle karşılamadığı Batı mallarının 18.yy başlarında özellikle saray eşrafı ve üst düzey bürokratlar tarafından tüketilmeye başlanması (konsol, eşya dolabı, şamdan ve avize gibi) Batılılaşmanın özümsemesine işaret eden bu –ilk- sınırlı durumlardan biridir.³⁷⁷ Bir süre sonra Osmanlı tarihsel hafızasını yerle bir eden, kendi ihtişamına olan üst düzey hayranlığını sönmeye noktasına getiren Batı/Avrupa³⁷⁸, özellikle Osmanlı'nın içeride ve dışarıda deneyimlediği başarısızlıklarından kendini bu dar alandan çıkarmayı başarmıştır. Bu kabullenme sürecini belirleyen en önemli iki olay, Kutsal İttifak ve Osmanlı arasında yapılan savaştan sonra

³⁷⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 5.Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, s. 31.

³⁷⁶ Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 24. Vurgu bana ait.

³⁷⁷ Fatma Müge Göçek, *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999, s. 89-97.

³⁷⁸ Göçek'e göre, "Avrupa" kavramı, "Batı" kavramından önce gelmektedir. Avrupa kavramı, önceden Hristiyanlıkla beraber anılırken bölgedeki çatışmalar Avrupalı kuvvetleri bölmüş ve Hristiyanlık dayanışması eskide kalmıştır. Avrupalı devletlerin denizaşırı keşifler, coğrafi-fiziksel yayılmalarla ve İslam ordularına karşı koymalarıyla Avrupa üstünlüğü kanıtlanmış oldu. Böylece Avrupa, Avrupalıların diğer kıtalardaki toplumlarla karşılaşmalarında kendilerini tarif ederken kullandıkları niteleme haline geldi. Fakat Rusya'da ortaya çıkan "Batı" kelimesi, daha çok Avrupalı olmayanların Avrupalıları tanımlamak için kullandığı bir kavram olmuştur. Yine de zamanla bu iki kavram birbirini tamamlamıştır. A.g.e., s. 12-13.

imzalanan *Karlofça Antlaşması* (1699) ile Osmanlı-Avusturya-Venedik savaşına son veren *Pasarofça Antlaşması* (1718) olmuştur.³⁷⁹ *Utanç* ve *travma* duygularının öne çıktığı bu antlaşmaların ardından Osmanlı askeri ve bürokrasi kanadı çeşitli alanlarda reform fikirleri üretmeye başlamıştır.

III. Ahmet (1703-1730) zamanında beliren Batılılaşma hareketleri, bu dönemlerde Nevşehirli Sadrazam İbrahim Paşa'nın 1718'den itibaren hususi olarak Batı'ya elçiler göndermesiyle kendini iyiden iyiye belli etmiştir.³⁸⁰ Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi gibi devlet adamlarının yurtdışında elçi olarak görevlendirmesi, Batı hakkında bilinenlerin artmasını sağlamıştır.³⁸¹ Bu, bir anlamda “müspet bilimlerin” Osmanlı düşüncesinde yer etmeye başlamasıdır.³⁸² Ancak bu dönem Falih Rıfkı Atay'a göre, Batılılaşma anlamında bazı izler bulunsa da aslında komik bir görüntü verecek kadar yanlış bir Batı algısını yerleştirmiştir. Atay, bir anısında Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi olup olmadığını hatırlamadığı, Fransa'ya giden bir elçiden bahsetmektedir. Elçi, heyetle beraber yemek yedikleri sırada onları iç balkonlar ve merdivenlerde izleyen halkın merakını şöyle yorumlar: “Biz yemek yerken, şehrin tamam halkı, padişahımız efendimize hürmette ayakta idi!”³⁸³ Atay'ın burada altını çizdiği şey, Batı karşısında elde edilen siyasi ve ekonomik üstünlükler çoktan yok olduğu halde Osmanlı ekabirinin üstünlük duygusunun yerinde sayıyor olmasıdır. Bu sebeple, Atay'ın yorumlarındaki bu Osmanlı'nın üstünlük/kibir duygusu çok uzun süre varlığını koruyacak, aşağılık duygusunun yolunu açan bir numaralı sebep de zaten bu olacaktır: “Paris'te herkes

³⁷⁹ Lewis, *Modern Türkiye*, s. 46. Lewis'in bu iki antlaşmayı *utanç* kavramıyla eşleştirmesi, çalışmanın konusu açısından enteresan bir kapı aralamaktadır.

³⁸⁰ A.g.e., s. 46; Şerif Mardin, “*Batıcılık*”, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 10.

³⁸¹ Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi, elçilik için gittiği Paris'te gözlemlerini *Sefaretnâme* (1720) isimli eserinde aktarmıştır. Bu eserinde bilimsel kuruluşlardan askeri okullara, hastanelerden rasathanelere, park ve bahçelerden lunaparklara kadar Avrupa'nın sahip olduğu birçok kurumu ve eğlence hayatını hayranlıkla anlatır. Öyle ki acayip bulduğu bazı gözlemlerini bile Avrupa'nın “gelişmişliğine” yorar. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 56.

³⁸² Müspet bilimlerin ilerlemesi tabiri, Osmanlı'nın son dönemlerinin hemen hemen her Batılılaşma reçetesinde zikredilen bir fikirdir. Örneğin Mustafa Sami'in *Avrupa Risalesi* bunlardan biridir. Ercüment Kuran, “Müsbet Bilimlerin Türkiye'ye Girişi”, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* içinde, Mümtaz'er Türköne (ed.), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, s. 3-9.

³⁸³ Falih Rıfkı Atay, *Pazar Konuşmaları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2017, s. 177.

sazendeli; hanendeli bahçelerde, kışın da komedyalarda, bir küçük limon büyüklüğünde dondurma bir frank, kadınlar serbest gibi laf ve güzaftan başka haber getirmez. Bütün filozoflar “zındık!” Bütün yapılanlar “gâvurluk!”³⁸⁴

Batılılaşmanın bu dönemdeki hareketlenmelerinin ikinci ayağı ise basımcılıktır. Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmış bir Macar olan, sonradan Müslümanlığı kabul eden İbrahim Müteferrika'nın başlamasına önderlik ettiği matbaa hayatı, Batı Avrupa'nın tanınması hususunda önemli bir gelişmenin habercisidir. Ayrıca İbrahim Müteferrika'nın devletin kurum ve kuruluşlarının olumlu bir istikamet kazanması için kaleme aldığı reform düşünceleri de bu dönemdeki Batılılaşma çabalarının bir çıktısı olarak değerlendirilebilir.³⁸⁵ Anderson'ın yazı hayatı ve modern milliyetçilik arasında kurduğu bağlantı³⁸⁶, Osmanlı'nın bu döneminde devreye girebilirdi. Ancak kolektif bir bütünlük, “duygu topluluklarının”³⁸⁷ yazı, gazete, dergi gibi ortaklaştırıcı değerlere (kelime, kavram vb.) yatırım yapan araçlar aracılığıyla birbiriyle kenetlen(diril)mesi, hem Osmanlı ricalindeki çatışmalar (ulemalar-Yeniçeriler ve yenilikçiler) hem de teknik ve ekonomik darlıklar sebebiyle ihtimal dâhilinde değildi. Nitekim İbrahim Müteferrika'nın 1742'de orduda bir göreve atanmasıyla yayın çalışmaları durmuş, bir süre sonra tekrar başlasa da yaygınlaştırılamamıştır.³⁸⁸

Matbaa ve müspet bilimlerin “utanç” antlaşmalarından sonra Batılılaşma çabalarıyla Osmanlı siyasal ve kültürel hayatına girişi, 1730'da “Lale Devri”ni sona erdiren Patrona Halil İsyanı ve sonucunda III. Ahmet'in tahttan indirilmesiyle kesintiye uğramıştır. Patrona Halil İsyanı, Türk siyasal hayatında Batı ile karşılaşmanın siyasal ve kültürel değişimlerin boyutlarını ne derece belirlediğini gösteren ilk işaretlerden biridir. Çünkü Patrona Halil İsyanı diğer etkenlerle (askeri yenilgiler vs.) beraber Lale

³⁸⁴ Falih Rıfkı Atay, *Kurtuluş*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 11.

³⁸⁵ Berkes'e göre, “Nizam-ı Cedit” kavramı ilk kez İbrahim Müteferrika'nın Avrupa'daki savaş, strateji, taktik ve silahla ilgili yenilikleri anlattığı bir eserinde zikredilmiştir. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 54.

³⁸⁶ Anderson, *Hayali Cemaatler*, s.58-62.

³⁸⁷ Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 15.

³⁸⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 62.

Devri'nin getirdiği “Frenk hayranlığı”na duyulan *nefretin*, kolektif duygusal bir tepkinin sonucu sayılabılırdi.³⁸⁹

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ve tekniği ile iç-içeliği, I. Mahmut'un tahta geçmesi ve askeri reformları uygulamaya koyması ile belli belirsiz devam etmiştir. Sadrazam Topal Ahmet Paşa, Humbaracılar Ocağı'nın başına sonradan Humbaracı Ahmet Paşa olarak anılacak Fransız Comte de Bonneval'ı getirmiştir. Ahmet Paşa'nın önderliğinde bir *Hendesehane* kurulmuş; fakat Yeniçerilerin şiddetli karşıtlığı bu kurumun uzun süre dayanmasına müsaade etmemiştir. Daha sonra III. Mustafa devrinde yine bir Fransız olan Baron de Tott, topçu ve istihkâm kıtalarını Avrupai tarzda eğitmek amacıyla Osmanlı ordusuna yardıma gelmiştir.³⁹⁰ Askeri alanda yapılan bu “Batılı” reformlar, III. Selim'in *Nizam-ı Cedid*'i (Yeni Düzen) kesin olarak kurma kararına kadar seyrek bir şekilde uygulanmıştır. Ancak Yeniçeriler ve ulemaların işbirliği neticesinde patlak veren *Kabakçı Mustafa Paşa İsyanı* (1807) ile Nizam-ı Cedid ordusu ezilmiş ve III. Selim tahttan indirilmiştir.³⁹¹ Atay Batılılaşma sürecinin en bariz hatalarından birini, bu devirdeki salt askeri ve teknik detaylara odaklanan Batılılaşma anlayışını, Japonya örneğiyle eleştirmektedir. Atay'a göre, Japonya'nın Batıya rağmen Batılı olmasının en görünür nedeni, ilk yatırımını askeri okullara değil, Çin medreselerini yıkarak, Batılı okullara yapması, Batıya öğrenci göndermesidir.³⁹² Aslına bakılırsa, III. Selim'in *Nizam-ı Cedid*'i, hem askeri hem bürokratik alanı düzenleyecek fikirleri içeren geniş bir programdır. Ancak Atay'ın, ileride de görüleceği üzere, tespit

³⁸⁹ Şerif Mardin'e göre ise Patrona Halil İsyanı, Osmanlı “çevre”sinin merkezden uzaklaşmasının yeni bir kentsel biçimiydi. Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri”, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* içinde, Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 23. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 48.

³⁹⁰ Lewis, *Modern Türkiye*, s. 50.

³⁹¹ Falih Rıfkı Atay'a göre, III. Selim'in yıllar boyu arzulanın Batılılaşma emellerini gerçekleştirilmesi zaten mümkün değildi. Çünkü Atay'ın naklettiğine göre, III. Selim batıl inançlardan kurtulamamış bir şahsiyettir. Örneğin Sadrazam seçimine rüyasında gördüğü isimlere göre karar vermiştir. Atay, *Kurtuluş*, s. 9.

³⁹² Atay, *Kurtuluş*, s. 10; Ayrıca Japonya'nın modernleşme süreci ve bunu Türk modernleşmesi ile beraber okuyan bir metin için bkz. Hasan Aksakal, “Japon ve Türk Modernleşmelerinin Karşılaştırmalı Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme: Gerçekten “Japon Mucizesi” vs. “Türk Usûlü” mü?”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (27), 2012, s. 83-108.

ettiği temel problem, Osmanlı'nın din geleneğini elden bırakmaması ve Doğu-Batı ikiliğini topyekûn Batı üstünlüğü ile sonuçlandırmamasıdır.

III. Selim dönemi ve bu dönemdeki reform gayretlerinin en büyük önemi, Osmanlı devlet yöneticilerinin Batılılaşma yolunda Avrupa ile hiç olmadığı kadar yakınlaşmasıdır.³⁹³ Bu yakınlaşma, bilhassa elçiliklerin sürekli hâle getirilmesi ile mümkün olmuştur. Böylece Osmanlı imgesindeki nefret edilen Batı, en azından – Avrupa'dan haberdar olan- Osmanlı bürokrasisinde yerini ulaşılması gereken, hayranlık duyulan bir Batıya bırakmıştır.³⁹⁴ Tabii ki bu duygunun tetiklenmesinde yine devlete-eski haline geri dönmesi için- çeki düzen vermek gibi palyatif çözümler önemli bir rol oynamıştır. Tam da bu doğrultuda, merkezi otoriteyi tanımayan *ayanlar* ve üst üste alınan yenilgiler, tedavi yolunun Avrupaî pratiklerin örnek alındığı “merkezi devlet organizasyonu”nda aranmasını sağlamıştır.³⁹⁵ Ancak yine toplumsal grupların aşırı çeşitliliği bu ereğe ulaşılmasında engel teşkil etmiştir. Bu “renklilik” tekrar Rosenwein'in kavramıyla yorumlanırsa, birden çok duygu topluluğu olduğuna ilişkin bir analogiyi de mümkün kılabilir. Çünkü her topluluğun kendine ait inanç sistemleri, düşünceleri, davranış kalıpları ve yaşama biçimleri vardır³⁹⁶ Bu duygu topluluklarının her daim en kuvvetlisi ise *Nizam-ı Cedid*'i ortadan kaldıran Yeniçeri Ocağı olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın ayrı ve güçlü bir duygu topluluğu olmasının en belirgin görüntülerinden biri, Bektaşî tarikatına bağlılıkları olmuştur.

³⁹³ İnalçık, “Cumhuriyet'ten Önce Batılılaşma Hareketleri”, s. 319.

³⁹⁴ Comte Constantin François de Volney'in *Türk-Rus Savaşı Üzerine Düşünceler* eserinde Türkleri “kendilerinin dışında her şeye düşman, kendini beğenmiş, fanatik” bir millet olarak tanımlaması, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısındaki kültür ve duygu değişiminin ne denli sarsıntılı olacağını da habercisidir. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 85.

³⁹⁵ Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Batı ve Avrupa hakkında bilgi sahibi olan III. Selim'in “rol-model”i Fransa Kralı XVI. Louis'ydü. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, New Revised Edition, London, I. B. Tauris, 2001, s. 23-29.

³⁹⁶ Nil Tekgöl'ün, erken modern dönem Osmanlı'sındaki devlet-toplum ilişkilerini *mahabbat* ve *merhamet* kavramları üzerinden okuyarak dönemin duygusal ekolojisini verdiği ufuk açıcı çalışması için bkz. Nil Tekgöl, “Early Modern Ottoman Politics of Emotion: What Has Love Got to Do With It?”, *Turkish Historical Review*, 10, 2019, s. 132-154.

2.2. II. Mahmut: “Gâvur” Padişah

Tarık Zafer Tunaya’ya göre, II. Mahmut’un bütün yenileşme teşebbüslerine ısrarlı karşı çıkışın merkezi haline gelen Yeniçeri Ocağı’nı kaldırmasına kadar bütün ıslahatlar çekingen bir biçimde yapılmıştır. Bu nedenle reformlar yalnızca birkaç seçkin grubun faydasına olmuş, kitlelerle buluşturulamamıştır.³⁹⁷ Tunaya’nın bu haklı çıkarımı, Batılılaşmanın Türk entelektüel ekosisteminde yeteri kadar yankı bulamamasının diğer bir sonucudur. Nitekim bu zamana kadar gerek matbaanın kurulması fakat kurumsallaştırılmaması gerekse siyasal ve uluslararası problemlerin/yenilgilerin acilen çözülmesi ihtiyacı, Batılılaşmanın düşün hayatına girmesini oldukça geciktirmiştir.

Yine Tunaya’ya göre, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması Batılılaşmanın kapılarını açan bir gelişme olmuştur.³⁹⁸ Böylece Batılılaşma salt pragmatik veya güçler arasında denge sağlayıcı bir dışsal araç olmayacak, bugünkü anlamıyla topluma yayılması tasarlanan modernleşmenin önünü de açacaktı. II. Mahmut’un Osmanlı padişahları arasında en çok reformlarla ve yeniliklerle anılmasının en önemli sebeplerinden biri budur. Bu reformlar; kültür, duygu ve semboller ekseninde modern devletin Osmanlı siyasal hayatındaki ilk nüvelerini vermektedir. Zira Batılılaşmanın birey ve topluluklar üzerinde yaydığı “duygu normları”nın (*feeling rules*) veya “duygu senaryolarının”izlerini bu devirden itibaren sürebilmek mümkün hâle gelmektedir. Hochschild’e göre “toplumsal roller, (...) belirli olaylara verilen duygusal tepkilerin uygun olup olmadığı konusunda bir zemin kurmaktadır. Roller değiştiğinde, olaylar hakkında nasıl hissedilmesi ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğine dair kurallar da değişmektedir.”³⁹⁹ Yani gelişen merkezîyetçi ve bürokratik bir devlet tasarımı

³⁹⁷ Tunaya Türkiye’deki batılılaşma programlarını üç kısma ayırmaktadır: 1) Kısmi müessese ıslahları 2) Aydın despotluk devresi 3) Modern devlet fikrini gerçekleştirme safhaları. Ancak Batılılaştırıcı reformların kitlelerle buluşturulamaması sorunu yalnızca III. Selim’e kadar devam eden değil, Türk siyasal tarihinde kronik hale gelmiş bir sorundur. Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 20.

³⁹⁸ A.g.e., s. 28.

³⁹⁹ Hochschild, *The Managed Heart*, s. 74.

Batılılaşma aracılığıyla güç ilişkilerinin dönüşmesine sebep olmuş, bu da özellikle siyasal ve kültürel alanda farklı normların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

II. Mahmut, kendinden önce gelen III. Selim'in modern bir devlet kurma yolunda karşılaştığı güçlükleri dikkatli bir şekilde tahlil etmiştir. Bundan dolayıdır ki padişah olmasının hemen ardından tahta geçmesine yardımcı olan Alemdar Mustafa Paşa'dan bütün ayanları bir araya getirmesini talep etmiştir. Çünkü III. Selim döneminde *İrad-ı Cedid* ve *Nizam-ı Cedid*'e karşı çıkan, III. Selim'in tahttan indirilmesinde dolaylı bir etkide bulunan ayanlar ve derebeyleri 1798-1804 arasında Anadolu ve Rumeli'nin neredeyse tamamını parça parça kontrolleri altına almışlardır.⁴⁰⁰ Merkezi ve modern bir devlet için tehlike arz eden böylesi bir siyasal parçalanmışlık elbette ki çözülmesi gereken ilk sorunlardan biri olmuştur.

Bu sebeple, *Sened-i İttifak* ayanların padişaha bağlılığını, reformlara ve yeni bir ordu kurulması fikrine desteklerini ve herhangi bir isyan durumunda buna karşı geleceklerini vaat eden bir sözleşmedir. Bunun yanında *Sened-i İttifak* padişahın da ayanların haklarına saygılı olacağını teyit eden bir belgedir. Bu nedendir ki II. Mahmut ve ayanlar, bu antlaşmayı isteksizce kabul etmiştir.⁴⁰¹ Zaten belli bir süre sonra Yeniçerilerin bir kez daha ayaklanması, *Sened-i İttifak* sonucu *Nizam-ı Cedid* yerine kurulan *Sekban-ı Cedid* ordusunun dağıtılması ve ayanların antlaşmaya ihanet etmesi, reform gayretlerini yeniden sonuçsuz bırakmıştır. Tüm bunlardan dolayı *Sened-i İttifak* “ölü doğmuş bir belge” olarak kalmıştır.⁴⁰² Berkes'e göre, II. Mahmut'un *Sened-i İttifak*la ulaşmak istediği hedef gerçekleşmiş olsaydı, Batı'nın üç *etat*'ya dayanan korporatif rejimine doğru bir gidişat olacaktı. Ancak sonuç, o sıralarda Avrupa'da sona ermekte olan mutlakiyetçi monarşi rejimi olmuştur.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 110-111.

⁴⁰¹ Zürcher, *Turkey*, s. 31.

⁴⁰² Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 145.

⁴⁰³ A.g.e., s. 141.

*Sened-i İttifak*la tesis edilmeye çalışılan merkezi otorite, uzun zamandır Osmanlı'nın Batılı-modern kurumsallaşması yolunda engel oluşturan Yeniçeriler tarafından yeniden akamete uğratılmıştır. Ancak yukarıda belirtildiği gibi II. Mahmut, III. Selim'in başarısızlıklarından ders çıkarmayı bilmiş, 18 yıl boyunca stratejik hamlelerle hem ayanlarla baş etmeye çalışmış hem de Yeniçeri tehlikesini yatıştırmaya uğraşmıştır.⁴⁰⁴ Ama II. Mahmut'un reformlarının karşılaştığı sorunlar yalnızca içerideki tehlikelerden ibaret değildir. Avrupa'nın "uygarlıklarını tamama erdiren" ülkeleri, özellikle 18.yy sonlarında gittikçe saldırganlaşmış, yeni kaynaklar aramak için yola çıkmışlardır. III. Selim devrinde, 1798'de, Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi ile filizlenmeye başlayan ve Cumhuriyet'in doğuşuna kadar varlığını sürdürecektir *Doğu Sorunu/Şark Meselesi [Eastern Question]*, o zamanlardan beri "hasta bir adam" haline gelen Osmanlı'nın kaderine karar verenlerin Avrupalılar olmasını sağlamıştır.⁴⁰⁵ Başka bir açıdan bakılırsa, *Doğu Sorunu* Avrupa oryantalizmine olanak vermiş, bu dönemlerden itibaren Avrupalının Doğuludan üstün olduğu epistemolojik ve ontolojik dayanaklarla kanıtlanmaya çalışılmıştır.⁴⁰⁶ "Avrupalı adamın uygarlaştırma yükünü" sırtladığı bu üstünlük iddiası, kendini her alanda göstermeye başlamıştır. Ancak *Doğu Sorunu* en açık biçimde Avrupalı devletlerin Osmanlı toprakları üzerindeki çekişmesine zemin hazırlamıştır.

Tüm bunlara ek olarak, en başta bahsedilen, bütün dünyadaki en belirgin Batılılaşma "getirilerinden" biri olan ulusçuluk akımları, Avrupa'nın fiili müdahalesiyle katmerlenmiştir. Çok çeşitli milletlerin bir arada yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu, doğal olarak bu milliyetçi akımlardan payını alan ilk devletlerden biri

⁴⁰⁴ Stanford J. Shaw & Ezel Kural Shaw, *Volume II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 6.

⁴⁰⁵ A. Nuri Yurdusev, "From the Eastern Question to the Western Question: Rethinking the Contribution of Toynbee", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14 (3), Fall 2005, s. 323-332; Nazan Çiçek, *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*, London, I. B. Tauris, 2010, s. 2.

⁴⁰⁶ Oryantalizm için bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Onuncu Basım, çev. Berna Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

olmuştur. İlk kez 1804'te Kara Yorgi'nin önderlik ettiği ve başarısızlıkla sonuçlanan Sırp Ayaklanması sonrasında Yunanlar, Arnavutlar ve Bulgarlar gibi birçok Osmanlı milleti bağımsızlığını kazanmıştır. Bundan dolayıdır ki isyan hareketlerinin artması ve savaşlar sonunda kaybedilen topraklar, Osmanlı devlet adamlarının alacağı önlemlerin farklılaşması gerektiğinin mesajını vermiştir. Yeniçeriler ile ilgili planlar bu önlemler dairesinde ilk sırayı almıştır.

Yeniçeriler sadece savaş alanlarındaki başarısızlıkları ile değil, Osmanlı egemenliğinin sürdüğü yerlerde halkın adaletsiz ve keyfi bir biçimde sömürülmesinden de sorumlu tutulmuşlardır.⁴⁰⁷ Özellikle 1821'deki Yunan ayaklanmasının (1812-1829) bastırılmasında aşırı yetersizlik gösteren Yeniçeriler, İstanbul halkının gözünde de en az gâvur padişah II. Mahmut kadar nefret edilesi hale gelmişlerdir.⁴⁰⁸ Yeniçerilerin bu isyanı bastıramaması sonucunda, II. Mahmut'un gıptayla izlediği, modern bir ordu kurmakta Osmanlı'dan çok daha başarılı ve sonrasında neredeyse Osmanlı'yı yok edecek olan Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın orduları bu isyanı bastırmıştır. Önceden "Avrupalıların korkulu rüyası" olan, sonradan teknik olarak bir eyalet ordusuna bile yetişemeyen Yeniçeriler, 1826'da son kez kazan kaldırmışlardır. II. Mahmut 1826'da çoğu Yeniçeriye öldürtmüştü, bir kısmını ise tutuklatmıştır. Bu tarihten itibaren "Yeniçeri" sözcüğünün anılması bile yasak hale gelmiştir. Yeniçeriliğin bağlı olduğu Bektaşî tekkeleri kapatılmış ve yeni bir ordu kurulması için hazırlıklara başlanmıştır.⁴⁰⁹

II. Mahmut, Türkiye'nin Batılılaşma hareketleri bağlamında her açıdan yeni bir sayfa açmıştır. Yeniçeriliğin kaldırılması, çoğu reformun önüne set çeken, toplumsal ve siyasi desteği oldukça dirayetli olan bir karşı gücün de ortadan kaldırılması demektir. Bu yüzden "çağdaşlaşma sorunu, artık militer yenileşme işi olmaktan çıkarak, eski

⁴⁰⁷ Atay'a göre, Sırbistan'ın bağımsızlığının yolunu açan temel neden, o bölgede hüküm süren ve halka zulümleriyle maruf "dayılar" lakaplı Müslüman Yugoslavlar idi. Falih Rıfkı Atay, *Tuna Kıyıları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 38-39.

⁴⁰⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayınları, 1987, s. 30-31.

⁴⁰⁹ Shaw & Shaw, *Reform, Revolution and Republic*, s. 20-21.

rejimin yerini alacak başka bir rejimin temellerini arama sorunu”⁴¹⁰ olmuştur. Bu yeni çağdaşlaşma/Batılılaşma olanağı, ayrık bir duygular tarihinin de habercisiydi. Çünkü Batılı kavramlar ve Batıyla olan etkileşimler etki alanını gittikçe genişletmiş, gelenekten uzaklaşma artık hissedilebilir hale gelmiştir.

Diğer bir deyişle, Batının epistemolojik ve ontolojik olarak bilişsel değerlendirme alanına girmeye başlaması, duyguların pratikleşerek yeni habituslar yaratmasına sebep olmuştur.⁴¹¹ Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla, II. Mahmut’un güç kazanarak Batılılaşmanın yalnızca askeri değil, toplumsal ve gündelik olana da yönelmesi, Stearns’ün terimleriyle duygusal deneyimlerin modern bir yaşam tarzına yöneltilmesi, yeni bir duygu döneminin açılmasına olanak vermiştir.⁴¹² Müzikte, seremonide veya kılık-kıyafetteki değişimler II. Mahmut’un bu dönemden sonra Batılılaşmayı askeri reformlarla sınırlı tutan bir anlayıştan ayrılarak kültürel reformları kamusal imgeler ve pratikler vasıtasıyla ülkeye tanıtmaya başlamasına ön ayak olmuştur. Bu durumun değişime karşı tepkileri gün yüzüne çıkararak bireyler ve birey-devlet arasında iletişim imkânını güçlendirdiğini, temel gerilimlerin bu safhadan itibaren başladığını ifade etmek mümkündür.

Yeniçeri Ocağı’nı kaldırmasının ardından askeri kuvvetlere ihtiyaç duyan II. Mahmut, *Asakar-i Mansure-i Muhammediye* ismini verdiği birlikleri İstanbul’a konuşlandırmıştır. Bu dönemde de askeri eğitimler için yurtdışından üst düzey subaylar davet edilmiş, III. Selim’in yaptığı gibi Batılı tekniklerin askeri düzene aktarılmasına uğraşmıştır.⁴¹³ Osmanlı İmparatorluğu’na bu türden görevlerle gelen subayların anıları ve gözlemleri incelendiğinde reformlar hakkında bolca olumsuz düşüncelerin bulunduğunu söylemek, bilinenin tekrarıdır. Bunun haricinde Osmanlı toplumunun ve rütbesiz askerlerinin Batılı özneye *küçümseyici* bakışının Batılılaşmanın önlenemez

⁴¹⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 134.

⁴¹¹ Scheer, “Are Emotions Kind of Practice?”, s. 210.

⁴¹² Stearns, “Emotionology”, s. 833.

⁴¹³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 24. Baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015, s. 85.

etkilerine rağmen çok zor değiştiği yine bu anılarda okunabilir. Örneğin Helmuth von Moltke, Osmanlı subayları ve bürokratlarının saygılı tavırlarına rağmen Osmanlı'nın Müslüman topluluklarının ve askerinin bakış açısını şöyle yansıtmıştır:

“Türkiye' de, bir Hristiyan'dan gelmişse en ufak hediye bile şüphe çeker (...) Rusya' da yabancılardan nefret edilmiş olabilir; Türkiye' de ise *iğrenilir*. Bir Türk, Avrupalıların bilim, hüner, servet, cüret ve kuvvette kendi ulusundan üstün olduğunu tereddütsüz kabul eder; fakat bir Frenk'in bundan dolayı kendini bir Müslümanla bir tutabileceği hiç aklına gelmez.”⁴¹⁴

Cevdet Paşa'ya göre ise bu itaatsizliğin sebebi, reformların yöntemi olmuştur:

“Yeni bir uygarlık yoluna gidilmek... fikirleri doğmuştu. Lakin (...) yapının temeline bakılmayarak tavanın süslenmesine özenildi. Avrupa'da başlayan fenlerin ve sanatların yayılmasına çalışmak gerekirken uygarlık nehirlerinin getirdiği çerçöpe, israf ve sefahata aldanıldı (...) Halk yüksek tabakanın bu gidişinden nefret ederek her türlü yenilikten ürkmeye, yeni yöntemlerle yapılan her şeyi kötü görmeye başladı.”⁴¹⁵

II. Mahmut, askeri reformların yanında Tanzimat ve Islahat Fermanları'na, oradan da Cumhuriyet'in kuruluşuna dek uzanan dönemler içinde gittikçe büyüyecek kültürel ve toplumsal reformların da temelini atmıştır. şeriat kanunları ruhani alana itilmiş, monarşik bir bürokrasi yaratma yönünde yeni meclisler ve bakanlıklar (*nazırlıklar*) kurulmuş, *Takvim-i Vekayi* gibi gazetelerin çıkarılması ve posta idarelerinin kurulmasıyla haberleştirme-ulaştırma imkânları genişletilmiştir.⁴¹⁶ Tabii ki bütün bu yenilikler salt Batı etkisiyle okunacak kadar basit değildir. II. Mahmut'un devletin ömrünü uzatmak, kontrolü ele geçirmek için başvurduğu bu reformlar, aynı zamanda gücünü *mutlaklaştırma* arzusunun bir göstergesidir. Ancak bu reformların kamusal alandaki etkisi yukarıda bahsedilen, çoğunlukla üst zümreye mensup olan daimi elçilerin ve bu kişilerle yakın bağları olan bürokratların Batıya dair fikirlerinin olgunlaşmasıyla görünür hale gelmiştir.

⁴¹⁴ Moltke'den akt. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 83. Vurgu bana ait.

⁴¹⁵ Cevdet Paşa'dan akt. Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 133.

⁴¹⁶ Bu konudaki daha detaylı bilgiler için bkz. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Bu nedenle; eğitim, hukuk ve dil gibi alanlarda Batının etkisi gittikçe hissedilmeye başlamış, toplumsal değişimin önüne geçilmesi gittikçe zorlaşmıştır. İmtiyazlı grupları ve devlet geleneğini kültürel anlamda tehdit altına sokan sosyal bir değişim öylesine büyük bir ivme kazanmıştır ki II. Mahmut 1829'da radikal bir reform yoluna giderek kılık kıyafet normlarını tamamıyla değiştirmiştir.⁴¹⁷ II. Mahmut dönemini Batılılaşma aracılığıyla farklı kılan bu siyasal, sembolik ve kültürel dönüşümler, “duygu atmosferinin” Tanzimat'a giden yolunun taşlarını döşemiştir. Çünkü nihayetinde Tanzimat reformlarının amaçlarından biri de Osmanlı egemenliği altında yaşayan bütün grupların eşitliğini ve adaleti tesis etmektir. Fakat askeri ve teknik reformlar, her ne kadar bütçe ve vergi gibi ağır ekonomik yüklerin sırtlanmasını ve dolayısıyla uygulanmasını güçleştiriyor gibi görünse de toplumun kılcal damarlarına inen bu kültürel homojenleştirme projesinin kabul ettirilmesi daha zordur. Bunun sebebi, kıyafetlerin ve işaretlerin aynı zamanda Batı ve Batılıyla girilen duygusal ve düşünsel etkileşimin belirleyicisi olmasıdır.

Müslümanlık düşüncesi geleneksel Osmanlı toplumunun salt zihninde değil, bedensel öğelerle *sosyal yüzeyde*⁴¹⁸ yeniden üretilen bir kutsaldı. Bu zihinsel, duygusal ve aktüel üretim süreci, Osmanlı Müslümanını “kafir”den ayıran kıyafetlerle de yeniden üretiliyordu. Bu yüzden II. Mahmut reformlarının getirdiği kılık-kıyafet düzenlemesi, Cumhuriyet dönemi sonrası reformları gibi, halkın Batı ile kurduğu pejoratif duygusal ilişkiyi tetiklemiştir.⁴¹⁹ Çünkü Batılı gibi giyinmek, “bir ihanet ve dinden çıkma” hareketi veya “aşağılık nişanesi” idi.⁴²⁰ Bu açıdan bakıldığında duygular, kültürel değişimler aracılığıyla siyasal düşüncelere taşınan performatif eylemler bütünü kisvesine bürünmektedir. Bu nedenle, cübbe ve terlik gibi halkın kamusal-özel alan ayrımı yapmadan kullandığı kıyafetlerin yerini redingotlar, pelerinler ve pantolonların

⁴¹⁷ Donald Quartaert, *Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Ayşe Berktaş, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 219.

⁴¹⁸ Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 20.

⁴¹⁹ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 84.

⁴²⁰ Lewis, *Modern Türkiye*, s. 101.

alması, Batının kimi alışkanlıklarının Osmanlı'da kısmi bir şekilde yer almasına yol açmıştır. Bunlar arasında divan ve yastıkların masa ve sandalyelerle değiştirilmesi, misafirlerin Avrupa protokollerine göre karşılanması ve II. Mahmut portresinin devlet dairelerine asılma zorunluluğunun getirilmesi gibi yenilikler vardı.⁴²¹ Bu da Batıyı “mecburen” içeri alan fakat kendi geleneklerini kaybetmek istemeyen Osmanlı toplumunun Batı ile ilk karşılaşmalarında negatif duygulara sahip olmasına sebep olmuştur.

II. Mahmut, bu reformların gerçekleştirilmesi sürecinde diğer padişahlardan farklı olarak toplumsal tabakayla ilişki kurmaktan ve görünür olmaktan çekinmemiştir. II Mahmut, padişahların saraydan çıkmama geleneğini “kavuşunu, kürkünü ve sorgucunu çıkartarak” halkın arasına karışmasıyla yıkmış, Avrupa monarklarının yaptığı gibi başkent dışına seyahat eden, buharlı trenlere binen ve yabancı dil öğrenmeye merak salan bir yönetici portresi çizmiştir.⁴²² Bu noktada, Scheer'in duygusal pratiklerin nezdinde incelediği diğer bir kavram olan *mobilizasyon* işlevsel olacaktır.⁴²³ Zira II. Mahmut'un kamusal alanda hiç de alışık olunmadığı biçimde “performe ettiği” bu Batılılaşma sembolizasyonu, duyguları harekete geçirme bağlamında toplumsal bir ritüel yaratmayı hedeflemiştir. Ancak II. Mahmut'un geleneği ezip yerine tam bir modernleşme getirme isteği kitlesel manada yüzeysel bir düzeyde kalmıştır.⁴²⁴ Bu da Reddy'nin bahsettiği biçimde, Cumhuriyet ile beraber yapılanmaya başlayacak bir *duygu rejimi*'nin ortaya çıkışını kısıtlamıştır. Çünkü yönetim organları II. Mahmut'un başından beri tahayyül ettiği Batılı/modern duygusal-kültürel bir denetim mekanizmasını yerine oturtamamıştır.

⁴²¹ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 83.

⁴²² Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 173.

⁴²³ Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice?”, s. 220-221.

⁴²⁴ Bu reformlar bağlamında ismi Rusya'da Batılılaşma namına yaptığı yeniliklerle zikredilen Büyük Petro ile II. Mahmut sık sık karşılaştırılır. Büyük Petro'yu başarılı, II. Mahmut'u başarısız kılan sebepler neydi? Lewis' e göre bunun sebebi II. Mahmut'un etrafında Batıyı yeteri kadar iyi anlamayan veya anlamasına rağmen uygulamaya geçmeye isteksiz devlet adamlarının bulunmasıdır. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 104.

Batı mallarının 18.yy başlarından beri kullanıldığı bilirse de bu malların yönetme teknikleriyle birleştirilmesi yeniydi. Bu yeniliğin en kayda değer tetikleyicilerinden biri, Bab-ı Ali'nin dış işleri bölümünde bulunan *Tercüme Odası*'nın Batı'daki güncel gelişmeleri ve Batılı yazarların kaleme aldığı eserleri Osmanlıcaya tercüme etmesiydi.⁴²⁵ Bu zamanlardan itibaren, önceleri Ermeni ve Rumların tekelinde bulunan tercüme işi gittikçe önem kazanmaya başlamış, Tercüme Odası geleceğin yabancı dil bilen aydınlarının yetişmesine büyük katkı sağlamıştır.⁴²⁶ Avrupa düşün ve edebiyat kaynaklarıyla en yoğun tanışmalar, Tercüme Odası'nın kuruluşuna rastlamış, Divan edebiyatından Tanzimat edebiyatına geçiş yine Tercüme Odası vasıtasıyla gerçekleşmiştir.⁴²⁷ Dolayısıyla dönemin aydınları Avrupalı düşüncesini ilk elden öğrenme imkânına sahip olmuş, “sivilizasyon” kavramıyla tanışmışlardır. Bu minvalde Batılılaşma ile girdiği diyalogda sürekli bir direnme gösteren, katiyetle Batılı olamayacağına inanan ve eskiye melankolik bir hasretle bakan Osmanlı toplumunun ilk *duygusal sığınmacıları*⁴²⁸ bürokratik kadrolar olmuştur. Çünkü Batıyla ilk karşılaşan, terbiye ve maarif yoluyla yeni bir yönetme imkânını keşfeden, dolayısıyla uzun bir süredir mücadele ettiği aşağılık duygusunu bu yolla yenmeye çalışacak olan sınıf buradan doğacaktır.

Ancak bu reformların yalnızca eğitilmiş üst zümreler, yani bürokrat sınıfı tarafından benimsenmesi, üstelik eksik bir şekilde benimsenmesi, halk ve yönetenler arasındaki uçurumu iyice açmıştır. *Gâvur Padişah* olarak bilinen II. Mahmut'un Batıyı referans alan reformlarının kronik ekonomik problemler, rüşvet ve yolsuzlukların üzerine inşa edilmesi kültürel kutuplaşmaları da beraberinde getirmiştir. Çünkü Batılılaşmanın gündelik hikâyeleri ve duyguları içine almasının başlangıcı yine bu

⁴²⁵ Tercüme Odası için bkz. Cahit Bilim, “Tercüme Odası”, *OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, 1 (1), 1990, s. 29-43.

⁴²⁶ Lewis, *Modern Türkiye*, s. 199.

⁴²⁷ A.g.e., s. 199.

⁴²⁸ Reddy'nin buradaki tanımlaması, duygu rejimi, formel biçiminin biraz dışına çıkılarak, bir ideolojik baskı aygıtı değil, toplumsal bir kabul olarak ele alınmaktadır.

uyuşmazlıklarla birebir ilişkilidir. Modernleşme ve öğrenme işi hâlâ “büyük adamların ve olayların” sınırlarında geziniyor olsa bile sıradan insanların da olumlu veya olumsuz tepkiler verebileceği düzeylere inmeye başlamıştır.⁴²⁹

Fakat bu çıkarım, Batılılaşmanın Osmanlı'nın toplumsal yapısında bir orta sınıfın meydana gelmesine izin verdiği anlamına gelmemektedir. Aksine, ayanların II. Mahmut tarafından örtük mutlakiyetçi bir monarşi hedefiyle ortadan kaldırılması ve mülkiyetlerinin devlet hazinesine aktarılması, modern bir orta sınıf varlığının oluşumuna izin vermemiştir.⁴³⁰ Ayrıca II. Mahmut'un ayanların mülkiyetlerine el koyması, tarihsel bir tersine dönüşe sebep olmuş, iktisadi artığa feodal toprak sahipleri yerine “devlet memuru” sınıfının el koymasına olanak sağlayarak bu sınıfın köylü üretici üzerindeki keyfi uygulamalarının önünü açmıştır. Üstelik bu el koyma, yeniden üretimin değil, devletin lüks ve gereksiz harcamalarının devamlılığını sağlamıştır.⁴³¹ Bu da önceden değinildiği gibi ekonomik olduğu kadar kültürel bir sınıf ayrıcalığını da gündeme getirmiş ve elit ile avam arasındaki uçurumu açan diğer bir sebep olmuştur. Bu kültürel sınıf nihayetinde toplumsal yapının, siyasal ve ideolojik tavrın yeniden üretilmesinde en etkin rolü oynamıştır.

Bu şartlarda palazlanmış bir kültürel sınıfın elinden çıkan ilerici reformist düşünce, aynı zamanda Avrupa ile kurulacak ittifakları da uysallıkla karşılamıştır. Genel anlamda Avrupa'nın ilerleme paradigmasına hayranlıkla yaklaşan bu yeni sınıf, gayri-müslim azınlıklara verilen ayrıcalıklara da sıcak bakmıştır. Tam da bu sebeple daha ileri dönemlerde ortaya çıkacak olan orta sınıf, Kemal Karpat'a göre, “gayr-i müslimlerin egemen olduğu ticari kanat ve Müslümanların etkin olduğu zirai kanattan teşekkül

⁴²⁹ Hasan Aksakal, “Türk Modernleşmesinin Ambivalent Doğası: Modernleşme, Milliyetçilik, Medeniyet İlişkisi Üzerinden Türkiye'yi Okumak”, *Journal of World of Turks*, 2 (1), 2010, s. 249.

⁴³⁰ Kemal H. Karpat, “Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım”, *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri* içinde, çev. Mustafa Armağan, Ömer Baldık, Kemal Kahraman, Talip Küçükcan, Ümit Şimşek, İstanbul, Ufuk Kitap, 2006, s. 139.

⁴³¹ Keyder, *Devlet ve Sınıflar*, s. 37.

edecek şekilde gelişmiştir.”⁴³² Yani böylesi bir ayrışma, ilerleyen dönemlerde Türk-Müslüman burjuvazisinin teccüssüm etmesi için Tanzimatçı reformculara karşı aynı kesim içinden oldukça etkili bir muhalefete neden olacak, aynı zamanda Türkçülüğün duygusal reaksiyonlarından birini şekillendirecektir. Çünkü ileride bahsedilecek olan seçkinlerin aşağılık duygusunun başlıca tetikleyicilerinden biri, gayr-i Müslimlere verilen bu ekonomik imtiyazların haddini aştığı fikri olmuştur. Özellikle 1838’de İngilizlerle yapılan Baltalimanı Ticaret Antlaşması ile ülke içindeki ekonomi dengeleri değişmiş, Tanzimat ve Islahat fermanları ile yapılan reformlar ve gayri-müslimlere verilen geniş haklar toplumdaki ayrışmayı artırmış, 1854’teki Kırım Savaşı’ndan sonra alınan borçlar ödenemez hale gelmiştir. Ayrıca 1867’de yabancılara toprak elde hakkı verilmesi, yabancı sermayenin ülke içine akın etmesi, Osmanlı İmparatorluğu’nun uluslararası ilişkilerdeki zayıflığı, dolayısıyla gayr-i Müslimlere verilen ayrıcalıkların genişletilmesi talimatlarına uymak zorunda olunması da Türk bilincinin uyanmasına yardımcı olmuştur.

2.3. Tanzimat ve Islahat Fermanları

II. Mahmut döneminde uygulanmaya çalışan reform düşüncelerinin siyasal ve hukuksal bir zemine taşınması, Londra’daki elçilikten çağrılan Mustafa Reşid Paşa’nın Gülhane-i Hatt-ı Humayun’u, yani Tanzimat Fermanı’nı okumasıyla mümkün olmuştur. Ortaylı’nın çöküş ile ilerlemenin boğuştuğu “trajik” bir zaman dilimi olarak nitelediği Tanzimat dönemi⁴³³, *tanzimat*’ın düzenleme manasından dolayı III. Selim döneminin *nizam-ı cedit*’i gibi görünse de esasında çok daha büyük bir “restorasyon” mantığına kapı aralamıştır. “Bu dönemdeki Osmanlı politikaları, doğum halindeki küresel modernliğin Janus benzeri yüzlerinin her ikisine birden; hem korkutucu veçheye (Balkanlar’daki ayrılıkçı milliyetçilik, Asya ve Afrika’daki emperyalizm) hem de çekici veçheye (Avrupa’nın ilerlemesini örnek alarak Osmanlı’nın geri kalmışlığından

⁴³² Karpat, “Osmanlı Tarihinin Dönemleri”, s. 139.

⁴³³ Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, s. 24.

kurtulma umudu) cevap veriyordu.”⁴³⁴ Tanzimat’ın mimarları, II. Mahmut döneminde doğmaya başlayan bürokratik, yeni seçkin, çoğunlukla Avrupa ile tanışmış olan kadrolardır. Bu çıkarımı Tanzimat’ın “sivilizasyon” a hayırhah bakışı olan bürokratlarının sözleriyle kanıtlamak mümkündür. Örneğin daha 1837’de Viyana daimi elçisi olan Sadık Rıfat Paşa’nın “tebaanın iyi idareye hakkı” olduğunu belirtmesi veya Mustafa Sami Efendi’nin “din hürriyeti ve kanun önünde eşitlik ve emniyet” gibi kavramlardan bahsetmesi Tanzimat’ın siyasal-hukuksal eşitlik fikirlerinin habercisidir.⁴³⁵

En genel anlamda tebaanın can, mal, ırz, soy, din ve dil farkları gözetilmeden eşit muameleyle tabi tutulması güvencesinin verildiği bu fermanda, aynı zamanda vergi toplama ve askerlik gibi konuların da düzenleneceği bildirilmiştir. Fakat daha da önemlisi Tanzimat Fermanı’nın Osmanlı devlet geleneğini dönüştürerek hükümdarın yetkilerini kısıtlamasıdır. Batılı devletlerle yapılan antlaşmalar (1838 Balta Limanı Ticaret Sözleşmesi) ve *Doğu Sorunu* gereği politik bir manevra yapma zorunluluğu dışında Tanzimat reformunun ilan edilmesinin “kültürel ve düşünsel” anlamda üç ana kaynağından söz edilebilir. Bunlardan birincisi, *Tercüme Odası* ve yabancı dil eğitimi; ikincisi, elçilikler; üçüncüsü ise diğer ikisine bağlı olan yeni siyasal düşüncelerdir. Batılılaşma ve medeniyet meselesi ise bu gelişmeleri çatısı altında toplamıştır. Nihayetinde “(...) imparatorluk, asırlarca içinde yaşadığı bir *medeniyet dâiresinden* çıkarak mücadele halinde bulunduğu başka bir medeniyet dairesine girdiğini ilan ediyor, onun değerlerini açıkça kabul ediyordu.”⁴³⁶ O zamana kadar mücadelesi verilen bütün düşünce ve değerlerden ayrılmak elbette ki yöneten ve yönetilenler için farklı bir duygu

⁴³⁴ Carter V. Findley, “Tanzimat”, *Türkiye Tarihi; Modern Dünyada Türkiye: 1839-2010 Cilt IV* içinde, çev. Zuhâl Bilgin, Reşat Kasaba (ed.), İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011, s. 40.

⁴³⁵ Ercüment Kuran, “Türkiye’nin Batılılaşmasında Osmanlı Daimi Elçiliklerinin Rolü”, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* içinde, Mümtaz’er Türköne (ed.), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, s. 14. Tanzimat Fermanı’nı uygulamaya geçiren kararlar bir konsensüs dâhilinde alınmasına rağmen Tanzimatçı bütün bürokratların siyasal görüşlerinin aynı doğrultuda olduğu söylenemez. Bu ayrılığın temel sebebi, iç işlerine daha yoğun bir müdahaleyle gelen Batılı devletlerin devlet ricali üzerinde etkileridir.

⁴³⁶ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 137. Vurgu bana ait.

dünyasına adım atmak demektir. Diğer bir deyişle, “sivilizasyon”un gerektirdiği kural, davranış ve teşrifata (*etiquette*) uymak zorunluluğu belirlemiştir. Mustafa Reşid Paşa’nın sözleriyle “terbiyey- i nâs ve icrây- ı nizâmât”, yani “halkın kültürlendirilmesi ve düzenin sağlanması” temel düstur haline gelecektir.⁴³⁷ Bu kültürlendirme işi, Osmanlı’nın dini merkeze koyan referanslarından uzaklaşacak yavaş yavaş “modern olan” Batı’nın duyguları ve düşüncelerine yakınlaştırılacaktır.

Wigen’e göre 19.yy’da gerçekleşen reform hareketleriyle beraber uygar devletlerin, yani “mîlel-i mütemeddine”nin arasına katılmak isteyen Osmanlı elitleri, İbn Haldun’un *Mukaddime*’sindeki “ümran” kavramını “duygular veya ahlaka” bağlanmadığı, teknik bir kavram olduğu gerekçesiyle kullanmamıştır.⁴³⁸ Ancak medeniyet kavramı yine de tedavülden tamamıyla kalkmamış, çoğunlukla sivilizasyonla beraber kullanılmıştır.⁴³⁹ Fransa’daki fikir hareketlerinden etkilenen bürokratlar çoğunlukla bu doğrultuda Fransızcadaki *civilisation* kelimesinin karşılığını, Mustafa Reşid Paşa’nın sözlerinin de görüldüğü gibi, “ahlak”, “edep”, “terbiye”, “maarif” ve “medeniyet” ile bulmaya çalışmışlardır.⁴⁴⁰ Bu dönemde Osmanlı sözlüğüne sivilizasyon ile ilişki içinde girmeye başlayan bu kavramlar hem Batılılaşmanın etkisinin gittikçe arttığının bir göstergesi olarak hem de “Avrupa Uyumu”nun (*The Concert of Europe*) etkisiyle beraber anlaşılmalıdır. Bu yüzden terbiye, ahlak, maarif gibi kavramlar hem Batılılaşma ve modernleşme algısının kavramlar düzeyinde değiştiğini hem de “umran” içinde “mütemeddin” bir devlet olmak için yeni adımlar atıldığını göstermektedir.

⁴³⁷ Tuncer Baykara, “Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, V, 1990, s. 9.

⁴³⁸ Einar Wigen, “The Education of Ottoman Man and The Practice of Orderliness”, *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), Oxford, Oxford University, 2015, s. 108.

⁴³⁹ Bu dönemlerde özellikle yönetici sınıf ve yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenlemek niyetiyle kullanılan bu ahlak ve duygu yüklü kavramların medeniyet ile beraber kullanıldığı, “bedeviyet”in medeniyetin tam karşısına koyulduğu net bir şekilde gözlemlenebilir. Bkz. Selim Deringil, ““They Live in a State of Nomadism and Savagery”: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate”, *Comparative Studies in Society and History*, 45 (2), 2003, s. 311-342.

⁴⁴⁰ Wigen, “The Education of Ottoman Man”, s. 107.

Tanzimat'ın hukuksal alanda getirdiği yenilikler bu değişimleri imleyen muhtevadadır. Bütün Müslüman ve gayr-i müslim tebanın kanun önündeki eşitliğinin güvencesini veren Tanzimat Fermanı'nın ardından esasında Şeriat dairesinde kalacak olan *Ceza Kanunnamesi* çıkarılmıştır. Yasama görevinin bir kurul tarafından yürütüleceğini vazederek bu yeni kanunname, Osmanlı'da Şeriat'ın egemen olduğu hukuk sisteminde bir ilk olarak karşılanmıştır.⁴⁴¹ Daha sonra Mustafa Reşid Paşa'nın hükümetten düşürülmesine sebep olacak Ticaret Kanunnamesi ise diğer bir yeniliktir. Hukuk reformları sonraki dönemlerde özellikle Ahmet Cevdet Paşa'nın yazdığı, 1870'teki *Mecelle* ile gelişkin bir forma ulaşacaktı ancak en önemlisi hukuk reformlarıyla da beraber okunabilecek olan siyasal dönüşümdür. *Şeriat-ı ğarra*'dan⁴⁴² *hukuk-u millet*'e geçişin bir portresi olan Tanzimat Fermanı, belki de bu ilkesel değişim gereği, merkezi saraydan Bab-ı Ali'ye kaydirmiştir.⁴⁴³ Mustafa Reşit ve Ali ve Fuad Paşa'ların bu süreçte politik karar alma mekanizmalarına yön vermesi, daha önce bahsedilen memurlar sınıfının ulema karşısında gözle görülür bir biçimde güçlenmesine yol açmıştır.

II. Mahmut'un yeniliklerinden beri süregelen bu "sivilizasyon" davası o kadar büyümüştür ki topluma ait bütün gelenekler Tanzimat ile de değiş(tiril)meye devam edilmiştir. Uygarlığı kitlelere aktarmayı, öğretmeyi veya topluma "terbiye vermeyi" en kutsal görev addeden Cumhuriyet seçkinlerinin de bir numaralı aracı olan hummalı eğitim çalışmaları esasında bu zamanlarda hız kazanmıştır.⁴⁴⁴ Henüz medrese ve modern ilkokullar arasındaki mücadelede modern okulların yaygınlaşması yönünde bir üstünlük elde edilmiş değildir. Ancak yabancı dil eğitiminin önemi ve Batılılaşma

⁴⁴¹ Shaw & Shaw, *Reform, Revolution and Republic*, s. 118.

⁴⁴² Büyük ve parlak şeriat; Allah tarafından bildirilen kanun ve hükümler.

⁴⁴³ Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, s. 76.

⁴⁴⁴ Ute Frevert'e göre Avrupa'da da duygular 18.yy ve sonrasında şümulü bir disiplin, eğitim ve toplumsal entegrasyon (*Vergesellschaftung*) sürecine aracı kılınmıştır. Ute Frevert, "Defining Emotions: Concepts and Debates over Three Centuries" *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), New York, Oxford University Press, 2014, s. 6.

düsturunun paralelinde yürütülen metotlar, araçlar ve sözcükler özellikle Tanzimat'tan önce kurulan Mühendishane, Tıbbiye ve Harbiye gibi Batı ile ilişiği daha yoğun olan yüksekokullarda “moda” hâlini almıştır. Örneğin 1847'de Tıbbiye'yi ziyaret eden Charles MacFarlane (1799-1858) öğrencileri ünlü materyalist felsefeci Baron d'Holbach'ın *Système de la nature* (1770) [*Doğanın Sistemi*] eserini okurken görmüş ve şaşkınlığını şöyle ifade etmiştir: “Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin el kitabı olan *Système de la nature*'ü okuyordu.”⁴⁴⁵ Sarayın modern eğitimi teşvik etmesi ve düşün hayatının pozitivizme kayması bir yandan da ileride itirazlarını sokaklar ve gazetelerden duyuracak olan ve Tanzimat adamlarından farklı yeni bir aydın sınıfının oluşumuna hizmet etmiştir. Rosenwein'in “duygu toplulukları”nın birbiriyle keşiştiği ve aynı zamanda bu topluluklar içinde “alt topluluklar” olduğu iddiası hatırlanırsa, Yeni Osmanlılar ve Tanzimatçıların devlet içindeki konumları, Rosenwein'in bu teorisi yardımıyla açıklanabilir.⁴⁴⁶ Çünkü bu yeni sınıfın düşünceleri ve dünyaya bakışları, Tanzimatçıları gibi Batı ile yakındı; bu yüzden de bu iki grubun görüşlerinin birbirini kesen ortak noktası çoktu ki bunların en en önemlisi devleti kurtarmaktır. Ancak bu yeni aydın sınıfın devleti kurtarmaya dönük siyasal ve kültürel tasarıları, aynı zamanda sesini topluma duyurabilmeye de bağlıdır.

Tanzimat'ın Osmanlıcılık anlayışının ortaya çıkışı da bu gelişmeler ışığında anlaşılabilir. Fransız İhtilalinin etkisi⁴⁴⁷ ve Osmanlı'nın o devirde kanunları uygulamadaki tereddüdü, gayr-i müslim tebaanın⁴⁴⁸ bağımsızlık hareketlerine yönelmesine sebep olmuş, bu hareketlere ülke içinde gittikçe daha fazla imtiyaz tanınan Batılı ekonomik ve siyasal unsurlarca destek verilmeye başlanmış, Mehmet Ali Paşa

⁴⁴⁵ Akt. Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 232.

⁴⁴⁶ Rosenwein, *The Generations of Feelings*, s. 3.

⁴⁴⁷ Yusuf Akçura da Osmanlıcılık düşüncesinin inkişafında Fransız İhtilali ve düşüncesi etkilerinin görüldüğünü tasdik etmektedir. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1995, s. 19.

⁴⁴⁸ Falih Rıfkı Atay, Osmanlı adaletsiz yönetiminin bu ulusçu hareketlerin ortaya çıkmasındaki etkenlerden birinin gayr-i Müslimlerin *aşırı aşağılanması* olduğunu kastederek ilginç bir örnek verir: “Patrik asıldığı gün Hristiyan itikadınca Yahudilerin Peygamberi İsa'ya aynı muameleyi yaptıkları göre rastladıktan başka leşini Yahudilere sürdürerek Rumları büyük bir heyecana düşürüp bir kat daha isyanlarına sebep olmuştur.” Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 73.

gibi Osmanlı periferisinde egemenliğini yerleşik hale getirmeye çalışan merkezkaç kuvvetler gittikçe güç kazanmış, Rusya tehlikesi bütün heybetiyle baş göstermiştir. Bütün bu gelişmelere cevaben Osmanlı yönetsel yapısının Batı ile daha çok yakınlaştırılmasını salık veren Tanzimatçılar, Osmanlılık düşüncesine sarılmışlardır. Osmanlılık fikri temelde Osmanlı egemenliği altında yaşayan her bireyin eşit olduğu ve cemaatler arası birlik sağlanması gerektiği fikrini öne çıkaran, tabiri caizse, pragmatik bir öneridir. Bu büyük oranda böyle olsa da devlet adamlarının özellikle elçilikler ve basın yoluyla karşılaştığı Batının devlet adamları üzerindeki etkisi genellikle azımsanmıştır. Örneğin Taner Timur'a göre, Tanzimat Dönemi tamamen Batılı devletlerin baskısının yansımasının ve Mehmet Ali Paşa tehlikesini yatıştırma çabasının bir ürünüdür.⁴⁴⁹

Fakat Tanzimat'ın salt Avrupa devletlerinin kısılcısından kurtulmaya çalışan bir girişimin sonucu olduğunu savunmak, özellikle 19.yy ve sonrasında -sistemik bir düşünce(ler) alternatifi getirilmese de- Batı ile hiçbir fikri münasebetin olmadığı sonucuna götürür ki yukarıda da özetlendiği kadarıyla bu mümkün değildir. Tanzimat Dönemi ve bu dönemin Osmanlılık akımı⁴⁵⁰, Şeriatı ön şart koşsa da, bariz biçimde Fransa'dan ithal edilen eşitlik düşüncesi etrafındaki kavramların tesiri altındadır. Nitekim 1856'da gayr-i müslim tebaaya verilen hakların daha detaylı bir şekilde revize edilmesi ve Ali ve Fuad Paşaların *Tercüme Odası*'ndan yetişmiş, çok iyi Fransızca bilen iki bürokrat olduğu bilgisi, İslahat Dönemi'nin yolunu açan sebepler arasında Avrupa

⁴⁴⁹ Taner Timur, "Osmanlı ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C. 1* içinde Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 140.

⁴⁵⁰ Selçuk Akşin Somel'e göre, Osmanlılık dönemlere yayılmış, tek celsede açıklanacak bir ideoloji değildir. Somel'e göre Osmanlılık; halk ve devlet ilişkileri ve modernleşme görüşleri ekseninde zamansal parçalara bölünmüştür: "1-) 1830'lerden 1875'e süren dönemde ağırlıklı olarak Bab-ı Ali'nin otoriter merkezîyetçi siyaseti, 2-) 1868-1878 devresinde Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrutiyetçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlılık yaklaşımı, 3-) II. Abdülhamit mutlakîyetine karşı Jön Türk muhalefetine görülen Osmanlılık ve 4-) Meşrutiyet döneminde Osmanlılık düşüncesi." Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reformculuk Çağında Osmanlılık Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekin (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 88.

elçiliklerinden gelen yoğun baskıların yanında içselleştirilmiş bir Batılılaşma düşüncesinin de yer alabileceğini düşündürmektedir.

Buradan hareketle, Osmanlılık fikrinin aynı zamanda dağılık cemaatlerin *hürriyet, serbestiyet, müsavat* (eşitlik), vatan ve millet gibi bu yeni sayılabilecek kavramların etrafında birleştirilmesini ön gördüğünü belirtmek mümkündür. Findley'in söyleyişiyle Osmanlılığın temel hedefi, Islahat Fermanı'nın ardından daha açık niyetle yapıldığına şahit olunacak, "Osmanlı tebaası arasındaki duygusal bağı pekiştirmek" ve "samimi bir vatanseverlik bağı oluşturmak"tır.⁴⁵¹ Islahat fermanının *vabıt-ı kalb-i vatandaşı* (gönül bağlarıyla yurttaşlık) vurgusu da bu çıkarımı doğrulamaktadır.⁴⁵² Bu nedenle Batılılaşma ve uygarlaşmanın halk ve yöneticiler arasında yeniden inşa ettiği politik dilin adalet anlayışını ve eğitim kurumlarını bu yönde dönüştürdüğü açık biçimde fark edilebilmektedir. Örneğin Mustafa Reşid Paşa'nın İngiliz Devlet Adamı Lord Palmerston'a söylediği gibi:

"(...)(tesis edilmesi elzem olan) yeni (siyasî) müesseseler, *akl-ı selimin* ve *idrakin* emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkes, değişmeyen bir sistemin hakiki faydelerini istihsal ederdi. İstibdat azaldıkça, hükümete karşı *sevgi* çoğalır ve halk bütün kalbiyle faydalı olan ve *iyilik* bahşeden yeniliklere bağlanırdı. Böylece sırf millet sevgisinin muharrik kuvvetiyle hakiki bir reformun süratli inkişafı ve dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun, karşısına geçilemeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu."⁴⁵³

Bu noktada Reddy'nin duygu sözleri oldukça açıklayıcı bir potansiyele sahiptir. Reddy'ye göre, Fransız İhtilali'nin eşitlik, hürriyet gibi siyasal ifadeleri, İhtilalin öncüleri tarafından daima mutluluk gibi pozitif duygularla özdeşleştirilmiştir.⁴⁵⁴ Pernau'ya göre de Avrupa uygarlığının ilerleme sürecinde İskoç aydınlanması veya Faydacı yaklaşımın ahlaki değerlere ulaşmak amacıyla mutluluk duygusunu

⁴⁵¹ Findley, "Tanzimat", s. 58.

⁴⁵² Somel, "Osmanlılık Düşüncesi", s. 96.

⁴⁵³ Akt. Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Mânası", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* içinde, Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 23. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 290.

⁴⁵⁴ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 145.

vurgulaması dikkat çekicidir.⁴⁵⁵ Bu nedenle Tanzimat'tan itibaren süregelen politik ve duygusal dönüşüm arasındaki ilişki de gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Tanzimat'ın öncüleri de, Mustafa Reşid Paşa'da görüldüğü gibi, politik kavramları -her ne kadar kâğıt üzerinde kalsa da “samimiyet”, “iyimserlik” ve “mutluluk” ve “sevgi” gibi duygu sözleri Batı'nın eşitlik ve hürriyet gibi kavramlarıyla eşleştirmiştir. Atay'ın aşağıda verilecek fikirlerinde de Batı ve uygarlık kavramlarıyla böyle bir ilişkilmenin mevcut olduğu söylenebilir.

Tanzimat, en başta da bahsedildiği gibi, Batılılaşmanın düşünsel etkisi ve içindeki siyasal gelişmeler nedeniyle tam olarak “iki arada bir dereye kalmışlığın” resmidir. Bu yüzden Yeni Osmanlılar ve sonrasında Cumhuriyet seçkinlerinin “Tanzimat kafası” olarak etiketledikleri, şeriatın ve geleneksel kültürün yani “alaturkanın” kaim olduğu fakat “alafranganın” yani dışarıdan gelen öğelerin de zorunlu olarak içerildiği eklektik düşünce sistemi, geniş bir siyasal ve edebi eleştiri külliyyatının doğmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁵⁶ Yeni Osmanlılar hareketinin taşlarını döşeyecek olan bu itirazların hücum ettiği şey ne Batılı kavramlar ne de ilerlemedir. Karşısında harekete geçtikleri şey, aşağılık duygusunu o zamanlara kadar hissedilmeyen şiddetiyle gösteren çarpık Batılılaşma anlayışıdır.

Zira Yeni Osmanlılar, Tanzimat modernleşmesi içinden doğan fakat Tanzimat modernleşmesine muhalif olan yönetici elit adaylarıdır. Bu minvalde Tanzimat modernleşmesi, bir diğer deyişle, kendi zıddını doğurmuştur.⁴⁵⁷ Yeni Osmanlılar grubunu oluşturan aydınların çoğu birbiriyle her konuda aynı fikirde değildir ancak ortak mütalaaları, modernleşme sürecinin Batı taklitçiliğinden kurtarılarak devletin “gerçekten” kurtuluşu için yeni çözümler üretilmesi gerektiğidir. Bir anlamda,

⁴⁵⁵ Margit Pernau, “Civility and Barbarism: Emotions as Criteria of Difference”, *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 231.

⁴⁵⁶ Bora, *Cereyanlar*, s. 27.

⁴⁵⁷ Cemil Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekin (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 72.

kurtuluşunu kendi çarelerinde buldukları ülke ahvalini, daha “samimi” duygularla birleştirmektedir. Bu samimi duygular kavramı yine Reddy’nin XIV. Louis rejimi ve onun döneminde kurulan localar arasındaki farkta işaret ettiği “şeref” kodlarında bulunabilir.⁴⁵⁸ Bu siyasi şeref kodunun yeniden yapılandırılması fikrinin elbette ki ilk basamağında Osmanlı İmparatorluğu’nun bekasını sağlama fikri vardır. Ancak Cumhuriyet’e kadar uzayacak olan Batılılar gibi modern bir devlete sahip olamamanın getirdiği utanç, bu şeref duygusunun yeniden tesisinde Tanzimat’ın devleti rezil hale getiren “sakarlıklarını” bariz biçimde hedef tahtasına koymuştur.

Mardin’in Bihruz Bey tiplmesi olarak kavramlaştırdığı Tanzimat’ın aşırı Batılılaşan öznesinin “sakarlıklarının” gerçekten de siyasal ve kültürel hayatta somut karşılıkları olmuştur. Örneğin Fransız Arkeolog George Perot, Anadolu’ya yaptığı bir seyahat sırasında böyle bir tipl karşılaşmasını şöyle anlatmıştır:

“Doğuya yaptığım önceki bir seyahatte, bir Fransız aşçıya sahip buldukları Parisli birkaç kibar fahişenin resimlerini gösterdikleri ve *Le Figaro* gazetesine abone oldukları saf kimselerin medeni Türkler dediği Türklerin bazılarına rastlamış ve onları oldukça yakından görmüştüm. Genç Türkiye’nin bu numuneleri, itiraf ederim ki, üzerimde müspet bir intiba bırakmamışlardır. Onlar soydan, doğuştan, eğitimden gelen kendi kusurlarına taklit yoluyla hemen bizim kusurlarımızı eklemişlerdi; böylece de her türlü kusur ve kabahatin epeyce zengin bir koleksiyonunu üzerlerinde toparlamışlardı.”⁴⁵⁹

Özellikle 1860’lar itibariyle böylesi abartılı ve çarpık bir Batılılaşma karşıtı en güçlü eleştiriler edebiyat cenahından gelmeye başlamıştır. Ayşe Kadioğlu’nun ifadesiyle bu “kozmetik Batılılaşma”, halk tarafından budalaca ve gülünç olarak algılanmış ve buna bağlı zengin bir siyasal-edebi eleştiri külliyatı doğmuştur.⁴⁶⁰

Bunların en ünlü örneklerinden biri, Osmanlı son dönemi edebi ve siyasal hayatına damga vurmuş isimlerden biri olan Ahmet Mithat Efendi’nin yazdığı *Felâh-ı Bey* ile

⁴⁵⁸ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 145-146.

⁴⁵⁹ Akt. Ercüment Kuran, “Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihindeki Yeri”, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* içinde, Mümtaz’er Türköne (ed.), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, s. 35.

⁴⁶⁰ Ayşe Kadioğlu, “The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity”, *Middle Eastern Studies*, 32 (2), 1996, s. 181.

Rakım Efendi'dir. Tanzimat "taklitçiliğinin" kültürel hayattaki aşırılığını yansımalarını Felatun Bey'de; gelenekçi ve muhafazakâr yaşantıyı ise Rakım Bey'deki temsiliyle gösteren Ahmet Mithat, aynı zamanda ileride değinilecek Yeni Osmanlılık fikrine katkı sağlamıştır.

Bu güdük Batılılaşmanın diğer bir eleştirmeni Recaizade Mahmut Ekrem'dir. Yine Yeni Osmanlılara yakınlığıyla bilinen Recaizade Mahmut, *Araba Sevdası*'ndaki (1896) Bihruz Bey ile "Garp mukallidi züppeyi" yerden yere vurmaktadır.⁴⁶¹ Yukarıda da belirtildiği gibi hiçbir surette halkla tanışmayan, Beyoğlu'nun sokaklarında kalan bu Batılılaşma imgesi, Mardin'e göre, Yeni Osmanlılar'ın "küçük geleneğe", yani Yeni Osmanlılara seslenmesine yardımcı olmuştur.⁴⁶² Bu yüzden, Yeni Osmanlılar'ın doğuşu, Tanzimat'ın gündelik düzenlemelerinin kültürel gerçeklikten kopuk oluşu ekseninde anlaşılabilir. Bu kopukluk tabii ki en başında Tanzimat'ın gayr-i müslim cemaatin ayrılıkçı eğilimlerini engelleyememesinden ve Müslüman halkı reformlara ısındırmakta başarısız olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim 1859'daki Kuleli Vakası ve 1860'daki Dürzi Katliamı, bu başarısızlığın göstergelerindedir.

2.3.1. Falih Rıfki Atay, Tanzimat ve Aşağılık Duygusunun Ortaya Çıkışı:

"Bir Protokol ve Pornografi İhtilali"*

Falih Rıfki Atay, her ne kadar aşağılık duygusunun tarihselleştirmesini III. Selim'e kadar uzatsa da bütün ikiliklerin, Batılılaşmanın ve "Türkleşmemenin" asıl suçunu Tanzimat'a yüklemiş, dolayısıyla aşağılık duygusunun tarihini Tanzimat'tan başlatmıştır. Çünkü Tanzimat hem reyanın sosyo-ekonomik statüsünü yükseltmiş hem de seçkinlerin zihin dünyasında eşitlenmiş halde duran Batılılaşma ve Türklüğün Tanzimat "züppesi" tarafından tamamıyla yanlış anlaşılmasını beraberinde getirmiştir:

⁴⁶¹ Tanzimat ile özdeşleştirilen alafanga tiplemesinin Bülent Somay tarafından Kemalizm'e uzandırılan psikanalitik bir çözümlemesi için bkz. Bülent Somay, "Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafı", *DeFTER*, (43), 2001, s. 39-54.

⁴⁶² Bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 21-75.

* Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 134.

“Derken Tanzimat geldi. Reayadan cizye alamaz olduk. Yaşayıpta biz eski efendiler reaya olmuştuk, eski reaya da memleket efendileri yerindeydi. Diş biliyorduk ama ne sanatlarını edinebiliyorduk ne de kafalarını kesip mallarını mülklerini yağma edebiliyorduk. Geçmişten yalnız kibrimizi sürüklüyorduk: Kızımızı yirmi kuruş mülazemet maaşlı Babıâli katibine yahut yüz seksen kuruş maaş üç ayda bir çıkan mülazıma verirdik. Müslümandan esnafa kız değil, selam da vermezdik.”⁴⁶³

Vurgulanması gerekir ki Atay’ın eski reayaya, yani Osmanlıca’da ve toplumsal hayatta “sürü” anlamını karşılayan gruba karşı sarf ettiği bu sözler, yukarıda ifade edildiği gibi, onları suçlayıcı tarzda değildir. Bunun bir kanıtı, Atay’ın “Avrupalılığı Hristiyanlara kaptırdık. Çarşıda pazarda onların kölesi olduk.” sözlerinde bulunabilir.⁴⁶⁴ Yani Şark geleneğinin kibre tutulu kaldığını, bu kibrin de Batılılaşmayı toplumun bünyesine katmaya müsaade etmeyecek derecede büyük olduğunu vurgulayan Atay, bu kibir ile mevcut gerçekliğin çarpışmasından doğal olarak, aşağılık duygusu hissettiren bir durumun doğduğu yorumunu yapmaktadır. Öncesinde Osmanlı toplumsal yapısında hakir görülen dini toplulukların yeteri kadar Batılılaştığı için efendilere dönüştüğünü, bu yüzden aşağılık duygusunun Türk milliyetçiliğini meydana getiren sebeplerden biri olduğunu kabul etmektedir. Duygular tarihi de bu kerte Osmanlı Devleti’ne bağlılıkları belli dereceye kadar sönmeyen bu aydınların onları Türk milliyetçiliğine yakınlaştıran sebeplerini bulmak için işlevsel hale gelmektedir. Yani “aşağılık duygusunun” zihinsel veya bedensel bağlamlarda direkt ya da dolaylı olarak açığa vurulması bu tarihlerden itibaren kimi değişikliklerin işaretleyicisi olmaktadır. Çünkü “duygusal dönüşüm, yeni sosyal ihtiyaçlardan hasıl olmaktadır” ve bu da norm ve kuralların yer değiştirmesine zemin hazırlamaktadır.⁴⁶⁵

Atay’ın Batılılaşma anlayışı da özellikle bu noktadan itibaren billurlaşmaktadır. Çünkü modern devletin kuruluşunda inşa edilmeye çalışılan duygu rejimi, hem Türklere hem de Müslümanlara seslenmektedir. Bu yolda, Osmanlı tarihinin son dönemleriyle

⁴⁶³ Atay, *Kurtuluş*, s. 104.

⁴⁶⁴ Falih Rıfki Atay, *Bayrak*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2019, s. 181.

⁴⁶⁵ Stearns, *American Cool*, s. 6.

bağları koparmak, siyasal ve kültürel alanı Cumhuriyet devrimlerinin ruhuyla doldurmak niyetiyle aşağılık duygusu, utanç ve tiksinti duyguları tam anlamıyla araçsallaştırılmakta, tarihsel dönemleri birbirinden ayırmaya yaramaktadır. Sighard Neckel'e göre, aşağılık duygusu tam da cumhuriyet bağlamındaki bu özelliği itibarıyla güçsüz olanın potansiyelini yakalamaya dönük bir negatif öz değerlendirmenin sonucudur.⁴⁶⁶ Zira tarihsel dönemlerin bu ayrımı, diğer bir yandan da Türklük öncesi ve sonrasını duygular dolayımıyla kurmaktadır.

2.3.1.1. Aşağılık Duygusu

Atay'ın Cumhuriyet'in duygu rejiminin kuruluşu sürecinde Tanzimat'ı neredeyse ilk sıraya koyması sebebiyle diğer gelişmelere geçmeden önce aşağılık duygusunun tam da burada açıklanması gerekmektedir.⁴⁶⁷ Aşağılık duygusu veya kompleksinin isim sahibi Alfred Adler'e göre aşağılık duygusu; "...mükemmele giden yolda insanın sürekli psişik bir ajitasyon hali içinde olduğu ve rahatsızlık hissettiği" bir duygudur.⁴⁶⁸ Dolayısıyla "insan mükemmellik mücadelesinde ancak tatmin edici bir aşamaya ulaştığında rahatlama, değerlilik ve mutluluk hislerine sahip olur."⁴⁶⁹ Fakat bir sonraki mücadelesinde koyduğu hedefler, insanı aynı duyguyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu yüzden Adler aşağılık duygusunun zafere giden yolda insanı sürekli baskılayan ve anormal olmayan bir durum olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁰ Bu durumda aşağılık duygusu, normal seyrinde ilerlediği takdirde, "tehlikeler... hayal kırıklıkları, endişeler"e verilen tepkilerle ve dolayısıyla "temel duygular olarak bilinen üzüntü, utanç ve tiksinti" gibi duygularla bir arada ele alınabilir.⁴⁷¹ Hatta Adler'e göre bilim,

⁴⁶⁶ Neckel, "Inferiority", s. 20.

⁴⁶⁷ Burada şunu belirtmek gerekir ki aşağılık duygusunun bu sayfalarda yapılan açıklaması, anakronizme yer verilmemesi adına, yalnızca aşağılık duygusunun "ne"liğine dair bir çerçevede anlaşılmalıdır. Keza ilerleyen bölümlerde tanıtılacak olan şeref duygusu da bu izlekte değerlendirilmelidir.

⁴⁶⁸ Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, s. 116.

⁴⁶⁹ A.g.e., s. 116.

⁴⁷⁰ A.g.e., s. 116.

⁴⁷¹ A.g.e., s. 117.

insanın geleceği görmek istemesi ve cahilliğinden kurtulması ihtiyacıyla, yani yetersizlik duygularını kapsayan aşağılık duygusunu yenmesi hedefiyle gelişmiştir.⁴⁷²

Adler, aşağılık duygusunu genellikle bireysel psikoloji bağlamında değerlendirmesine rağmen, bireyin grup aidiyetinin yüksek olması ve ait olduğu grubun benliğinin bir parçası haline gelmesi fikriyle bu duyguyu grup düzeyine de yükseltmektedir. Adler'e göre; "grup düşünüyü bireysel arzu ve tutkuların kesişimindedir. Bu yüzden grup psikolojisi kişisel psikolojiyle kesinlikle aynı noktadan değerlendirilebilir."⁴⁷³ Çünkü "bireyin kendi gözündeki değeri, bütün problemlerde aldığı kararlar ve gösterdiği tutumlarda" ortaya çıkmaktadır.⁴⁷⁴ Böylece grubun da aşağılık duygusunun açıklanmasında etkili bir birim olduğunu savunan Adler'e göre, sosyal ilgi (*social interest*) eksikliğinin varlığında görülen tecrit (*isolation*), ön yargı ve diğer toplumsal düşmanlık hisleri, aynı zamanda öz-saygının düşük olduğu zamanlarda ortaya çıkmaktadır. Buna eşlik eden en belirgin durum ise aşağılık duygularının yoğun artışıdır.⁴⁷⁵ Yani başka bir gözden bakıldığında sosyal ve ekonomik sebepler gibi toplumsal bileşenlerin de içine katıldığı kendi kendini değerlendirme süreci, aşağılık duygusunu üstünlük duygusuna götürmek için bir süreç halini almaktadır.

Daha net bir hale getirmek gerekirse, Adler'in kast ettiği grup düzeyindeki aşağılık duygusu, üyelerinin kendilerini ait hissettikleri grubun üçüncü bir göz tarafından değerlendirmesi durumunda görünür olmaktadır. Yani bu öz-değerlendirme, aşağılık duygusunu bireyin ve grubun ortak keseni haline getirmektedir. Örneğin Falih Rıfkı Atay'ın eserlerindeki aşağılık duygusu anlatısında, Cumhuriyet öncesinde kendilerini Batılılaşma davasına adanmış ve bu doğrultuda ulusal temelde bir devlete sahip olmak isteyen diğer üyelerin hisleriyle bir ortaklaşma mevcuttur. Batı'nın ve Batılı kavramların referans alındığı bu grupsal düşünme düzeyi, Osmanlı'nın son

⁴⁷² A.g.e., s. 117.

⁴⁷³ A.g.e., s. 447.

⁴⁷⁴ A.g.e., s. 448.

⁴⁷⁵ A.g.e., s. 450.

dönemlerinde utanç ve tiksinti gibi duygularla vücuda gelmiş, cumhuriyet sonrasında bu duygular belirli siyasal ve kültürel pratiklerle tersine çevrilmeye çalışılmıştır. Ancak Adler'in aşağılık duygusunun “yoğun artışında” gördüğü “tecrit” ve “sosyal ilgi eksikliği” gibi kavramlarla beraber okunduğunda, bu duyguların tersine çevrilmesinin Türklük vurgusunu (ötekiler üstünde) bir üstünlük duygusuna götürdüğü söylenebilir.

Elias, tam da Adler'in bu yorumları paralelinde 1966'da yazdığı *The Germans*'ta Alman ulusunun aşağılık duygusundan/aşağılanma hissinden bahsetmiştir. Elias'a göre; “Alman İmparatorluğu'nun uzun bir süredir yaşadığı zayıf bir devlet olma ve Avrupa devletleri içindeki düşük pozisyonu (...) (imparatorluğa) dâhil olan kişilerin öz-saygılarının zarar görmesine, aşağılık hissetmesine sebep olmuştur”.⁴⁷⁶ On yedinci ve on sekizinci yüzyıl Almanya'sına tanıklık eden birçok hatıradan bu durumun görülebileceğini söyleyen Elias, 1871'de birleşen Almanya'nın bu “ulusal aşağılık duygusunun” tam tersine, milli gurura dönüştüğünü söylemiştir.⁴⁷⁷ Elias, Almanya'nın 20.yy'da yaşadığı iki savaşın ardından da aşağılık duygusu bakiyesinin tarihsel dönemeçler içinde dalgalandığını, “Alman öz-imgesinin” bu duygu bağlamında jenerasyonlar ve sosyal yapılar değişse de sürekli yansıtıldığını ayrıca vurgulamıştır.⁴⁷⁸ Bu nedenle Elias'a göre milli öz-saygının Alman tarihinde yitirilmesinde üç uğrak ve ardından gelen üstünlüğü-mükemmelliği kazanma çabası vardır. Bunlardan birincisi, 1871'den sonra kurulan Reich'ta; ikincisi, I. Dünya Savaşı sonrası 1918'de kurulan Weimar Cumhuriyeti'nde üçüncüsü ise Adolf Hitler'in Üçüncü Reich'ında somutlaşmıştır.⁴⁷⁹ Dolayısıyla en başından beri Avrupa devletleri arasındaki konumunu güçlendirmek, daha disiplinli ve “birleşik” olma düşüncesini öz-saygısını kazanma yolunda sosyal ve siyasal hayata tatbik etmek isteyen Almanya, Elias'ın fikirlerinin

⁴⁷⁶ Norbert Elias, *The Germans: Power Struggles and The Development of Habitus in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, çev. Eric Dunning & Stephen Mennell, New York, Columbia University Press, 1989, s. 178.

⁴⁷⁷ A.g.e., s. 178.

⁴⁷⁸ A.g.e., s. 320.

⁴⁷⁹ A.g.e., s. 321.

ışığında aşağılık duygusunun milletlerin tarihi bağlamında gösterilecek örneklerinden biridir.

Aşağılık duygusunu ulusal bir çerçevede ele alan bir başka yazar, Olive Brachfeld, Elias gibi Nasyonal Sosyalizm ile Almanların I. Dünya Savaşı savaşı sonrası Versay anlaşmasıyla hissettiği aşağılık duygusunun tamir edilmeye çalışıldığını belirtmiştir.⁴⁸⁰ Ayrıca bu “psikolojik kriz” özelinde Almanya’nın yalnız olmadığını savunan Brechfold, Wesselenyi’ye referansla özellikle I. Dünya Savaşı sonrası yenilen Avrupa devletlerinin sağcı bir reaksiyonla bu tür bir komplekse cevap verdiğini ifade etmiştir.⁴⁸¹ Bu sebeple İspanya, Meksika ve Siyahilerin de aşağılık kompleksinden bahseden Brechfold, bu konuda gelecekte yapılacak çalışmalar için ufuk açıcı analizler sunmaktadır. Aşağılık duygusunun milletlerin deneyimindeki bu göstergeleriyle Osmanlı-Türk tarihi arasında tarihsel-sosyolojik anlamda kesin ve tam bir analogi kurmak tabii ki mümkün değildir. Ancak bir yandan da Atay’ın eserlerinde kullandığı “aşağılık duygusu” kelimesinin yoğunluğu, uluslaşma yolunda verilen duygusal tepkilerin benzerliğini açık bir biçimde sergilemektedir.

Türkiye bağlamına göz atıldığında “aşağılık duygusu” kavramının sosyolog Cahit Tanyol tarafından kullanıldığı görülmektedir. Tanyol’un “insanların millî ve manevî değerlerini başka milletlerin manevî değerleri karşısında zelil ve aşağı olarak”⁴⁸² hissetmesi olarak tanımladığı aşağılık duygusu “...hakikatte kendi tarihine güvensizliğin ifadesidir.”⁴⁸³ Tanyol’a göre aşağılık duygusunun sebebi Tanzimat’tan gelen Batı hayranlığıdır ve milli tarihi kapsayan bir “milli terbiye” olmaksızın aşağılık duygusunun üstesinden gelmek mümkün değildir.⁴⁸⁴ Bu milli terbiye, Tanyol’un “Türk Rönesans’ı” olarak tasarladığı yeni bir yolun diğer bir kavşağıdır. Bu yüzden Tanyol’a

⁴⁸⁰ Oliver Brachfeld, *Inferiority Feelings*, çev. Marjorie Gabain, London, Routledge, 2001, s. 272.

⁴⁸¹ A.g.e., s. 271.

⁴⁸² Tanyol’dan akt. Erkan Çav, “Osmanlı Devleti’nin Çözülmesi, Tanzimat ve Çöküş Dönemleri: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi”, *Turkish Studies - Historical Analysis*, 14 (1), 2019, s. 62-63.

⁴⁸³ A.g.m., s. 63.

⁴⁸⁴ A.g.m., s. 62.

göre, Tanzimat'ın getirdiği yabancılaşma her ne kadar Cumhuriyetle beraber tersine dönmüş olsa da kendi tarihimizden ve kültürümüzden uzaklaşmamız “kolektif bilinç cinnetini” beraberinde getirmiş, “diyalektik oluşumuz” durmuştur.⁴⁸⁵

Atay'a göre ise en başta Tanzimat ile husule gelen, “Türklüğünden utanan” Beyoğlu alafrangasının yaraladığı milli ruh, bu aşağılık duygusu, ancak Türklük ile “şeref”lenebilirdi.⁴⁸⁶ Yeni Osmanlılar Atay'ın bahsettiği düzeyde, Tanzimat'ın etkilerini yok edecek ölçüde, Türklük ve Garpcılığı yeteri derecede vurgulamamıştır⁴⁸⁷ ancak Yeni Osmanlıların aşağılık duygusunu alt etmek üzere yol çıkması Atay ve Erken Cumhuriyet seçkinlerince sempatiyle karşılanmıştır. Nitekim Atay da Yeni Osmanlıları şu ifadelerle tarif etmiştir: “Bu, Yeni veya Genç Osmanlı da derler, sonradan “Genç Türk” dediğimiz bir Jön Türk'tür. Yeni Osmanlı yalnız zulüm ve istibdada karşı ayaklanmış bir hürriyetçi değildir. Türkiye'nin kocadığını ve Türk milletinin soysuzlaştığını iddia eden imparatorluk mirasçılarına karşı, onun kalkınacağına ve yaşayacağına inanan bir iman adamı.”⁴⁸⁸

2.4. Yeni Osmanlıcılık

Bu dönemlerden itibaren aşağılık duygusunun tekerrür eden tarihi, zaman ve mekân içinde değişse de yöneticilerin ve aydınların Batı yönelimli siyasal ve ekonomik tasavvurları kendini her dönem içinde farklı bir şekilde göstermiştir. Nitekim kendilerini halkla daha içli dışlı gören, kendilerini değerlendirdikleri nazarı daha entelektüel bir konuma yükselten Yeni Osmanlılar, öncelikli olarak Osmanlı'yı içine girdiği “aşağılık pozisyonundan kurtarmak istiyorlardı”.⁴⁸⁹ Yani Yeni Osmanlılar ile beraber bu aşağılık

⁴⁸⁵ A.g.m., s. 66.

⁴⁸⁶ Atay, Tanzimat'ın getirdiği genel atmosferi şöyle tanıtır: “Beyoğlu'nda bir İstanbullu Türk “yerli”liğini kolayca hisseder. Dükkanlardan çoğu Türkçeden başka dil konuşmayana cevap vermeye ancak “tenezzül” eder. Yan sokaklardan bazılarının adları Fransızcadır ve Fransızca yazılmıştır. “Büyük Kulüp”ün adı “Cercle d'Orient”tır. Dili Fransızcadır. “Karşı” Türklerinin de Türkçe konuştukları pek duyulmaz.” Atay, *Batış Yılları*, s. 24.

⁴⁸⁷ Ancak Ali Suavi'nin Atay'da çok ayrı bir yeri vardır. Atay, Ali Suavi'yi Türklükten ilk bahseden Türkçü olarak Genç Osmanlılardan ayırır.

⁴⁸⁸ Falih Rıfkı Atay, *Ali Suavi: “Baş Veren İnkılapçı”*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2018, s. 45.

⁴⁸⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu: Bütün Eserleri 5*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan & İrfan Erdoğan, 12. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 72.

pozisyonunun içeriği Osmanlı'nın yenilgilerinden sonra gelen zorunlu Batılılaşma görüşünden ayrılmış, yöneticilerin yeteri kadar Batılılaşmamasının, hatta komik Batılılaşmasının önüne geçmenin bir gerekçesi olmuştur. Bu da yavaş yavaş Türklük cereyanına giden yolu açmıştır.

Mardin'in bu konudaki geniş tezi *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962), Yeni Osmanlılar fikrinin üst zümreden gelen 6 adamın bir piknikte Ali ve Fuad Paşaların politikalarına karşılık verme ve “anayasal monarşi” kurma yolunda yaptığı mülahazalardan doğduğu bilgisiyle açılmıştır.⁴⁹⁰ İlk olarak *İttifak-ı Hamidiye* olarak adlandırılan bu hareket, sonradan Avrupa'daki muadilleriyle ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum itibariyle Yeni Osmanlılar adını almıştır.⁴⁹¹ Osmanlı entelijansiyasının öncüleri olarak gösterilen Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın ilk reformcusu Mustafa Reşit Paşayla yakın ilişkileri olan ve bu ilişkileri nedeniyle Ali ve Fuad Paşalar tarafından yönetici hiyerarşisinde alt katmanlara itilmiş bürokratlardır.⁴⁹² Batılılaşma davasında hem iktidarın beceriksizliğine dair fikirleri hem de daha iyisini yapabileceklerine olan inançları onları, müşterek bir “ideoloji” etrafında karar kılmasalar da, böyle bir davada birleştirmiştir. Tanzimat'ın özellikle yeni fikirleri benimseyen münevverler üzerindeki baskısı, bu davayı halkla çözmek gerektiği fikrini öne çıkarıyor; *vatan-severlik* gibi kavramları Osmanlı birliği çerçevesinde halka anlatmaya çabalamışlardır.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Mardin, bu kısımdaki, yani Yeni Osmanlıların ilk oluşum sürecindeki malûmatlarını çoğunlukla Ebuzziya Tevfik'e dayandırır. Ayrıca bahsi geçen buluşmadaki isimler şunlardır: Mehmed Bey, Nuri Bey, Reşad Bey, Namık Kemal, Ayetullah Bey ve Refik Bey. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 17-21.

⁴⁹¹ Mardin'e göre, Yeni Osmanlılık fikrinin oluşumunda İtalya'daki Carbonari hareketi, Garibaldi ve Silvio Pellico gibi isimlerin de katkıları olmuştur. Hatta sonradan Yeni Osmanlılar hareketinin başına geçecek olan Mustafa Fazıl Paşa, İtalyan kralını padişahın gelecekteki modeli olarak görmüştür. *A.g.e.*, s. 29-31.

⁴⁹² Zürcher, *Turkey*, s. 70.

⁴⁹³ Yavuz G. Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, Sabahattin Şen (ed.), İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s. 364. Atay'da “vatan” kelimesinin Osmanlıcada Namık Kemal'den evvel kişinin doğduğu yer, “maskat-res” anlamına geldiğinin, N. Kemal'den sonra ise bu kelimenin şimdiki anlamına dönüştüğünün altını çizer. Falih Rıfkı Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, (ed.), Yunus Emre Kaleli, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2018, s. 34. Falih Rıfkı Atay'ın bu kitabı *Yeni İstanbul Gazetesi*'nde yazdığı makalelerden derlenmiştir. Bu esere yapılacak alıntılar, içerisindeki makalelerin başlığı ile birlikte değil, direkt olarak eserin ismiyle verilecektir.

Ancak Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat'ta eleştirdikleri bu devlet-halk ikiliğini aştıkları şüphelidir. Çünkü Tanzimat'ın yenilikleri “devleti gençleştirme”, *daire-i adaleti* diriltme gibi fikirleri Yeni Osmanlılarda bir anlamda tekrar etmiştir. Buna ek olarak, Yeni Osmanlılar da bürokrat ve aydın kadrolar içinden çıkmışlar, eleştirilerini çoğunlukla devlet geleneğine bağlı kalarak yapmışlardır. Bunun sebebi, çoğunun eğitim hayatını yurtdışında tamamlamış, Tercüme Odası'nda görev almış veya sarayda bürokratik görevlerde bulunmuş olması ve modernleşme projelerinin yine “devletin bağrından” çıkmasıdır. Ali Suavi haricinde Yeni Osmanlıların neredeyse bütün üyeleri Bab-ı Ali kökenlidir. İlerleyen kısımlarda görüleceği üzere, Atay'ın Ali Suavi'yi bu serüvende ayrı bir yere koyması tam da bu yüzdendir.

Hilmi Ziya Ülken'e göre,

“Aydınlanma, terakki fikirlerinin önderleri Şinasi, Münif Paşa ve Ali Suavi'dir. Fakat bu fikirler daha sonra romantik edebiyat anlayışı, devrimci ve heyecanlı bir ifade ile uzlaşarak Namık Kemal'de devam etmiş, Ahmet Mithat'da tarafdarı bulmuş ve İkinci Meşrutiyet yıllarında M. Şemseddin (Şemseddin Günaltay)'e kadar gelmiştir.”⁴⁹⁴

Buna göre, Yeni Osmanlılar hareketi; kendinden önceki modernleşme hareketleri gibi Batı'yı örnek almış yeni bir yönetici sınıfın, toplumsal grubun tohumlarını atmıştır. Batılılaşma anlayışları doğrultusunda çoğunlukla Fransız çağdaşlarını örnek almışlar, kendi Aydınlanmaları için yeni bir şema meydana getirmişlerdir. Bu izlekte Batılılaşmayı hürriyet ve anayasal özgürlükleri Osmanlı siyasasına tanıtmak dışında İslami ve Şer'i referanslardan taviz vermemişlerdir. Ancak bu fikirler bile onların sakıncalı olarak işaretlenmesine sebep olmuş, çoğu yurtdışına gitmiştir.

Mustafa Fazıl Paşa'nın Abdülaziz ile Paris'te yakınlaşması ve Paris'teki Osmanlı Büyükelçiliğinin baskısı Genç Osmanlılar'ın dağılışının önünü açmıştır.

⁴⁹⁴ Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Ali Suavi ile beraber Türklük meselesinden ilk kez bahseden isimlerden biri de Münif Paşa'dır. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, s. 64.

Mustafa Fazıl Paşa ve sarayın vaatlerinin peşinden giden üyeleri suçlayan başta Ali Suavi ve birkaç Genç Osmanlı Londra'ya ve Jersey'e gitmiştir.⁴⁹⁵ Ayrıca 1871'de Ali Paşa'nın vefatı, Yeni Osmanlıların Batı'daki siyasal sistemleri Osmanlı'ya getirebileceği hususundaki ümitlerini artırmıştır. Bu yüzden Abdülaziz zamanında yurtdışına sürgüne gönderilen Yeni Osmanlı örgütü mensupları alternatif bir siyasi istikamet arzusuyla ülkeye geri dönmüşler, Kanun-i Esasi'nin çıkartılmasına ve I. Meşrutiyet'in ilanına ortam hazırlamışlardır. Ancak siyasi mücadelelerini yurtdışında sürdüren Yeni Osmanlılar ülkeye geldikleri ilk günlerde umduklarını bulamamışlardır. Mahmud Nedim Paşa'nın sadrazamlığını yaptığı Padişah Abdülaziz saltanatı, muhalefeti neredeyse Ali ve Fuat Paşalar hükümeti kadar baskı altında tutmuştur.

Ulusçu ayaklanmaların bu dönemlerde gittikçe artması, 1875'te ilan edilen moratoryum ve daha bir sürü kriz Osmanlı'yı büyük bir buhranın içine sokmuş, 1876'da Selanik'te Almanya ve Fransa elçilerinin öldürülmesi olayı vuku bulmuş, bu ülkelerin baskısıyla suçlular idam edilmiştir. Ancak suçluların infazı halk tarafından hoş karşılanmamıştır. Fatih, Bayezid ve Süleymaniye medreseleri öğrencileri Babı-ı Ali'ye yürüyerek Şeyhülislam'ın ve Nedim Paşa'nın azlini istemiştir.⁴⁹⁶ Bu olayın ardından sadrazamlığa Mütercim Rüştü Paşa, seraskerliğe Hüseyin Avni Paşa⁴⁹⁷, şeyhülislamlığa (1900'de harbiye nazırlığı) Veliahd Murad Efendi, Şuray-ı Devlet Başkanlığına Mithat Paşa atanmıştır.⁴⁹⁸

Bu isimlerin devlet yönetiminde söz sahibi olması, Osmanlı Batılılaşması ve modernleşmesi ekseninde birçok değişimi de beraberinde getirmiştir. En başta 1876'da Abdülaziz bu paşaların kilit rol oynadığı darbeci askerler tarafından padişahlıktan

⁴⁹⁵ Lewis, *Modern Türkiye*, s. 156.

⁴⁹⁶ Ortaylı, *En Uzun Yıl*, s. 209.

⁴⁹⁷ Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz'in intikamını almak isteyen bir subay tarafından öldürülmüştür. Bu olayların başlamasında Mithat Paşa'nın parmağının olduğu iddia edilmiş fakat kanıtlanabilmiş değildir. Gökhan Çetinsaya, "Mithat Paşa", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekinil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 62.

⁴⁹⁸ Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 51.

indirilip yerine şehzade Murat V. Murat adıyla tahta geçirilmiştir.⁴⁹⁹ Sultanlığı sadece 93 gün süren V. Murat, akıl sağlığına dair şüpheler bulunduğu gerekçesiyle tahttan indirilmiş ve yerine şehzade Abdülhamid II. Abdülhamid adını alarak geçmiştir. Mithat Paşa'nın bu değişimlerin başlangıcı adına gayet mühim adımlar attığını söylemek mümkündür. Özellikle 1875-1876 yıllarında Tanzimat döneminin ikinci devresinden itibaren devletin tek elden yönetilme kuvvetini kısıtlayacak önlemler üzerinde çalışmasını sıklaştırmıştır. Bu anlamda Mithat Paşa Türk siyasal hayatındaki anayasacılık hareketleri içinde önemli bir rol oynamış, Yeni Osmanlıların siyasi emellerini gerçekleştirmek üzere devlet katında başvurdukları bir isim olmuştur.

Dolayısıyla ülkenin kurtuluşu için Batılı siyasal sistemlerin ve kavramların tek çıkış yolu olduğunu öngören Yeni Osmanlılar için her ne kadar kültürel İslami bileşenler korunmaya muhtaç olsa da Avrupalı devletlerle eşit olma uğraşı görünür olmaya başlamıştır. Oryantalist düşüncenin Doğu ve Batıyı barbar-uygar ikiliğinde tarif etmeye başlaması da bunun sebeplerinden biridir. Namık Kemal, Ernest Renan'ın İslamiyet'in terakkiye engel olduğu yönündeki fikirlerini açıkladığı yazısına karşı Kur'an'dan ayetlerle ve İslam'ın hikmetine dair savunmalarla ünlü "Rönan Müdafaaanesi"ni yazmıştır.⁵⁰⁰ Hatta ardından çeşitli dergilerde İslamiyet'i Batı uygarlığının bu küçümsemesi karşısında korumaya çalışan makaleler yayımlanmıştır. Fakat bu metinler tutarlı bir eleştiri bütünü ihdas etmediği gibi Avrupa referanslı "medenileştirme misyonu" refleksinin arttığı görülmektedir.⁵⁰¹ Nitekim Şemseddin Sami gibi Yeni Osmanlılık geleneğini temsil eden isimlerin mezkur medeniyet ve

⁴⁹⁹ Abdülaziz tahttan indirildikten sonra şüpheli sayılabilecek bir biçimde intihar etmiş, Abdülhamid Mithad Paşa'nın yargılanması sırasında Abdülaziz'in Mithad Paşa tarafından öldürüldüğünü iddia etmiştir. Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, s. 209.

⁵⁰⁰ Bkz. Namık Kemal, "Rönan [Renan] Müdafaaanesi", *Avrupa Şark'ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)* içinde Zeynep Çelik (ed.), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2020, s. 73-95.

⁵⁰¹ Zeynep Çelik, "Bir Söylemin Oluşumu", *Avrupa Şark'ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)* içinde, Zeynep Çelik (ed.), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2020, s. 54; Mahmut Mutman da N. Kemal özelinde Yeni Osmanlıların "İslamcı ters çevirme işleminin" oryantalize edilmiş kurguya güç verdiğini ve bu sayede Doğu'nun oryantalize olduğunu, "otantiklik" kazandığını söyler. Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batılılık C.3* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekin (ed.), 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 201.

“sivilizasyon” kavramlarını açıkça ilerleme, uygarlık ve Avrupa merkezli kavramlarla; Diderot, Rousseau, Kant ve Bacon gibi filozofların fikirlerinin takibiyle husul olduğunu söylemesi de Atay’ın Yeni Osmanlılar özelinde takip ettiği hattın daha iyi kavranılmasını sağlamaktadır.⁵⁰²

2.4.1. Falih Rıfkı Atay ve Ali Suavi: Aşağılık Duygusundan İlk Çıkış

Burada bir parantez açarak Atay’ın zamanının ötesinde bir kişilik değeri biçtiği Genç Osmanlı Ali Suavi’yi Batılı Türk teleolojisi bakımından nasıl analiz ettiğini incelemek yararlı olacaktır. Ali Suavi, II. Abdülhamid’e karşı sözünün geçtiği bir cemaatle isyana kalkışmış ve V. Murad’ı Çırağan Sarayı’ndan çıkarmaya çalışırken Beşiktaş Karakolu Kumandanı Hasan Paşa tarafından öldürülmüştür.⁵⁰³ Ali Suavi’nin Çırağan Vakası olarak bilinen bu isyan olayındaki amacı, Rus dayatmalarında karşı çıkamayan II. Abdülhamid’i indirip yerine V. Murad’ı geçirerek imparatorluğun güçlenmesini sağlamaktır. Atay’a göre Türklüğün şerefini kurtarmak için “rütbesiz, sırmaz ve aç” ölen Ali Suavi’yi Türk tarihinde ayrıcalıklı kılan şey şudur:

“(…) Ali Suavi, bu toprağın ve halkın bağrından kopmuştur. Hâlbuki bizim teceddüt hareketimiz aristokratik bir karakter gösterir. Saray ve devlet imtiyazları arasındaydı. İnkılapçılar sürülseler, hatta boğulsalar da paşadırlar, vezirdirler, çoğu ya mutasarrıf ya vali ya büyükelçi olarak menkûptur. Halk adamının bu teşrifatta yeri yoktur. Hâlbuki Garp ihtilalleri tarihlerinde gördüğümüz örneklere bizde belki de tek uyan fikir adamı Ali Suavi idi.”⁵⁰⁴

Yani Ali Suavi’nin diğer Genç Osmanlılar gibi nüfuzunu ve hareket alanını geçmişinden veyahut ailesinden almaması hem saraya karşı daha sert muhalefet etmesine, Doğu-Batı ikiliği anlayışına uzak durmasına sebep olmuştur. “Softa Ali Suavi”nin Batı’ya aldığı tavrın Osmanlı’nın köklerine yönelen, “komüniteryan püriten” bir doğrultuda olmasına rağmen⁵⁰⁵ Atay’ın ileri Batılılaşma içinde Ali Suavi’ye bu tarihsel vazifeyi neden verdiği anlaşılmayabilir. Ancak Ziya Bey ve Namık Kemal’in

⁵⁰² Wigen, “The Education of Ottoman Man”, s. 113.

⁵⁰³ Atay, *Ali Suavi*, s. 98-99.

⁵⁰⁴ *A.g.e.*, s. 17.

⁵⁰⁵ Çiçek, *The Young Ottomans*, s. 222.

yabancı dillere hâkim, saray çevresiyle yakın bağlar kuran ve kurumların modernleşmesinin Doğu-Batı senteziyle mümkün olabileceğini düşünen şahsiyetler olmaları⁵⁰⁶, Atay'daki Ali Suavi hayranlığının sebebini açığa vurmaktadır. Zira Atay'a göre Ali Suavi'nin saray yöneticileri ve eşrafına karşı haset ve gıpta duygusundan öte aşağılama duygusu ile bakması,⁵⁰⁷ onu Doğu düşüncesinin esaretinden kurtulamamanın meydana getirdiği “*aşağılık duygusundan* belki en erken kurtulan” kişi haline getirmiştir.⁵⁰⁸ Bu yüzden “tarihe ve ilme sarılarak, vatandaşlarını Türk ırkının ve dilinin üstünlüğüne inandırmak için çırpınan”⁵⁰⁹ Ali Suavi, Atay'a göre yeni bir duygu tarihinin belirmesinde öncü bir isimdir. Çünkü Falih Rıfkı Atay'ın Ali Suavi'de takdir ettiği bütün düşünsel özellikler aynı zamanda duyguların, bilhassa şeref duygusunun bağlı olduğu “ahlaki bir ekonomide” (*moral economy*) vücuda gelmiştir.⁵¹⁰

Bu yüzden Ali Suavi'nin şeref duygusunun hâkim olduğu bir toplum yaratmak uğruna verilecek mücadelede kullanılacak araçlardan en önemlisini yani “ahlak terbiyesi”ni ortaya atması da Ali Suavi'nin cumhuriyet seçkinleri nazarında yüce bir şahsiyet olmasının yolunu açmıştır. Atay'ın naklettiğine göre, Ali Suavi Ebussud Efendi'nin bir odada bir kızla yalnız kaldığını ve “nefsini zapt ettiğini” anlatmasına eleştirel bir şekilde yaklaşmıştır. Çünkü böyle bir davranışın marifet gibi anlatılması ve söylenmesi bahsedilen ahlaka mugayırdır: “Her halimiz şehvet haline benzer”.⁵¹¹ Bu yüzden bunun Batılı değerler çevresinde dolaşan ahlak terbiyesiyle, yani ahlaki ekonomiyle düzeltilmesi gerekmektedir. Atay'ın ileride incelenecek olan aşağılık

⁵⁰⁶ A.g.e., s. 166.

⁵⁰⁷ Atay, *Ali Suavi*, s. 18.

⁵⁰⁸ A.g.e., s. 61. Vurgu bana ait.

⁵⁰⁹ A.g.e., s. 61.

⁵¹⁰ Boddice', Lorraine Daston'dan aldığı “ahlaki ekonomi” kavramını, “ahlak” kavramının duygular tarihinde kullanıldığı biçiminin anakronizme yol açabileceği şüphesiyle ortaya atmıştır. Boddice'e göre, “psikolojik ve normatif bir kavram olan ahlak, nesne ve olayları duygularla etiketlenmenin/değerlendirmenin bir aracı iken; ekonomi (finans veya emek ile ilgili olmayan) açıklanabilir fakat öngörülebilir olmayan düzenlenmiş bir sistem anlamına gelir.” Dolayısıyla ahlaki ekonomi, “ (...) duygulanımların, değerlerin ve bunlarla birleşik pratiklerin ilişkisinin, belirli ilişkiler ağı ve işbirlikleri çerçevesinde “makul” kabul edilen bir dizi ile sınırlı” olması durumudur. Boddice, *The History of Emotions*, s. 196. Burada Boddice'nin tanımının Reddy'nin duygu rejimleri tanımıyla kesiştiği görülebilmektedir.

⁵¹¹ Atay, *Ali Suavi*, s. 79.

duygusu-şeref duygusu dikotomosi Ali Suavi’de olduğu gibi ahlakla kurduğu bağlantı üzerinden ilerlemektedir. Jesse Prinz’in duyguların ahlaki değerler sisteminin bir parçası olduğu konusundaki fikirleri de modernleşme uğraklarındaki bu iki bileşenin Osmanlı-Türk siyasal hayatındaki önemini anlaşılır kılmaktadır.⁵¹² Nitekim Ali Suavi’ye göre, hükümet yalnız refahla değil, ahlak terbiyesiyle de anlaşılması gereken bir kavramdır.⁵¹³ Bu nedenle Ali Suavi “kurtulmanın” ve ilerlemenin yegâne temelini, “maarifî nizamlamak” ve “bütün halka yeni terbiyeyi vermek” şartını koşmuştur.⁵¹⁴ Mekteb-i Sultani’nin (Galatasaray Lisesi) müdürlüğünü yaptığı sıralarda da bu düşüncelerini pratiğe dökmüş, Türk olmayan öğrencileri tasfiye ederek burayı Müslüman çocukları için “terbiye yuvası” hâline getirmiştir.⁵¹⁵

Sonuç olarak “korkusuz, gurur ve imanla başını vermiş bir inkılapçı”⁵¹⁶ olan Ali Suavi; Osmanlıca diye bir dilin olmadığı konusundaki ısrarı, Arapça hutbeyle dalga geçmesi gibi düşünce ve davranışları paralelinde gelenekleri dışarı attığı ve Türk benliğini dirilttiği için Atay’ın Şark-Garp karşıtlığının yerleştiği tarihsel-politik analizlerinde çok önemli bir yer tutmuştur:

“Bizden öncekiler Osmanlı veya Müslümandırlar. Türklüğü kimse üstüne konduramaz. Frenklerin ve onlara uyan Osmanlı alafangalarının edebiyatı hepimizin ruhunda onulmaz bir *aşağılık duygusu* yaratmıştır. Yavaş yavaş kendimizi bulmak istiyorduk. Edebiyat-ı Cedide romancılarının birinin hikâyesinde “Türk” kelimesini görünce adeta sevinirdik. Bir Osmanlı efendisinin yazısında ırkımızın adı geçmesinden şeref duyardık. Bu *aşağılık duygusu* M. Kemal’in tarih ve dil üzerine çalıştığı günlere kadar sürdü.”⁵¹⁷

⁵¹² Jesse Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 21-29.

⁵¹³ Atay, *Ali Suavi*, s. 80.

⁵¹⁴ *A.g.e.*, s. 71.

⁵¹⁵ *A.g.e.*, s. 91.

⁵¹⁶ *A.g.e.*, s. 99.

⁵¹⁷ *A.g.e.*, s. 59. Vurgular bana ait.

2.5. II. Abdülhamid Devri

Genç Osmanlıların içlerinde Ali Suavi'nin de yer aldığı yurtdışında bulunan ekibi ile başında N. Kemal'in bulunduğu imparatorluğa geri dönen ekip arasındaki çatışmalar ve II. Abdülhamid'in tahta geçmesi gibi sebeplerle Yeni Osmanlıların enerjisi oldukça sönümlenmiştir.⁵¹⁸ II. Abdülhamid 1876'da çıkarılacak olan Kanun-i Esasi ve meşruti yönetim için yenilikçilere teminat vererek tahta geçebilmiştir. Ancak verdiği söze sadık kalmamıştır. Kanun-i Esasi'nin verdiği yetkiler, nazırların yargılanması ve 1877-1878 (93 Harbi) Osmanlı-Rus Savaşı'nın olumsuz etkilerini bahane göstererek 1878'de meclisi tatil ederek meşrutiyetçi kadroları sürgüne göndermiştir. Böylece II. Meşrutiyet'e değin sürecek olan ve "istibdat" dönemi olarak anılan devre başlamıştır. Uzun zamandır padişahın etkisiz konumda bulunduğu ve Bab-ı Ali ile sadaret makamının karar verici olduğu Osmanlı yönetimi, II. Abdülhamid'in bütün yetkileri eline almasıyla farklı bir görüntü kazanmıştır.

Osmanlı döneminin en güçlü İslami sembolizminin bu devrede var olduğu bilinse de en kararlı modernleşme adımlarından birkaçının da bu devirde atıldığı şüphesizce söylenebilir.⁵¹⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nun bu buhranlı dönemlerinde uzun süre tahtta kalan II. Abdülhamid, iktidarını sağlamlaştırmak adına Tanzimat'tan gelen modern yönetme tekniklerine, merkezileştirmeye ve modern eğitim kurumlarının yaygınlaştırılmasına müdahale etmemiştir. Burada şu belirtilmelidir ki ileride bahsedeceğimiz "terbiye" meselesine Abdülhamid döneminde çok özel bir yer verilmiştir.

Tanzimat'tan beri terbiyeye gösterilen bu ihtimam, Abdülhamid dönemindeki İslami ve otoriter leitmotife bağlı olarak hürmet ve itaat üzerinde şekillenmiştir. Örneğin

⁵¹⁸ Ayrıca Namık Kemal ve çevresindekiler Atay tarafından saygın bir şekilde anılmasına rağmen Namık Kemal'in bahsi geçen pazarlıkların içine girmesi ve Osmanlılık düşüncesinin Ali Suavi'nin vurguladığı düzeyde bir Türk milliyetçiliğine yakınlaşmaması, Atay'ın Genç Osmanlıları tamamiyle olumlu bir bağlamda değerlendirmesinin önünü kesmiştir.

⁵¹⁹ Kemal Karpat, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde, Sabahattin Şen (ed.), İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s. 32-33.

dönemin meşhur eğitimcilerinden Zeynizade Mehmet Hazık'ın 1907'de yazdığı *Terbiye: Terbiye i Bedeniye, Terbiye i Fikriye, Terbiye i Ahlakiye* (1907) isimli kitapta, “ancak itaat ve hürmet vatandaşların kalplerini ve düşüncelerini bir arada tutabilir” şeklindeki ifade bu duruma delil teşkil etmektedir.⁵²⁰ Bundan başka sadrazam (Küçük) Sait Paşa'nın devletin durumunu düzenlemek adına padişaha sunduğu *Lahiya*, Sadık Rifat ve Mustafa Reşid paşaların risalelerinde olduğu gibi “haysiyet” ve “terbiye” kelimelerinin sıklıkla vurgulandığı bir eserdir.⁵²¹ Ancak bu duygu sözlerle vurgulanan İslami düşünüş biçimi Batılılaşma anlayışını –modernleşmeye devam eden eğitim ve idari kurumlar gibi- tamamen dışarı atmamıştır. Abdülhamid'in klasik müzik ve opera tutkusu sebebiyle saraya davet ettiği Avrupalı sanatçılar veya yemek sırasında kullanılan çatal bıçak takımı bu devamlılığın bir göstergesidir.⁵²²

II. Abdülhamid özellikle 93 Harbi'nin ardından gelen krizle beraber sarayın otoritesini İslamcı politikalar lehine genişletmiştir. “Kişisel, patrimonyal bir otorite ile işlevsel, akılcı bir bürokrasi mekanizmasını”⁵²³ birleştiren Abdülhamid, “geleneği yeniden” icat ederek hem İslam'ın motiflerini kullanmış hem de İmparatorluğun modernleşmeye ihtiyaç duyduğu gerçeğine riayet etmiştir.⁵²⁴ Savaşlarda yaşanan başarısızlıklar ve ardından gelen antlaşmalar (özellikle Berlin Anlaşması) yüzünden dış politikada ise devamlı bir hezimet söz konusudur. Abdülhamid, bu tehditlere hilafet makamını adeta diriltilerek karşılık vermiştir. Osmanlı halifeliğinin yüksek dozda vurgulanması beraberinde ülke içindeki doktriner İslamcılığın güçlenmesini de

⁵²⁰ Akt. Fabian Steininger, *Morality, Emotions, and Political Community in the Late Ottoman Empire (1878-1908)*, Freie Universität Berlin Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Berlin, 2017, Yayınlanmamış Doktora Tezi s. 37.

⁵²¹ Bkz. Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 377-407; Lewis, *Modern Türkiye*, s. 194.

⁵²² Steininger, *Morality, Emotions, and Political Community*, s. 46-47.

⁵²³ Benjamin C. Fortna, “II. Abdülhamid’in Saltanatı”, *Türkiye Tarihi; Modern Dünyada Türkiye: 1839-2010 Cilt IV* içinde, çev. Zuhâl Bilgin, Reşat Kasaba (ed.), İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011, s. 84.

⁵²⁴ Selim Deringil, “The Invention of Tradition as Public Image in The Late Ottoman Empire, 1808 to 1908”, *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1), 1993, s. 4-5.

getirmiştir. Literatürde “Pan-İslamizm” olarak anılan⁵²⁵ Abdülhamid’in bu politikası, kamusal imgelerin II. Mahmut’tan itibaren Batılılaşmaya başlayan görüntüsünün kaybolmasını hazırlamıştır. İlerleyen bölümlerde bahsedil eceği üzere Kemalist ideolojinin “Hamidiye rejimine” karşıtlığı en çok bu kültürel Batılılaşmayı baltalaması hususunda belirginleşmektedir.

Yazışmalarında kullandığı imzalardan, Cuma namazları öncesi ve sonrası gerçekleştirilen nümayişlere kadar Batı karşıtı duygusal-sembolik bir iktidarı tesis etmeye çabalayan Abdülhamid, aynı zamanda sansürün ve jurnalciliğin de tavan yaptığı bir dönemin yaşanmasına yol açmıştır. Çok sayıda gazete ve dergi neşredilmesine ve ansiklopedik bilgi kalabalığına rağmen, bu yayınlarda siyasi düşüncelerin yer aldığı metinlerle karşılaşılması pek zordur.⁵²⁶ Çoğu Genç Osmanlı ülkeye döndükten sonra yönetimle barışmış, padişah tarafından önemli görevlere atananlar da olmuştur. Ancak hem Namık Kemal ve Ebuzziya Tevfik gibi isimlerin yazılarında II. Abdülhamid’e ağır eleştiriler yöneltmelerinden hem de Abdülhamid’in gücü tek elde toplama arzusundan dolayı Genç Osmanlıların birçoğu çeşitli sürgün cezalarına çarptırılmışlardır. Bu yüzden II. Abdülhamid tahta geçtikten sonra anayasacı fikirlerini kurumsal alana kanalize etmeye başlamış olan Yeni Osmanlılar, devam eden dönemde yeniden sürgün hayatı yaşamaya başlamış, fikirlerini İstanbul dışında çıkardıkları yayınlar yoluyla ifade etmek durumunda kalmışlardır.

2.5.1. Falih Rıfkı Atay ve II. Abdülhamid: “33 Yıl Bir Cahil Divanenin

Elinde...”

Atay’da medenileşememek ve ilerleyememek krizinin, dolayısıyla aşağılık duygusunun yok edilmesine engel teşkil eden en güçlü bileşenler; “taassup”, “gelenek”

⁵²⁵ Mardin’e göre Abdülhamid dönemine atfedilen “Pan-İslamizm” kavramı Gabriel Charnes’in *Le Panislamisme* (1880) kitabından türemiştir. Ancak ne 1890 ne sonrasında Abdülhamid’in bu doğrultuda bir politika izlediğinin izlerine rastlanmamıştır. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 15. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 75.

⁵²⁶ Abdülhamid dönemindeki sansür politikaları için bkz. Alpay Kapacalı, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi C. 2* içinde, Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 607-616.

veya “gericiliktir”. Atay, Osmanlı’nın yıkılışının faturasını çoğunlukla bu olgulardan beslenen gruplara kesmektedir. Çünkü bu gruplar Batılılaşma ve Avrupa medeniyetine karşı açıkça cephe almışlar, düşüncelerini Şarklı geleneklerinden devşirmişlerdir. Bir milletin ve devletin aşağılık görünmesinin yegâne sorumluları olan bu gerici gruplar, Atay’da utanç ve tiksinti duygularının içinde olduğu, sembolik ve bedensel boyutlara sıçrayan içeriklerle tasvir edilmiştir. Tanzimat’tan Meşrutiyet’e uzanan Batılılaşma çabalarına taş koyarak İmparatorluğun gelişmesi ve genişlemesine engel olan mutaassıplar Atay’ın duygusal dünyasında önemli bir yer edinmişler; Doğu/Batı ikileminde kurduğu ilerleyiş anlayışı içinde “utanç” ve “küçümseme” nesnesi konumunu korumuşlardır:

“Biz padişah ve prensleri sevmezdik. Sultan Reşat bir sarsaktı. Fotoğrafını bile görmekten utanırdık. Almanya’da bir arabada gördüğüm vakit yerin dibine geçmişim. Abdülhak Hamid’in bir yaş yıldönümünde Şehzade Abdülmecid –ki son halife olmuştur-, genç yazarlar arasında beni de Çamlıca’daki köşküne çağırmişti. Hele her girdiğimiz odada Hamid’in bir başka eserini yarıya kadar okumuş da gerisini tamamlayacakmış gibi açık bıraktığını görüp mânâsız konuşmalarını da dinledikçe pek küçümsemiştim. Daha sonra Veliht Yusuf İzzettin ile de Edirne alındıktan sonra trende Tanin muhabiri olarak konuştuğum zamanki hayal kırıklığını unutamazdım.”⁵²⁷

Bu satırlarda Atay’ın kullandığı ifadeler yalnızca dönemin siyasi gidişatının anahtarını vermemektedir. Atay’ın burada dile getirdiği “utanç” ve “küçümseme” aynı zamanda Atay’ın içinde bulunduğu topluluğun duygusal dışavurum biçiminin, “birincil problemlere” karşı aktifleştirdiği düşünce materyallerinin de izinin sürülmesini sağlamaktadır.⁵²⁸

II. Abdülhamid dönemi, Atay’ın belagatiyle ifade edilirse, bu Batılılaşmama hastalığına yakalanmış, tedavisi mümkün olmayan bir yönetici sınıfın ve toplumsal atmosferin oluşmasına yol açmıştır. Bu nedenle Atay’ın Tanzimat’a toplumsal-siyasal dolayımıyla atfettiği negatif duygular, II. Abdülhamid söz konusu olunca zirveye

⁵²⁷ Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 27.

⁵²⁸ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 120.

ulaşmıştır. Bunun sebeplerinden en önemlisi, Atay'ın gençliğine ait milliyetçi fikirlerinin Hamidiye döneminin iç ve dış politikasıyla doğrudan ilişkili olmasıdır. Öte yandan kendisinin de ateşli bir İttihatçı olması sebebiyle politikaya müdahil olması,⁵²⁹ Türklük ve Garpcılık tanımını için kesin hatlar çizmesine yol açmıştır. Bu sebeple, bu dönemde II. Abdülhamid'in İslami değerleri ve halifeliği ön plana çıkarması, dolayısıyla gençlerin zihnindeki “Batılılaşmaya giden yol”u baltalaması, iki taraf arasında yoğun çatışmalara sahne olmuştur.

Üstelik Abdülhamid'in jurnalci ve baskıcı istibdadı, verimli bir fikir ortamına da müsaade etmemiştir. Böylece İslamlığın kendini en üstün olarak gördüğü illüzyon sürdürülmüş, gayr-i Müslimler medenice bir Batı yaşayışı keyfi ve kazancı içindeyken Osmanlı'nın asıl vatandaşları, Türkler ve Müslümanlar sessiz bırakılmıştır.⁵³⁰ Edebiyat da yasak olduğu için milliyetçi duyguları aktarabilecek bir kanal bulması zordur. Bu yüzden Atay'a göre şiir ve nesri bile ancak cülus günlerinde görebilmek mümkündür.⁵³¹ Ayrıca yine İslamlığın verdiği kibir duygusu, kendini onaylatmayı da beraberinde getiriyordu: “ (...) Hamid okullarında Mustafa Kemal de kim bilir kaç defa “Çok yaşa!” diye bağırır ve marş söylemişti.”⁵³² Mustafa Kemal'in bile “çok yaşa” diyerek aynı zamanda “duygusal bir performans” sergilediği bu dönem, Abdülhamid'in örmeye çalıştığı bu İslami-otoriter rejimin de ipuçlarını vermektedir. Nitekim Hochschild'in duygu kurallarına benzer bir biçimde Gerd Althoff da bu türden “dramatik ve ritüelleşmiş” duygusal performansları “siyasal bildirimler” veçhesinde ele almıştır.⁵³³

Atay bu dönemleri “...hala şaştığım kara günleri duygulu bir Türk bir daha yaşamak değil, hatırlamak bile istemez”⁵³⁴ ve “ (...) bir sona yaklaşma duygusu

⁵²⁹ Atay, *Batış Yılları*, s. 43.

⁵³⁰ Atay, *Kurtuluş*, s. 71.

⁵³¹ *A.g.e.*, s. 75.

⁵³² *A.g.e.*, s. 75.

⁵³³ Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 76.

⁵³⁴ Atay, *Batış Yılları*, s. 8.

alırdık”⁵³⁵ gibi çarpıcı cümlelerle tarif ederek zamanın duygu yapısının ipuçlarını vermektedir. Falih Rıfkı, o zamanın melankolisini ve utancını “zamanın duygusal bir yorumu olarak” vererek bariz bir biçimde siyasal bağlantılarının da altını çizmektedir.⁵³⁶ Özellikle çocukluk ve gençlik yıllarındaki siyasi ortamın aşâğılık duygusunu nasıl tetiklediğini, yukarıda bahsedilen performatifliğe bolca temas ederek betimlemiştir. “İstanbul”da eski ramazan günlerinin çember sakallı, sünnet kesimi bıyıklı, soluk yüzlü ve çatık kaşlı riyakarlığı düşünüp”⁵³⁷ ürperen Falih Rıfkı, bir yandan da Şark’ın tutum ve davranışlarındaki ahlaki boyuta işaret etmiştir. Bu nedenle Batılılaşma sürecinin başından beri yöneticilerin vazgeçemediği “terbiye” kavramı, bu ahlaki bozukluğu düzeltmek için bir araç olarak görülmüştür. Çünkü dikkatlice incelenirse, Atay’ın eserlerinde anlatılan cumhuriyetin kuruluş hikâyesi; Şark’ın yalan ve riyakârlık, Batının ise dürüstlük ve güvenilirlik üzerine kurulduğu düşüncesi temelinde anlaşılabilir. Yani terbiye ve özellikle ahlaki terbiye, neredeyse birinci şart olarak koşulmuştur.

Bu terbiye verme tutkunluğu ise Atay’da yeniden imgesel motiflerle aşâğılık duygusunu alt etme anlatısına dönüşür: “Viyana mektuplarımın birincisinde yazdığım üzere geçenlerde büyük bir Amerikan uçağının arka kapısından boşanan elleri ibrikli, başları bereli, ceketsiz, İbni Suud çarşafı kadın erkek hacıları görünce ta eski çok eski *aşâğılık duygusunun* içimde geri teptiğini acı acı duydum.”⁵³⁸ Nitekim *Zeytindağı*’nda da bu düşüncesini çok önceden ifade etmiştir: “Osmanlı tarihi, bu sebeple, bir yalan âlemi olmuştur. Yalan, Şarkta ayıp değildir.”⁵³⁹ Şunu da belirtmeden geçmemelidir ki yukarıda görüldüğü üzere duygularla var olan terbiye ve ahlak kavramları yalnızca Atay ve seçkinler için bir araç değildir. Bu aynı zamanda II. Abdülhamid’in iktidarını pekiştirmek için kullandığı etiko-politik bir kavramlar evrenini de içerimlemektedir.

⁵³⁵ A.g.e., s. 12.

⁵³⁶ Mark D. Steinberg, “Melancholy and Modernity: Emotions and Social Life in Russia Between the Revolution”, *Journal of Social History*, 41 (4), 2008, s. 814.

⁵³⁷ Falih Rıfkı Atay, *Gezerek Gördüklerim*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2018, s. 75.

⁵³⁸ Atay, *Batış Yılları*, s. 156. Vurgu bana ait.

⁵³⁹ Atay, *Zeytindağı*, s. 10.

2.6. Jön Türkler

Jön Türkler hareketi tam da böyle bir siyasi ve toplumsal havanın, melankolinin ve umutsuzluğun içinde doğmuştur. II. Abdülhamid'in modernleşme anlayışında ilk sırada bulunan eğitim kurumlarından yetişen genç aydın ve subaylar, sansürden bir şekilde kurtulup ellerine geçen yayınları okuyarak II. Meşrutiyet'e giden yolu açmışlardır.⁵⁴⁰ Jön Türkler'in fikirlerinin ülke yönetiminde söz sahibi olacak derecede yayılması, Sultan Hamid istibdadına karşı açtıkları bir "semboller savaşı"nın da başlatmıştır. Halihazırda Abdülaziz döneminde özgürlükçü ve eşitlikçi düşüncelerin Montesquieu ve Rousseau gibi Batılı isimler kanalıyla yeniden gündeme getirilmesi, Osmanlı vatandaşlığı olgusunu teolojik kavramlardan kurtarıp yarı seküler bir çehreye büründürmüştür. Bu çatışma sırasında duyguların siyasal anlamda kullanılışı çok yoğun olmuştur. Özellikle Namık Kemal'in sürülmesine neden olan *Vatan Yahut Silistre* gibi⁵⁴¹ "vatan sevgisi"ni, Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* gibi hükümet eleştirilerini konu alan piyesler, Osmanlı'nın klasik millet sistemine karşı Batılı siyasal birimleri duygu-yoğun olayları ve düşünceleri seferber ederek savunmuştur. Bunlar da ülkede bulunan Jön Türkler'in en çok etkilendiği kaynaklardır.

II. Abdülhamid zamanında kamusal alanda kısıtlanan liberal-anayasacı düşünceler, en çok kendisinin bir anlamda "gözbebeği" olan ve yakın çevresinde yer alan paşaların çocuklarının da eğitim gördüğü Mülkiye ve Tıbbiye gibi mekteplerde serpilmiştir. Namık Kemal ve arkadaşlarının coşkulu fikirlerinden etkilenen; "Hristiyanlığa gıpta edilip Kürtlüğün bile Türklükten üstün tutulduğu" bir devirde Türk milliyetçiliğinin temellerini atan bu öğrencilerin Genç Osmanlılar kuşağından farkı

⁵⁴⁰ Atay, bu ortamı şöyle anlatır: "Müdürümüz Hüseyin Cahid Yalçın'dı. Tevfik Fikret'in Sis'ini gizli gizli okur, Servet-i Fünun'dan gelme ve peşinde hafiyeye olduğu için ona da yasak bir şey gibi bakardık. Şüphelendirmemek için öğrencileri ile hiç görüşüp ilgilendiği olmadı. Hafiyeye bizi sopa ile abdestsiz cami odasına süren bir sarıklıydı." Atay, *Kurtuluş*, s. 115.

⁵⁴¹ Duyguların vatan kavramı etrafında son derece etkili dolaştığının bir örneği, *Vatan Yahut Silistre*'nin sahne aldığı 1873'te, piyesi izleyen halkın heyecanlanıp galeyana gelerek olay çıkarmasıdır. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 157.

Türklük meselesini daha cesurca dile getirmeleridir.⁵⁴² Bir diğer dikkat çekici nokta ise bu öğrencilerin çoğunun taşra kökenli olmasıdır. Bu öğrenciler, aşağılık duygusunu çift katmanlı yaşamışlardır. Hem yeteri kadar Batılı olamamak hem de “taşralı” olmak, onları rejime karşı daha hırslı hale getirmiştir.

Saraydaki yüksek rütbeli görevlilerin çocuklarına imtiyaz tanınmasına karşı çıkan bu taşralı öğrenciler, okuldan mezun olur olmaz üst üste terfi alan “paşazadeler”e karşıt bir konum almışlardır.⁵⁴³ Bu ateşli fikirler etrafında birleşen öğrencilerden İshak Sükuti, Mehmet Reşid, Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve Hüseyinzade Ali’nin, 1889’da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de *İttihad-i Osmani*’yi kurması, hem Osmanlı hem de Türkiye Cumhuriyeti tarihi için bir dönüm noktası olacaktır.⁵⁴⁴ Yeni Osmanlılar Batılılaşma yanlısı oldukları halde siyaseten aldıkları kararlar ve düşünceleri çoğunlukla İslam tesiri altında kalmış, Osmanlı toplumuna “modern bir Müslümanlık sözleşmesi” teşmil etmek istemişlerdir.⁵⁴⁵ Ancak Jön Türkler yıllardır imparatorluğu bir arada tutmak için araç kılınan Batılılaşmayı artık bir prestij meselesi haline dönüştürmüşlerdir.⁵⁴⁶ Yani yıllardır yaşadıkları aşağılık duygusunu, Batılılaşmamak ve Türkleşmemek krizini yok etmek için adımlarını daha kararlı atmışlardır.

1889’dan 1895’e kadar örgütün kurumsal yapısı tamamlanmasına rağmen faaliyet göstermeden devam eden İttihad-i Osmani, bu tarihler arasında Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ismini almıştır. Bu değişikliğin bir sebebi, Ahmed Rıza’nın Paris’e gidip 1895’te yayımlamaya başladığı *Meşveret* gazetesini çıkardığı zamanlarda Auguste Comte ekolünden ve pozitivist fikirlerinden etkilenmesidir.⁵⁴⁷ Alt başlığı “İntizam ve Terakki” (*Ordre et Progres*) olan, hem Fransızca hem de Türkçe yayımlanan *Meşveret*,

⁵⁴² Atay, *Batış Yılları*, s. 25-31.

⁵⁴³ Mardin, *Jön Türkler*, s. 72-73.

⁵⁴⁴ Abdülhamid istibdadına karşı faaliyetler yürütecek olan İTC’ye kadar Yeni Osmanlılar’dan Jön Türkler’e dönüşen oluşumun erken hareketliliklerine rastlamak mümkündür. Bunlar, Ali Suavi Olayı, Scaliere-Aziz Bey Komitesi ve Ali Şefkati Bey’in çıkardığı *İstikbal* Gazetesi. A.g.e., s. 34.

⁵⁴⁵ Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, s. 90.

⁵⁴⁶ Mardin, *Jön Türkler*, s. 257.

⁵⁴⁷ A.g.e.,s. 179.

aynı zamanda cemiyetin yönünü tayin etmiştir. Cemiyetin baş ideoloğu olan Ahmed Rıza; Jön Türkler içinde hem din olgusuna pozitivizme bağlılığı nedeniyle en çok karşı çıkan, hem de otoriter ve merkeziyetçi bir eğilime sahip olan birisidir.⁵⁴⁸ Fakat Ahmed Rıza'nın amacı en nihayetinde Osmanlı'nın parçalanmasını önlemek ve pozitivizm aracılığıyla “Osmanlıları “barbar”lıktan tenzih eden” yeni bir siyasal yol çizmektir.⁵⁴⁹ Mardin'in bu “barbarlıktan tenzih” kavramı, yalnızca İTC'nin yola çıkış parolası değil, ileride görüleceği üzere, Türkiye Cumhuriyeti'nin de âli gayesi olacaktır. Çünkü barbarlıktan çıkış, aynı zamanda evrensel manada bir devlete sahip olmak ve Batı ile aynı hizaya gelmektir.

“İttihad ve Terakki” (*Union and Progress*) isminin pozitivist terminolojiden ve Ahmed Rıza'nın fikirlerinden ne denli etkilendiği de aşikârdır. Nitekim örgütün kurucularından Abdullah Cevdet de yukarıda ismi zikredilen *Système de la Nature*'ü dikkatlice okuyup siyasi düşüncelerine bu çizgide yön vermiş, sosyal olayları biyolojik materyalizm ile açıklamıştır. Ayrıca ünlü psikolog Gustave Le Bon'un düşünceleri de bu açıklamalarda kuvvetli bir kaynak olmuştur.⁵⁵⁰ Yine Abdullah Cevdet'in Darwin'den etkilenerek ürettiği “elit” fikri⁵⁵¹ Batılılaşmanın cumhuriyete giden taşları döşediği yorumunu haklı çıkarmaktadır.

İTC'nin ilk hareketliliği 1896'da Bab-ı Ali'yi basarak II. Abdühamid'i ha'l etme planında görülmüştür. Ancak jurnaller aracılığıyla bilgi alan Sultan Abdülhamid, bu tertibata karıştığını tespit ettiği herkesi sürgüne göndermiştir. Buna rağmen Jön Türkler hareketinin popülerliği mektepliler arasında devam etmiş, padişahın sert tedbirlerine rağmen engellenememiştir. Bu sebeple II. Abdülhamid, bu davadan yargılananları

⁵⁴⁸ Zürcher, *Turkey*, s. 91-92.

⁵⁴⁹ Mardin, *Jön Türkler*, s. 223.

⁵⁵⁰ M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Hayatı*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 13.

⁵⁵¹ A.g.e., s. 16-18.

ülkeye geri çağırarak suretiyle af çıkarmıştır.⁵⁵² Sultanın çağrısıyla İstanbul'a dönenler arasında, Jön Türkler içinde Ahmed Rıza gibi ismi öne çıkan kişilerden Mizancı Murad da vardır. Mizancı Murad'ın düşünceleri Ahmed Rıza'nın düşüncelerinin tam tersi bir yöndedir. "Liberal düşünceyle İslami tesanütü" birleştirme amacı güden,⁵⁵³ *Meşveret*'e rakip olacak *Mizan* gazetesinin sahibi Mizancı Murad, 1897'de cemiyetin başına gelmiştir. Ama liderliği çok uzun sürmeden Abdülhamid tarafından gönderilen bir hafıye (Ahmed Celaleddin Paşa) tarafından ikna edilmiş ve Jön Türkler'in İshak Sükuti, Abdullah Cevdet, Tunalı Hilmi gibi ünlü simalarıyla beraber muhalefeti bırakmaya ikna edilip İstanbul'a dönmüştür.⁵⁵⁴

Bu geri dönüşler neticesinde cemiyet 1897-1899'da neredeyse dağılma noktasına gelmiştir. Bu durumun sonucunda "devletin kurtarılması" arzusunda olanlar hayal kırıklığına uğramıştır. Fakat Abdülhamid'in eniştesi olan Damat Mahmut Celaleddin Paşa'nın oğulları Sabahaddin ve Lütfullah ile Fransa'ya kaçması, Jön Türk hareketinde yeni bir dönemin başlamasına yol açmıştır.⁵⁵⁵ 1902'deki Birinci Jön Türk Kongresi ile beraber Prens Sabahaddin'in adem-i merkezîyetçilik/Osmanlı liberalizmi fikri ve Ahmed Rıza'nın savunduğu merkezîyetçilik fikri çatışmaya başlamıştır. Edmond Demolins ve Frederic Le Play'in düşüncelerinden etkilenen Sabahaddin'in uluslararası anlaşmalarda geçen hükümlere uyulması gerektiği ve yabancı devletlerin özerklik uğruna ülkeye (şiddet yoluyla) müdahale hakkının olduğu yönündeki görüşleri, Ahmed Rıza ve ekibi tarafından sertçe eleştirilmiştir.⁵⁵⁶ Ancak Sabahaddin ve grubu çoğunluğu sebebiyle kongrede üstünlük elde etmiş, bu yüzden Ahmed Rıza ikinci kongreye kadar İttihat ve Terakki isminin kullanımı konusunda çekingen davranmıştır.

⁵⁵² Sina Akşin, "Jön Türkler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C. 3* içinde, Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 833; Lewis, *Modern Türkiye*, s. 197.

⁵⁵³ Fortna, "II. Abdülhamid'in Saltanatı", s. 93.

⁵⁵⁴ Mardin'e göre, Mizancı Murad'ın bu teklifi kabul etmesinin altında yatan bir diğer güçlü sebep, Abdülhamid'e karşı örgütlenen bir grup askeri öğrencinin *şeref* vapuruyla Trablusgarp'a sürülmesi ve Mizancı Murad'ın İstanbul'a dönmesi halinde bu öğrencilerin cezalarının hafifletileceğini ümit etmesidir. *A.g.e.*, s. 70.

⁵⁵⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 293.

⁵⁵⁶ Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 132.

Ayrıca Ahmed Rıza ve yanındakiler yayın hayatına bu dönemde *Şura-yı Ümmet* ile devam etmiş⁵⁵⁷, Sabahaddin de bu dönemde Osmanlı Hürriyetpervan Cemiyeti'ni kurarak İngiliz desteğiyle darbeye kalkışmış fakat başarısız olmuştur.⁵⁵⁸ Sonuç olarak kongre sonucu örgüt hiziplere bölünmüştür.⁵⁵⁹ Bu dağılmanın ertesinde Bahaeddin Şakir'in 1906'daki çabalarına kadar bir birleşme sağlanamamıştır.⁵⁶⁰

Örgüt,1906'da yeniden kurulmuş ve yeni ismi Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti olmuştur. *Şura-yı Ümmet* bu cemiyetin resmi yayın organı olmuş, Bahaeddin Şakir ve Doktor Nazım'ın iç ve dış teşkilatlanmalar konusunda başarılı faaliyetleri ve organizasyonel becerileri örgütlenmeyi adeta yeniden diriltmiştir.⁵⁶¹ Ayrıca Rusya ve Japonya arasında 1905'te gerçekleşen savaşta Japonya'nın emperyalist Rusya'ya üstün gelerek Asya uluslarına ümit vermesi⁵⁶² ve 1906 yılında İran'daki anayasal devrim de örgütün bu hareketlenmeleriyle beraber okunmalıdır. Yine bu dönemde, merkezi Avrupa'da olan bu örgütlenmelerin dışında, içinde Makedonya'daki isyanların ardından karışıklığı önlemek için görevlendirilen subayların bulunduğu Osmanlı Hürriyet Cemiyeti [OHC] ve Şam'da Mustafa Kemal'in de üyesi olduğu Vatan ve Hürriyet Cemiyetleri kurulmuştur.

Karargâhı Selanik'te bulunan OHC, Ahmed Rıza ve ekibinin bile Osmanlı'ya müdahaleyi kabul etmesiyle sonuçlanan ikinci kongrenin yapıldığı 1907'de Sabahaddin'in ve Ahmed Rıza'nın başında bulunduğu gruplarla görüşme yapmıştır. OHC yetkilileri Ahmed Rıza ve ekibini Doktor Nazımla birkaç kez görüştüktan sonra daha uygun bulmuş, birleşme neticesinde örgüt İttihat ve Terakki Cemiyeti adını

⁵⁵⁷ M. Şükrü Hanioglu, *Preperation For A Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 4.

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 30.

⁵⁵⁹ Zürcher, *Turkey*, s. 92-93.

⁵⁶⁰ Şükrü Hanioglu, *Preperation For A Revolution*, s. 131.

⁵⁶¹ Zürcher, *Turkey*, s. 93; Bahaeddin Şakir'in cemiyeti sıkı bir organizasyonel şema üzerine yerleştirmesinde Balkanlardaki Yunan komiteleri ve Vnatrešna makedonsko-odrińska revolucionerna organizacija (Makedonya-Edirne Dahili İhtilâlcî Cemiyeti [VMORO]) ve Daşnaksutyun cemiyetleri üzerine yaptığı incelemelerin büyük bir katkısı vardır. M. Şükrü Hanioglu, "Civil-Military Relations in the Second Constitutional Period", *Turkish Studies*, 12 (2), 2011, s. 178.

⁵⁶² Atay Japonya'nın galibiyetinin o dönemdeki yansımaları şöyle anlatır: "(...)Rus ölümlerinin Japon ayakları altında çiğnendiği (...) resimlere bir türlü doyamazdık." Atay, *Batış Yılları*, s. 14.

almıştır. Askerler çok hızlı örgütlenmiş, “devleti kurtarma” görevine olan bağlılıkları ve Ahmed Rıza’nın görüşüne yakın hissetmelerinden dolayı merkezîyetçi bir yapı tasavvur etmişlerdir.⁵⁶³ İdeolojik ve teorik tartışmaları bir kenara atarak pratik bir yol izlenmesinin yolunu açan bu gelişmeler, Sabahaddin ve Ermenilerin de kongrede ihtilaf çıkarmasına izin vermemiştir. Balkanlardaki gruplar ülke içindeki mason localarını kullandıkları gibi Paris merkezli grupları da kullanmıştır. Bu yüzden görece bağımsızlardır ve 1 yıl sonra meşrutiyetin ilan edilmesindeki itici kuvvet bu subaylar olacaktır.

İmparatorluk sathındaki mali huzursuzluklar, Balkanlardaki isyan dalgaları, Reval Görüşmeleri ve bu sefer sıkı bir örgütlenme anlayışına sahip İttihat ve Terakki, II. Abdülhamid’e II. Meşrutiyet’i ilan etmekten başka çare bırakmamıştır. Atay’ın satırlarında da inceleneceği üzere, II. Meşrutiyet özellikle Rumeli’deki aydın ve subaylar tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Bu kesimlerce “melankoli” ile özdeşleştirilen dönem kapanmış, yerine “ümit ve sevinç” duyguları geçmiştir.⁵⁶⁴ İTC veya Jön Türkler’in yegâne amacı, devleti kurtarmaktır. Genç Osmanlılar’dan beri süregelen bu “görev”, yeniden, hürriyet ve Batılılaşmayı öne çıkaran siyasi ve sosyal reformlar dizisiyle İTC’ye geçmiştir.

İTC’nin yönetimi ele geçirmeden önce herhangi bir siyasi ajandası olmadığı için kısmi belirsizlikler mevcuttur. Yine de Birinci ve İkinci kongrelerdeki Osmanlıcılık vurgusu ve Kanun-i Esasi’ye yeniden işlerlik kazandırma çabası barizdir. Bu yüzden İTC kurmaylarının kendilerine biçtikleri diğer önemli görev ise padişahın yetkilerinin kısıtlandığı anayasayı korumaktır. Ancak İTC bu amaçları lehine işleyecek yönetme gücünü direkt eline almamıştır. Bunun ilk sebebi, “toplumsal güvenden yoksun

⁵⁶³ Bora da İttihatçıların silahlı yeraltı örgütlenmeleri ve komitacı kültürünün dönemin Ermeni ve Makedon komitacı kültüründen fazlaca etkilendiğini belirtmiştir. Bora, *Cereyanlar*, s. 57.

⁵⁶⁴ II. Meşrutiyet, hem Türkiye Cumhuriyeti’nin de içinden geçtiği modernleşme sürecinin bir parçası olduğu için hem de kurucuların II. Meşrutiyet’i o devirde destekleyen isimler olması dolayısıyla Hürriyet Bayramı olarak 1934’e kadar kutlanmıştır. Ancak 1935’te yine aynı sebepten, “eski adam” a ait olmasından dolayı kaldırılmıştır. *A.g.e.*, s. 52.

olmaları”, diğ er sebebi ise Osmanlı yönetsel yapısının içindeki katı yaş ve k idem kurallar ıdır.⁵⁶⁵ Bu yüzden ne II. Abdülhamid’i tahttan indirmişler ne de Sadrazam Mehmed Said Paşa’nın başında olduğu kabineye müdahale etmişlerdir. Fakat II. Abdülhamid’in kabinedeki bazı bakanlıkları direkt atamaya kalkması ve Said Paşa’nın bunu desteklemesi neticesinde, İTC Said Paşa’yı istifaya zorlamıştır. Said Paşa’nın yerine İngiliz destekçisi ve liberal olduğu bilinen, önceki hükümetlerde de görev yapan Mehmed Kamil Paşa geçmiştir.⁵⁶⁶ Bu hadisat; İTC, liberaller ve padişah arasındaki örtülü gerilimi açığa çıkaran ilk gelişmelerden biri olmuştur.

Kasım-Aralık 1908’de yapılan seçimlerden İTC’nin galip çıkması, bu gerilimleri art ır mış, Kamil Paşa iki bakan ı azletmiş ve yerine kendi istediği isimleri atamıştır. 1908’de kurulan ve seçimlerde İTC’nin tek rakibi olan Ahrar Partisi’ndeki (1911’de Hürriyet ve İtilaf Partisi) İngiliz destekçisi liberaller ve onları destekleyen Tanzimat eskisi Bab-ı Ali bürokratlarıyla anlaşmazlık içinde olan İTC, Kâmil Paşa’nın sadrazamlığının gvenoylarının yetersizliği yoluyla görevden düşmesini sağlamıştır.

Kâmil Paşa’nın İttihatçılarca düşürülmesinin ardından söz konusu çatışmalar tam anlamıyla ayyuka çıkmış, 1909’daki 31 Mart Ayaklanması⁵⁶⁷ ile zirve noktasına ulaşmıştır. şeriatın “geri gelmesini” ve anayasa ile yönetilmek istemediğini söyleyen, ağırlıklı olarak İttihad-ı Muhammedi rgtne mensup gruplar, hem İstanbul’da büyük bir ayaklanma çıkardılar hem de Adana’da bir Ermeni katliamının önünü açarak bir dış müdahale ummuşlardır. Ancak Makedonya’dan gelen Mahmud şevket Paşa komutasındaki (Mustafa Kemal kurmay başkanıydı) Hareket Ordusu ayaklanmayı kanlı bir şekilde bast ır m ıř ve ayaklanmanın planlayıcısı olduğu düşünülen II. Abdülhamid

⁵⁶⁵ Ahmad, *Modern Türkiye*, s. 48.

⁵⁶⁶ Shaw & Shaw, *Reform, Revolution and Republic*, s. 274.

⁵⁶⁷ Ayaklanmanın tarihi kullanılan eski Rumi takvime göre belirlenmiş olup “31 Mart Vak’ası olarak bilinmektedir. Ancak yeni takvime göre, ayaklanma 12-13 Nisan tarihlerinde vuku bulmuştur. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 215.

Selanik'e sürülmüştür. Karar vericilik anlamında pek etkisiz olan şehzade Mehmed Reşad V. Mehmed adıyla tahta çıkarılmıştır.⁵⁶⁸

İttihat ve Terakki'nin bu olaylardan sonra gelen katı egemenliği, 1911'e kadar sıkıyönetim yoluyla muhafaza edilmiştir. Ancak 1911'de Dışişleri Bakanı Rifat Paşa'nın Londra elçiliğine atanması ve koltuğunun boş kalmasıyla bir ara seçim yapılmıştır.⁵⁶⁹ Seçimlerde Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin seçimleri bir oyla kazanması, işleri değiştirmiştir. Kamil Paşa'nın Mısır'dan yazdığı, sıkıyönetimin kaldırılması, İTC'nin dağıtılması ve bu uğurda İngilizlerle ittifak yapılabileceği hususundaki tavsiyeleri ve diğer "hürriyetçi" hareketler, İTC'de panik yaratmıştır. Bu nedenle İTC kurmayları meclisi dağıtmışlar, 1912'deki ünlü "sopalı seçimleri" gerçekleştirerek yeniden iktidara gelmişlerdir.⁵⁷⁰ Ordunun da kendi içinde birlik olmamasından mütevellit, İTC grubunun anayasaya aykırı gerçekleştirdiği bu hareket bazı subaylarca hoş karşılanmamıştır. "Halaskar Zabitanlar" adındaki örgüt, Arnavutluk'ta isyan başlatarak hükümeti zor duruma sokmuştur. Bunun ardından Halaskarların istediği Kâmil Paşa yeniden göreve dönmüş ve İttihatçılar iktidardan uzaklaştırılmışlardır. Ancak İtalya ve Balkan Devletleri ile gerçekleşen savaşlarla ilgilenen hükümet, güçlerini muhafaza eden İTC üyeleri tarafından gerçekleştirilen ve Bab-ı Ali Baskını olarak bilinen bir darbe ile 1913'te yeniden ele geçirilmiştir.⁵⁷¹

2.6.1. Falih Rıfkı Atay, Jön Türkler ve Meşrutiyet: "İnkılab-ı Mesud"

Falih Rıfkı'ya göre, başlı başına o zamanların melankolisi dışında gelişen bir olay olarak İttihatçılık fikri, Hamid istibdadından çıkar bir yol gösterdiği için "ümit", "şevk" ve "heyecan" uyandırmaktadır.⁵⁷² Bu yüzden de II. Abdülhamid'in muarızlarına karşı aldığı tavrın kültürel alana getirdiği olumsuz yansımaları her fırsatta dile getiren

⁵⁶⁸ 31 Mart olayları için bkz. Sina Akşin, *31 Mart Olayı*, İstanbul, Sinan Yayınları, 1972.

⁵⁶⁹ Lewis, *Modern Türkiye*, s.

⁵⁷⁰ Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, çev. Nuran Yavuz, 5. Basım, İstanbul, Kaynak Yayınları, 199, s. 131.

⁵⁷¹ Shaw & Shaw, *Reform, Revolution and Republic*, s. 291.

⁵⁷² Atay, *Zeytindağı*, s. 27-28; Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 111.

Atay, her ne kadar sonrasını eleştirse de o dönemde çoğunlukla İTC çevresinde bulunmuştur. 23 Temmuz 1908’de ilan edilen II. Meşrutiyet bu yüzden Atay için “İnkılab-ı Mesud” yakıştırmalarını hak etmektedir.⁵⁷³ Atay’ın bu “mesûdiyet”i tasvir eden II. Meşrutiyet anılarını onun ağzından anlatmak, dönemin duygusal tarihini anlamak açısından yararlı olabilir: “Okulumuzda kısılmayan ses kalmamıştı. Caddelere meydanlara dökülmüştük. Hocalarla papazları birbirine öptürüyorduk (...)”⁵⁷⁴; “Daha önce demokrasi ki Osmanlıca adı “Meşrutiyet”ti, mukaddesattandı: O bir büyü, bir tılsım, “her derde deva” bir mucizeler kaynağıydı.”⁵⁷⁵ Şark’ın alamet-i farikaları sayılan siyasi ve kültürel bileşenleri dışarı itmek, şüphesiz II. Abdülhamid’e karşı örgütlenen İttihatçılar için çok büyük bir adımdır. Buna bağlı olarak Atay da o döneme dair anılarında Meşrutiyet’in gelişini pozitif duygularla aktarmıştır.

Meşrutiyet’in Atay tarafından anlatılan bu abartılı tasvirleri, konu bağlamında söylenecek olursa, bu “duygu patlaması”⁵⁷⁶, Reddy’nin “duygusal sığınakları” ile analogi kurulabilecek bir olaydır. Reddy’ye göre duygusal sığınak, iktidarın kontrol altına aldığı kamusal/özel alan üzerindeki “mental kontrolün” geriye çekilmesi ve “kurallarını esnetmesidir”.⁵⁷⁷ Abdülhamid’in kurduğu bu sert rejim, Meşrutiyet ile zayıflamış ve farklı düşünce ve duyguların ifade edilebildiği yeni bir atmosfer oluşmuştur.

Ancak Yusuf Hikmet Bayur’un “Dünyada pek az hareket Osmanlı meşrutiyeti kadar büyük ümitler doğurmuştur ve keza pek az hareket doğurduğu ümitleri bu kadar çabuk ve kat’i olarak boşa çıkarmıştır” sözlerine⁵⁷⁸ paralel olarak Falih Rıfkı da Meşrutiyet’in beraberinde getirdiği ümit ve mutluluk gibi kavramların siyasal beklentilerle uyummadığını açıkça belli etmiştir. Meşrutiyet’in herhangi bir lideri veya

⁵⁷³ Atay, *Kurtuluş*, s. 115.

⁵⁷⁴ A.g.e., s. 115.

⁵⁷⁵ A.g.e., s. 116.

⁵⁷⁶ Althoff’a göre duygu patlamaları “aslında yazılı olmasa bile iyi anlaşılmalı olan “oyunun kurallarını” takip eder”. Rosenwein & Cristiani, *Duygular Tarihi*, s. 78.

⁵⁷⁷ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 128.

⁵⁷⁸ Bayur’dan akt. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 210.

programının olmaması ise Atay'ın bu hayal kırıklığını teşhisi hususunda birinci sebeptir.⁵⁷⁹ Dolayısıyla, aşağıda da görüleceği üzere, dönemin siyasi fikirler açısından oldukça fırtınalı geçmesi ve devletin yönünü belirlemedeki tereddüt hali, Atay'ın yazılarında bir hata olarak addedilmektedir. Bu hatanın sonucu yeniden Doğu-Batı arasındaki ikiliği Batı lehine çevirememeye, saltanat fikrini yok edememe cesaretsizliğine çıkmaktadır. Bu yüzden Atay'ın Meşrutiyet'in ilerici programına rağmen bu ikilemi ve açmazı ortadan kaldıramamasına getirdiği eleştiriler pişmanlık derecesine varmaktadır:

“Keşke Meşrutiyet gelip de saray haremlerine kapanan padişah, veliaht ve şehzadeler sokağa uğramasaydılar... İlk şehzadeyi siyah fesi kenarına boyalı saçı kıvrılmış, açık çarpıcı renkte esvabı ve sarı pabuçları ile atla bir faytonun içinde peçeli ve yaşmaklı mesire kadınlarına bıyık burarak “sulanırken” gördümdü. Biz ki okulda tarihi Fatih'e Yavuz'a kadar okur, ertesi yıl döne döne o fasılları okurduk, bu şehzadeyi bir türlü ne onlara götürebiliyor, ne de onlardan getirebiliyordum. Sultan Reşad'ı sarsak ve şişman, İstanbul'a gelen Almanya imparatoru ile yan yana görünce *utancım*dan başımı çevirmiştim.”⁵⁸⁰

Yine buna benzer bir örnekte, düşünce dünyasının kuruculuğunda birinci sıraya yerleşen bu Doğu ile Batıyı karşılaştırma metodu; gülünçlük, utanma ve aşağılık duygularıyla birleşmektedir: “1909 yılında sessiz sinemada yaban atlarının nasıl terbiye edildiğini gösteren bir filmi seyrederken, baş locadaki bir prens, terbiyecinin atlardan birinin üstüne sıçramak istediğini görünce “sokulma... aman tepecek diye” bağırmişti. Mektep talebesiydim. Ne kadar gücüme gitmişti, bilemezsiniz.”⁵⁸¹ Atay'ın burada hissettiği utanç duygusu, öncesinde vurgulanan aşağılık duygusuyla yakından bağlantılıdır. Çünkü bir öz-bilinç duygusu olarak utanç, acı verici bir duygu olduğundan benliğin kusurlu olarak değerlendirilmesine neden olabilir.⁵⁸² Aşağılık duygusunun diğer duygularla etkileşimleri de bu aşamada devreye girmekte, kendine Batı'nın penceresinden bakmaya çalışanlar adına rahatsızlığa yol açmaktadır.

⁵⁷⁹ Atay, *Batış Yılları*, s. 39.

⁵⁸⁰ Atay, *Kurtuluş*, s. 75.

⁵⁸¹ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 146-147.

⁵⁸² Michael Lewis, “Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt”, *Handbook of Emotions*, Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones, and Lisa Feldman Barrett (ed.), 3rd Edition, New York, Guilford Press, 2008, s. 748.

Siyasal düzlemde incelendiğinde Atay'ın ifadelerinde işaret edilen bu duygular devletin, dolayısıyla toplumun kurtarıcılığı görevini üstlenecek olan kadroların düşünceleriyle entegredir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin bu zamana kadar aldığı yenilgilerde, içinden geçtiği ekonomik buhranlarda ve ahlaki krizlerde ilk sırayı hep “medenileşememe” krizi almıştır. Dolayısıyla mevzu bahis aşağılık duygusuyla beraber okunabilecek olan utanç, kendilerini devletin hizmetkârı olarak gören cumhuriyet seçkinlerinin yüceltmek ve medeni ve Batılı olarak görnek istedikleri devletin hiç de öyle olmadığını ispatlayan bir portre çizmesi bağlamında anlaşılmalıdır. Yani kendilerinin de içinde olduğu devleti, devletler hiyerarşisi sıralamasında modernleştirememek veya medenileştirememek, icat edilen Türk kimliğinin/milletinin topyekûn utancı olarak görülmektedir.⁵⁸³

31 Mart ayaklanması, Atay'ın eserlerinde çoğunlukla aşağılık duygusunun geri dönüşü tehdidiyle beraber işlenmektedir. Bu nedenle 31 Mart adeta Atay'ın distopyası, Batı ve Doğu arasında kurguladığı duygusal antagonizmanın somutlaşmış halidir. Nitekim bu duyguları anılarında oldukça net biçimde görülebilir:

“31 Mart İttihatçılara da, taraftarlarını tutan pek küçük fikir adamları azlığına da Türkiye'nin büyük davasının gerçilik olduğu inancı vermiştir... İstanbul'un bir hafta süren o günlerinin acısı hâlâ içimde. Sarıkları uçuşarak sokak sokak bir şeyler arayan, sağa sapan, sola seğirten, koşan softalar gözlerimin önünde. Ama bu bir yılgın tedhiş havasıydı. Evet, korktuğumuz da korku içindeydi... Çevremde korku, bütün duyguları örtecek kuvvetteydi.”⁵⁸⁴

31 Mart'ta Atay'ın kravatına, bir başka arkadaşının resimli ders kitaplarına saldıran “softalar”⁵⁸⁵ tam olarak Atay'ın “Arap yahut yarı Arap”⁵⁸⁶ olarak nitelediği, seçkinlerin belleğindeki Osmanlı saltanatının bıraktığı aşağılık duygusunu simgeliyordu. Nitekim cumhuriyetin kuruluşunun ardından gelen isyanlar da Atay'ın

⁵⁸³ Margit Pernau & Helge Jordheim, “Introduction”, *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), Oxford, Oxford University, 2015, s. 11.

⁵⁸⁴ Atay, *Batış Yılları*, s. 47.

⁵⁸⁵ Atay, *Gezerek Gördüklerim*, s. 75.

⁵⁸⁶ Atay, *Zeytin Dağı*, s. 42.

yazılarında sıklıkla 31 Mart'a atıfla anılmıştır.⁵⁸⁷ 31 Mart ayaklanması, Atay'ın da içinde olduğu gruplar tarafından desteklenen İttihatçı subaylarca bastırılmış ve bu sefer ortaya İTC'nin çok daha katı önlemler getirdiği bir yönetim çıkmıştır.

1909'da 1913'e kadar geçen dönem yukarıda anlatıldığı üzere tartışmalı bir siyasi atmosfere sahne olmuştur. Bu devir, Atay'ın sözleriyle tasvir edilirse; "İnsan...1911 yılını ve biraz sonrasını bir kuşbakışı altında alabilse ürker. İki eli ile gözlerini kapamak ister. Kargaşa denen şeyin daha öğretici bir örneği bulunamaz."⁵⁸⁸ Bu dönemde Osmanlılıktan Türkçülüğe doğru kayan Atay, yine İttihatçıları başarısız bulmuş; çoğunlukla yalnızca altı boş vatanperverlik duyguları ile hareket edildiğini söylemiştir: "İttihatçıların bir vatansızlik heyecanından başka umut verici hiçbir şey, hiçbir fikir bulamazsınız. Öyle görülüyor ki o zamanki şöhretler arasında Türkiye'nin gerçek davasını ne görebilmek kültürü bilgisi ne de görüle bile; onun çarelerini söyleyebilmek cesareti vardı."⁵⁸⁹ Atay bu sözlerle, toplumu idare edecek olan yöneticiler veya yönetici grubunun aynı zamanda Batılı kültürel değerleri özümsemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Nitekim Atay o zamanların görünürdeki lideri Enver Paşa için "hayalci" ifadesini kullanarak onu "Şarklı" bir konuma sürüklemiş; şayet iktidarda kalmaya devam etseydi "Ortaçağ Müslümanlığı"nın "bütün yeşilliği" ile devam edeceğini savunmuştur.⁵⁹⁰ Bu fikirlerle, devletin kurtuluşu ve kuruluşu için Batılı anlamda bir kültür, görgü ve terbiye olması gerektiğini ima etmektedir. Fakat o zamanın hürriyetçilerinde Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal gibi bir kültür yoktur. Aksine bunlar "basitçi"ydi; "ilimden, felsefeden, tarihten koşup gelme kimseler" değildir.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Bir örnekte Türkiye'deki sosyalizm hareketini "kızıl 31 Mart" gibi gösterirken Atay, *Bayrak*, İstanbul, s. 132; diğer bir örnekte Antep'te yaşanan olaylara 31 Mart'ın kalıntıları olarak işaret etmektedir. Falih Rıfkı Atay, *Atatürk Ne İdi*, s. 46.

⁵⁸⁸ Atay, *Batış Yılları*, s. 55.

⁵⁸⁹ Atay, *Kurtuluş*, s. 41.

⁵⁹⁰ Atay, *Zeytin Dağı*, s. 32.

⁵⁹¹ Atay, *Kurtuluş*, s. 117.

Türklüğün ileride tecessüm edecek “şerefini” taşıyabilecek tıynette olmaktan çok uzaklardır.

Atay’a göre, bu dönemde, özellikle 31 Mart’tan sonra bile yönetme işini üstlenemeyen İTC’nin yine de toplumsal aşağılık duygusunu alt etmeye yarayacak “ümit” ve “şevk” duygularını kimi modernleşme adımlarıyla hareketlendirdiği şüphesizdir. Bu duygulara sebep olan şeyler ise “hemen hemen devrimcilik gibi görünen”; Doğulu kültür ve yaşamı temsil eden ve geleneksel Osmanlı erkek giysisi olan entarinin Üsküdar gibi Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bir bölgede giyilmesinin yasaklanması veya aynı arabaya binen kadın ve erkeğe evlilik vesikasının sorulmaması gibi bazı toplumsal ilerlemelerdir.⁵⁹² Ancak Atay’ın tasavvur ettiği toplumsal ilerleme, Batılı bir medeniyete ulaşamamanın verdiği utanç duygusunun silinmesi meselesi, İTC ile de olacak iş değildir:

“Bir akşam Zeki Bey’in kemanını ve bir Alman şarkıcı kadını dinlemek için Tötönya salonuna gitmiştim. Benden başka Türk olarak bir de Halit Ziya Bey vardı (...) Bir aralık kapı açıldı ve içeriye, elinde balık mendili ile kılıcını iki tarafa çarparak, sarhoş bir zabıt girdi. Burasını bir çalgılı kahve zannetmiş olacaktı. Ben *utancımın kulaklarıma kadar kızardım*. Zabıt efendi sıraların birine oturdu; bir müddet, Alman kadının göğsünden çıkan garip seslere daldı. Sigara içmesini men ettiklerinden, bir şarkının ortasında, gene kılıcını iki tarafa çarparak, çıktı gitti.”⁵⁹³

Bütün bu kültür ve görgü eksiklikleri nedeniyle “utancından kulaklarına kadar kızaran” Atay’ın duygusunun fizyolojik dışavurumunu, yalnızca Darwin’in evrimsel ve biyolojik açıklamaları ile sınırlandırmak mümkün değildir.⁵⁹⁴ Bu utanç aynı zamanda toplumsal-kültürel bir aşağılanma hissinin bir işaretidir. Çünkü Atay’ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, kendisinin yanında bir Türk vardır, o da Halit Ziya Bey’dir. İçeriye giren zabiti orada oturan diğer bireylerin gözünden izleyen Atay için bu aşağılanmışlık hissi aynı zamanda milli bir düzeye yükselmektedir. Elias’ın uygarlığı “

⁵⁹² Atay, *Zeytindağı*, s. 28.

⁵⁹³ A.g.e., s. 27. Vurgular bana ait.

⁵⁹⁴ Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi*, s. 332.

(...) bir halkın geleneklerindeki incelme, nezaket ve genel insan ilişkilerinde karşılıklı anlayış (...)” olarak tanımlaması, Atay’ın grup düzeyinde hissettiği bu olumsuz duyguları karşılamaktadır.⁵⁹⁵

2.7. İttihad İstibdadı

1913’den I. Dünya Savaşı’nın bitişine kadar İTC ülkeyi tek bir parti ve onun organlarıyla adeta bir “istibdat” altında yönetmiştir. Partinin üç önemli ismi vardır: Bahriye Nazırı Cemal Paşa, Harbiye Nazırı Enver Paşa ve sonrasında sadrazam olacak Talat Paşa. Bu isimler askeri bir görev disipliniyle yetişmişler ülke sathında uygulanacak politikaları İTC’nin amaçları doğrultusunda tereddütsüz uygulamışlardır. Başat görevleri kendilerinden öncekiler gibi imparatorluğun/devletin bekasının sağlanması olmuştur. Bu nedenle İTC de 1908-1918 arasında birtakım reformlar gerçekleştirilmiş, en başta cumhuriyete temel sağlayacak milli iktisat politikasına eğilmiştir. Sonrasında jandarma, polis ve itfaiye teşkilatlarını geliştirmiştir. Yeni bir vilayet ve belediyecilik sistemi ise cumhuriyet devrinin bu husustaki idari çerçevesini oluşturacak bir adımdır.

Batılılaşma ve entelektüel hayattaki gelişmeler de önceki dönemlerin bakiyeleri ve İTC’nin görece aydınlanmacı düşüncelerinin etkisiyle devam etmiştir. Avrupa saat sistemine geçilmiş ve yükseköğrenim gören kız öğrenci sayısının artması sağlanmıştır. Batılılaşma doğrultusunda kılık ve kıyafet serbestisi de toplumsal alanda kendini açıkça göstermeye başlamıştır. Hatta 1911’de bu serbestiyi ortadan kaldıracak Şeyhülislam fetvası yayınlanarak kadınların “Avrupalı kadınlar” gibi giyinmesi yasaklanmıştır. Modernleşme hareketlerine rağmen gelen bu karar, aynı zamanda toplumsal baskının bir sonucudur. Ayrıca İTC’nin medeni kanunlar çerçevesindeki girişimleri de cumhuriyet politikacılarına ilham vermiştir.

⁵⁹⁵ Elias, *Uygarlık Süreci*, s. 115.

1908'den sonra, istibdadın yayın hayatına getirdiği kısıtlamalar nedeniyle birçok gazete ve dergi yeniden yayınlanmaya başlamış, siyasal fikir hayatı o güne değin görülmemiş düzeyde canlanmıştır. İTC'nin Yeni Osmanlılar vasıtasıyla okudukları Batılı yazarlardan aldıkları fikirler dışında düzenli bir ideolojik programı yoktur. Pratik bir amaçla ve asker bir akılla yola çıkan İTC'nin en bariz hedefi, Abdühamid'i tahttan indirmek ve geriletği medeni yaşam biçimini ülkede yeniden canlandırmaktır. Fakat diğer bir yandan İmparatorluğun 18.yy'dan beri içinde bulunduğu durumdan kurtarılması için üzerine düşünülen çözüm reçeteleri bu dönemlerde yine aynı sorunlar etrafında tartışılmaktadır. Bununla birlikte bu sefer kurtulma mücadelesi daha farklı ve alışık olunmayan bir bağlamda ele alınmış, bu kurtuluşu sağlayacak olan toplumsal aktörlerin "kim"lik problemi gündeme daha sık getirilmiştir. Özellikle 1910'larda Balkanlar'da ortaya çıkan milliyetçi hareketler, bunların büyük güçlerle ilişkileri ve ardından gelen bağımsızlıkları bu soruya verilen cevapları farklı mecralara taşımıştır. Yine de "İttihad-ı Anasır" yüksek sesle telaffuz edilmiş, Osmanlı egemenliği altında yaşayan etnik grupların aynı çatı altında yaşadığı "Osmanlı vatandaşlığı" kavramı meşruiyetini korumuştur. Öte yandan da "modern bir kamusal alan inşası", "seküler bir kamusal ahlak" anlayışıyla eş zamanlı bir biçimde ilerlemiş, cumhuriyete kadar gidecek makbul vatandaş oluşturma projesinin izleri seçilir olmuştur.⁵⁹⁶

3. II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SİYASAL AKIM TARTIŞMALARI

"Türk aydınının kimlik krizi" bu dönemlerde derinliğini artırmış, Türklük meselesi daha etraflıca tartışılmaya başlanmıştır. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber Osmanlı'da ilk kez siyasi fikir cereyanları oluşmuş, bu fikirsel teatileri yürüten aydınların çoğu farklı birtakım nüanslar olsa da Osmanlılık, Türklük ve İslamlık fikirleri etrafında toplanmıştır.⁵⁹⁷ Bunun dışında Garpcılık, sosyalizm ve liberalizm gibi düşünceler de

⁵⁹⁶ Füsun Üstel, "Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, 3.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 320.

⁵⁹⁷ Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 77

kamusal alanda dolaşan fikirlerdir. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a gelen Yusuf Akçura'nın 1904'te Mısır'da kaleme aldığı makalesi "Üç Tarz-ı Siyaset", Türkçülüğü öne çıkarmasına rağmen bu bulanıklığın görüntüsünü vermektedir. Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık arasında bocalayan İTC'nin hangi "cereyan" doğrultusunda karar vereceği tartışması, Berkes'e göre, "iki yüz yıl birikmiş çağdaşlaşma sorunlarının tümünü kapsayan bir tartışma" olacaktır.⁵⁹⁸ Zira "Batı'dan geri kalışımızın sebebi nedir?", "devleti kurtarmak için hangi yöntemi kullanmalıyız?", "Batı uygarlığı taklit edilmeli mi" veya "neden daha aşağıdayız?" gibi uzun zamandır sorulan sorulara en çok bu dönemde cevap aranmış, söz konusu soruların temas ettiği meseleler en yoğun şekilde bu dönemde tartışılmıştır. Ayrıca yine bu dönemde "teceddüd" hareketlerinin toplumla bütünleşmesi gerektiği konusundaki farkındalığın artması cumhuriyet devrine uzanan modernleşme anlayışının bir habercisidir. Çünkü medeniyet fikrinin tatbik edilmesi ancak toplumda karşılığını bulduğu zaman tamamlanmış olacaktır. Bu yüzden sosyal reform fikri de gittikçe güçlenmiştir.⁵⁹⁹

Dönemin ideolojik tartışmalarının Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük cereyanları etrafında dönmekte olduğu doğrudur. Ancak özellikle Abdullah Cevdet ve Celal Nuri (İleri) gibi isimlerin savunduğu Garpcılık akımı iktidar ve aydınlar tarafından bütünsel anlamda benimsenmese de Garpcılığın esinlendiği pozitivist fikirler, diğer düşünsel unsurların Garpcılığa verdiği cevaplar temelinde şekillenmesine yol açmıştır.⁶⁰⁰ Zaten Abdullah Cevdet'in aşırı Batılılaşmacı düşüncelerinin o zamanki ortamda kabul edilmesi çok zordur. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, Abdullah Cevdet Falih Rıfkı Atay'a göre "aşağılık" bir karakterdir.

Bu minvalde ilk olarak Osmanlıcılıktan bahsedilecek olursa; Osmanlıcılığın Yeni Osmanlılardan beri süregelen bir bakiyesinin olduğunu belirtmek ve Batılılaşma

⁵⁹⁸ Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 410.

⁵⁹⁹ Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 160.

⁶⁰⁰ Berkes, *Türkiye'nin Çağdaşlaşması*, s. 431.

ekseninde ve anayasal düşünce doğrultusunda bir sentez fikrinin devamlılığıyla beraber II. Meşrutiyet'ten sonra bunun vatandaşlık yaratımına da aktarıldığını söylemek mümkündür. Bu anlayış, 1913'te Balkanların kaybına kadar İTC'nin ağırlıklı politik stratejisi de olmuştur.

İslamcılık akımı ise özellikle II. Abdülhamid döneminin son zamanlarında “bir fikir akımı” olarak ortaya çıkmaya başlamış, meşrutiyetin canlı tartışmalarında ilginçtir ki Batılılaşmaya karşı çıkılmadan savunulmuştur. Ancak İslamcılara göre bu Batılılaşma, gerçekleşebileceği en düşük düzeyde, sadece teknik imkânlardan yararlanmak yoluyla alınmalıdır. İdeolojik bel kemiğinin Aslen İranlı olan Cemaleddin Afgani, Seyyid Ahmed Han ve Mehmet Akif (Ersoy) gibi isimlerle kurulduğu; başında Said Halim Paşa gibi destekçilerinin olduğu İslamcılık fikirleri *Sırat-ı Mustakim* ve *Sebil-ül Reşad* dergileriyle yayılmaya çalışılmıştır.⁶⁰¹ İslamcılık fikri de bu dönemdeki diğer cereyanlar gibi kendi özünün daha ahlaklı olduğunu iddia etmiş, önceden yapılan çıkarımı doğrularcasına, Batılı taarruza İslam dili içinden Batılı karşılıklar verilmek istenmiştir.

Dönemin en “radikal” görülen düşüncesi ise Türkçülüktür. Bu fikre hem Osmanlılar hem de İslamcılar karşı çıkmıştır. Çünkü millet, ulus kavramı altında tarif edilen birim, Doğu'daki çağrışımlara istinaden pek bir şey ifade etmemektedir.⁶⁰² Aslına bakılırsa Türkçülük çok yeni görülmesine rağmen daha öncesinde kayda değer bir çözüm niteliğinde görünmediği için dile getirilmemiş, özellikle devletin karar verme sürecinde sakıncalı görülmüştür. Ancak Türklük kavramına Ahmet Vefik Paşa'nın yazılarında; Joseph de Guignes, Léon Cahun ve Vambéry'nin yaptıkları, Tatar ve Azerilerin özellikle etkilendiği Orta Asya araştırmalarında rastlanmaktadır.⁶⁰³ Türkçülüğün yoğun dolaşıma girmesi Ziya Gökalp ve Şemseddin Sami gibi “Osmanlı

⁶⁰¹ İsmail Kara, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C. 5* içinde, Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 1405.

⁶⁰² David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev. Zeki Doğan, İstanbul, Fener Yayınları, 1998, s. 10.

⁶⁰³ Bora, *Cereyanlar*, s. 195-196; Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, 208, Zürcher, Turkey, 133.

Türkçüleri” dışında Pan-Slavizm’e karşı çıkma aracı olarak Pan-Türkizm ve Turancılık fikirlerini savunan İsmail Gasprinskiy (Gaspıralı), Ahmed Bey Agayev (Ağaoğlu) ve Hüseyinzade Ali (Turan) gibi Rusya’dan göçen şahsiyetlerin sayesinde gerçekleşmiştir.⁶⁰⁴

Atay, Türklük kavramının Cumhuriyet’ten önceki pejoratif kullanımlarına yoğun bir şekilde eğilmiştir.⁶⁰⁵ Kendi (leri)ne ilk olarak ne zaman Türk dediğini hatırlamadığını söyleyen Atay⁶⁰⁶, Türk’ün “kaba ve yabani” anlamına geldiğini; aidiyetin ifadesini İslam ümmetinde ve Osmanlılıkta bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁰⁷ Batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin öncüsü konumunda bulunan İTC’nin doğduğu yer olan Balkanlar’ın 1913’te kaybedilmesi, bu geleneksel kimlikten sıyrılmaya, yani Türkçülük fikrine hem kurumsal anlamda hem de aydınlar arasında büyük bir güç vermiştir. Atay’ın bahsi geçtiğinde M. Kemal’in gözlerinin dolduğunu anlattığı⁶⁰⁸ Balkanlar ve özellikle Makedonya, “Osmanlı saltanatının korkunç kelimesi ve acı hatırası” ve “ceset parçaları” idi.⁶⁰⁹ Mekân ve siyasal mücadele arasındaki duygusallığın etkileşime bu derece yoğun girdiği Balkanların kaybı, devletin bekasını ilk sıraya koyan modernleşme yanlıları için ağır bir yara, aşağılık duygusunu son raddesine ulaştıran bir gelişmeydi.

Çünkü Balkanlar hem Türk modernleşmecilerinin anavatanı hem de Türk modernleşmesinin başlangıcı sayılan bir yer olagelmıştır. Yani Balkanlar, bir yandan Osmanlı-Türk tarihine yeni bir ideolojik soluk getirmiş, bir yandan da ülkenin geleceğine yönelik kurulan duygudaşlık zemininin hazırlanmasına, milliyetçiliğin ön formunun oluşturmasına dayanak olmuştur. Bu, Balkanları, (sonradan Anadolu olacak)

⁶⁰⁴ Pan-Türkizm bu dönemde rafine bir Türkçülük değil, aynı zamanda İslamcılık ile de etkileşen bir ideolojidi.

⁶⁰⁵ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 162; “Türklük fikri, revaçtaki edebiyatın eğlencesiydi. Mektepte yeri yoktu.”; “Kendimiz kendimizi M. Kemal’den beri öğrenmeye başladık. Kendimiz kendimizi kötü bilirdik. Kendimiz kendimizi kötü bilirdik. Kendimiz kendimize daha ben gençken Türk demekten utanırdık.” Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 178.

⁶⁰⁶ Atay, *Kurtuluş*, s. 183-184; Atay, *Batış Yılları*, s. 11.

⁶⁰⁷ Atay, *Batış Yılları*, s. 11.

⁶⁰⁸ Atay, *Batış Yılları*, s. 73.

⁶⁰⁹ Atay, *Gezerek Gördüklerim*, s. 184-185.

Mark Seymour'un tabiriyle, "genç milletin (...) kişisel duygularının ve dış dünyayla etkileşiminin devamlı şekillendiği ve ilerlediği duygu arenası" (*emotional arena*) haline getirmiştir.⁶¹⁰ Bu yüzden sonucunda meyhanecilerine yenildikleri, birbirlerine bakmaya utanıp gazeteleri yüzlerine kapatmak istedikleri bu olay, bir "şeref lekelenmesi" olarak değerlendirilmiştir: "Bin...üç ...yirmi... sekiz...de... Türk namusun lekeleni, oooff, oooff, Aaah! İntikam!"⁶¹¹ Bu milli gururu yaralayan kayıp; aynı zamanda yeni bir fırsat yaratıyor, güçsüz olduğunu düşünen Türk siyasi elitlerine "neyin gereklilik neyin norm olduğu konusunda özel bir anlam yaratıyordu"⁶¹². Bu da Türklük fikrinin salt azınlıkta kalan desteğinden sıyrılarak daha fazla kabul görmesine, şeref fikrinin Türklükle beraber anılmasına ortam hazırlamıştır.

Dolayısıyla Türkcülük ve İslamcılık, dönemin başlarında Bora'nın ifadeleriyle geçiştirmeci-alarmist ideolojilerken, Türkcülük sonrasında yılların kolektif birikimi *aşağılık duygusu*'nun, "yaralanmış hafızanın" bir ilacı olarak özel bir konuma yerleşmiştir. Yine Bora'nın sözleriyle; "...cahillik, köylülük, avamlık, "kültürsüzlük" olarak karikatürleştiren bu söylemi bahane ederek çoğaltılan alınganlık, Türk milliyetçiliğinin sürdürülebilir yakıt kaynaklarından olacaktır."⁶¹³ 19. yy'ın son zamanlarında Ahmet Hikmet Müftüoğlu ve Mehmet Emin Yurdakul gibi şairlerin milli duyguları uyandıran yaratımları ile "Edebi Türkcülük" ortaya çıkmış, dilin sadeleştirilmesi taraftarları da Türkcülük fikrine dayanak sağlamıştır. Osmanlı'daki Türkcüler, bu "yeni hayat"ın duygusal boyutlarını hazırlarken, Rusya'daki Türkcüler ise bilimsel anlamda analizlerle sürece katkıda bulunmuştur. Bu "yeni hayat", bilhassa Türkcülüğün bu edebi dayanağıyla beraber ele alındığında, akıllara Stearns'ın dönemler arasında geçişte kültürel öğelerin duygularla etkileşmesinden doğan geçişler olabileceği fikrini getirmektedir. Zira Ömer Seyfettin, Ali Cenap Yöntem ve Ziya Gökalp'in yer

⁶¹⁰ Mark Seymour, *Emotional Arenas: Life, Love, And Death in 1870s Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2020, s. 12.

⁶¹¹ Atay, *Batış Yılları*, s. 69.

⁶¹² Neckel, "Inferiority", s. 21.

⁶¹³ Bora, *Cereyanlar*, s. 205.

aldığı, dilde sadeleşmeyi savunan *Genç Kalemler* dergisi (1910-1912), Osmanlı içindeki Türkçülerin kamuoyuna seslerini duyurabilmesi, bu “duygusal zemini” kurabilmesi için bir araç olmuştur. Nitekim *Genç Kalemler* İTC ile yakın ilişkiler kurmuş, ortak projelere imza atmışlardır.⁶¹⁴ O dönemlerdeki diğer oluşumlardan, Yusuf Akçura’nın kurucusu olduğu Türk Ocağı ve onun yayın organı olan *Türk Yurdu* da bir süreden sonra İTC’nin kültürel üretim merkezleri haline gelmiştir.

Cumhuriyet’in “solidarist korporatizmine” son şeklini veren düşünce ise Ziya Gökalp’in Türkçülük ekseninde gelişen “Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak” formülüdür. *Genç Kalemler*’de Türkçülüğü dilde sadeleşme bağlamında savunan Gökalp, sonrasında Gabriel Tarde ve Durkheim ile tanışmasıyla ve Azerbaycanlı Hüseyinzade Ali (Turan)’nin “Türkleşmek-İslamlaşmak-Avrupalılaşmak” sentezinin yardımıyla bu yeni formülasyonu geliştirmiştir. Osmanlı aydınları arasında siyaset ve toplumu sosyolojiyle açıklamak alışlageldik bir durum değildi.⁶¹⁵ Ancak Gökalp aynı sorulara katı pozitivist bir yöntemle yaklaşmak yerine, sosyolojik bir perspektiften Osmanlı toplumu ve düşüncesinin çöküş “anomalisi”ni incelemiştir.

Gökalp’e göre, “Türk Milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa beynelmileliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir”.⁶¹⁶ Bu sebeple Türklük ve İslamlık arasında bir zıtlık görmek yerine, bu ikisini birbirinin dayanağı olarak kabul etmiştir.⁶¹⁷ Bunun en belirgin sebebi, medeniyet ve hars arasında yaptığı ayrımıdır. Durkheim’ın dine biçtiği önemden de etkilendiği çok bariz olan Gökalp, medeniyeti Batı’nın teknik bilgileri kapsamında, harsı ise Türklük ve “rasyonel” İslam’ın bir arada bulunduğu bir mahiyette açıklamıştır. Ayrıca diğer cereyanlar gibi Türkçülüğün de Batılılaşmanın

⁶¹⁴Masami Arai, “Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekinil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 185.

⁶¹⁵ Francis Georgeon, “Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura”, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930 Seçilmiş Makaleler* içinde, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 94.

⁶¹⁶ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2019, s. 23.

⁶¹⁷ A.g.e., s. 23.

ciddi bir referans değeri alındığı Gökalp'in meşhur “cemaatten cemiyete” geçiş anlayışında, yani “tekamülü”nde gözlenmiştir. Çünkü bir milletin kolektif mefkuresine sahip çıkması harsını koruması kadar medeniyetin içinde yaşamını idame ettirmesi de önemlidir. Erken Cumhuriyet seçkinlerinin örtük sosyal Darwinizm anlayışına yakınlığı ve Tevfik Fikret’çi bir hümanizma karşıtlığı da Gökalp'in bu fikirlerinden türemiştir. Yine Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları*'nda daha net biçimde açıkladığı, Türkleri “milli bir ruha” kavuşturan Batılılaşmış ancak aynı zamanda kültürünü koruyan bu ilerici Müslüman Türk imgesi, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına aşılanmıştır.⁶¹⁸ Gökalp'in istediği, “kültürel bir aşağılık duygusuna yer vermeyen, savunmaya yönelik bir modernleşme”⁶¹⁹, bu anlamda genç Cumhuriyet'in iç ve dış politikasına temel olmuştur. Bu nedenle Gökalp'in milliyetçilik anlayışı Pan-Türkizm savunucularında olduğu gibi irredantizme yanaşmamıştır.⁶²⁰

Atay'a göre “Türkçülük millileşme ve Garplılaşma prensipleri ile daha o zaman Kemalizm'in temellerini” atmış, “(...) idealsiz kalmaktan ve boşlukta sallanmaktan kurtulmanın(...)” teminatı olmuştur. Aynı zamanda “M. Kemal'i anlayanlar Türkçüler olmuştur(...)”⁶²¹ Ziya Gökalp'in Kemalizm ideolojisine verdiği ilham dolayısıyla Atay'ın bu çıkarımı yerinde sayılabilir. Ancak gerek Atay'ın Gökalp'in bazı fikirlerine getirdiği eleştiriler gerekse Erken Cumhuriyet reformlarının bazıları Gökalp'in üçlü formülünün ötesine geçildiğini göstermektedir. Örneğin Atay, Ziya Gökalp'in İTC dönemindeki şiir kitaplarının önce Allah ve peygamberden, daha sonra da Talat ve Enver Paşalardan aşırı övgüyle bahsetmesini “putlaştırma” olarak görmektedir.⁶²² Yine Gökalp'i eleştirdiği bir yazısında, Türkçülüğün bütün olanlardan sonra yarar sağladığını ancak Gökalp'in bile Arapçayı temel aldığını söylemiştir: ““Gerçek” değil, “şeniyet”

⁶¹⁸ Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 92.

⁶¹⁹ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 6. Baskı, İstanbul, Deniz Yayınları, 2009, s. 67.

⁶²⁰ A.g.e., s. 83.

⁶²¹ Atay, *Batış Yılları*, s. 90-91.

⁶²² Atay, *Zeytindağı*, s. 79.

derdi. Onun devrimciliği “şeniyetçi” demeye cüret etmiş olmaktı. Şimdi ölkü dediğimize cüret etmiş olmaktı. Şimdi ölkü dediğimize karşı Osmanlıca “gaye-i hayal” ancak “mefkure”ye çevrilebilmişti.”⁶²³ Yine de şunu belirtmek gerekir ki Atay; Gökalp’in düşüncelerinden oldukça etkilenmiş, hatta *Tanin*’deki bir yazısında kendini “Ziya Gökalp’in mefkuresine bağlı bir genç” olarak tarif etmiş, “kadim Türkiye ile yeni Turan arasında *duygu birliğinden*, büyük şahıslara tapmaktan, vatani; toprağı ve taşı için değil necib ölüleri, necib vekaii, necib âsârı için sevmek. Ve bunların hepsi, hepsini yaratan yeni terbiye ve yeni tedris, yeni hayattan başka dehliz yoktur” şeklindeki sözleriyle Gökalp’in kendisi üzerindeki etkisini açığa vurmuştur.⁶²⁴

“Kültürel bir aşağılanmaya sebebiyet vermeyecek” tesanütçü anlayış, aynı zamanda Gökalp’te ve diğer Türkçü entelektüellerde milli bir iktisat politikası, bir Türk burjuvası yaratma yolunda da işe yarar bir yöntem sağlamıştır. Atay’ın düşüncelerinde de sık sık rastlanılacak olan, toplum tasavvuruyla beraber okunabilecek İTC’nin milliyetçi ekonomi-politiğı cumhuriyet rejimine de aksetmiştir.⁶²⁵ Yukarıda da bahsedildiğı üzere Tanzimat yıllarından beri gayr-i Müslimlere verilen iktisadi ayrıcalıklar, Türk ve Müslümanların ekonomik etkinliklerini oldukça zayıflatmıştır. Tarımda ve köy hayatındaki ekonomik ve kültürel etkinliğini sürdüren Türk-Müslüman nüfus, şehirlerde küçük atölyeler vasıtasıyla sürdürdüğü ekonomik varlığını kaybetmiştir. Öyle ki endüstriyel kuruluşların yüzde 90’ına sahip olan kesim gayri-Müslimlerdir.⁶²⁶ Bu sebeple aşağılık duygusunun diğer bir boyutu da bu ekonomik durumdan kaynaklanmıştır: “Türkler kendi ölkelerinde bu eski reayanın ve imtiyazlı

⁶²³ Atay, *Kurtuluş*, s. 183.

⁶²⁴ Atay’dan akt. Şirin, *Falih Rıfki Atay*, s. 62-63. Vurgu bana ait.

⁶²⁵ Bkz. Zafer Toprak, *Türkiye’de Milli İktisat: 1908-1918*, Ankara, Yurt Yayınları, 1982; Feroz Ahmad, “Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918”, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume: 1* içinde, Feroz Ahmad (ed.), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, 23-61.

⁶²⁶ Zürcher, *Turkey*, s. 95.

yabancıların tepeden baktıkları sömürge yerlileri haline düşmüşlerdir. Reform hareketlerine rağmen sivil okulları hatta üniversite şeriatçıların kontrolü altındaydı.”⁶²⁷

Atay’ın eserlerinden tespit edildiği üzere; bütün bu siyasal ve kültürel geçmişle sözlü veya bedensel duygu ifadeleri, mekânlarla kurulan duygusal bağlantılar veya Batı ile girilen zihinsel ve bedensel etkileşimler beraber okunduğunda yeni bir “duygu stiline” cumhuriyetle beraber somutlaşmaya başladığı görülmektedir.⁶²⁸ Yani cumhuriyet ve Türklük kimliğinin kuruluşu öncesi pratik edilen ve bunların ifadelerinin/etiketlemelerinin siyasal ve kültürel gelişmelerle beraber anlaşıldığı utanç ve aşağılık duygusu, yine aynı toplumsal dönüşüm ve ifadelerle yok olmaya yüz tutmuştur. Bu tahavvülün adı, cumhuriyet olmuştur.

4. “DOĞAN ÇOCUĞUN ADI”: CUMHURİYET*

Hanedanlarını yıkan ihtilaller, milletlerin dayanılmaz ıstırabından doğar.

Falih Rıfki Atay

1908-1914 arasındaki gerek siyasi gerekse ekonomik boyutlarda karmaşık bir ortamın ardından 1914’te I. Dünya Savaşı patlak vermiş, İTC savaşa Almanya’nın yanında girmeye karar vermiştir. Atay’a göre, I. Dünya Savaşı’na katılmak, “Enverland” haline gelen Osmanlı bürokrasisinin verdiği cahilce bir kararın, rasyonel çıkarımlar yapamamanın bir sonucudur.⁶²⁹ 1918’de, savaşın sonunda, büyük bir bozguna uğrayan İttifak Devletleri’nin her biri kendi ülkelerinde ayrı ayrı teslimiyet anlaşmaları imzalamış, 1911 Trablusgarp savaşından beri zaten iyice yorulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu da Mondros Ateşkes Antlaşması’na imza atarak topraklarının paylaşımına izin vermiştir. 1915’te Enver Paşa’nın trajik Sarıkamış yenilgisi, Cemal Paşa’nın Güney’de, Arap bölgelerindeki başarısızlığı ve Talat Paşa’nın Ermeni

⁶²⁷ Atay, *Çankaya*, s. 32.

⁶²⁸ Stearns, “Emotionology”, s. 833.

⁶²⁹ Atay, *Çankaya*, s. 141.

Meselesine giden yolda oynadığı rol İTC üyelerine ve *Triumvirate*'sine (üçlü hükümdarlık) yurtdışına kaçıktan başka çare bırakmamış, İTC 1908-1914 arasında iktidar üzerinde hâkimiyet kurmuşken etkisizleşen saray idaresi bu boşluğu doldurmayı başarmıştır. Bu minvalde sarayın Mondros'tan sonra 1920'de Sevr Antlaşması'nı imzalamasının aynı zamanda İTC'nin etkinliğini iktidardan uzaklaştırma gayesi olduğu söylenebilir. Mondros ile beraber işgal kuvvetleri ülkeye çoktan girmişler, Atay'ın bir Rumeli delikanlısı olan Cafer'in gözyaşları, sıkılı yumruğu ve "biz size gösteririz" şeklindeki sözleriyle imajlaştırdığı Türk mücadelesi de kurtuluş çarelerini aramaya başlamıştır.⁶³⁰ Duyguların pratikliği zaviyesinden bakılırsa, Atay'da bu mücadelenin başlangıcını işaretleyen gözyaşı, aynı zamanda popüler edimsel bir eylemdir.⁶³¹ Diğer bir deyişle, Cafer'in gözyaşı, Scheer'in pratik görüşüyle açıklanırsa, bedenin sosyal bağlam içine yerleşmiş duygusal bir ifadesidir.⁶³²

Hayat hikâyesinin anlatıldığı kısımda da bahsedildiği gibi Atay savaş yıllarını Arap vilayetlerinde, Cemal Paşa'nın yanında geçirmiştir. Atay'ın Türklük ve Garplılığa düşüncesi buralarda deneyimlediği olaylar vasıtasıyla daha da keskinleşmiştir. Atay, *Zeytindağı* ile *Ateş ve Güneş*'te yine Türkleşmek ve Batılılaşmak arasındaki ilişkiyi bu eserlerdeki duygu sözler ve sembolik araçlarla sıkılaştırmıştır. Bu bölgede bulunduğu süreler içinde imparatorluğun kurtuluşuna artık bir hayal gözüyle bakan Atay⁶³³, Türklük ve Batılılaşma uğrunda verilen mücadelede Anadolu'ya yoğunlaşmak konusunda imalarda bulunmuştur.⁶³⁴ Atay, bu bölgede yaşayan halkın bağlılığına olan inancın kaybedildiğine dair şu çarpıcı sözleri sarf etmiştir: "Vaktiyle çocuk ruhuma Kitab-ı Mukaddesle peygamber hisselerinden sızan saf din şehirlerinin

⁶³⁰ A.g.e., s. 250.

⁶³¹ Bkz. Senem Aslan, "Public Tears: Populism and the Politics of Emotion in AKP's Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 53 (1), 2021, s. 1-17.

⁶³² Monique Scheer, "Are Emotions A Kind of Practice", s. 206-207.

⁶³³ Atay, *Zeytindağı*, s. 116. "Zafer ümidini son damlasına kadar kaybetmiştir."

⁶³⁴ "Halep'ten bu tarafa geçmeyen şey, yalnızca Türk kâğıdı değil, ne Türkçe ne de Türk geçiyor. Floransa ne kadar bizden değilse, Kudüs de o kadar bizim değildi. Sokaklarda turistler gibi dolaşıyoruz." A.g.e., s. 42; "Yeni öğrendiğim ve şimdi büsbütün başka türlü sevdiğim Anadolu, bana işte neferin sessiz ruhundan sızdı." A.g.e., s. 103.

ziyası bu bakıştan sonra söndü. Bilinmez bir ağız, içimde evliya kandiline benzer titrek, uhrevi bir ışığı üflemiş gibiydi.”⁶³⁵ Ancak şu da belirtilmelidir ki Atay imparatorluktan umudunu kesmiş gibi görünse de, diğer yazılarında görüleceği üzere, nostaljik dönüşler yaparak Osmanlı'nın Batılılaşmasının mümkün olduğu senaryolar üzerinden yakınmaktadır: “Bir realite hissi ile değil, bir tarih hissi ile kendimizi zorluyorduk. Tamamıyla Batılılaşmak ve sonra da Halep'ten Kızıldeniz'e doğru nüfus teknik ve sermaye ile taşmak lazımdı. Biz ise Anadolu'yu aşır Halep kapısına vardığımız zaman, bayındırlık ve kalabalık görmeye başlıyorduk.”⁶³⁶

Atay'ın Batılılaşma hususunda manişelist bir duygusal sembolik bağ kurduğu Osmanlı'daki “Şarklılık” ve “taassup”, bir diğer tezahürünü Araplarda bulmuştur. Arapların resmi tarihte oldukça bariz bir biçimde “ihamet” ile etiketlenmesi Atay'ın yorumlarında da kendini göstermektedir. Araplığın bir “Türk düşmanlığı hissi” olduğunu söyleyen Atay, bu iddiasını Arapların tiksiniç bulduğu halleriyle pekiştirmeye çalışmaktadır: “Gür sakalları baharat kokan Dürziler... elleri meşinleşmiş Urban ve entarili araplar...”⁶³⁷ Hatta daha da ileri giderek kimi yerlerde şunları söylemiştir: “Arap, iştahını, bir hayvan doyurur gibi, keskin baharat, kıyma ve koyu tatlı ile besler.”⁶³⁸ Ahmed'in iğrenme hakkındaki “ötekiler hakkında edindiğimiz izlenimlerin altında yatan düşünceler ve o izlenimlerin bedenler olarak ortaya çıkması”⁶³⁹ yorumundan yola çıkarak Atay'ın bu fikirleri ahlaki değerlere kadar uzattığı ayrıca tespit edilebilir. Zira Atay bir diğer yandan bu imgeleri Arapların ahlaki eksikliklerine vurgu yaparak sergilemiştir. Faysal'ın “*Halifeye* ve devlete sadık kalacağız. Size kum ve kabilemin üzerine yemin ediyorum” dedikten sonra isyan etmesi Atay için – tıpkı Ermenilerin sadakatsizliği gibi- güvensizlik veya aldatmayla eş değerdir.⁶⁴⁰ Kısacası, bu

⁶³⁵ Falih Rıfkı Atay, *Ateş ve Güneş*, İstanbul, 2020, Pozitif Yayınevi, s. 37.

⁶³⁶ Atay, *Zeytin Dağı*, s. 44.

⁶³⁷ A.g.e., s. 44.

⁶³⁸ Atay, *Eski Saat*, s. 50.

⁶³⁹ Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 108.

⁶⁴⁰ Atay, *Ateş ve Güneş*, s. 121.

olaylar Atay'ı Şark'ı yalan ve ahlak yoksunluğuyla değerlendirmekte haklı olduğu düşüncesine sevk etmiş, kendisini haklı hissetmesine yol açmıştır. Atay'ın bu vurguları gereği Boddice'in duyguların merkezinde ele aldığı "ahlaki ekonomi" kavramına dönülürse, bu tür bir ahlaki ayrımın "ileri gelen kimselerde temsil edilen dinamik kurumsal erkin onları dışarıdan gelen ataklardan koruması ve içeriden gelen desteği artırması" bakımından değerlendirilmesi mümkündür.⁶⁴¹ Diğer bir deyişle, bu Şarklılığın getirdiği "terbiyesizlik" veya aşağılık duygusunun Türk milletinin sırtından atılması gerekliliği kendini yeniden hatırlatmış, biz ve onlar sınırının kurulmasının bir basamağı olmuştur. Nitekim Atay'ın bu yorumları, Talat Paşa hakkındaki değerlendirmesi vasıtasıyla da kanıtlanabilir:

"Şark ahlakınca faziletinden şüphe edilmez bir şef olduğunu öğrenmiştim. Sözün "ahlak" kelimesinin başındaki Şark'a dikkat ediniz. Bu ahlak, doğruluğu ve fazileti gayet dar bir biçimde benimser... Hususi ve şahsi ayıplar ve menfaate ait yolsuzluklar için müshahasızdır. Ancak ne yalanı, ne de zulmü ahlaksızlık sayan Talat Bey, meşrutiyetin birçok adamları gibi Şarklı, üstünde Tanzimat cilası bile olmayan bir Şarklı idi."⁶⁴²

Dolayısıyla Atay özellikle "Cenup" illerinde geçirdiği bu zamanlarda Batılı Türk kimliğine zeval getiren, medeni topluluklarla eşit olmayı, Türk milletinin "şeref duygusunu" engelleyen nedenleri tespit etmiş gibidir. Diğer bir yandan da Türklerin "mazlumluğu" vurgusu, medenileşememe hıncıyla birleşmiştir: "Ateş, türkü mıkınlık gibi çeker... Harp varsa, ölümsüz yerlerde yalnız araba, düzüye, ermeniye, ruma, kürde rastlayabilirimiz... Osmanlı imparatoru hazretleri ise maskesini kışına takar, ve satrançta en kıymetli taşını öne sürer."⁶⁴³ Tam da bu sebeple Atay'ın dönüşümünde görülen bu Anadolu'yu sahiplenme hissi, aynı zamanda cumhuriyetin taşlarını da döşemektedir: "Sevgili Anadolu, senin mağlup olmak değil, bir manevra adımı geri çekildiğin günün akşamını İstanbul'da geçirmemiş bir Türk, senin büyüklüğünü ve

⁶⁴¹ Rob Boddice, *The Science of Sympathy: Morality, Evolution and Victorian Civilization*, Urbana-Champaign: University of Illinois Press, s. 16.

⁶⁴² Atay, *Zeytin Dağı*, s. 26.

⁶⁴³ Atay, *Eski Saat*, s. 38.

pahanı bizim kadar nasıl anlayabilir?”⁶⁴⁴ Yani öncesinde bir “duygusal arena” olan Balkanlar, Atay’ın duygu sözlerinde görüldüğü üzere Türklüğün ve Batılılaşmasının altının çizilmesi bağlamında Anadolu ile yer değiştirmektedir.

Yenilgi antlaşmalarının imzalanması ve işgaller, Osmanlı İmparatorluğu’nun durumu hakkında oldukça ümitsiz bir görüntü vermektedir⁶⁴⁵ fakat İtilaf Devletlerinin kendi arasındaki anlaşmazlıklar, Rusya’nın savaştan çekilmesi, ardından Bolşeviklerin Çarlık rejiminin gizli antlaşmalarını uluslararası kamuoyuna sızdırması ve ordunun Çanakkale ve Irak’taki başarıları tam anlamıyla gelecek bir felaketin önünü kesmiştir. Ayrıca antlaşmalar sonrasında -II. Meşrutiyet’in bir “siyasal laboratuvar”⁶⁴⁶ olması ve halkın politikayla daha fazla hemhal olmasının da etkisiyle- çeşitli vilayetlerde ortaya çıkan gösterilerde işgaller protesto edilmiş, kurulan Müdafaa-i Hukuk cemiyetleri de Wilson ilkelerince hak talep etmiştir. Mütareke döneminde ilginç bir biçimde halkın düşünceleri özellikle *Harb Mecmuası*’nda yayınlanan asker fotoğrafları, savaş alanlarının görüntüleri ve çeşitli yazılar aracılığıyla milliyetçi bir eksene çekilmiştir.⁶⁴⁷ Bu anlamda İstanbul’da başlayan ve oradan Anadolu’ya yayılan direniş hareketleri sıra dışı görülmemelidir. Aksine yazılı ve basılı bu eserler ve fotoğraflar aracılığıyla ileride ortaya daha berrak bir şekilde çıkacak olan “milli ruh”, “milliyetçilik duygusu” mobilize edilmeye başlanmıştır. Bunu gösteren en sarîh örneklerden biri, Damat Ferit ve Kürt Mustafa’nın idama mahkûm ettiği Boğazlıyan Kaymakamı Mehmed Kemal’in idama gidişi ve cenazesi ardından vuku bulan olaylar, Falih Rıfkı’nın anlatımında bulunabilir:

“(…) sigarasını içerek büyük bir soğukkanlılıkla sehpaye gider ve idam fermanını sükût ve saygı ile dinler: “Evlad ve iyalimi millete emanet ediyorum” der ve “Yaşasın millet!” diye haykırarak can verir... Kemal’in cenazesi, İstanbul milliyetçiliğinin, bilhassa gençliğin iç isyanını göstermeye fırsat

⁶⁴⁴ A.g.e., s. 104.

⁶⁴⁵ Atay, bu ümitsizliği şöyle tasvir etmektedir: “Koca bir memleket geçtim, hiçbir yerde mesut bir lakırdı işitmedim; memnun bir yüz görmedim.” Atay, *Ateş ve Güneş*, s. 21.

⁶⁴⁶ II. Meşrutiyet’in atmosferini tanımlayan bu kavram, Tunaya’ya aittir.

⁶⁴⁷ Banu Turnaoğlu, *The Formation of Turkish Republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 2017, s. 167.

olmuştur. Tıbbiyeliler, cesaretle öne atılmışlardır. İç çözümlü, bu türlü heyecanlı hadiselerde, bir duraklama geçirir. Bir dik bayır üstünden yuvarlanmış, hiç olmazsa bir müddet bir çalıya tutunur.”⁶⁴⁸

İmparatorluğu işgal eden İtilaf Devletleri'nin mütareke dönemindeki somut varlığına yöneltilen bu milliyetçi öfke ise Batılılaşmanın getirdiği, “cumhuriyetin yakıtı” olan aşağılık duygusu ile savaş yıllarında birleşen ikinci etkidir. Üstelik bu kez Batının aşağıladığı yalnızca Batı ve Türklük vurgusu yapan siyasetçi ve aydınlar değil, bütün imparatorluk halkıdır. Bu yüzdendir ki aşağılık duygusu artık milliyetçiliğin harcı hâline gelmek için formunu tamamlamaktadır. Atay'ın yazılarında bu duygu ikliminin ortaya çıkarılabileceği birçok örnek vardır. General Franchet d'Espery'nin Köprübaşı'ndan beyaz bir atla ve kendisini selamlayan mızıkayı kırbacıyla susturarak Beyoğlu'na çıkması, Atay'a göre “Fatih resimlerinde İkinci Mahmud'un suya at süren 465 yıllık hayaletini” çiğneyip geçmiştir.⁶⁴⁹ Doğrudan Mustafa Kemal'in şahsına yönelen bir aşağılama ise İtalyanların Mustafa Kemal'in annesinin evini basmasıdır. Sonrasında İtalyan Elçiliğine çağrılan, bir yanlışlık olduğunun anlaşıldığı ve haklarının korunacağı kendisine bildirilen Mustafa Kemal, elçilikten çıkarken “uşakların bile arkasından gülüştüğünü” duyar gibi olmuştur.⁶⁵⁰ Steven Lukes'a göre, “son zamanlardaki ahlaki ve siyasal teorilerin odaklandığı dört tip aşağılama (*humiliation*) biçimi vardır: “acıya sebebiyet veren”, “özgürlüğü kısıtlayan”, “hakları ihlal eden” ve “adaletsizliğe yol açan”.⁶⁵¹ Lukes'un bu tanımı ışığında Atay'ın özellikle mütareke döneminde hissedildiğini göstermeye çalıştığı aşağılanma duygusunun savaştan öncekiyle aynı olmadığı söylenebilir. Bu duygu, savaştan önce “acıya sebebiyet” ve “adaletsizliğe yol açan” bir formdayken, savaş ile beraber az önce sayılan unsurların hepsinin katıldığı bir kerteye ulaşmıştır. Keza Batılı ve Türk olamamanın ürettiği

⁶⁴⁸ Atay, *Çankaya*, s. 191.

⁶⁴⁹ A.g.e., s. 155.

⁶⁵⁰ Atay, *Mustafa Kemal'in Ağzından Vahdettin*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 108.

⁶⁵¹ Steven Lukes, “Humiliation and the Politics of Identity”, *Social Research*, 64 (1), 1997, s. 36.

aşğılık duygusu hemen tepki verilmesi gereken bir aciliyette değilken, savaş bunun milliyetçi bir hareketlenmeye yol açması gerekliliğini göstermiştir.

Ancak Atay yine de aşğılık duygusunun tarihini başlattığı yeri unutmaz. Zira daha önce sahilde güneşlenmek nedir bilmeyen Osmanlı halkının gözlerinin önünde güneşlenen, Şarklı-Garplı arasındaki hiyerarşiyi aşğılama ile açığa vuran Batılı devlet görevlileri, bu güne kadar ne olacağına karar veremeyen Osmanlı yöneticilerinin bir suçudur.⁶⁵² Zaten bu gruba karşı hissedilen duygular, “Damat Ferit’ten de Kürt Mustafa’dan da tiksindirdim” sözlerinde açıkça gözlenebilir.⁶⁵³ Bunun en önemli nedeni de yine çok barizdir. Çünkü o dönemde bile Türklerdeki milliyet hissini uyandırmak “cinayete eş değer bir suçtur”.⁶⁵⁴ Ancak sokaklarda “hatır ve hayale gelmeyen hakaretlere uğramamak” için sokaklarda duvar diplerinde yürüyen Türklerin milliyetçiliği bir zorunluluk halinde tarih sahnesinde yerini almıştır.⁶⁵⁵ Anadolu’da hem İtilaf Devletleri’nin aşğılmasına, hem de sarayın getirdiği utanç ve aşğılık duygusuna karşı bir direniş hattı oluşmaktadır. Bir diğer deyişle, “Türkler için imparatorluğun kaybının verdiği acı, yeterince Batılılaşmanın getirdiği *aşğılık duygusuyla* kaynaşmıştı.”⁶⁵⁶ Falih Rıfkı Atay bu duyguyu şöyle açıklamıştır: “Asırlar üstünde hüküm süren Türk milletinin çocukları, kendi kavimlerinin ismi ile anılmamak için dünkü *kölelerinin* esvaplarını giydiler ve başlıklarını takındılar. Müstakil bir sokağı bir devletten üstün tutan *efendi* milletin oğlu, müstemlekeyi vatana değiştiriyor.”⁶⁵⁷

Lakin Anadolu’nun çeşitli yerlerinde ortaya çıkan bu direniş hareketleri aynılık arz etmemektedir. Kimi adem-i merkeziyet düşüncesini savunurken, kimi de halifelik ve

⁶⁵² Atay, *Çankaya*, s. 159.

⁶⁵³ Dönemin sadrazamı Damat Ferit Paşa yandaşlarından biri, aynı zamanda işgal sonrası Divan-ı Harp üyelerinden biri olan General Mustafa Paşa (Kürt Mustafa Paşa), Falih Rıfkı’nın eserlerinde nefretle yâd edilen isimlerden biridir. Falih Rıfkı’ya göre, Kürt ya da Nemrut Mustafa Paşa, kendisinin mütareke döneminde tutuklanmasından sorumlu olan kişidir: Bkz. Atay, *Eski Saat*, s. 296-309; Mustafa Kemal de Nutuk’ta Vahdeddin’e “Asil bir milleti, utanılacak duruma getiren sefil” yakıştırmayı yapar. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Ankara, Bizbize Yayınları, 2008, s. 556.

⁶⁵⁴ Atay, *Çankaya*, s. 160

⁶⁵⁵ Atay, *Mustafa Kemal’in Ağzından Vahdetin*, s. 92.

⁶⁵⁶ Ayşe Zarakol, *After Defeat: How The East Learned to Live With The West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, s. 8. Vurgu bana ait.

⁶⁵⁷ Atay, *Eski Saat*, s. 83. Vurgular bana ait.

saltanatın kurtarılacağını düşünmektedir. Hatta bu hareketler o kadar dağınıktır ki *Şura*, bugünkü anlamıyla *sovyet* kurma fikrinde olanlar, hatta kuranlar bile vardır.⁶⁵⁸ Bu düşüncelerin içinde doğal olarak en çok taraftar toplayan hilafeti geri getirmek yolunda mücadele eden gruplardır. Zaten halk da Sultan Vahdeddin de Osmanlı'nın yıkılışını İTC'nin Batılılaşmacı-milliyetçi politikalarına yüklemektedir. Saraydan aldığı Dokuzuncu Ordu Müfettişliği göreviyle Samsun'a geniş yetkilerle gelen Mustafa Kemal, bu dağınıklığı giderecek ulusal bir devletin temellerini atacak, Türk toplumunu "toplum içinde toplum olmaktan" da kurtaracaktır.⁶⁵⁹ Burada yeniden Rosenwein'a dönülürse, Falih Rıfki Atay'ın cumhuriyet rejimine verdiği paye; birbiriyle kesişen, fakat duygusal standartları birbirinden farklı olan –tarikatler, medreseler veya modern okullar gibi- duygu topluluklarını bir araya toplayarak devletin yolunu çizdiği duygular etrafında birleştirmektir.⁶⁶⁰ Amasya Genelgesi'nden çıkan "milletin istiklalini yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır" gibi ilkesel bir karar, Erzurum ve Sivas Kongreleri'nde toparlanan "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri" ve "Misak-ı Milli" üzerinde ısrarlı duruş ve ulusal bağımsızlık mücadelesi de bu türden bir tasarının ipuçlarını vermektedir. Ayrıca Büyük Millet Meclisi'ne [BMM] kadar ulusal bağımsızlık mücadelesi yürüten grupların temsilini sağlayacak olan "Heyet-i Temsiliye"nin oluşturulması da kurulacak yeni devletin merkezîyetçi çizgisini haber vermiştir. Böylece bir "Anadolu ihtilali" büyümekte, "Anadolu'nun reddettiği şerefsizlik ve istediği şeref", "iki senedir rüya gibi özlenen şeref"i müjdeliyordu".⁶⁶¹

1920'de İstanbul'da toplanan son Osmanlı Mebusan Meclisi'nin dağıtılması üzerine Ankara'da açılan BMM ile beraber kuruluş tamamlanmış, sonrasında Kuvâ-yi Milliye birliklerinin büyük rol oynadığı savaşların kazanılmasıyla hem Batılı devletlerin hem de İstanbul'un nazarında meşru bir pozisyon kazanılmıştır. Son olarak İngiliz

⁶⁵⁸ Berkes, 479.

⁶⁵⁹ Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 22.

⁶⁶⁰ Rosenwein, "Worrying About Emotions", s. 842.

⁶⁶¹ Atay, *Eski Saat*, s. 114.

destekli Yunan güçlerini bozguna uğratan düzenli Cumhuriyet orduları “Zito zito Venizelos Kondoryotis ke Danlis” seslerini kesmiş⁶⁶²; Türk meclisi Lozan Konferansı ile ulusal bir Türk devletinin varoluşunu tasdik ettirmiş ve her ikisi de “Herkül’ü küçük düşürecek kadar büyük işler” yapmıştır.⁶⁶³ Osmanlı egemenliğinde yaşayan Rumların “boğaz damarlarını şişire şişire” çıkardıkları “Zito zito Venizelos” seslerinin yükselmesine karşın bir yarı Tanrı olan Herkül’ün bedeninde temsil edilen Yunanistan’ın bağımsızlık savaşında mağlup edilmesi, “Cafer’in gözyaşları” gibi duygusal bir temadır. Hem medenileşme hem de modern devlet kurarak Türklük kimliğini elde etmek veçhelerinde anlaşılabilir bu milliyetçi duygu, aynı zamanda milletin “yaşamı ve şerefi” uğruna onları heyecanlandırma görevi görmektedir.⁶⁶⁴ Böylece bir duygu rejimi için gerekli koşullar da ortaya çıkmaktadır.

Erken Cumhuriyet kadroları meşruiyetini kazanmak için savaştıkları Batı tarafından tanınması gerektiğinin farkındadır. Aslında bu gereklilik paradoksun da başladığı yerdir. I. Dünya Savaşı ile Osmanlı’nın fiziksel varlığın tehdit eden, hiç olmadığı kadar içlerine ilerleyen Batı artık -Batılılaşma yanlıları için bile- daha büyük bir tehlike arz etmektedir. Diğer bir deyişle Batı artık emperyalizmin bir temsilcisi, topyekûn savaşılmaması gereken bir varlıktır. Buna ek olarak Rusya’daki Bolşevik Devrimle neredeyse eş zamanlı gerçekleşen ulus-devletin kuruluş süreci Batı’ya duyulan nefretin dozunu artırmıştır. Batıya yapılan bu duygusal yatırımın en azından cumhuriyete kadar becerikli bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Batılı Türklük ve Müslümanlığın aynı potada eritildiği bir siyasal söylem, saltanat ve halifelğe karşı çıkmayan “milli bir kin” ile kitlelere aktarılmıştır. BMM’nin “Bahari-i

⁶⁶² Atay, Türklük şerefinin azınlıkların Tanzimat’tan beri kazandığı ayrıcalıklar nedeniyle ayaklar altına alındığını şu cümlelerle yeniden anımsatır: “Bu defa da bir sancı gibi kulağıma 1921’in sesleri geldi: “Zito Zito Venizelos, Kondoryotis ke Danlis” Venizelos Yunan ordularını Batı Anadolu’ya süren liderin, Kordoryotis fetih donanması amiralinin ve Danlis de kumandanın adıydı. Sokak gösterişçisi çocuklarının boğaz damarlarını şişirerek bu şarkıyı nasıl söyledikleri ve ellerinde taş basması kaba renkli resimleri nasıl yüzlerimize doğru salladıkları gene gözlerimin önüne geldi. Hayalini, sinek kovar gibi, elimle itmek istedim.” Atay, *Kurtuluş*, s. 153; Atay, *Çankaya*, 335.

⁶⁶³ Atay, *Kurtuluş*, s. 156.

⁶⁶⁴ Max Sylvius Handman, “The Sentiment of Nationalism”, *Political Science Quarterly*, 36 (1), 1921, s. 104.

şerifler, minarelerde sala ve “sevgili padişahımıza sadakat” yeminleri ile açılması bunun bir işaretidir.⁶⁶⁵

Tunaya’ya göre, BMM’deki Doğu-Batı çatışmasının ilk işaretleri Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)-Türkiye ilişkileri özelinde görülmektedir.⁶⁶⁶ SSCB’nin yardımları, sosyalist devletin savaş sonrası kurtuluş için reçete sunması ve Rus diplomatların ülke içindeki propaganda faaliyetleri meclis içinde bir heyecan yaratmıştır. Meclisteki bazı mebuslar “Daha ne bekliyoruz? Niçin komünist olup halkımıza yeni bir ruh, yeni bir heyecan aşılamıyoruz?” şeklinde ifadelerle sosyalistliğin apaçık bir alternatif olduğunun mesajını vermişlerdir.⁶⁶⁷ Berkes’e göre ise asıl Doğu-Batı çatışması, Osmanlı’dan ayrı bir devletin kurulması fikrinin mebuslara getirdiği gerginlik üzerinde şekillenmiştir.⁶⁶⁸ Böylece yıllardan beri gelen çatışmanın burada da yeniden devreye girdiği görülmektedir. Hamdullah Suphi Tanrıöver’in o dönemlerde Ziya Hoca ile tartışmasında seçkinlerin bu dilemmayı bir devamlılık hali içinde ele aldığına kanıt oluşturabilecek sözleri önemlidir:

“Türkiye’nin sahnesinde benimle hemfikir olan kimse yoktu. Ben İctimaî yeni bir örnek olarak ancak seksen seneden beri mevcudum... Seksen, nihayet yüz seneden beridir ki, zavallı Türk milleti yeni rehberlerinin arkasında kurtuluş mücadelelerini yapıyor, Tanzimatını yapıyor, Meşrutiyetini ilân ediyor. Cumhuriyetini tesis ediyor. Bunları yapanlar kimlerdir? Bakınız, aralarında Ziya Efendiler var mıdır?... O insanlar bizim neslimizdir. Yüz seneden beri hürriyeti, tekâmülü, teceddüdü arıyanlar onlardır ve nihayet memleketi muzaffâr edenler de onlardır.”⁶⁶⁹

BMM; Doktorlar, Hristiyanlar, ulemalar, küçük çiftçiler, avukatlar ve öğretmenler gibi çeşitli meslek grupları, sınıflar ve dinlere mensup geniş bir toplumsal tabakaya ev sahipliği yapmıştır.⁶⁷⁰ Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk anayasası olarak kabul edilen Teşkilat- Esasiye’nin membası da bu denli çeşitliliğin olduğu bir meclistir.

⁶⁶⁵ Atay, *Çankaya*, 285.

⁶⁶⁶ Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 104.

⁶⁶⁷ Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 38.

⁶⁶⁸ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 485.

⁶⁶⁹ Akt. Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 108.

⁶⁷⁰ Turnaoğlu, *Turkish Republicanism*, s. 206.

1921’de alınan bir kararla adı Türkiye Büyük Millet Meclisi [TBMM] olarak değiştirilen mecliste, ortaya çıkacak yeni devletin kimliğinin İslami doktrinlere göre şekilleneceğine inanan mebuslar artmaya başlamıştır. Ünlü Meni Müskirat Kanunu ve Doktor Emin Bey’in frengi salgınından dolayı kadınların hekimlerce muayenesine dair verdiği önergeden sonra çıkan ateşli tartışmalar, hatta yumruklu kavgalar bu eğilimin en açık örnekleridir.⁶⁷¹ Bu gibi olaylar neticesinde; muhalefetin güçlendiği ve dolayısıyla “gericilerin” modern bir Türk ulusu kurma yolunda engel teşkil ettiği görüntüsü oluşmuş, bu da Mustafa Kemal’de otorite boşluğunu doldurmak gerektiği fikrini pekiştirmiştir. 1922’de Lozan Konferansı’na gönderilecek heyet konusunda yaşanan tartışmalardaki ünlü “fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir” sözü⁶⁷², yeni idarede özellikle saltanat konusunda kararsızlığa yer verilmeyecek derecede bir farkındalık olduğunu göstermiştir. Bu satırlara dair duygular açısından bir yorum yapılırsa, Atay’ın arzu ettiği gibi bir duygu merkezileşmesi veya bütün bu grupların duygu içerikli siyasal-kültürel ifadelerini Batılılaşmış modern devletin dikte ettiği duygu rejimine teslim etmesi henüz mümkün görünmemektedir. Bu iddianın en önemli kanıtlarından biri yukarıda bahsedilen, frengi salgını meselesinin ardından çıkan yumruklu kavgalardır. Ancak Mustafa Kemal’in kafaların kesilmesi tehdidi, ileride daha da görünür kılınacak başka bir boyutu aydınlığa çıkarmaktadır. Zira Reddy’ye göre, duygu rejimlerin en belirgin özelliği, normatif rejime uygun olduğu düşünülmeyen duygusal söylem ve ifadeleri şiddet, sürgün veya hapis yoluyla cezalandırmasıdır.⁶⁷³ Bu cezalandırma meselesine ileride de değinilecektir.

Bu yüzden Atay’a göre Kuvâ-yi Milliye Meclisi olarak andığı Birinci Meclis, neredeyse Tanzimat’tan daha gerici bir yapılanmaya sahiptir. Yine Atay’a göre bu yüzden 1920’ye kadar azınlık halinde gelen yenileştirme hareketlerinin öncüleri bu

⁶⁷¹ Meni Müskirat Kanunu için bkz. Faruk Alpkaya, "Kitabiyat: Birinci Meclisin İçki Yasası: Men-i Müskirat Kanunu", *Mülkiye Dergisi*, (32), 2014, s. 161-166; Atay, *Çankaya*, s. 303, 351.

⁶⁷² Atatürk, *Nutuk*, s. 554.

⁶⁷³ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 125.

mecliste de yenilecek gibi durmaktadır.⁶⁷⁴ Batı medeniyetine “tek dişi kalmış canavar” yakıştırması yapılan Milli Marş’a ve Mehmet Akif’e örtük eleştirisinin de yer aldığı kritiğinde Atay her halükarda “yeni doğacak olan”ın sancısına gönderme yapmaktadır.⁶⁷⁵ Yani bir medeniyetçi, tam bir Batı medeniyetçisi olan Mustafa Kemal’in devrimciliğinin esamesinin okunmadığı bu dönem önünde sonunda “sarıklı Türklüğün garplı, Osmanlı’nın Türk yapılacağı, bilinç yarılmasının getirdiği aşağılık duygusunun tedavülden kalkacağı bir “mutluluğa” açılacaktır.⁶⁷⁶ TBMM’de Türkler gibi “ve” demek yerine Arapça “vua” diyen hocalar “demokratik” yollarla terbiye edilecek, bu sayede medreselerin getirdiği “şuursuzluk” da ortadan kalkacaktır.⁶⁷⁷ Atay’ın “vua” yerine “ve” denilmesini istemesi diğer gelişmelerle beraber okunduğunda, Abu Lughod ve Lutz’un sözleriyle, “duygusal bir dil” örneği sunmaktadır. Çünkü “eğer duygular toplumsal bir fenomense söylem de bu fenomenin nasıl kurulduğuna dair bir anlam sunar”.⁶⁷⁸ Dolayısıyla Atay’ın ve yeni bir duygu dönemi açan genç cumhuriyetin Batılılaşma yönünde attığı adımlar, dil üzerinden yürütülecek bir terbiye anlayışını da kapsamaktadır.

Meclisin Lozan kararının arkasından İstanbul hükümeti istifa etmiş, Vahdettin İngiliz *Malaya* zırhlısı ile yurtdışına kaçmıştır. Ancak 1 Kasım 1922’de "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin, hukuku hâkimiyet ve hükümrâninin mümessili hakikisi olduğuna dair" kararıyla⁶⁷⁹ kaldırılan saltanatın ardında bıraktığı halifelik Mustafa Kemal ve arkadaşlarını endişelendirmiştir. 16 Nisan 1923’te Temmuz’daki seçimler için dağıtılan meclisten sonra M. Kemal “9 umde”lik bildirisini yayınlayacak, böylece otoritesini

⁶⁷⁴ Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 16, 41.

⁶⁷⁵ *A.g.e.*, s. 16.

⁶⁷⁶ Atay, *Bayrak*, s. 36.

⁶⁷⁷ Atay, *Zeytin Dağı*, s. 43.

⁶⁷⁸ Abu-Lughod & Lutz, “Emotion, Discourse, and The Politics of Everyday Life”, s. 11.

⁶⁷⁹ https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc001/karartbmmc001/karartbmmc00100308.pdf

daha güçlü bir kurumsallığa oturtacak olan Halk Fırkasını kuracaktır.⁶⁸⁰ Meclis Ağustos'ta cumhurbaşkanı olarak M. Kemal'i seçecek, bu meclisin ilk icraatı ise Lozan Antlaşması'nın maddelerini onaylamak olacaktır. 13 Ekim'de Cumhuriyet'in Osmanlı İmparatorluğu'nun değerleri ve geleneklerinden uzaklaştığının ve cumhuriyetin ilan edileceğinin habercisi olan en önemli adımlarından biri, "Türkiye devletinin makkarı idaresi Ankara'dır" şeklindeki kararın alınmasıdır. Mekânsal ve sembolik bir muhtevada Türkiye siyasetinin hangi yöne gideceğini belirleyen Ankara'nın başkent olması kararı, yozlaşmış ve Türk Batılılaşmasına uzak olan İstanbul'u dışlayarak Ankara'ya Cumhuriyet'in ruhunu yüklemiş ve eskiyi unutturmak istemiştir.⁶⁸¹ Atay'ın sözleriyle, "Ankara'nın yeni adam örneği (...) kendine benzer nesiller ürettiği zaman", duygu ve düşüncelerin "şereflenmesi", yani Türkleşmesi ve Batılılaşması mümkün olacaktır.⁶⁸² Bu karar, 29 Ekim'de şimdiden bakıldığında sıradan karşılanabilecek ancak o zamanlarda eşi benzeri görülmemiş bir atılımın haberini de vermektedir.

29 Ekim 1923'te cumhuriyet kurulmuştur. Bu gelişme; cumhuriyet seçkinleri için bir şeref, mutluluk ve onur duygularının tarihini yazmaktadır: "Hiç gam yok; Herkes yanındakine diyor ki: -Bu günleri de görecektik miydik?"⁶⁸³ Cumhuriyet, Atay ve "Batılı Türk kolundan" olanlar için babanın geri dönüşü, milleti yetimlikten kurtaran bir hadisattır. Bu yüzden de "kalabalık içinde bilhassa yetimlerin gururu vardı." Atay'ın duygu sözleri öne çıkardığı bu ifadelerinde "baba" retoriğiyle aile, toplum ve cumhuriyeti birbirine ekleme çabası sezilmektedir. Dolayısıyla cumhuriyetin kuruluşunun hem ahlaki hem de siyasi bir zeminde yükseldiğini görmek mümkündür.⁶⁸⁴ Bu minvalde cumhuriyet tam da onun kurucularının yıllardır başaramadığı bir

⁶⁸⁰ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler Cilt III, İttihat ve Terakki: Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989, s. 591.

⁶⁸¹ Çağlar Keyder, "Arka Plan", *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, Çağlar Keyder (ed.), çev. Sungur Savran, 4. Basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 18-19; Tokdoğan, *Yeni Osmanlılık*, s. 168.

⁶⁸² Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 127.

⁶⁸³ Atay, *Eski Saat*, s. 342.

⁶⁸⁴ Ingrid Schierle, "Patriotism and Emotions: Love of Fatherland in Catherinian Russia", *Ab Imperio*, (3), 2019, s. 90-91.

“duygusal sığınak” haline gelmiştir.⁶⁸⁵ Olağandışı bir olay olarak Fransız Devrimi’nin bir duygusal sığınak arayışında ortaya çıktığını söyleyen Reddy’ye referansla, cumhuriyetin de seçkinlerce bu doğrultuda değerlendirildiğini söylemek mümkündür.⁶⁸⁶ Nitekim Ahmed Ağaoğlu’nun bu konudaki ifadeleri dikkate değerdir: "Fransa'da devrim ne idiye, aynı şey yüz yıllık bir arayla Türkiye'de de yaşanıyor ve Doğu halkları Fransız Devrimi'nin Batı'ya yaydığı iyiliklerden faydalanmaya hazırlanıyorlar."⁶⁸⁷

Elbette ki bu türden bir çabada aynı zamanda vatandaşların duygularının “doğru” tarafa, cumhuriyetin şerefine yönlendirilmesi amacı vardır. Ancak başarılı olduğu şüphelidir; çünkü cumhuriyet Osmanlı’nın dirilebileceğine inananlar için korkunç bir tablo çizmektedir. Zira bu kesim, devletin devamlılığının ancak saltanat, hilafet ve şeriatla sağlanabileceğini düşünmektedir.

Nitekim bu düşüncede olanların fikirlerinin meclis, gazete ve dergilerde yankılanması çok uzun sürmemiştir. Eski bir İTC mensubu olan Lütfü Fikri’nin *Tanin*’deki “Halifeye Açık Mektup” yazısındaki hilafetin Müslümanlığın teminatı olduğu görüşü, Hindistan’dan Ağa Han ve Emir Ali’nin İsmet İnönü’ye gönderdikleri, yine halifeliğin Müslümanlıktaki yerini vurgulayan mektup ve nüfuzlu Müslümanların bu gibi çeşitli baskıları, Cumhuriyet’in kuruluşuna gelen tepkiler niteliğindedir. Bütün bu fikirler İstanbul merkezli, hilafet yanlısı yayınlarda dile getirilmiş, üstelik Halife Abdülmecid Cuma Selamlıklarına katılmış, bu dergilerde resimleri yayınlanmış ve unutturulmamaya çalışılmıştır.⁶⁸⁸ Hoca Şükrü’nün mecliste dağıttığı *Hilafet-i İslamiyye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi* isimli kitapçık da tam Batılılaşmayı siyasi ve kültürel anlamda yaymaya çalışan kurucu yöneticilerin tahammüllerini son raddeye getirmiştir. Bu olaylar neticesinde, hilafet 3 Mart 1924’te kaldırılmıştır. Halkın halifeye olan

⁶⁸⁵ Bunun birincisi yukarıda da görülebileceği üzere, Meşrutiyet’le sağlanmaya çalışılmış ancak yeteri kadar başarılı olunamamıştır.

⁶⁸⁶ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 143.

⁶⁸⁷ Akt. Francis Georgeon, “Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını”, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930 Seçilmiş Makaleler* içinde, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 123.

⁶⁸⁸ Berkes, *Türkiye’nin Çağdaşlaşması*, s. 511; Tunaya, *Siyasi Partiler*, s. 594.

bağlılığı bilindiğinden, halife Abdülmecid küçük bir istasyondan sürgüne gönderilmiştir.

Cumhuriyetin ilanı, sultanlığın ve hilafetin kaldırılması, yalnızca İstanbul'daki eski rejim yanlıları tarafından değil, Mustafa Kemal'in yola beraber çıktığı asker arkadaşları tarafından da rahatsızlıkla karşılanmıştır. Ahmad'a göre Mustafa Kemal ve cumhuriyet projesini yalın biçimde destekleyen alt-orta sınıfa mensup kişiler askerliği bir ekonomik ve siyasal yükselme basamağı olarak görürken, İmparatorlukla aile bağları vs. gereği daha yakın ilişkileri bulunan subaylar saray idaresinin devamını bir gereklilik addedmişlerdir.⁶⁸⁹ Ankara'daki çatışmanın bir yansıması da budur. Halifelik kaldırılmadan önce de Rauf Bey ve diğer kurucuların halifeyle bir araya gelmesi Mustafa Kemal'in dikkatini çekmiştir.⁶⁹⁰ Nitekim bu gerginlikler Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy ve Rauf Bey gibi ünlü simaların 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı [TPCF] kurmasıyla sonuçlanmıştır.⁶⁹¹ TPCF'nin parti programı, CHF parti programına göre, her ikisi de milliyetçi bir tandansa sahip olsa da, liberal ve yerinden yönetim anlayışını savunan içeriktedir. Ülkenin siyasal ve ekonomik konsolidasyonu şimdilik sağlayamadığını ve her şeyi kontrol altına alabileceği duruma henüz gelmediğini düşünen Mustafa Kemal için muhalefetin varlığı elbette ki tehlike arz etmektedir.

1925'te Doğu bölgelerindeki milliyetçi Kürt isyanları⁶⁹² CHF yöneticilerinin muhalifler üzerindeki baskısını artırması için bir araç olmuş, Takrir-i Sükûn Kanunu çıkartılmış, İsmet (İnönü) Paşa daha yumuşak görünen Fethi (Okyar) Bey'in yerine getirilmiş, rejime karşı çıkan sesler sert bir şekilde bastırılmıştır. Bu dönemde İstiklal

⁶⁸⁹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, 12. Basım, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2014, s. 74.

⁶⁹⁰ Mustafa Kemal Atatürk, Rauf Bey'e saltanat ve hilafet konusundaki düşüncelerini sormuş ve şöyle bir cevap almıştır: "Ben, dedi, saltanat ve hilafet makamına vicdanımla ve duygularımla bağlıyım. Çünkü benim babam, padişahın ekmeği ve nimetiyle yetişmiş Osmanlı Devleti'nin ileri gelen adamları sırasına geçmiştir." Atatürk, *Nutuk*, s. 549.

⁶⁹¹ Halk Fırkası da 1924'te Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) adını almıştır.

⁶⁹² Daha fazla bilgi için bkz. Metin Heper, *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, London, Palgrave Macmillan, 2007, s. 110-143.

Mahkemeleri kurulmuş, birçok muhalif idama ve sürgüne mahkûm edilmiştir.⁶⁹³ Böylece arzu ettiği ortamı hazırlayan seçkinler, bu süre içerisinde birçok toplumsal ve ekonomik reformun da yolunu açmışlardır. Nihayetinde bütün bu olayların ardından gelen şiddet pratikleri şerefin başat rol aldığı duygu rejiminin cezalandırma pratiklerinde somutlaşmıştır.

4.1. Cumhuriyet'in Şerefi

Hasan Ali Yücel, 1938'de Cumhuriyet'in kuruluşunun yıldönümü vesilesiyle Cumhuriyet Halk Partisi [CHP] ve Kültür Bakanlığı ortaklığıyla neşredilen *Şeref Kitabı*'nda "küçük bir Türk kızının" yazdığı şiiri şu sözleriyle övmüştür: "...gözlerim yaşardı. Türk vatanında gönülden Türküm diyen herkesin hakikaten Türk olduğunu bu yazılar içinden görmemek kabil değil. Cumhuriyetin yoğurucu, yükseltici, medenileştirici terbiyesinde bu sır var."⁶⁹⁴ Atay da Yücel gibi Cumhuriyet'in kuruluşunu Türklerin Ortaçağ'dan ayrılışının, medeniyete sahip çıkışın bir nişanesi olarak görmüştür.⁶⁹⁵ "Kanunilerden beri şeref ve itibar kaybeden Türkler, şerefli sancağın altında hür ve garplı bir devletin sahibi olmuşlar, hür ve garplı milletlerle eşit sayılmışlardır."⁶⁹⁶ Yani Atay'ın "akıllıca, usluca, efendice" bir Batılı olamamak⁶⁹⁷, Batılı terbiyesi edinmemek, Türklüğüne sahip çıkamamak gibi kusurlarla okuduğu aşağılık duygusunun tarihi yerini devrimle gelen şeref duygusuna bırakmıştır. Bu noktada yeniden vurgulamak gerekir ki Batılılaşma sürecine önderlik eden isimlerin edindiği aşağılık duygusu tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğu kadar, cumhuriyet seçkinlerince yeni tarih yazımının bir aracı olarak da kullanılmıştır. Bir diğer deyişle, aşağılık duygusu bir yandan 19.yy'dan itibaren Batılılaşma vurgusu yapan aydınların fikirleri ve yazıları aracılığıyla fark edilebilir düzeyde bir duygusal habitus

⁶⁹³ İstiklal Mahkemeleri yargılamaları için bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981, s. 127-173.

⁶⁹⁴ <https://core.ac.uk/download/pdf/38324874.pdf> Erişim tarihi: 30.04.2021.

⁶⁹⁵ Atay, *Batış Yılları*, s. 123; Atay, *Tuna Kıyıları*, s. 27.

⁶⁹⁶ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 52-53.

⁶⁹⁷ Falih Rıfkı Atay, *İnanç*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 51.

oluşturmuşken diğer yandan seçkinlerin cumhuriyet devrimleriyle halk üzerinde yaratmak istediği “şerefli yeni adam” tesirinin duygusal ve düşünsel basamaklarını kuracak güç vermiştir.

4.1.1. Şeref Duygusu

Burada Atay’ın tarif ettiği anlamda, Cumhuriyet’in kuruluşunu merkeze alan şeref duygusunun anlamından bahsetmek gerekli görülmektedir. Şeref, İngilizcede “honour”, Fransızcada “honneur” olarak bilinen, Türkçeye ise “şeref” ve “onur” kavramlarıyla geçmiş bir sözcüktür.⁶⁹⁸ Ancak Pınar Ecevitoğlu’nun da gösterdiği gibi şerefin Türkçedeki etimolojik kökeni coğrafyanın kültürel bileşenleri sebebiyle bu sözcükleri kapsamaya daha yakındır. Onur ise kolektif bağlamdan daha uzakta durmakta, daha çok “insanlık onuru” ile birleşmektedir. Şerefin Arapça anlamıyla “manen büyüklük”, “yücelik” gibi kavramları imlemesi; toplum ve ahlakla olan bağlantısı da şerefi Türkiye tarihi bağlamında yapılacak tarihsel-sosyolojik bir analizde daha kullanışlı kılmaktadır.⁶⁹⁹ Bu minvalde şerefin bir kod veya normlara yapışık bir kavram olduğu doğrudur: fakat şerefin bir duygu olup olmadığı sorusu çalışma için hayati derecede önemlidir.

Paul Friedrich’e göre şeref; “...hem yorumlama hem de eylem için bir koddur; diğer bir deyişle hem bilişsel hem de pragmatik bileşenleri içerir... Şeref aynı zamanda fenomenin kavramlaştırıldığı ve yorumlandığı semboller sisteminden, değerlerden ve tanımlardan meydana gelir.”⁷⁰⁰ Friedrich’in bu yorumunu takip eden Abu-Lughod için ise Awlad Ali Bedevilerinin fikirlerinin geniş çaplı açıklanmasına hizmet eden şeref kodu *aşl* (soy/ecdat/asillik), Bedevileri Bedevi olmayanlardan ayırmaktadır.⁷⁰¹ Böylece şeref duygusu yalnızca kişinin kendi değerlendirmesine tabi değil; toplumla beraber

⁶⁹⁸ Pınar Ecevitoğlu, *Siyasal İktidar-Öldürme İlişkisi Bağlamında Namus Kavramı ve Namus cinayetleri: Siyasal Ontolojik Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara 2009, Yayınlanmış Doktora Tezi, s. 249.

⁶⁹⁹ A.g.e., s. 252.

⁷⁰⁰ Paul Friedrich, “Sanity and the Myth of Honor: The Problem of Achilles”, *Ethos*, 5 (3), 1977, s. 284.

⁷⁰¹ Abu-Lughod, *Honor and Poetry*, s. 87.

anlaşılabilir, bu paralelde toplumsal statüleri düzenleyebilecek bir zemine oturtulabilir. Nitekim Liepmann'ın kişinin öznel şeref, yani “kendi değerimize ilişkin duygu ve bilincimiz ve nesnel şeref, yani “toplumun bu bilinci yaratan ve destekleyen takdiri arasında yaptığı ayrımı⁷⁰² eleştiren Frenk Henderson Stewart bu iki ayrımın ancak birbirleriyle kurabilecekleri analitik bir bütün çerçevesinde anlaşılabilirliğini söylemiştir.⁷⁰³

Yukarıdaki açıklamalar itibarıyla şerefın ya da şeref kodunun değerlendirmeler, toplumsal statüler veya ideolojiler açısından duygularla doğrudan bir ilişkisi olduğu görülmektedir. Özellikle psikolojide şerefın bir duygu değil fakat utanç veya gurur gibi öz-bilinç duygularıyla bağıntısı olduğundan bunlarla beraber ortaya çıkan kültürel bir kod olduğunu iddia eden metinler yaygın kabul görmektedir. Örneğin meseleye biyo-kültürel bir açıdan yaklaşan Michael J. Casimir'e göre, “şeref veya “şeref”sizlik kendi başlarına duygu olamazlar”; çünkü “bunlar, diğerleri tarafından bireylere atfedilen ve bireylerin kendilerinin de farkında olduğu sosyo-sembolik açıklamalardır.”⁷⁰⁴ Lakin Casimir tarafından öne sürülen bu eleştiri, yani şerefın duygu olmadığına dair görüş, duyguların sosyo-sembolik sistemden dışlanması anlamına gelmekte, bu da özellikle yukarıda açıklanan duyguların psikolojik ve toplumsal inşası görüşüne ters düşmektedir.

Nitekim Bourdieu ünlü çalışması *The Sentiment of Honour in Kabyle Society*'de (1966) şerefın bir duygu olduğunun altını çizmiştir.⁷⁰⁵ Zaten Bourdieu, sonraki çalışmalarında duygu kavramı yerine *habitus*'u kullansa da bununla duyguların ilişkisini kurarak şerefın psiko-sosyal bir bileşen olduğunun ipucunu vermiştir.⁷⁰⁶ Julian Pitt-Rivers da şerefın “bir yandan duygu ve nesnel toplumsal bir gerçek, diğer yandan da

⁷⁰² Akt. Ecevitoglu, *Namus Kavramı*, s. 253-254.

⁷⁰³ Frenk Henderson Stewart, *Honor*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, s. 17-18.

⁷⁰⁴ M. J. Casimir, ““Honor and Dishonor” and the Quest for Emotional Equivalents” *Emotions as Bio-cultural Processes* içinde, H. Markowitsch & B. Röttger-Rössler (ed.), New York, Springer, 2009, s. 283.

⁷⁰⁵ Pierre Bourdieu, “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* içinde, J. G. Peristiany (ed.), Chicago, IL, University of Chicago Press, 1966, s. 193-241.

⁷⁰⁶ Bkz. II. Bölüm.

ahlaki bir durum” olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰⁷ Son olarak Frevert de yönümüzü Batı odaklı akademiye çevirdiğimizde şerefın çok fazla dikkate alınmadığını ancak antropolog ve sosyologların Doğu’daki çalışmalarına bakıldığında şerefın bir duygu olduğunun farkına varılabileceğini söylemiştir.⁷⁰⁸

Aslına bakılırsa şeref duygusu yalnızca Türklük kimliğinin inşası sürecinde iş yarar kılınmamıştır. Michael Bilig’in de belirttiği üzere şeref; “milli görev”, “anavatan” gibi patriotik kavramlarla, aynı zamanda milleti diğer milletlerden ayrı kıldığı düşünülen ahlaki değerlerle beraber bütün dünyaya yayılmıştır.⁷⁰⁹ Bu yüzden Atay’a göre Kemalizm, “tertemiz, pürüzsüz, tavizsiz Türkçü ve Türkiyecı idi. Şarklı ve mutaassıplar gibi Tatlısu Frenklerinin de düşmanı idi. O mizaçta, ahlakça hürriyetçiydi.”⁷¹⁰ Burada dikkat çekici olan şey, Kemalizm’in bu özelliklerine müteakip en çok da vatandaşlarının “namuslu, şerefli” bir hayata adım atması için ideal bir sistem olacağı vaadidir.⁷¹¹ Bu doğrultuda Atay, Kemalizm’in zedelenmiş Türklük gururunu şeref duygusuna tahvil etmesi bağlamında Mustafa Kemal’e çok ayrı bir değer biçmiştir. “(...) Milletler arası şan-u şeref farkını yaratan, Türkçe konuşan, Türkçe düşünen, Türk ile iş gören, Türklüğünü başlıca gurur edinen Atatürk”, bu yüzden Atay’da adeta gnostik bir varlık halini almıştır.⁷¹² Bu sebeple Atay, Batılılaşmanın vücuda gelmiş hali olarak Mustafa Kemal’i hem Türklüğün hem de şeref duygusunun bir kurtarıcısı addetmiştir.

Buradaki “vücuda gelmiş hali” kullanımından kasıt alelade bir düzeyde kalmamaktadır. Mustafa Kemal, aynı zamanda şeref duygusuna “tarihselleştirilmiş bir

⁷⁰⁷ Steward, *Honor*, s. 13.

⁷⁰⁸ Frevert, *Lost and Found*, s. 41-45.

⁷⁰⁹ Michael Bilig, *Banal Nationalism*, London, Sage, 2010, s. 5-6.

⁷¹⁰ Atay, *Çankaya*, s. 349.

⁷¹¹ A.g.e., s. 363. Vurgu bana ait.

⁷¹² Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 8; “ (...) Mustafa Kemal Paşa, Lâhur muztaripleri için masal ve tarih atalarının tekrar bir insan gövdesine giren ebedi bir ruhtur (...) yatışmış gururun ve kurtulmuş şerefın timsalidir.” Atay, *Eski Saat*, s. 266.

beden” olarak katılmakta, “öğrenilmiş duygusal tecrübelerle katkı sağlamaktadır.”⁷¹³ Atay’ın kimi yazılarında gerçekten Mustafa Kemal’in fiziksel özellikleri üzerinden “Garplılık temsili” kurduğu yerler vardır. Örneğin Atay’ın İzmir’in fethinden sonra Mustafa Kemal’e bakışı su satırlarda bulunabilir: “Şüphesiz hiçbir erkek, İzmir’in fethi günlerindeki Mustafa Kemal kadar tanrımsı ve soy bir güzellik bağlamamıştır.”⁷¹⁴ Yani Mustafa Kemal’in bedeni, Batılı gözünden kendini savaştan sonra toplamış Türklüğün yüceliğini simgeleyen bir metafor haline gelmektedir.⁷¹⁵ Atatürk’ün bir Fransız elçisini konağında karşılaması üzerine anlattığı bir anıda Atay bu bağlantıyı adeta kendi sözleriyle açığa çıkarmıştır:

“General Pelle (...) merdivenlerden çıkarken, pek sade kıyafeti ile M. Kemal’i görünce sendelediğini hissettik. Bu zaferin ne demek olduğunu bilen general, kim bilir nasıl bir Şarklı komutan göreceğini tahmin etmiştir? Kendisi sırmaz, gösterişsiz, saf saf adamsız, mütevazı bir ev sahibi ile karşılaşıyordu.”⁷¹⁶

Atay’a göre, işte bu Atatürk sayesinde meydana gelen Yeni Türkiye medeniyet ve kültür ayrışıklığını durdurarak, “Bab-ı Ali’nin *sahte şeref anlayışını*” yıkmıştır.⁷¹⁷ Atay’da da bu sahte şeref kodları, yalnızca devletin ekonomik ve siyasi şerefini zedelememiş; bu ikisinin kaynağı olan manevi ve vicdani, dolayısıyla ahlaki ve terbiyevi duyguları da yerle bir etmiştir ki Atay’a göre, son ikisinin rolü bütün hepsinden üstündür. Bu yüzden şerefini ancak Garp medeniyetleri içinde bulunmakla yeniden elde edecek Türklük, Atatürkçü devrimlerin medeniyetçi ve kültürcü prensipleri yolunda ilerlemelidir. Çünkü

“Batı medeniyet ve kültürü dışındaki Müslüman toplulukları medeniyet ve kültür krizi içindedirler. Bu kriz eğitim yolu ile giderilmedikçe, bu toplumlarda ancak bütün aydınlar azınlığın dürüst,

⁷¹³ Scheer, “Are Emotions A Kind of Practice?”, s. 199.

⁷¹⁴ Atay, *Mustafa Kemal’in Mütareke Defteri*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2020, s. 19.

⁷¹⁵ Durna, *Seçkin Söylem*, s. 190.

⁷¹⁶ Atay, *Çankaya*, s. 380.

⁷¹⁷ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 170. Vurgu bana ait.

ahlaklı ve karakterli olması ile normal bir demokrasi gelişmesi olur. Ancak bu şartla demokrasi bir ilerleme ve kalkınma rejimi olabilir.”⁷¹⁸

Dolayısıyla Atay’ın şeref duygusunun toplumsal alana yerleştirilmesi ile “Atatürk’ün ilk amacı olan Türk milletini kendine güvencirmek ve onu medeniyetçe ve kültürce bir Batı toplumu olarak yoğurmak” hedefleri “eğitim ve laisizmin” başta olduğu toplumsal devrimlerle gerçekleşecektir.⁷¹⁹ Bu doğrultuda devrimler en uygun biçimde Japonya’nın yolundan gidilerek⁷²⁰ Batıya yetişmek ve onları geçmek suretiyle vatandaşlarını “yabancı üstünlüğü kompleksinden” kurtarmak için bir araçtır.⁷²¹ Yani trene geç kalmış Türklüğü bir acelecilik hali içinde aşağılık duygusundan kurtarabilecek olan adımlar ancak bu devrimlerle atılabilir.⁷²² Bu yüzden Atay’ın her dönüşüm uğrağında aşağılık duygusundan şeref duygusuna sıçrayan bir duygu tarihi anlayışı yapılandırdığı aşağıdaki paragraflarla beraber kolayca anlaşılabilir.

5. ŞEREF DUYGUSUNUN “İNŞASI”: REFORMLAR

İlk olarak Batılılaşma ve ulusal bir devlet kurma fikrine karşı çıkan dini ve milliyetçi ayaklanmaları bastırma yolunda reformlar yapan Mustafa Kemal, şeyh ve dervişleri toplumda müstesna kılan bütün sembolik görüntüleri kamusal alandan silmiştir. Osmanlı toplumunda belirli grupların liderleri olarak görülen ve önemsenen şeyh ve dervişlerin bağlı bulunduğu tekke, türbe ve zaviyeler kapatılmıştır. Bilindiği gibi, seçkin söyleme göre bu tür dinsel kurumların kapatılması, halk ve Tanrı arasındaki bağın dini yapılara devredilmesine izin verilmemesi, gerçek İslam’ın geri dönüşü anlamına gelmektedir. Neticede Mustafa Kemal “nesih hakkını” kullanan bir din reformcusudur.⁷²³

⁷¹⁸ Atay, *Kurtuluş*, s. 91.

⁷¹⁹ A.g.e., s. 78.

⁷²⁰ Japonya’nın modernleşme süreci için bkz. Murat Belge, *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye*, İkinci Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 371-452.

⁷²¹ Atay, *Batış Yılları*, s. 129.

⁷²² Acelecilik kavramına özel olarak odaklanan Mardin, bu kavramla Erken Cumhuriyet kadrolarının devletin Cumhuriyet’ten önceki hal-i pür melaline dikkat çekerek çoğu yeniliği “birdenbire” oldurmasını ifade eder.

⁷²³ Atay, *Çankaya*, 457.

Fikirleri bu yönde olan Atay için de “yüzyıllardır Müslüman topluluklarını ayaklar altında sürdüren ruh...”, eski Müslüman ruhu, ancak bu devrimler aracılığıyla kovalanabilmektedir.⁷²⁴ Varlığını sapıklık ve gericilikle sürdüren bu ruha tiksintiyle yaklaşan Atay, Kemalizm’in öngördüğü nizamla ve din terbiyesi yöntemiyle “bu din man-i terakkidir” iftirasının ortadan kalkacağını savunmaktadır.⁷²⁵ Bu noktada Atay’ın da Gökalp gibi Sünni Müslümanlığı rejimin öngördüğü düzeyde bir katılım şartıyla ele alındığı söylenebilir. Çünkü Müslümanlık fikri cumhuriyetle beraber tamamen silinmemiştir. Tam aksine Müslümanlık dışlayıcı Türk-Müslüman kimliği için bir araç haline getirilmiştir: “Müslümanlık yeniden şereflendikçe nasıl Türklerin bunda manevi bir hissesi olacaksa, on milyonlarca Müslüman ya geri ya köle kaldıkça burada Türklere bir utanç payı düşmemek ihtimali var mıdır?”⁷²⁶ Bu yüzden aşağılık duygusundan milli şeref duygusuna geçiş, Batılılaşamayan Müslümanların Mustafa Kemal ve devrimlerini takip etmesi, olumsuz duygulardan kurtulması arzusunu da taşımaktadır.⁷²⁷ Bu yüzden Atay’ın bu düşünceleri, Sünni Müslümanlığın Batılı Türk kimliği inşasında bir kaynak olarak kullanılma niyetini göstermektedir. Yani Batılılaşma burada “yüksek öncelikli hedef” olarak şeref duygusu doğrultusunda ele alınırsa, homojenleştirilmiş bir kimlik kurgusunda Müslümanlar da bu türden bir siyasal pratik veya ritüellerin boy gösterdiği duygu rejiminde yerlerini almaktadırlar.⁷²⁸

İlerleyen dönemde Mustafa Kemal önce Kastamonu’da yaptığı mitingde, daha sonra da çıktığı yurt gezilerinin tüm uğraklarında şapkayı tanıttı ve fes giymeyi yasaklamıştır. Kolektif duyguları enteresan bir biçimde kılık kıyafete aktaran sarık-şapka-fes döngüsü, Osmanlı tarihinde benzersiz bir yere sahiptir. Nitekim Atay da bu gerçeği kabullenmektedir: “Müslümanlar Hristiyan’ın iyisine “makul kefare” kötüsüne

⁷²⁴ Atay, *Batış Yılları*, s. 158.

⁷²⁵ A.g.e., s. 171; Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 169.

⁷²⁶ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 232.

⁷²⁷ Atay, *Atatürk Ne İdi*, s. 55.

⁷²⁸ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 129.

gavur, beterine şapkalı gavur derlerdi.”⁷²⁹ Atay’ın bile mütareke yıllarında şapka giyen Türklere hakaretle baktığını anlattığı anısı, büyük oranda bu hassasiyetin veya “duygusal habitusun” bir eseridir.⁷³⁰ Aynı zamanda bu değişim ve dönüşüm, Ahmed’in kavramıyla, “nesnelerin dolaşımı”nın duyguların sosyalliği hakkında fikir vermesi üzerinden de okunabilir.⁷³¹

Yukarıda bahsedildiği üzere, II. Mahmut döneminde zar zor kaldırılan sarığın yerine geçen, toplumun aşağı hissetmesine neden olan fes, bu sefer de cumhuriyet yöneticilerinin şapka imtihanı haline gelmiştir. Birinci Meclis’te “Türk’ün ruhuna” yerleştiği yönündeki itirazlarla neredeyse tartışılmasına bile fırsat verilmeyen fes meselesi dahi Atay’da aşağılık duygusunun tarihini alt etmek problemiyle birleşmiştir.⁷³² Tabii ki bu duygunun ortadan kaldırılması yine Batılı gibi düşünmek ve davranmakla ilgilidir. Nitekim “gülünç ve geri başlık taassubunun” ortadan kaldırılması niyetiyle yola çıkan Mustafa Kemal, şapkayla halkın nasıl selamlanacağına dair bilgileri Avrupa’yı en çok dolaşan bürokratlardan almıştır.⁷³³ Diğer bir yandan da bu türden bir modernleşme yolunu takip ederek şeref hissesini alan Türkler hem şapkayla hem de terbiyeli ve ahlaklı Müslümanlıklarıyla muadilleri üzerinde hayranlık duygusu uyandırmışlardır: “Edip Servet Tör, Mekke’ye şapka ile girdi. Müslüman delegelerin en fazla itibarlısı o idi. Kongrenin sonuna kadar, Mustafa Kemal mucizesine hayranlık duyan heyetler arasında, Kemalist Türkiye’yi efendice temsil etti.”⁷³⁴ Tekrardan hatırlatılırsa eğer, şeref duygusu, bir yandan “hıyerarşik bir ilişkiye temel sağlayan ahlaki bir sistem”⁷³⁵, diğer yandan ise kendini başkalarının gözünden –tıpkı aşağılık duygusu gibi- değerlendirmenin duygusal bir etiketlemesidir.⁷³⁶ Dolayısıyla Tör’ün

⁷²⁹ Atay, *Çankaya*, s. 497.

⁷³⁰ Atay, *Ali Suavi*, s. 92.

⁷³¹ Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 18.

⁷³² Atay, *Ali Suavi*, s. 32; Atay, *Çankaya*, s. 497.

⁷³³ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 102.

⁷³⁴ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 232.

⁷³⁵ Abu-Lughod, *Honor and Poetry*, s. 85.

⁷³⁶ Stewart, *Honor*, s. 30-31.

şapka giymesi, Garplı olmadıkları için kendilerinden daha geride olan bir milletin bakışıyla yeniden şekillendiği için açık bir şekilde duygusal bir pratik olarak değerlendirilebilir.

Fes yasağının getirildiği sıralarda, İTC'nin iktidarı zamanında günün şartlarına “uyarlanan” takvim ve gün içindeki saatler sistemi tamamıyla Batılı bir yöntemle değiştirilmiştir. Bu reformların hepsinden önemlisi, yeni bir medeni kanunun 1924'te tasarlanarak 1926'da TBMM'de kabul ettirilmesidir. Bahsi geçen reformların bir kısmı II. Mahmut ve İTC devirlerinde de denenmiştir ancak medeni kanunun bütün şer'i hükümler yok sayılarak norm haline getirilmesi çok önemli bir gelişmedir. Bir yandan modern bir devletin doğmakta olduğunun doğrulayıcısı olan bu karar diğer yandan da Batılılaşma anlayışının ne derece ileri gittiğinin bir göstergesidir.

İsviçre'den alınan bu medeni kanun, yüzyıllardır süregelen toplumsal yaşayış biçimini, aile düzenini kökünden değiştirmekte, yeniden kurmaktadır. Yani özel hayattaki çokluğu ortadan kaldırmakta, diğer alanlarda olduğu gibi bir homojenleştirme anlayışı hâkim olmaktadır. Böylece seçkinler tarafından şeref duygusuyla özdeşleştirilen Batılı değerlerin ahlaksız ve utandırıcı Osmanlı duygularından sıyrılması mümkün hale gelecektir. Şüphesiz bu kanun Türkiye coğrafyasının ve toplumunun bütün alanlarına nüfuz edememiştir; ancak cumhuriyetin “Şarklı” düşünce ve duygulara karşı açtığı savaşta çok önemli bir dönemecin görüngüsüdür. Çünkü bu kanun; gelenekler, alışkanlıklar ve kuralları sahip olduğu dini veçhelerinden ayırmıştır. Örneğin kadınlara boşanma ve gayri-müslim bir erkekle evlenme hakkı tanınmış, çok eşlilik kaldırılmıştır. Bunun haricinde Borçlar Kanunu yine İsviçre'den, Ceza Kanunu ise İtalya'dan alınmış, bütüncül bir Batılılaşma niyetinin olduğu artık net bir şekilde anlaşılmalıdır.

Atay'a göre kalkınmanın birçok yolu olmasına rağmen öncelik sırasında en başa yerleştirilmesi gereken, “vicdanca ve kafaca” kurtuluştur.⁷³⁷ Önceden de belirtildiği gibi bu iki kurtuluş yolunun veya genel anlamda “kurtuluş davasının” tek çaresi, “toplumdan batı kafası yetiştirerek, vicdan eğitimini kafa eğitiminden ayırmak, cami okul birliğini sağlamak”tır.⁷³⁸ Zaten “başımıza ne geldiyse...” diye başlayan cümlelerinde sürekli ifade ettiği gibi bu tür Batılı kavram ve kurumları topluma benimset(e)memek, çok büyük acıları beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri medresenin geri gelmesi, eğitim birliğinin bozulmasıdır. Atay'a göre böyle bir durumda “utandırıcı aşağılığa” geri dönecektir.⁷³⁹ Atay bir yandan eğitim hususundaki bu çift başlılığı eleştirirken diğer yandan da cinsi ahlak, aile ve kadın meselelerini modernliğin mihenk taşı addettiği eğitim problemiyle beraber ele almaktadır.

Önceden de belirtildiği gibi ahlak ve duygular arasında çizdiği hatlarla Şark ve Garp'ı birbirinden ayıran Atay, medeni kanun ve kadın hakları hakkında yaptığı tartışmalarda da şeref duygusunu Cumhuriyet'in ortaya çıkışıyla ilişkilendirmiştir.⁷⁴⁰ Bu doğrultuda kız çocuklarını okutmak ve onlara “kadınlık şeref”ini öğretmek, böylece Osmanlı'daki aile kurumunun utandırıcı normlarını yıkmak yeni devletin ilk görevidir.⁷⁴¹ Kadın ve kafasının açılmadığı, siyasi ve ekonomik kriz durumlarında kadının eteklerinin topuklarına kadar alçaltıldığı Osmanlı'nın Batılı standartlara uymayan sosyal politikaları, Cumhuriyet ile beraber kökünden değişmelidir.⁷⁴² Bunun değişmesi için ise “kadına yuvasını korumak, yuvasının şeref ve bahtiyarlığını kıskanmak, koca namusunu kendi çocuklarının namusu edinmek, sonra bu faziletlerini

⁷³⁷ Atay, *Kurtuluş*, s. 78; Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 22.

⁷³⁸ Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 156.

⁷³⁹ A.g.e., s. 164.

⁷⁴⁰ Cumhuriyetin kuruluşu sırasındaki bu tür bir aile-toplumsal cinsiyet kavramının benzersiz olduğu söylenemez. Aksine ulus-devlet olgusunun temelinde şeref duygusu ile de bağdaştırılacak bir “aile mecazı”nın olduğu, son çalışmalarla ile sabittir. Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2007, s. 77.

⁷⁴¹ Atay, *Kurtuluş*, s. 83.

⁷⁴² Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 134; Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 32.

yuvasından vatana doğru yaymak, terbiyesini vermeye bakalım”⁷⁴³ gibi cümlelerle cumhuriyetçi patriarkal bir düşünceyi savunan Atay, kadının bir ulus-devlet habitusuna uyum sağlaması gerektiğinin de mesajını vermiştir. Bu yüzden kadın meselesi, aynı zamanda kurulmak istenen maskülen, medeni olmanın “adam olmak”⁷⁴⁴ anlamına geldiği şeref rejiminin kurulması arzusunda belirginleşmektedir.⁷⁴⁵

Atay nihayetinde içtimai gelişmelerle beraber andığı kadın meselesini ilk olarak Türklüğün diğer azınlıklara yukarıdan bakmasını mümkün kılması ve Batı aynasından Cumhuriyet’in nasıl görüldüğüne dair merakı açısından ele almıştır.⁷⁴⁶ İkinci olarak, kadın ataerkil bir şeref toplumu/kültürünü yaratma sürecinde tamamlayıcı bir rol üstlenmiştir.⁷⁴⁷ Yani kadının kurulan yeni düzen içinde olaylara ve durumlara karşı verdiği tepkiler, kültürü, hal ve hareketleri yeni adamın ruhuna aykırı olmamalıdır: “Böylece bir kadın, devlet veya hükümet büyüklerinin elçilerinin eşi olduğu zaman, hele bir Doğu memleketinin itibarını ne kadar artırır, son gelen Batı dergilerini ve gazetelerini açınız da görürsünüz.”⁷⁴⁸ Bu minvalde kadın aynı zamanda Erken Cumhuriyet’in kadınlı erkekli buluşma ve eğlenceleri kamusal alanda yaygın hale getirmek, sosyal reformları taçlandırmak adına muazzam bir simge konumuna taşınmıştır. Zira salonlarda erkeklerin dansa kaldırdığı ancak herkesin gözü önünde bunu yapamayacak olan Türk kadını terbiye edecek olan Mustafa Kemal’in dansa da eğlenceye de düşkünlüğü yoktu. “Maksat, harem perdesini yırtarak, yeni başkentin hiç olmazsa inkılapçı takımını kadınlı erkekli buluşmalara ısındırmak ve alıştırmaktır.”⁷⁴⁹

⁷⁴³ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 34.

⁷⁴⁴ Atay, *İnanç*, s. 51.

⁷⁴⁵ Carolyn Strange & Robert Cribb, “Historical Perspectives on Honour, Violence and Emotion”, *Honour, Violence and Emotions in History* içinde, Carolyn Strange, Robert Cribb & Christopher E. Forth (ed.), London, Bloomsbury, 2014, s. 11.

⁷⁴⁶ Atay, *Batış Yılları*, s. 151.

⁷⁴⁷ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, 4. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 17.

⁷⁴⁸ Atay, *Batış Yılları*, s. 177.

⁷⁴⁹ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 126.

Yine kendisi kadın konusunda “pek Garplı olmayan” Mustafa Kemal, kadınların erkeklerle “eşit ve hür olmasını, *aşağılık duygusundan* kurtulmasını” istemektedir.”⁷⁵⁰ Bu duyguyu da kadının sosyal yaşamdaki görünürlüğüne artırmak dışında cinsi ahlakı terbiye etmek yoluyla şeref duygusuna aktarmak isteyen Atay ve Erken Cumhuriyet seçkinleri nazarında her şeyiyle kaba olan eski adamın aşk duygusu bile “düzenlenmek” istenmiştir. Çünkü kadın öncesinde sadece iştah veya şehvet düzeyinde karşılık verilen, cemiyetlere çıkamayan, hanım olamayan bir varlık olarak görülmüştür.⁷⁵¹ Cumhuriyetle beraber ise “nezaket” gelmiş, kadın salt dişilikten ayrılarak insan ve “hanım olmuştur”. Zaten medenilik davası güdecek olan yeni düzende, “bir genç kızın üç anası ve bir babası olan bir toplum” varlığını sürdüremeyecektir.⁷⁵² Böylece nizamlı, Batı seviyesinde bir aile kültürü; ahlak terbiyesi, “layisizm” ve kadın hürriyetiyle Atay’ın açık açık dile getirmediği Osmanlı’daki eşcinsellik meselesi de ortadan kaldırılarak toplumun şeref duygularına aktarılacaktır.⁷⁵³ Yani kısacası toplumsal cinsiyet meselesi cumhuriyetle beraber düşünüldüğünde milli/ulusal şeref duygusunun “ataerkilleştirilmiş” bir noktada durduğu söylenebilir.⁷⁵⁴

Bu reformlardan ve güç mücadelelerinden ayrı düşünülemez hatta reformların arkasından gelmesini sağlayacak olan İzmir Suikastı Davası, 1926’da vuku bulmuştur. Bütün bu Batılılaşma yörüngesinde ilerleyen hareketlere karşılık verme tarzı bu sefer halifelik kaldırılmasına karşı çıkan eski milletvekili Ziya Hurşit’in başında olduğu bir suikast girişimidir.⁷⁵⁵ Polisin önceden haber alması dolayısıyla engellenebilen, sonrasında Ali Çetinkaya’nın başında bulunduğu İstiklal Mahkemelerinde onlarca tanınmış simanın yargılanmasına sebep olan İzmir Suikastı

⁷⁵⁰ Atay, *Çankaya*, s. 476. Vurgu bana ait.

⁷⁵¹ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 161.

⁷⁵² Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 171.

⁷⁵³ Atay, *Çankaya*, s. 22; Atay, *İnanç*, s. 13.

⁷⁵⁴ Bu hususta tecavüz konusunda değinen Frevert, savaştan döndükten sonra eşlerinin yani Alman kadınlarının Rus askerleri tarafından tecavüze uğradığını öğrenen Alman askerleri, bir şeref kaybı (*dishonoured*) yaşamışlar ve bu utançla yüzleşememişlerdir. Frevert, *Lost and Found*, s. 79.

⁷⁵⁵ Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam, Mustafa Kemal: 1922-1938 Cilt III*, 26. Özel Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011, s. 255.

Davası, Mustafa Kemal'in muhalifleri karşısında galip gelmesi için -Tahrir-i Sükûnla beraber- bir araç olmuştur. Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay ve Refet Bele'nin çemberin dışına itilmesiyle sonuçlanan bu davalar sonrası Mustafa Kemal yeni reformlar için güç toplayabilmiştir. Nitekim 1927'deki CHF kongresinde bunu tescil edencesine 36 saatlik bir konuşma yapmıştır. Tarihe "Nutuk" olarak geçecek ve Kemalizm'in kutsal kaynağı haline gelecek bu söylev, 1919-1927 arasındaki politik çekişmelere bolca vurgu yaparak ülke içindeki siyasal mücadelenin de kazanıldığının işaretini vermiştir. Böylece 1923'te bir duygusal sığınak olarak ortaya çıkan cumhuriyet, özellikle reformların getirdiği yeni duygu sözler, siyasal ritüeller ve pratiklerle sağlam bir şekilde tesis edilmiş, suikast olayının ardından gelen cezalandırmaların yardımıyla da tarih sahnesindeki yerini almıştır.

Atay'ın bu siyaset ve güç savaşlarını değerlendirmesinin nirengi noktası da Batılılaşma, kültür ve medeniyet kavramlarına parmak basmaktadır. Mustafa Kemal'in Batılı ve Türk olmak yöntemiyle aşağılık duygusunu benliğinden sileceği "yeni adam"ın karşısında bulunan herkes medeniyet düşmanı, Şarklı veya kültürsüz değerlendirilmektedir. Bunlar; 1923'te Atay ve Batı medeniyetçisi arkadaşları medeni kıyafetleriyle meclise geldiğinde onlara züppe gözüyle bakan "poturlu boz getirli, yandan düğme gömleklili Kuvay-ı Milliye devri adamları" gibidir.⁷⁵⁶ Bu yüzden Mustafa Kemal kadar kültürlü ve öngörülü olmayıp, Mustafa Kemal'in tabiriyle "simple soldat" niteliklerini gösteren⁷⁵⁷ yönetici adayları Atay'da ancak aşağılık duygusunu yeniden hortlatacak gülünçlükler veya barbarlıkla anılmıştır. Kazım Karabekir bunlardan biridir. Atay, Karabekir'i "karakterli, ahlaklı, yurtsever fakat kültürsüz ve kafaca "pek orta" bir adam" olarak tarif etmiş, tiyatroyu ancak Osmanlıcadaki anlamıyla kavrayabildiğini ve genel anlamda Batı medeniyetçisi olmadığını söylemiştir.⁷⁵⁸ Ancak Atatürk "nakil"ci ve

⁷⁵⁶ Atay, *Kurtuluş*, s. 41.

⁷⁵⁷ Atay, *Çankaya*, s. 331.

⁷⁵⁸ Atay, *Çankaya*, s. 215; Atay'ın 1933'te kaleme aldığı "Karabekir Paşaya Mektup" da bu minvalde ifadeler içerir: "Meclisteki nutuklarınızdan devlet adamlığı seviyenizi, *şarkılı ibret*'inizden san'at ve fikir

“nas”cı değil, akılcıdır ve bunun en önemli ön şartı da akıl yoluyla gelenekleri aşarak ileri medeniyetlerin arasına katılmak arzusudur. Fakat Kazım Karabekir cumhuriyet ilan edilirken bile “biz karar vermemiştik” demiştir.⁷⁵⁹

Atay, dönemin karizmatik liderlerinden Çerkes Ethem ve Enver Paşa için ise barbarlık sıfatlarını kullanmıştır.⁷⁶⁰ 20. yy başlarında erki elinde tutan Enver Paşa’nın gözünü kırpmadan birilerini öldürmesi, Tanzimat döneminde bile yasaklanan bir şeydir. Medeniyet yoksunluğunun göstergelerinden biri olan “barbarlık” veya “vahşilik” Batılı olmanın şerefi yerine aşağılık duygusunu hatırlatmaya devam ettiğinden, bahsettiği isimlerin çoğu “kültürcü ve medeniyetçi” kalkınmaya aday bile değildir. Atatürk bu pozisyona en çok yakışacak olan isimdir. Çünkü Atatürk; “ (...) nasıl adeta Şark sözünden tiksinecek kadar bir Batı medeniyetçisi ise “Xénophobe=ecnebi sevmez” denecek kadar da Frenklikten uzaktı.”⁷⁶¹ Dolayısıyla, “alafranga değil Batılı, alaturka değil Türk’tü”.⁷⁶² Pernau’ya göre, Avrupa’da 17.yy’da ortaya çıkmaya başlayan, aristokratlar kadar orta sınıf üzerinde de etkisi olan bu görgü veya terbiye kuralları duygularla üst düzeyde alakalıdır. Çünkü uygarlık aynı zamanda duyguların daha fazla “nazikleştirilmesi” üzerinde yükselmektedir.⁷⁶³ Dolayısıyla Atay’a göre bu “temsiller”, yeteri kadar kültürlü veya görgülü olamadıkları veya kendilerini uygar dünyanın koşullarına göre terbiye edemedikleri için şeref duygusuyla örülecek rejimde söz hakkına sahip değildirler.

Mustafa Kemal ve Cumhuriyet seçkinleri, suikast davalarından aldıkları güçle 1928’de Arap harflerinin yerine Latin harflerini getirmeye cüret etmiş, 1924’teki “Tevhid-i Tedrisat” kanununun geçirilmesiyle de laik bir eğitim anlayışına yaklaşan

adamlığı seviyenizi büsbütün anlamakta geç kalmadım. Sizin seviye ve zekânız, pek pek, o da sağınızdan ve solunuzdan idare olunursanız, ortanca bir mevki edinmenize elverişli idi.” Atay, *Eski Saat*, s. 613.

⁷⁵⁹ Atay, *Kurtuluş*, s. 77.

⁷⁶⁰ Atay, *Çankaya*, 331.

⁷⁶¹ *A.g.e.*, s. 349.

⁷⁶² *A.g.e.*, s. 379.

⁷⁶³ Pernau, “Civility and Barbarism”, s. 231.

okullarda Arapça diliyle yapılan eğitimler yasaklanmıştır. Bu iki konu, yani eğitim ve dil, Kemalist modernleşmenin en çok önem verdiği, sürekli tasarladıkları fakat geleneğin birikimine karşı gelemedikleri için bir türlü gerçekleştiremedikleri bir projedir. Her ne kadar Arap harfleriyle yapılan eğitim çok geniş bir okuryazar kitlesi meydana getirememişse de yine de mesele sadece Latin Harflerini getirerek okuryazarlığı artırmak değildir. Bu, Batılılaşma doğrultusunda, medeniyet utancını ortadan kaldırmak niyetiyle uygulanacak bir terbiye verme denemesidir. Nitekim Elias'a göre, "(...) insanın davranışları ve duyguları zaman içinde değişmektedir; bunlar zamanla "uygarlık" anlamında dönüşmektedirler (...) örneğin utanma ve sıkılma duygusundaki bir değişikliğin söz konusu "uygarlık" süreci üzerinde oynadığı önemli rolü tarihsel deneyim göstermektedir."⁷⁶⁴ Dolayısıyla genç cumhuriyette de maziden tevarüs eden kolektif utanç ve aşağılık duygusu bu devrimler yoluyla uygar insanın utanç duygusuna dönüştürülmeye çalışılmıştır.⁷⁶⁵ Çünkü Arap harfleri sebebiyle uygar toplumlara yetişememiş Türkiye toplumu ancak onların verdiği tepkilerle, kullandıkları sözcüklerin fonetikleriyle ve anlam karşılıklarıyla onlara yetişebilecektir, "insan" olabilecektir. Bunun da en uygun yolu ise eğitimidir. Bu anlamda Cumhuriyet'in pedagojik yanı⁷⁶⁶ bütün seçkinlerde en çok vurgulanan meselelerden biri olmuştur. Atatürk bir konuşmasında şunu söylemiştir:

"Ben bu işe girişirken ulusun, toplumun, sadece yüzde on ya da yirmisinin okuyup yazabilmesinin ve yüzde sekseninin hiç okuma yazma bilmemesinin bir utanç olduğunu unutmayın. İnsan olanlar kendilerinden utanmalıdırlar. Bu ulus kendinden utanmak için kurulmamıştır. Kendisinden ve gurur verici olaylarla dolu olan tarihinden gurur duyması için kurulmuştur. Ancak, nüfusun yüzde sekseni cahilse bizim suçumuz değildir. Türkün mizacını anlamaksızın onu zincire vuranların hatasıdır."⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ Elias, *Uygarlık Süreci*, s. 63.

⁷⁶⁵ "Bir topluma medeni demeye dil nasıl varır: (...) utanmak!" Atay, *Kurtuluş*, 83.

⁷⁶⁶ Bkz. Nazan Çiçek, "The Role of Mass Education in Nation-Building in the Ottoman Empire and the Turkish Republic, 1870-1930", *Mass Education and the Limits of State Building, c. 1870-1930* içinde, Laurence Brockliss & Nicola Sheldon (ed.), London, Palgrave Macmillan, 2012, s. 224-250

⁷⁶⁷ Akt. Ahmad, *Modern Türkiye*, s. 101.

Diğer reformları da bununla birlikte değerlendirmek üzere Latin harflerine geçiş tam anlamıyla bir kültür devrimi gerçekleştirildiğinin kanıtı olmuştur.⁷⁶⁸ Atay'a göre, hepsi içinde en rahatsız edici inkılap, bütün bir neslin okuma-yazma alışkanlığını kökünden değiştirdiği için belki de Latin harflerine geçiştir.⁷⁶⁹ Kendileri gibi rejim destekçilerinin bile eski yazıdan vazgeçerek, resim gibi gördükleri bu harflere geçmesinin çileli bir süreç olduğunu söyleyen Atay, yine de bunu tam anlamıyla bir dava konusu olarak değerlendirmiyordu. Çünkü nihayetinde Arap kafasından, “üç lisan dan mürekkep lisan-ı Osmani” melezliğinden kurtulmak sadece bir yazı meselesi değil, bir zihniyet davasıdır.⁷⁷⁰ Latin harflerine geçiş aslına bakılırsa her ne kadar okuma yazma oranı çok düşük olsa da kültürü ve temsili tamamen değiştirmektedir. Bu değişim; kelimelerin telaffuzu, bunların anlamı ve yazılışının farklılaşması bağlamında elbette ki duyguların dışavurumunu da dönüştürmektedir. Burada Atay'ın Halit Ziya hakkındaki düşünceleri, tam olarak ne kast edilmek istendiğini netleştirecektir:

“Halit Ziya, Osmanlıcaya döne dolaşa, kıvrıla yayıla, derinliğe genişliğe, o zamana kadar alışılmayan düşünce ve duyguları anlatmak gücünü ve uysallığını vermiştir. Bugün o dilin, şekilce bütün geleneklerinden uzaklaşmış olsak bile, anlatma sanatınca onun bizden öncekilere, bize ve bizden sonrakilere kılavuzluk ettiğini unutmamız... H. Ziya, yaşayışında da yeni üsluplu idi. Tartışma ve söyleşmelere garp terbiyesini getirmiş olanlardandır. Softa ağzı ve N. Kemal ile arkadaşlarının bile kurtulamadıkları şarklıca yenişme ve sövüşme hiçbir eserinde görülmez. Öfkeleri, isyanları, hücumları bir efendiler meclisinin edeplerine bürünmüştür. Nezaketi yapmacık duygusu verecek kadar fazla idi. Fakat keşke fazlalık denen bütün kusurlarımızı, şarklılıktan kalma ayıplarımızdan kurtuluşa göstermiş olsak!”⁷⁷¹

Bu satırlardan da anlaşılıyor ki Atay her ne kadar Halit Ziya'nın Osmanlıca anlayışından bahsediyor olsa bile Arapça harflerden Latin harflere geçiş, Erken Cumhuriyet döneminde Batılılaşmanın özne olduğu kolektif-duygusal bir sürecin

⁷⁶⁸ Andrew Mango, “Atatürk”, *Türkiye Tarihi; Modern Dünyada Türkiye: 1839-2010 Cilt IV* içinde, çev. Zuhâl Bilgin, Reşat Kasaba (ed.), İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011, s.161.

⁷⁶⁹ Atay, *Çankaya*, 513.

⁷⁷⁰ Atay, *Batış Yılları*, s. 189.

⁷⁷¹ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 280-281.

parçalarından biridir. Sarayburnu'nda "Arap musiki takımının biteviye, ağlayışlı ve inleyişli melodileri sekte" verirken M. Kemal yeni harflerle deftere notlar almakta, millete iki şey söylemektedir: "Yazın, Arap yazısı değildir, Musikin bu sahnedeki musiki değildir."⁷⁷² Yani Latin Harfleri hem Atay'ın görüşlerinde hem de ardından gelen reformlarda görüldüğü üzere, basitçe bir geçiş değildir. Çünkü bu, aynı zamanda "duygu dağarcığını" denetim altına alma, Batılı Türklük kimliğinin kök salmasını sağlama amacı taşımaktadır.⁷⁷³

6. "MİLLİ ŞEREF"İN YÜKSELİŞİ: 30'LARDAN SONRA

Latin harflerine geçişten sonra 1931'de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (sonradan Türk Tarih Kurumu), 1932'de de Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Sonradan Türk Dil Kurumu) kuruldu. Bu iki gelişme, Türk milli kimliğinin inşası yolunda gerçekleştirilen reformların zirve noktasıdır. Çünkü bu iki kurum da Türklüğün Batılı köklerini, "milli rönesansını" üçüncü bir kuvvette, maziye giderek aramaktadır.⁷⁷⁴ Özellikle çok tartışılan Türk Tarih Tezi, milli benliğe kuvvet verecek bir tarih yazımını utançla andığı Osmanlı devrindeki tarih bilgilerinin üstüne kuramazdı. Bu yüzden Türkiye'de ilk izleri Gökalp'te görülen, dönemin Almanya'sında gittikçe popülerlik kazanan ırkçı "prehistorik" tarih anlayışı Türkiye Cumhuriyeti'nin tarih tezlerinin temellerini atmıştır.⁷⁷⁵

⁷⁷² Atay, *Çankaya*, s. 511; Batılılaşma meselesi dil ve kültür alanına yayıldığı kadar musiki anlayışında getirdiği değişimlerle de beraber okunmalıdır. Ziya Gökalp de bu meseleye hars ve duygular üzerinden değinerek şöyle demiştir: "Medeniyet, usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmuudur. Hars ise hem usulle yapılamıyan, hem de taklitte başka milletlerden alınamıyan duygulardır. Bu sebeple, Osmanlı musikisi kaidelerden mürekkep bir fen şeklinde olduğu halde, Türk musikisi, kaidesiz, usulsüz, fensiz melodilerden, Türkün bağrıdan kopan samimî nağmelerden ibarettir." Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 80. Bu sebeple, Türk musikisindeki devrim, aynı zamanda Osmanlı öz-imgesinden kopuşu beraberinde getirir. Nitekim ileride değinilecek şeref-mutluluk ilişkisi musikiyle de alakalıdır. Şark'ın keder içine düşüren, melankolik ve "ağlayışlı" müziğinin karşısına uygarlığın hareketliliğini, mutluluğunu ve ilerlemeciliğini gösteren musiki anlayışı koyulmalıdır. *A.g.e.*, s. 130-131.

⁷⁷³ Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, s. 210.

⁷⁷⁴ Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 116.

⁷⁷⁵ Suavi Aydın, "Cumhuriyetin İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm C.2* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekin (ed.), 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 347. Ayrıca Çağaptay'ın belirttiği üzere, Türk Tarih Tezi'ndeki "tez" vurgusu, bu tezi oluşturulması aşamalarında özellikle Avrupa'daki

Diğer bir yandan, 19.yy Avrupası'nın siyasi haritası göz önüne alındığında ulusal bir birlik kurma aşamasına geç kalmış olan Almanya'nın Erken Cumhuriyet ile benzeşen ve yukarıda bahsedilen duyguları da bu geçişlerde etkili olmuştur. Dolayısıyla Erken Cumhuriyet'in tarih ve dil anlayışında da aşağılık duygusunun etkin bir rol oynadığı gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Nitekim Gökalp'in manevi millet ruhu arayışında gittiği yol; “öz” Türk kültürünü diriltmek, ona değerini yeniden teslim etmekten geçmektedir.⁷⁷⁶ Cumhuriyet Dönemi, tarihte olduğu gibi dilde de *Genç Kalemler ve Türk Yurdu'ndan* biriken mirasla Osmanlı geçmişinden kurtulmak istemiş, Arapçanın yeniden icat edilecek olan Türk kültürüne yakışmadığını düşünmüşlerdir. Bunun için çeşitli çalışmalar yapılmış, Atay'ın da içinde bulunduğu bir komisyon kurularak yoğun tartışmalar eşliğinde yeni bir dil hareketi örgütlenmiştir. Dil ve tarihi kapsayan bu hareketler, kimi zamanlarda uygarlığın sıfır noktası olarak Türk kültür ve toplumunu alacak kadar ileri gitmiştir. Ancak bunun da seçkinler tarafından bir adım sonrası düşünülerek verilmiş bir karar olduğu söylenebilir. Zira Akşin'e göre Mustafa Kemal,

“Türklerin yüzyıllarca sürmüş yenilgilerinin, bir yeniden doğuş hamlesine izin vermeyecek bir düşkünlük duygusuna, bir *aşağılık kompleksine* yol açtığını görüyordu. Onun için “çalışmak” kadar “övünmek”, “güvenmek” gerektiği görüşündeydi. İhtimal bir miktar hayalin –bir süre için de olsa– aşağılık kompleksi zehirinin panzehiri olabileceğini düşünüyordu.”⁷⁷⁷

Atay'ın eğitimle beraber en çok önem verdiği konu dil olmuştur. Ancak dilin yapısının tamamıyla, yani “özleştirici” bir biçimde değil; halktaki karşılığıyla birlikte yenileştirilmesi taraftarıdır. Bu yüzden özleştirmeyi uydurmacılık olarak görmüştür. Örneğin “vicdan” kelimesinin “bilinç” veya “bulunç” ile değiştirilmesi, vicdan daha çok Türkçe olduğu için gereksizdir.⁷⁷⁸ O dönemde Muhiddin Baha'yla dil bahsinde ettikleri

antropoloji çalışmalarından etkilenildiği anlaşılmaktadır. Soner Çağaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, London, Routledge, 2006, s. 51-52.

⁷⁷⁶ Aydın, “Antropolojinin Rolü”, s. 349.

⁷⁷⁷ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, s. 237. Vurgu bana ait.

⁷⁷⁸ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 181.

sohbeti şöyle aktarır: “Sonra asil bahse geçtim: “Yeni terimleri birtakımlarını eskilerine çevirerek, birtakımlarını bozup düzerek değiştirmek isteyenler var. Ne olacaktır bilir misin? Hani şimdi iki dilimiz olduğundan şikâyet etmiyor muyuz? (...) O vakit üç dilimiz olduğundan şikâyet edeceğiz.”⁷⁷⁹ Yani Atay Türkçe konusunda ırkçı-Turancı Türkçülerden bu konuda da ayrı bir yerde duruyordu denilebilir. Çünkü Atay, Türkçenin halihazırda kendine yettiğini düşünmektedir: “Bir Türk, Türklüğüne inanabilmek için en başta Türkçesine inanabilmelidir.”⁷⁸⁰

Atay, Türkçenin Osmanlıca yerine kullanılması gerekliliğini çok daha önceden vurgulayan, Osmanlıcanın bir dil değil siyasi unvan olduğunu söyleyen Şemseddin Sami ve hutbelerin Arapça okunmasıyla alay eden Ali Suavi’ye değinerek Türkçülerin bu uğraşının yeni olmadığını hatırlatır.⁷⁸¹ Bu, aynı zamanda Atay’ın dil ve din arasındaki ilişkiyi eleştirmesine de olanak sağlar. Zira Türk siyasal hayatının en tartışmalı konularından biri olan ezanın Türkçeleştirilmesi meselesi, dil devrimlerinden sonra ateşlenmiştir. Devrimler konusunda mutaassıp olduğunu söyleyen ve namaz kılariken kaameti “Tanrı uludur” şeklinde⁷⁸² yapan Atay için Türkçe ezan bir din değil kültür işidir.⁷⁸³ Devrimciler için ise dili kapsayan bu kültürel hegemonya hedefini başarmak, millileşme ve Batılılaşma gayesine ulaşmak ancak “Arap kafası”ndan kurtulmakla mümkündür.⁷⁸⁴ Böylece Türk ulusu Arap köleliğinden sıyrılacak; dili, tarihi, benliği olmayan bir ulus gibi aşağılık duygusuna kapılmayacak, aksine şereflelenecektir.⁷⁸⁵

Duyguların ifadesinde kültürel bağlamı kapsayan bir ifade biçimi olarak dil, tarihle beraber değerlendirildiğinde baskıcı bir duygu rejim kurulması bakımından reformların tepe noktasıdır. Reddy’nin de belirttiği üzere duygu rejimi ne kadar sıkı

⁷⁷⁹ A.g.e., s. 181.

⁷⁸⁰ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 191.

⁷⁸¹ Atay, *Ali Suavi*, s. 66.

⁷⁸² Atay, *Kurtuluş*, s. 50.

⁷⁸³ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 132.

⁷⁸⁴ A.g.e., s. 132.

⁷⁸⁵ Atay, *Çankaya*, s. 580; Atay, *Mustafa Kemal’in Mütareke Defteri*, s. 64.

olursa duygular ve dışavurumları arasında o kadar düşük bir başarı meydana gelmektedir.⁷⁸⁶ Örneğin Atay'ın yukarıda bahsettiği “vicdan” kelimesi ahlaki ve siyasi bağlamlarıyla beraber ele alındığında, rejimin meşruiyetini yerine oturtacak bir tarafa çekilmeye çalışılmıştır. Bü yüzden de temelde bulunan şeref duygusu siyasal riteller, pratikler ve duygu sözlerle Reddy'nin “uyarılmış hedef çatışması” (*induced goal conflict*) diye adlandırdığı bir süreci, yani halkın duygusal ıstırabını beraberinde getirmiştir.⁷⁸⁷

1927'de cumhuriyetçilik, halkçılık, laiklik ve milliyetçilik ilkeleriyle yola çıkan CHP'nin altı oku, 1931'de eklenen devletçilik ve inkılapçılık ilkeleriyle tamamlanmıştır. Bu sebeple giriştikleri demokrasi denemelerini otoritelerini kaybetme korkusuyla askıya alan siyasal elitler, 1950'ye kadar sürecek bir tek parti iktidarının asıl temellerini 1930'larda, CHP Kurultaylarında atmışlardır.⁷⁸⁸ Batılılaşmanın geniş halk kitlelerine tanıtılıp benimsetilmesi ve Batı terbiyesi ile donatılan bir toplumun inşa edilmesi yönündeki arzunun çok güçlü düzeyde hissedildiği bu dönemde; *Ülkü* ve *Kadro* Dergileri yayın hayatına başlamış, Halkevleri kurulmuş ve yeni bir aydın kadrosu oluşturulması yoluna gidilmiştir.⁷⁸⁹ Falih Rıfki'nin her ne kadar bu kadrolar içinde tam anlamıyla bulunduğu söylenemese de; Atay, Batılılaşma ve Türkleşme misyonlarını yüklenmiş bu ideolojik sayılabilecek organlarla partiyle bağları dolayısıyla devamlı iletişim halinde kalmıştır.⁷⁹⁰ Atay'ın Halkevleri'ne gönderme yaparak yeni kurulan devletin “saadet devrini muallim, ray ve baca sağlayacaktır” şeklindeki ifadesi

⁷⁸⁶ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 323-324.

⁷⁸⁷ A.g.e., s. 129.

⁷⁸⁸ Tunçay, *Tek Parti*, s. 304.

⁷⁸⁹ Kadioğlu, “The Paradox of Turkish Nationalism”, s. 187-188.

⁷⁹⁰ Bunun bir kanıtı, 1932'de Şevket Süreyya Aydemir'in Atay'ın *Zeytinadağ* eseri hakkında yaptığı yorumlar vesilesiyle Atay'ı “bugünkü neslin, sade en mücadeleci değil, aynı zamanda, en san'atkar, en sistemli çalışan ve en velût çalışan muharrirlerden biri” olarak tarif etmesinde bulunabilir. Şevket Süreyya Aydemir, “Falih Rıfki ve Son Eseri”, *Kadro*,(9), Eylül 1932, s. 44.

bu ideolojik yönelime, gençlerin ve köylerin terbiyesine ne derece önem verdiğine bir örnektir.⁷⁹¹

Atay'daki terbiye kullanımına burada ayrıca dikkat çeken Durna, Atay'ın terbiye kavramının salt eğitime odaklanmadığını, terbiye etmenin bütün alanlar ve ilişkilere yansıtılmak istendiğinin altını çizmiştir.⁷⁹² Halkevleri bu bağlamda Atay için bir araçtır:

“(…) Halk terbiyesini henüz yanlış telakki edenlerimiz az değildir. Terbiye okuma yazma öğretmek demek değildir. Halk terbiyesi, herkes hangi vazifede ise, ona o vazife için bu asrın son tekniğini, yeni çalışma ve yasama tarzını öğretmek, okutup yazdırmak. Bir teşkilata bağlamak ve onu her gün bu teşkilatın irşat, kontrol ve telkini altında bulundurmaktır (...) Fırkanın Halkevleri, devletin bir organı gibi, iste bu işi başarmak mevkiindedirler. Halkevi türk gencini, muallimi, miymarı, mühendisi, yani tekmil münevveri, sonra, bu münevverin yardımına muhtaç büyük yığını toplıyabilecek vasıtalara maliktirler (...) Mesele bu kadarla kalmayacak, yalnız firkada değil, maarifte de değil, bütün vekilliklerde, umumi menfaate dokunan bütün müesseselerde bir kütle bürosu bulunacak, her büro halk terbiyesi için vazife alacaktır (...)”⁷⁹³

Görüldüğü gibi Atay'ın çocuk ve gençlerin eğitimine ve laiklik meselesine verdiği önem, Atatürk'ün Türk adına kazandırdığı şeref sayesinde topluma tanıtılması gereken bir düzeye varmıştır.⁷⁹⁴ Cumhuriyetin kuruluşu itibarıyla seçkinler cenahında palazlanan, Batılı Türk kimliğiyle canlanan bu şeref duygusu, 1930'lardan sonra yerini “kibir sertliğinde bir gurur”a bırakmaktadır.⁷⁹⁵ Öyle ki İstanbul'daki Ermeni, Rum ve Yahudiler 1934'teki soyadı kanunuyla beraber soyadlarını Türkçeye çevirmişler; ailesinin kökü Şam'da olduğu bilinen Araplar Türk olduklarını ispatlamak için çırpınmaya başlamışlardır.⁷⁹⁶ Bu örnekte, hem şeref duygusunun Batılı Türklüğe ayrıcalıklı bir konum sağlaması, yani ona hiyerarşik bir üstünlük vermesi hem de Batılı Türk olamayanların şeref duygusu aracılığıyla kurulan duygu rejimine katılımlarının ancak normlara uymalarıyla mümkün olduğu görülmektedir.

⁷⁹¹ Atay'dan akt. Şirin, *Falih Rıfki Atay*, s. 175.

⁷⁹² Durna, *Seçkin Söylem*, s. 174-175.

⁷⁹³ Atay'dan akt. *A.g.e.*, s. 175.

⁷⁹⁴ Atay, *Batış Yılları*, s. 156.

⁷⁹⁵ Atay, *Çankaya*, s. 350.

⁷⁹⁶ Atay, *Batış Yılları*, s. 156.

Çünkü kanunlarıyla ve kültürüyle bütün azınlıklara “yukarıdan bakmaya” başlayan Türkler, Garpcılığın en ileri aşamasını temsil etmeye aday olmuşlardır.⁷⁹⁷ Meşrutiyet’ten sonra Yat Kulübüne, Snaki Doryan’a, İstanbul Kulübüne rahatça girebilen, “Beyoğlu Caddesi’nde Afrika yerlisi muamelesi” görmeyen fakat I. Dünya Savaşı ardından bozulan düzenlerine rağmen cumhuriyet bu sefer Türkler’in “cakası”nı hakikaten yerine getirmiştir.⁷⁹⁸ Mahmut Esat Bozkurt’un ünlü “Benim fikrim, kanaatim şudur ki, bu memleketin kendisi Türktür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır.” ya da Moiz Kohen’in (Munis Tekinalp) “Yahudiler Türkleşmelidir!” sözleri dönemin siyasal-duygusal boyutuna ışık tutan diğer detaylardır.⁷⁹⁹ Yine bu dönemlerde “Vatandaş Türkçe Konuş!” sloganıyla yapılan propaganda sıkı bir duygu rejiminin işareti, aynı zamanda ötekilerin duygusal ıstırabına işaret eden bir örnektir.⁸⁰⁰

Yukarıda bahsi geçen dil ve tarih alanındaki hummalı çalışmalar da Akşin’in yorumuyla paralel olarak bir şeref duygusunun takibinde olmanın sonucudur. Nitekim Atay’a göre, “Atatürk, şahsi şerefının olduğu kadar, Türk şerefının ihtiraslı düşkünü idi... Tanzimatçılar gibi “mukadder” bir batı üstünlüğünü kabul etmezdi. *Aşağılık duygusunun altında ezilmezdi* (...) Onun Türk tarihi ile uğraşması, bilakis, aydınları ve halkı bu aşağılık duygusundan kurtarmak için olmuştur.”⁸⁰¹ Öyle ki Atay, Mustafa Kemal’in bu düşüncelerinin doğrultusunda giderek Hindistan’da bulunan Agra’da bile “Arap kafasından” ayrılmış Türk’ü bulmaya çalışmıştır. Taç Mahal’in görkemli mimari yapısını ilk başta övdükten sonra resmi kayıtlarda buranın inşası sırasında Türklerin çalıştığını, Türk mimarisinin yalnızca ezan okumaya odaklı olmayıp anıt süslemeye de dayandığını kanıtlamaya uğraşmıştır.⁸⁰²

⁷⁹⁷ A.g.e., s. 156.

⁷⁹⁸ A.g.e., s. 113.

⁷⁹⁹ Akt. Tunçay, *Tek Parti*, s. 301.

⁸⁰⁰ Turnaoğlu, *Republicanism*, s. 247.

⁸⁰¹ Atay, *Çankaya*, s. 624; Atay, *Ali Suavi*, s. 59; Atay, *Atatürk Ne İdi*, s. 64. Vurgu bana ait.

⁸⁰² Atay, *Gezerek Gördüklerim*, s. 114-117.

Kurtuluş Savaşı genç cumhuriyet kadrosu için bitmiş gibi görünse de hayal ettikleri ülkenin, Batılı ve Türk cumhuriyetin doğması için daha çok zaman vardır. Bunun için kendilerinden önce gelen bütün Batılılaşma hareketlerinin düştüğü Batı-Doğu ikiliği yanlışını titizlikle gözden geçirmişlerdir. Örneğin Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'i kurma arifesinde Fransız İhtilali tarihini inceleyerek defterine “bir ve gayr-ı kabil-i tecezzi” cümlesini ve Kamus'taki “chose publicq” kelimesinin karşılığını not alması, bunun bir göstergesidir.⁸⁰³ Üstelik ileride de görüleceği üzere, bu Batılılaşma ülküsünün en mühim tarafı, milli birlik ve beraberliği benzer davranış kalıpları, dil ve tarih üzerinden tasnif ederek aynı duyguları hareketlendirmektir. Bu yüzden ulus-devlet projesinin en önemli hedeflerinden biri, Osmanlı'nın kaybedilmesne yol açtığı şeref duygusunu tarihten bulup çıkarmak ve vatandaşı olan Türklerin yüzünü Batı'ya dönmesini sağlamaktır. Dolayısıyla aşağılık duygusuna eşlik eden utanç, melankoli gibi duygular Batılı bir toplumu arzulayan gruplarda özellikle Osmanlı'nın son dönemlerindeki belirli pratiklerde belirginleşirken, yine bu gruplarda şeref duygusu cumhuriyetin getirdiği reform ve yeniliklerle, dolayısıyla mutluluk ve refahla özdeşleştirilmiştir.

Atay'ın aşağılık duygusu ve şeref duygusu arasında kurduğu bu devinimsel bağlantı, en çok terbiye kavramında görünür kılınmıştır. Tarihsel bir birikimi de içeren bu terbiye kavramı, Falih Rıfkı Atay'da birincisinden ikincisine gerçekleşen zorunlu geçişte işlevsel olarak kullanılmıştır. Ancak Atay, ileride görüleceği üzere, bu şeref duygusunun yine terbiyeyle, Batı terbiyesiyle sürdürüleceğini söylemiştir.⁸⁰⁴ Başta *Taymis Kıyıları* olmak üzere büyük kısmı gezi yazılarında olmak üzere entelektüel külliyyatının çeşitli örneklerinde “saadet”, “mutluluk” ve “mesut” gibi duygu sözlerinin terbiye ile bağlantısını kurmuş ve bu duyguların seçkinler cephesinde ne anlama geldiğini, hangi bağlamlarda kullanıldığını derinlemesine inceleme fırsatı sunmuştur.

⁸⁰³ Atay, *Atatürk Ne İdi*, s. 36.

⁸⁰⁴ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 63; Atay, *İnanç*, s. 111.

Diğer bir yandan da önceden yaptığı gibi şeref duygusunun Batılılaşmayla kurduğu bağlantısını Şark'ın ahlaki noksanlıklarına vurgu yaparak yeniden üretmiştir.⁸⁰⁵

Atay'ı siyasal elite mensup diğer figürler veya aydınlar arasında müstesna kılan nitelikleri terbiye vurgusu değildir. Zira terbiye, Batılılaşma serüveninin başından beri üstünde durulan bir kavramdır. Atay'ın farkı yazılarında terbiye vurgusuna duygulara ilişkin bir anlatının da ısrarla eşlik etmesidir. Örneğin Atay, Cumhuriyet'e dair gelecek projeksiyonlarının neredeyse bütün fikir adamlarında benzer olmasına rağmen *Kadro*'da yaptığı bir eleştiride duygusuz bir inkılabın cesede benzeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁰⁶ Ağırlıklı iki başlı olmayan topyekûn bir Batılılaşmanın savunucusu olan Atay; tam da bu yüzden gözlem yaptığı, bu gözlemlerinden yeni sonuçlar çıkardığı, bir anlamda karşılaşmalarında bilişsel değerlendirme alanını yeniden ve yeniden düzenlediği Batı ülkelerinden duyguların da alınması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁰⁷ Çünkü devrimlerin sürmesi nihayetinde bu duyguların topluma sirayet etmesiyle de mümkün hale gelecektir.

6.1. “Acaba Aşağılık Duygusu mu?”

Atay'ın eserleri dikkatlice okunduğunda seçkinler nezdinde aşağılık duygusundan şeref duygusuna geçildikten sonra bunun kolektif hale getirilmesi konusunda güçlü bir kaygı taşıdığı görülebilir. Atay'a göre, Tanzimat'tan beri süregelen inkılapların “aristokratik karakteri”⁸⁰⁸ nedeniyle çoğunlukla bir toplumsal sınıfın, yani seçkinlerin duygu ve düşüncelerinde olumlu bir yer edinen Batı veya yenileşme hareketleri, artık halkta yansımalarının görülebileceği ekseninde bir atılım yapmalıdır. Zaten cumhuriyet ve şeref duygusu arasında kurduğu ilişki de bu halka dönük talebi

⁸⁰⁵ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 9.

⁸⁰⁶ Atay'dan akt. Şirin, *Falih Rıfki Atay*, s. 321.

⁸⁰⁷ Ahıska'nın bu döneme dair tespiti çok önemlidir: “(İsmayil Hakkı) Baltacıoğlu gibi halk terbiyesine önem verenler “yeni adam”ın duygularının da terbiyesinden söz ediyorlardı.” Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı*, s. 121. Keza Gökalp de “...bu fert içinde yaşadığı cemiyetin bütün duygularını terbiye vasıtasıyla almış tamamıyla ona benzemiştir. O halde bu fert ancak bu cemiyetin içinde yaşarsa mesut olabilir” diyerek bu görüşü sağlamlaştırır. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 19.

⁸⁰⁸ Atay, *Ali Suavi*, s. 17.

haklı kılmaya yönelik bir ilerleme çizgisindedir. Çünkü aşağılık ve şeref duygusu; rejimi hem Mustafa Kemal'in "zihni ve bedeni" hem de Anadolu halkının kaderi üzerinden meşru kılmaya yaramaktadır. Ancak bu bir olma, aynı duygulanma biçimlerinin etrafında birleşme tasavvuru, Batılılaşmaya rağmen sabık kronik problemi yeniden üretmektedir. Elias'a göre, "uygarlık araçları ve davranış biçimleri (...) bir baskıyı dile getirir ve insanları duygusal denetime zorlarken (...) aynı zamanda daha aşağıda yer alanlara karşı bir toplumsal silah, bir ayırım aracı olma özelliği taşırlar"⁸⁰⁹ Elias'ın bu tespiti, şu soruları da beraberinde getirmektedir: Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat sebebiyle hissettikleri aşağılık duygusu halkta onların hissettikleri biçimde mi zuhur ediyordu? Ya da Cumhuriyet seçkinlerinin tasavvur ettikleri "şanlı geçiş", halkın ulus-devletle olan bağını tazeliyor olabilir miydi? Bu sorulara verilecek cevaplar, kendini yeni adamlardan biri olarak gören Atay'ın yazdıklarında kendine şeref mefhumuyla beraber yer bulsa da bir "tereddüt" halinin olduğu da çok açıktır.⁸¹⁰

Çünkü Cumhuriyet'ten önceki kaybetme halinin, melankoli, utanç ve aşağılık duygularının Batıyla karşı karşıya gelindiğinde toplumsal belleği canlandırması hali söz konusuydu:

"Osmanlı İmparatorluğu Katedrallerdeki mezar mahzenlerine benzeyen bu çelik kapılı odaların hangisinde gömülü idi? Gözümün önüne başı kavuklanıp sırtı kürklenmiş, beli kayışlanıp kılıçlanmış, ayağında sarı pabuç, geniş sakallı bir mumya geldi. Sonra fesi kulağına geçmiş, istanbolini ilikli Vezir Paşa'yı yanımda görür gibi oldum. Eğilerek büzülerek titrek ve sarı basamaklar üzerinde sendeleyeyen bir hayali ensesinden yakalayıp kapı tokmaklarına çarpmak istiyorum."⁸¹¹

Atay yine geriye dönme korkusunun yer ettiği başka bir anısını şöyle anlatır:

"Birinci Dünya Harbi'ne Ermeniler tehcir olunduğu vakit, Anadolu şehir ve kasabalarının oturulabilir ne kadar mahalle ve semtleri varsa, gene bu korku ile yakmıştık. Bu kuru kuruya tahripçilik hissinden gelme bir şey değildir. Bunda bir *aşağılık duygusunun* da etkisi var. Nureddin Paşa (...) Türk

⁸⁰⁹ Elias, *Uygarlık Süreci*, s. 256.

⁸¹⁰ "Biz henüz bir tereddüt içindeyiz." Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 37.

⁸¹¹ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 64.

kasabalarının enkazını ve ağlayıp çırpınan halkını görerek gelen subayların ve neferlerin affetmez hıncı ve intikam hislerinden de şüphesiz kuvvet almakta idi.”⁸¹²

İşte bu duyguların toplumsal hafızadan silinmesini isteyen seçkinler, Atay’ın ifade ettiği üzere hâlâ gündelik hayatın her bir köşesinde tezatlar boğuşması olduğunu düşünmektedirler. Ancak bu kaygıyı silebilmek için hem kendileriyle hem de toplumla tezat hale gelmeleri gerekmektedir. Zira şeref-mutluluk-Batılılaşma üçgeninde tasarlanan umumi zevkin ve anlayışın yaygınlaştırılması fikri, kimi zamanlarda bunu birinci elden denemek isteyen seçkinlerde bile tam yerine oturmamaktadır: “Yeni hükümlerimiz ve yeni değerlendirmelerimiz tam yerine oturmadığı, içimize sinmediği için dilimiz veya kalemimiz ikide bir aklımızın elinden kayıvermektedir.”⁸¹³ Yani kimi ifadelerin yalnız rejimin kontrolü altında tutulan vatandaşlar tarafından değil, rejimin kendisi tarafından bile, Reddy’nin sözleriyle, “düşünce materayallerinin başarısızlığa uğradığı” fark edilmektedir.⁸¹⁴

Dolayısıyla Erken Cumhuriyet döneminin eski adamı yok etme projesi, şeref duygusundan şüpheye düşüldüğü zamanlarda aşağılık duygusunu geri çağırarak rahatsızlık halini yeniden üretmektedir. Şeref duygusuna içkin bir pratik olarak “fes ve sarıkların şapka ve kıyafetle değiştiği, halidaki bütün pitoreskin uçup gittiği”, dolayısıyla Ankara’nın eski Ankara’ya benzemediği bir zamanda, yani cumhuriyetin ilk yıllarında, Türkiye’yi ziyaret edenlerin bazı şehir ve kasabaların fotoğraflarını çekmesi yasaklıydı.⁸¹⁵ Fotoğraf çekmek isteyenler, modern projelere göre imar edilmiş merkezi alanların fotoğrafını çekmek için izin alabiliyorlardı. Böylece Türkiye çağdaş medeniyetler arasına katılmış gibi görünecekti. Atay bu bahis özelinde kendi kendine çok çarpıcı bir soru sormuştu: “Bu acaba bir *aşağılık duygusu* mu?”⁸¹⁶

⁸¹² Atay, *Çankaya*, s. 376. Vurgu bana ait.

⁸¹³ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 41.

⁸¹⁴ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 321.

⁸¹⁵ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s.289.

⁸¹⁶ A.g.e., s. 289. Vurgu bana ait.

Hem toplumun hücrelerine yerleşemeyen inkılaplar hem de modernleşme sürecini devamlı Batı'nın gözünden izlemek bu ikircikli duygu halini meydana getirmiştir. Örneğin Atay, yurtdışındaki müze ziyaretleri sırasında gittiği ilk müzelere Fransız eleştirmen ve tarihçi Hippolyte A. Taine (1828-1893)'i okuyarak girmiş ama dördüncü veya beşinci ziyaretini Taine'i okumadan gerçekleştirmiştir. Son iki müze ziyaretinin ardından dönüp Taine'i tekrar okuduğunda kendisinin müzede gördüğü resimler hakkındaki hükümlerinin Taine'inkilerin tersine olduğunu fark etmiştir.⁸¹⁷ Atay'ın resimlere baktığında hükümlerinin Taine gibi otorite kabul edilen bir eleştirmenin görüşlerinin tam tersine olmasından duyduğu rahatsızlık, seçkinlerin Batı ve Cumhuriyet arasındaki uçurumu kapatmak konusunda yeterince başarı olamadıkları kaygısının bir temsilidir.⁸¹⁸ Bu uçurum ise aşağılık duygusunu doğuran sebeptir. Anadolu Türklüğünün tarihte Cumhuriyet'te olduğu kadar gün yüzü görmediğini söyleyen Atay⁸¹⁹, bir yandan da halkın rüşeym olduğunu söyleyen bir fikriyatın temsilcisiydi ki kendisi de böyle düşündüğünü terbiye kavramına vurgusuyla ispatlamıştır.

Bu kaygı, siyasal ve entelektüel cenahı aynı zamanda Batılılaşmanın önüne taş koyduğunu düşündükleri grup veya grupları tamamıyla düşman konumuna itmeye sevk etmekteydi: “Dışarıyla bitirdiğimiz istiklal kavgası, içimizde devam etmektedir.”⁸²⁰ Yani devrin şeref kodlarını meydana getiren Atatürkçü devrimlere karşı çıkan; vicdanca, kafaca ve terbiyeye mutlu, dayanışmacı bir toplum yerine aşağılık duygusunu hatırlatan, dağınık “kinli ve dargın” bir toplumu getirmek isteyenler, Kemalizm'e hücum eden düşmanlar olarak algılanmıştır. Mustafa Kemal'in “Milletler gam ve keder bilmemelidir. Şeflerin vazifesi hayatı neşe ve zevkle karşılamak hususunda milletlerine

⁸¹⁷ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 25.

⁸¹⁸ Bu ikircikli durumun açıklaması aynı zamanda Ahıska'nın “sanal bakışı” ile de kavranabilir: “Türkiye’de modernleşme arzusundaki milli seçimler için ego-idealinin sanal bakış açısını, Batı oluşturur. Türklük bu anlamda Batının ‘bizi’ nasıl gördüğünü düşündüğümüzdür.” Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı*, s. 82-87.

⁸¹⁹ Atay, *Kurtuluş*, s. 115.

⁸²⁰ Atay, *Eski Saat*, s. 521.

yol göstermektir”⁸²¹ sözü de Atay’ın ve Kemalizm taraftarlarının bu türden bir toplum inşasında mutabık kaldıklarının ispatlarından biri olabilir.

Mutlu ve şerefli bir devlet-toplum inşası her yeni karşılaşmada kendini zihinlere “acı hatırları” ileten tereddütle devam ettirmiştir. Hindistan’da hâlâ İslamcılığın temsilcilerinden biri olan Sait Halim Paşa’nın yeni ve Garplı Türkiye’nin inşasında tesirinin olduğu sanılması⁸²² veya Amerika’da Ankara’nın İran’da olduğunun zannedilmesi⁸²³ gibi örnekler uçurumun kapatılmadığı kaygısını beraberinde getirmiştir. Bu da sürekli kendini kanıtlama ihtiyacıyla birleşmektedir. Atay’ın *Taymis Kıyıları*’nda kendini Hyde Park’taki İngilizlere bir konuşma yaparken hayal ettiği satırlar, Kemalizm ve Batı arasındaki bu bedbaht ilişkiyi aydınlatır:

“Sözüm dostlarım diye başlamak istiyorum: Yüzüme hepiniz o kadar yumuşak, ılık ve uysal bakıyorsunuz. Türk olduğumu bilseniz, kim bilir ne kadar şaşıracaksınız. Roma’da bir papazınız milliyetimi öğrendiği zaman pantolonumu göstererek: “Ben sizi bu şayak kadar kara zannederdim.” demişti... Dik dik bakıyorsunuz. 1933’te Londra’da bir Türk nasıl konuşuyor? İçinizden “işte asıl buhran bu!” diyorsunuz. Meseleyi iktisat mütehassıslarınız değil, baş amiral ile *Colonial Office* müdürlerimiz halletmelidir... Ben de büyük bir imparatorluğun çocuğu idim. Bir ziyafet sonrasında harabesi gibi, biz onun inkıraz günlerine rastladık.”⁸²⁴

Bundan dolayıdır ki Atay’ın, şeref duygusunun Türklük ve Batılılaşma mefkuresinin araçlarıyla, Cumhuriyet ile tesis edilmesine güçlü vurgularına rağmen geriye dönüp Osmanlı hakkında yakınmaları da yazılarında yaygın şekilde görülen bir temadır.⁸²⁵ Örneğin Atay’a göre, “protokol ve pornografi ihtilali” olan Tanzimat;

⁸²¹ Atatürk’ten akt. Atay, *Atatürk Ne İdi?*, s. 35.

⁸²² Atay, *Gezerek Gördüklerim*, s. 150.

⁸²³ A.g.e., s. 204.

⁸²⁴ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 108-110.

⁸²⁵ Atay, *Zeytinadağı*, s. 9; Atay, *Kurtuluş*, s. 12; Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 63; Akçam, aşağılık duygusuna vurgu yaptığı metninde bu hisse dair şunları söyler: “Aslında kendisinin olması gereken bir yeri, zorla elinden almış olanlara karşı, bu rol değişimini bir türlü kabul edemeyen birisinin çaresiz dış bilemesine benzetebiliriz bu durumu. Bu nedenle Batıya olan hayranlık duygularına sevgiden çok kıskançlık, çaresiz bir nefret egemendir dersek abartmış olmayız. Bu ruh halinin sonuçlarından biri, geçmişe duyulan özlem olmuştur. Altın çağa geri dönüş idealleştirilmiş ve kutsal bir hedef haline getirilmiştir. Geçmişle Batıya ne kadar üstün olunduğuna çağrılar yapılarak, geçmiş bir an önce yeniden yaratmanın çareleri üzerinde düşünölmeye başlanmış, buna uygun ideolojiler geliştirilmiştir.” Taner Akçam, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik C.4* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekin (ed.), 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 58.

Osmanlı iktisadi ve ilim hayatını değiştirseydi ve “ev hayatının” içinden doğsaydı, Osmanlı İngiltere’den daha güçlü bir imparatorluk olabilirdi.⁸²⁶ Dolayısıyla bu kaygı veya üç asırlık geç kalmışlık hissi, “Tanrı’nın ancak cennetinde vaat ettiği mutluluğun bu dünyada keyfini süren Batı insanlığı”na ulaşmak konusunda bir hayli ümitsizlik yaratmaktadır.⁸²⁷ Bu, aynı zamanda Orhan Pamuk’un “hüzün” ile açıkladığı, Batı ile kurulan uzun soluklu ilişkinin çapraşık sonucudur.⁸²⁸ Ancak bunun çaresi; yas tutmanın yasaklanması, inanç, mit ve cesaretin yaygınlaştırılmasıdır.⁸²⁹ Böylece “Sincan köyü, geniş koruları içinde, yeşil bir ifti yuvası olacaktır. Çocuklarımız iki yüz elli bin nüfuslu Ankara’da mesut doğacaklardır.”⁸³⁰ Bu mutluluk ve Şeref ilişkisi, yani yeni bir toplum tahayyl, siyasal utanç duygusundan arındırıldığına inanılan toplumun daha düzenli araçlarla Őekillendirilmesi gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Bu da Türk milletinin “kurban söyleminden” ayrılıp kahraman bir millet haline getirilişinin duygusal haritasını çizmiş, Fethi Açikel’in söylemiyle “tazmin/intikam arzusunu” oluşturmuştur.⁸³¹ Burada yalnızca Atay’ın Batılılaşma ile ilgili değerlendirmelerinin çelişkisi değil, özellikle 1930’un başında gerçekleşen Menemen Olayı ve Ağrı İşyanı ile yükselen, mutluluğa zeval getirebilecek şüphe ve kaygıların da etkileri görülebilir.⁸³²

Özellikle 1929’daki ekonomik buhran ve Kemalizm’in demokrasiye dair olumsuz tecrübelerinin ardından bu şüphelerin hem yukarıda bahsedilen Güneş-Dil teorisi hem de Türk Tarih Tezi ile beraber okunduğunda yeni tedbirlere ve yöntemlere yol açtığı açıktır. Dolayısıyla bu dönemden itibaren Atay’ın yazılarında da, bütün bu etkenler dikkate alındığında, Ahmet Yıldız’ın tanımıyla “Türklüğün seküler sınırlarının”

⁸²⁶ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 134.

⁸²⁷ Atay, *İnanç*, s. 91.

⁸²⁸ Kyra Giorgi, *Emotions, Language and Identity on The Margins of Europe*, Basingstoke and New York, Palgrave Macmillan, 2014, s. 127.

⁸²⁹ Marc Nichanian’ın “matem yasağı” kavramı, “kurbanların, ruh hallerine genel bir matem yasağı” dayatılmasıdır. Akt. Bora, *Cereyanlar*, s. 39.

⁸³⁰ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 136.

⁸³¹ Mağdurluk/Mazlumluk için bkz. Fethi Açikel, “Kutsal Mazlumluğun” Psikopatolojisi”, *Toplum ve Bilim*, (70), 1996, s. 153-199.

⁸³² ağaptay, *Who is a Turk?*, s. 41.

belirlendiği bir eşığe varılmıştır.⁸³³ Yine Yıldız'a göre, bu dönem “İslam'ın yerini alacak kitlesele romantizm/heyecan açığına” arama ihtiyacının başlangıç noktası sayılabilir.⁸³⁴ Atay'ın da 1930 ve sonrasında Kemalizm'in şerefine yaptığı vurgular, yukarıda bahsedilen “kibir sertliğinde gurura” dönüşerek tam teşekküllü bir duygu rejiminin temelleri atılacaktır.

Atay, Moskova ve Roma'ya yaptığı gezilerini anlattığı *Yeni Rusya* (1931) ve *Moskova-Roma* (1932), bu duygunun en net gösterilebileceği eserleridir. Mesela Bolşevizm Atay için hala tehlikeli bir noktada dursa da SSCB'nin “yığın terbiyesinin”, ihtilalci metotlarının alınması gerektiğini ifade etmiştir.⁸³⁵ Hatta azılı bir anti-komünist olan Atay, yazdıkları yüzünden “komünist” damgası yemiş, sonrasında verdiği bir röportajda Bolşevizm propagandası yapmadığını, yalnızca terbiyevi metotların ülkeye getirilmesi hususunda fikir belirttiğini söylemiştir.⁸³⁶ Nitekim Atay *Moskova-Roma*'da da faşizmin gençliğe tesirini ve yönetme biçimini de övmüştür. Bu manada Batılılaşma doğrultusunda yayılacak yeni terbiye anlayışı, bu zamanlardan itibaren halkın üzerinde bir tahakküm aracı haline gelmiştir. Bu tahakküm, Cumhuriyet'te somutlaşan solidarist-korporatist anlayışı otoriter bir yönetim biçimiyle pekiştirmiş, hegemonyayı yalnızca zor ile sağlama düşüncesini öne çıkarmaya başlamıştır.

Nitekim Atay'ın *Yeni Rusya*'da belirttiği üzere cumhuriyetin görevi bundan böyle “İnkılap fırkasını komünist ve faşist, yani eski bir nizamdan yeni bir nizama geçen memleketlerin fırkalarından örnek alarak kurmak”, “bürokrasi yerine ihtilalci metotlar almak” ve “hiç durmaksızın büyük yığının terbiyesine geçmek”tir.⁸³⁷ Zaten Kemalizm ile Faşizm arasında “devlet, fert ve ecnebi sermayesi” birlikteliğinin korunması benzerliği; yine Kemalizm ile Leninizm'in Garp ile arasındaki ayrılığı

⁸³³ Ahmet Yıldız, “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”: *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 155.

⁸³⁴ *A.g.e.*, s. 158.

⁸³⁵ Falih Rıfki Atay, *Yeni Rusya*, Ankara, 1931, s. 172.

⁸³⁶ Baki Süha Edipoğlu, Falih Rıfki Atay Konuşuyor, Ankara, 1945, 35-36.

⁸³⁷ Atay, *Yeni Rusya*, s. 172.

kapatma çabası ortaklığı, öykünmeyi bir anlamda meşrulaştırmaktadır.⁸³⁸ Bu amaçla Atay'da birincisi “terbiye planı”, ikincisi “iktisat planı” olmak üzere iki ilke özellikle köylere gidilerek ülkenin kalkındırılması niyetiyle vurgulanmıştır.⁸³⁹ 1932 yılı 1 Mayısında Moskova'da, Türk diplomatik heyetinin içinde bulunan Atay, yığın terbiyesine hayranlığını şöyle dile getirmiştir: “1 mayısta kıvılcık meydan, Moskova ihtilalinin telkin, propaganda, yığın san'atlarındaki hususiyetini gösteren en iyi sahnedir.”⁸⁴⁰

Ancak Atay her halükârda Kemalizm'in iktisadi ve siyasi kültürünün muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuş, yine duyguların Kemalizm'de saklı olan Batılı kültür ve terbiyeye iştihak edeceğini Gustave Le Bon'a atıfla vurgulamıştır.⁸⁴¹ Bu duygu, millet olabilme, aynı hisler ve menfaatler üzerinde birleşebilme hassasiyetidir. Nitekim Atay bu hassasiyeti “sevgisiz, imansız, ihtirassız hiçbir şey yapılamaz” sözleriyle vurgulamıştır.⁸⁴² Şüphesiz ki bu sevgi, iman ve ihtiras halkı şuurlandırarak “ideal bir diktatorya” ile yapılacaktır.⁸⁴³ Bu diktatörlük Atay'da yeniden Şark-Garp ikiliğini üretmiştir ki ideal diktatörlükler “feragat” üzerine kurulurken Şark diktatörlükleri “menfaat” üzerine kurulmaktadır.⁸⁴⁴ Atay, bu sözleriyle, özellikle Lenin ve Stalin'i “şef” sözcükleriyle anmasıyla, aynı zamanda Cumhuriyet'in gidişatına da ayna tutmuştur. Çünkü üyelerin fırkaya (Bolşevik Partisi) hükmeden şefin bütün sözlerine büyük bir sadakatla bağlı olmaları, Atay için uygarlıkça ileri gitmenin bir işaretidir.⁸⁴⁵ Kısacası, Atay'a göre mesele, rejimin işlerini herkes için davalılaştırabilmek, herkesi aynı

⁸³⁸ Atay, *Moskova-Roma*, s. 17.

⁸³⁹ *A.g.e.*, s. 18.

⁸⁴⁰ *A.g.e.*, s. 35.

⁸⁴¹ *A.g.e.*, s. 52.

⁸⁴² *A.g.e.*, s. 53.

⁸⁴³ *A.g.e.*, s. 58.

⁸⁴⁴ *A.g.e.*, s. 58; “Biz diktatör kelimesini müstebit kelimesinin alafrangası zannettiğimiz için her işdilişinde ya Sultan Hamid'in şahsi müstebitliği, ya İttihadü Terakki'nin oligarşisi hatırımıza gelir ve ürkeriz. Despot Şark'ta olabilir; Avrupa'da imkânsızdır.” *A.g.e.*, s. 75.

⁸⁴⁵ Atay, *Moskova-Roma*, s. 61

oranda heyecanlandırabilmektir. Örneğin SSCB'deki fabrika ustasının “şerefi” buna bağlıdır.⁸⁴⁶

Atay'ın şeref duygusu ile dolaylı bir biçimde ilişkilendirdiği bir diğer nokta, Mustafa Kemal'de fark ettiği, aynı zamanda Mussolini'de de gözlemlediği duygularını kontrol edebilme kabiliyetidir: “Şeflerin asıl kuvveti, hepimizden fazla ve derin olan hislerini, hiç birimizin yapamadığımız gibi idare edişlerindedir.”⁸⁴⁷ Çünkü şeref aynı zamanda duygularını uygar bir şekilde kontrol edip onu işleyerek halka duygusal bir biçimde aktarmaya, onları birleştirmeye bağlıydı. Reddy'ye göre sıkı duygu rejimlerin bu özelliği, rejime aynı zamanda istenmeyen duyguların toplumsal bağlamda sergilenmesine izin vermemektedir.⁸⁴⁸ Dolayısıyla inkılap heyecanını engelleyen, onu dondurmaya kalkan bürokrasi yerine “mekanizmanın her köşesine” sokulacak “kontrol ve idare” unsurları bu yüzden ancak fırka ve lider sayesinde olabilmektedir. Mussollini'nin faşist İtalya'sı bu sebeple Atay için tam olarak model alınabilecek bir “hareketlilik” veya “heyecan” tablosu sunmuştur.

Atay Yoseph-Barthelemy'nin “Muasır demokrasinin buhranı” yazısından aldığı tahmin edilen bir kısımda bu heyecanın demokrasiyle mümkün olamayacağını iddia etmiştir. Bu açıdan Atay'ın bu kısımda “faşist ahlakı” başlığı altında vurguladığı bir cümle dikkat çekicidir: “Herkes tarafından hor görülmeğe göz yumabilmek, her şeye rağmen faşizmi müdafaa etmek, mücadeleyi her ne pahaya olursa olsun kazanmak cesareti: Yani namusluluk, fakat kelimenin adi manası ile değil, her günün namuslusu, her saatin namuslusu, her dakikanın namuslusu!”⁸⁴⁹ Yani Elias'ın Alman ulusu hakkındaki milli gurur tespitinin adeta Türkiye'deki mevcut siyasal ve kültürel duruma uyarlanabileceği yorumu yapılabilir.

⁸⁴⁶ A.g.e., s. 63-64.

⁸⁴⁷ A.g.e., s. 73.

⁸⁴⁸ Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 126.

⁸⁴⁹ Atay, *Moskova-Roma*, s. 97.

Bu milli gurur, Kemalizm'in şerefının yeniden yıkılıp aşağılık duygusunun hortlayabileceği kaygısıyla siyasi ve iktisadi alanda da bir savunma mekanizmasını işletmeye başlamıştır: “Yeni Türkiye’de yalnız hoca ve mürtecilere karşı harp açılmış değildi. Bir de Galata vardı. Galata kelimesi kapitülasyon ecnebiligi, yahut bu ecnebiligin simsarlığı demektir. Liberalizmin iktisat sancağı da onların elinde idi”.⁸⁵⁰ Atay’a göre eğer liberalizm ilkeleri Türkiye ekonomisine uygulanırsa, Osmanlı geri dönecek ve aynı acılar tekrar yaşanacaktır. Atay’ın 1933’te katıldığı Londra İktisat Konferansı da bu düşüncelerini iyice pekiştirmiş, “iktisattaki fert kuvvetinin her yerde devletin eline geçtiğini” söylemiştir.⁸⁵¹ Dolayısıyla Atay’a göre, Türkiye’deki milli sermaye de “damarlarımızın kanı kadar Türk olmalıdır”.⁸⁵² Açıkça faşizmin siyasi ve iktisadi etkisi altında kalmış olan Atay için Türkiye ekonomisi “herhangi bir millet veya sınıf tarafından işletilmesi veya soyulması değil, kendi milleti tarafından işletilip zenginleştirilerek, büyük bir mübadele ve muvazene unsuru” olabilmesi halinde güçlüdür.⁸⁵³ Atay’ın liberalizme getirdiği, cumhuriyetin o dönemdeki iktisadi görüşlerine ayna tutan bu eleştiriler, aynı zamanda politik alana da aksetmiştir.

Keza Atay demokrasi konusunda da benzer fikirlere sahiptir. Demokrasinin bizzat şariat olduğunu vurgulamakta, demokrasi geldiği takdirde “ahlak, namus, haysiyet, şeref, aile” gibi kavramların paçavraya çevrileceğini söylemektedir.⁸⁵⁴ Bu anlamda, bütün bu kötülükleri bünyesinde taşıyan Serbest Cumhuriyet Fırkası’nı [SCF] bolca eleştirmiş, bu yeni fırkanın Bab-ı Ali ruhunu dirilteceğini söylemiştir.⁸⁵⁵ Yani demokrasiyi Kemalizm’in şeref duygusundan eksiltmekte kullanacak “demagoglar”, hem medenileşmeyi hem de Türklüğü geriye götüreceklerdir. Atay’ın demokrasi hususundaki fikirlerinde de aynı hissiyatın mevcut olduğu fark edilmektedir. Zira

⁸⁵⁰ Atay, *Eski Saat*, s. 433.

⁸⁵¹ Falih Rıfkı Atay, *Londra Konferansı Mektupları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi, 2019, s. 15.

⁸⁵² Atay, *Eski Saat*, s. 436.

⁸⁵³ A.g.e., s. 434.

⁸⁵⁴ A.g.e., s. 532.

⁸⁵⁵ A.g.e., s. 493.

kurulan sistemin, yeni Türkiye'nin eski günlere dönmesi, aynı rahatsızlık halinin sürekli aynı duygular etrafında örülmesine sebep olmaktadır.

Atay'ın 1931'deki SSCB'yi terbiyeci metotlar yönünden övmesinin sosyalizm ve komünizm nefretini öldürmediği daha önceden belirtilmişti. Bu yüzden Atay'ın anılarında sosyalizmin de iki duygu arasındaki mücadeleye anlaşılabilirliğini söylemek mümkündür. Tıpkı gericilik, taassup ve melankoli gibi negatif duygularla andığı İslamcılık gibi sosyalizm de maddi ve manevi kalkınmayı sağlayacak Batılılaşma düşüncesine düşmandır. Bu yüzden de esasen Atay sosyalizm ve İslamcılığı aynı tarafa koymuştur. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında yenilginin de rüzgarıyla gelen "Rus etkisi" ya da "komünist olma modası" birçok ismi sosyalist ideolojinin kurtarıcılığına ikna etmiştir. Atay'ın ismini vermediği, aslında oruçsuz ve namazsız olan ancak insanları Tanrı ile kandırmaya çalışan sosyalist İçişleri Bakanı da bunlardan biridir. Mebusları ancak dinle kandıracağını bilen bu bakan, "Marx'ı sarıklamak" gerektiğini biliyordu.⁸⁵⁶ Dolayısıyla Atay'da İslamcılıktaki aşağılık duygusuyla birlikte anılan "bozuk ahlak" sosyalizme atfedilmiş, hatta İslamcılıktan daha fazla vurgulanmıştır. Ancak Atay'ın fazlaca ahlak vurgusu içeren sosyalizm nefreti sosyalizmin kendisinin de övdüğü kapitalizme alternatif bir toplumsal yaşayış ve ekonomik sistem getirmesinden değil, sosyalizmin SSCB'den, yani Doğu'dan gelmesindedir.⁸⁵⁷

Zira Atay, sosyalizmden "Doğu komünistliği" olarak bahsederek Türkiye'deki solcuların onların ahlaksızlığından beslendiğini öne sürmüştür.⁸⁵⁸ CHF'yi kurarken gazetecilere "Ne sınıfı? Hepimiz halkız. Yeni partiyi de böyle adlandırmak istiyorum (...)" şeklinde demeç veren medeniyetçi Mustafa Kemal de zaten Türkiye'yi "Doğu

⁸⁵⁶ Atay, *İnanç*, s. 32.

⁸⁵⁷ Gerçi Atay zihinsel Garp-Şark şemasına göre Rusya'nın Şark'a, yani gerici milletler arasında katılması Ekim Devrimi ile beraber gerçekleşmiş olduğundan, pür bir sosyalizm nefreti olduğunu da söylemek mümkündür. Ancak bu nefretin Şark temasıyla devamlı bir bağlantı göstermesi, daha tutarlı bir analiz imkânı sunmaktadır.

⁸⁵⁸ *A.g.e.*, s. 97.

komünistliğini”nin ellerine bırakmak istememiştir.⁸⁵⁹ Nitekim Atay’a göre Lenin’in Rusya’sını gören Mustafa Kemal, Türklüğü öyle bir cehennemine içine atmak istememiş, solcuları “bir kenara” atmıştır.⁸⁶⁰ Öyle ki yine Atay’a göre Mustafa Kemal meclisteyken “Dikkat ediniz aramızda komünist var demezdi de casus var derdi.”⁸⁶¹

Şu da ilginçtir ki SSCB’yi sosyalist sisteminden dolayı medeniyetçe karşı bulan, ona “casus” yaftalaması yapan Atay için sosyalizm aslında Batılıdır: “Sosyalizm insanıyetçidir. Barışçıdır. Hakçı ve hürriyetçidir.”⁸⁶² Onun için de Batılıdır. Doğulu olamaz. Ancak o medeniyet ve kültür toprağında çiçeğini açar.”⁸⁶³ Bu yüzden sosyalistliğin yüksek bir Batılı eğitim gerektirdiğini, Batılı kültür ve terbiye benimsenmedikçe sosyalist olunamayacağını söyleyen Atay, bir İngiliz veya Japon’un sosyalistliğini onların üzerine yakıştır bulurken Doğulu, Türkiyeli bir sosyalistin sosyalistliğini/komünistliğini yalancılık veya ahlaksızlık olarak görmektedir.⁸⁶⁴ Hatta Atay bazı yerlerde yalancılık ve ahlaksızlık ithamıyla yetinmemiş; Bolşevizm’i ve hamisi olduğu sosyalizmi patolojik kavramlarla imleyerek adeta faşist ideolojinin bir refleksi göstermiştir. Bolşevizm’i halkın sağlığına zarar verecek bir zehir olarak gören Atay, cezaları bu sağlık meselesiyle başa çıkılması hususunda bir numaralı çözüm yolu olarak görmüştür.⁸⁶⁵ Yine başka bir yerde Türkiye’deki komünistliğin “(...) pek az kimse için bir inanç, gerisi için de bir kapılış, bir ruh hastalığı ve bir entelektüel züppeliği (...)” olduğunu söyleyen Atay, nihayetinde İslamcılığa verdiği gericilik payesi ile Sosyalizm konusundaki düşüncelerini aynı kılmaktadır. İkisi de Batılı medeniyetin içinde olmayı sürdürecektir, böylece şeref duygusunu yaşatacak Türkiye Cumhuriyeti’nin aşağılık duygusuna döneceğine yönelik “şüphenin” birer öznesi olarak

⁸⁵⁹ A.g.e., s. 148.

⁸⁶⁰ A.g.e., s. 11.

⁸⁶¹ Atay, *Kurtuluş*, s. 19.

⁸⁶² Buradan sonraki bazı ifadeler, Atay’ın 1960’lardaki bakış açısını yansıttığı için yanıltıcı olduğu düşünülebilir. Ancak anılarıyla karşılaştırıldığında Bolşevizm ve Sosyalizm hakkındaki düşüncelerinin erken dönem cumhuriyet yıllarıyla eşleştiği rahatlıkla gözlemlenebilir.

⁸⁶³ A.g.e., s. 95.

⁸⁶⁴ Atay, *Bayrak*, s. 166; Atay, *Kurtuluş*, s. 66. “Sosyalist dolandırmaz doğru, ama Batı sosyalisti o. Bizdeki bütün milleti kafese koymaya çalışıyor.”

⁸⁶⁵ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 160.

değerlendirilmiştir. Yani genç cumhuriyetin Osmanlı geçmişiyle kurduğu ahlak ekonomisi, sosyalizm açısından da geçerlidir.

Ezcümle, Falih Rıfkı'da bedenleştirilebilecek cumhuriyet seçkinleri Osmanlı'dan koparılacak yeni bir kolektif bellek için yola çıkarak mevcut “utanç” bakiyesini yok etmek istemişlerdir. Bunun ancak bir yolu vardır: “Yüksek kültürü” halka belirli siyasal pratikler yardımıyla tanıtip benimsetmek. Erken Cumhuriyet'teki metinlere göz atıldığında bu kültürün halkla bütünleştirilmesi yolunda duygu-yoğun bir strateji izlenmiştir. Bir “duygu rejimi”nin siyasal egemenliğe aracı kılındığı, duyguların da aynı zamanda bir tahakküm aparatı işlevi gördüğü bu dönem, Küçükömer'in de belirttiği üzere adeta bir kültür devriminin önünü açmıştır.⁸⁶⁶ Özellikle 1930'lardan sonra Falih Rıfkı Atay'ın gezi yazılarında karşılaşılan, “yeni bir millet” yaratma projesi, aşağılık duygusundan ayrılan Türk halkının şereflendiğini ve artık milli bir gurur elde edebileceğini göstermiştir. Bu yüzden de Batılı terbiye, ahlak gibi kavramlar güncelliğini korusa da Türk milletinin Cumhuriyet politikaları doğrultusunda alacağı şekil dönüşmektedir. Yeni dönem, bir anlamda, Batıya referans vermeden modernleşememenin, bir yandan da Batıyı yermeden millileşememenin arasında köprü kuran bir paradoksa yol açmıştır.⁸⁶⁷

7. YENİ BİR TERBİYE BİÇİMİ OLARAK “SAADET TERBİYESİ”: “ŞİMAL TERBİYESİ” VEYA “HOM”

Atay'ın İngiltere'deki bir ziyareti sırasında yüzünde bütün İngiltere'nin güldüğünü söylediği, “sessiz sedasız” ve “terbiyelerin en güzeli” ile çantasını alan kapıcı⁸⁶⁸ veya İngiliz medeniyetçiliğinin hüküm sürdüğü Hindistan'da proletaryanın bile yüzünde görünmeyen somurtkanlık⁸⁶⁹ Batı'nın topluma mutlulukla bağlanan

⁸⁶⁶ İdris Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul, Profil Yayınları, 2012, s. 97.

⁸⁶⁷ Ahıska, *Radyonun Sihirili Kapısı*, s. 288.

⁸⁶⁸ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 24.

⁸⁶⁹ Atay, *Gezerek Gördüklerim*, s. 138.

terbiyesini göstermektedir.⁸⁷⁰ Şark meselesinin de gerçekte terbiye, “ahlak terbiyesi” ve “kafa terbiyesi” olduğunu düşünen Atay, Batıdaki muhayyel mutluluğun “parçalanmış bir kadın” gibi duran Doğu’nun ıstırabını sona erdirebileceğine inanmıştır.⁸⁷¹ Bu hususta Atay’ın soruları çok açıktır: Garp medeniyetinin mutluluk tarihi nedir? Bu mutluluğun tarihi Şark’ta sıfırdan başlatılabilir mi? Veyahut Türkiye’de kurulacak bir duygu rejimi bu duygular etrafında örülebilir mi? Mutluluk çoğunlukla bireye ait veya kısa süreli bir duygu olarak anılsa da mutluluk, mutsuzluğun sonucu olan ve adaletsizlik yaratan “mutluluğu yeniden tanımlayan bir toplumsal normlar bütünü” veya “ilişkiler (*association*) tarihidir”.⁸⁷²

Bu soruların cevabını bulmak üzere yola çıkan Atay şöyle diyordu: “Kaç gündür gezdiğimiz yerlerde Anglo-Sakson *hayat sanatı*’nın sınırlarını arıyorum. Acaba bu şimal adamlarının yatak dışında geniş bir hayat kültürü buluşlarından mı ileri geliyor? Şark’ta hayatın öbür adı yatak hapsidir.”⁸⁷³ Bu nedenle Atay için Batı medeniyetçiliği ile karşılaşmış proletaryanın yüzünde bile olmayan somurtuşun bir Cenuplu veya Şarklı’nın yüzünde görülmesi, bu hayat sanatıyla alakalıdır.⁸⁷⁴ Dolayısıyla mutluluk/saadet duygusu, uygarlıkla, Tanzimat döneminde olduğu gibi, ele alınmıştır. Ancak hayat sanatı tabii ki kolay kazanılabilen bir şey değildir ki Atay’ın Batılılaşma ile eşleştirdiği bu mutluluk duygusu mutlaka siyasal bir veçheye aktarılacaktır. Yani Atay’da terbiye vurgusu nedeniyle yeniden “hegemonik normativiteye” dönüşen saadet, yine şeref duygusunun yönettiği Batılı ve Türk duygu rejiminin bir bileşeni olmuştur. Steinberg’e göre bu mutluluğun Doğu Avrupa’daki yansıması “(...) Modern bir şahsiyet kurgusu ve içinde mutluluk hatta aşkın bulunabileceği özgürlük ve fırsatlar şehri (...)”

⁸⁷⁰ Şu önemle belirtilmelidir ki Atay İngiltere terbiyesinden bahsederken Kıta Avrupası ve İngiltere’nin temsil ettiği Anglosakson Avrupası’nı birbirinden incelikle ayırır: “Bakınız gene Garp medeniyetinin iki bölümü davasına geliyor. *Hom*’undaki Anglo-Sakson’dan *Kaldırım*’ındaki Latin’e doğru üç günde, en zıt yaşayışın en aykırı iki ucunu gördüm.” Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 124. Ancak Atay’ın ifadesinde de görüldüğü üzere, İngiltere her ne kadar “terbiye” anlamında diğerlerinden üstün olsa da hem Şark’ın karşısına koyulduğu hem de “Garp”ın içinde anıldığı için Batı olarak bahsedilebilir.

⁸⁷¹ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 340.

⁸⁷² Sara Ahmed, *Promise of Happiness*, Durham, N.C, Duke University Press, 2010, s. 2.

⁸⁷³ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 56. Vurgu yazara ait.

⁸⁷⁴ A.g.e., s. 56.

gibi betimlemeler üzerine kuruludur.⁸⁷⁵ Çünkü bu türden bir mutluluk ancak hürriyet kavramıyla ele alınacak kadar somuttur. Dolayısıyla İngiliz hükümetine sövülebilecek kadar özgür bir hatiplik yapılabilecek Hyde Park, yalnızca hürriyetin asırlık terbiyesi değil, “hatta mizaç, huy, kan, sinir meselesi değil, hürriyetin İngiltere’de bir mesuliyet terbiyesi”nin sonucudur.⁸⁷⁶

Ancak Atay’a göre İngilizlerin bu hürriyetçi yapısını kimi alışkanlıklarını anlamadan gözden geçirmek olanaksızdır. Bunların en başında İngilizlerin “hom” (ev) kültürü gelmektedir. İngiliz “hom”undan İngilizlerin hususi yaşamına düşkün olduğunu, birbirlerini rahatsız etmemeye dikkat ettiklerini ve böylece medeni bir yaşam sürdürdüklerini anlayan Atay, Osmanlı toplumunu bunun tam karşısına koymuştur. “Hom”un büyütülmüş hâli olan İngiliz kulüplerinde de böyle bir hassasiyetin olduğunu altını çizen Atay, Osmanlı kahvehanesini bunun tezatı haline getirmiştir.⁸⁷⁷ İngilizlerin saadet ve hürriyet içinde yaşamasını mümkün kılan ikinci kültürel pratiği “wikend” alışkanlığıdır. Evle birlikte “wikend”lerin (haftasonlarının) geçirildiği kırları İngiliz saadetinin kaynağı olarak işaretleyen Atay, yine Osmanlı toplumunu tam tersi bir yerde konumlandırmıştır: “Bizim eski bayramlarda çocuklarımızı üç gün avutamayan salıncaklara, İngiliz kırlarında her gün ak saçlı çiftler biniyor.” Sonuç olarak Atay’ı kışkırtan mütekâmil İngiliz “dinlenme kültürü” ve hayat felsefesi, Türk toplumunun şeref duygusunu sürdürmesi yönünde yeni bir terbiye metodunun keşfedilmesini sağlamıştır: “Saadet terbiyesi”.⁸⁷⁸

Atay’ın yazdıklarından anlaşıldığı kadarı ile İngilizlerin “mutluluğuna” ulaşmak için saadet terbiyesi bile yeterli olmayacaktır. Çünkü devlet ve toplum geleneğine mündemiç duygusal yapılanmalarından bazılarını almak neredeyse imkânsızdır. Örneğin “İngilizleri iyi anlamak için hayvanları ve otları ne kadar sevdiklerini ve

⁸⁷⁵ Mark D. Steinberg, “Emotions History in Eastern Europe”, *Doing Emotions History* içinde, Susan J. Matt ve Peter N. Stearns (ed.), Urbana; Chicago; Springfield, University of Illinois Press, 2014, s. 84.

⁸⁷⁶ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 46.

⁸⁷⁷ A.g.e., s. 105-107.

⁸⁷⁸ A.g.e., s. 56.

insanları ne kadar sevmediklerini”⁸⁷⁹ ya da “İngiliz nüktesi” denen şeyin bile “ciddinin keyifleşmesinden” ibaret olduğunu bilmek gerekir; zira bu nükte “Fransa’da karışmaya başlayarak Şark bilmececi haline gelir.”⁸⁸⁰ Bütün bu İngiliz tavrını ve terbiyesini Cenupluların ve Şarklıların hiçbir şekilde anlayamayacağını düşünen Atay; yine de İngiltere’de kaldırımlarda ters yürüyüp bir kadına çarpmak gibi bütün yorucu acemilikleri yapmasına rağmen tek bir İngiliz’in bununla alay etmediğini söylemiştir.⁸⁸¹ Çünkü İngilizlerin terbiyesi, hatta “keyfi” yapıma değildir; terbiyenin, yüksek tavrın kendisi İngiliz’dir. Bu, İngilizlerin erken olgunlaşan karakterinin (*ensten*) bir yansımasıdır.⁸⁸² “İngiliz büyük bir tavidir... Sıkılganlığı bir terbiye değil, bir eksiklik, bir ikincilik, bir küçüklük hissi olarak, başkalarına bırakmıştır.”⁸⁸³ Atay’ın “şimal terbiyesi”ne verdiği önem, Garp medeniyetinin içindeki ülkelerle karşılaştırıldığında haddinden fazla vurgulanmıştır. Bu yüzden “Latin”, yani Kıta Avrupası İngiltere tecrübelerinden sonra “Şark bağdaşı” kurmuş gibidir.⁸⁸⁴

Steinberg’ göre, toplumsal melankoli kavramı “Peter Fritzsche’nin de belirttiği gibi “tarihin melankolisi” Fransız Devrimi’nin şafağında kendini geçmişin geri döndürülemez kaybı ve şimdinin epistemolojik kesinliğinde göstermiştir (...) Robert Pippin de on dokuzuncu yıldaki baskın yüksek Avrupa kültürünün ölüm, yas ve melankoliyle gölgelendiğini ve bunun sebebinin bir travma olarak modernitenin ödipal gölgesi olduğunu söylemiştir.”⁸⁸⁵ Bu bağlamda Atay’da bütün bu saadetin kaynağının yüksek tavırlı İngiliz’in alışkanlıklarında, “milli habitus”unda görülmesi, devamlı anımsatılan Doğu’nun melankolisi ve ıstırabını da gündeme getirmektedir. Büyük bir mağazanın çatı katına çıkmak, tiyatro seyretmek ve kitap okumak veya büyük bir otelin holüne girmek; bu mutluluğun, Batılı olmanın keyfinin sonuçlarıdır. Ancak “Asya’nın

⁸⁷⁹ A.g.e., s. 21.

⁸⁸⁰ A.g.e., s. 55.

⁸⁸¹ A.g.e., s. 68.

⁸⁸² A.g.e., s. 63.

⁸⁸³ A.g.e., s. 93.

⁸⁸⁴ A.g.e., s. 120.

⁸⁸⁵ Mark D. Steinberg, “Melancholy and Modernity”, s. 814.

kerpiç köyü, yırtık hırkası, sarığı ve çarığı” Batılılaşamama günahının sürekli hatırlatılması gereken, mutsuzluğa götüren cezalarıdır.⁸⁸⁶ Türk kimliğinden vazgeçilmesi ve Batılılaşma yolunda atılan adımlardan geriye doğru gidilmesi, “bulaşıcı melankolinin” şeref duygusunun verdiği neşe ve mutluluğu yok etmesine izin vermek demektir.⁸⁸⁷ Medeniyet davası, dolayısıyla Cumhuriyet’in yapılandığı şeref kodları son Türk köyüne ulaştırılmadan toplumun bu “utandırıcı hüzünden” kurtulamayacağını söyleyen Atay⁸⁸⁸, yöneticilerin en büyük isteğinin Türk köylüsünün Danimarka köylüsü gibi ileri, hür ve “mesut” olması olduğunu yazmıştır.⁸⁸⁹

Ayrıca Atay’ın Batılılaşmanın bahsedilen izleklerdeki gündelik yaşam boyutuna orijinal yorumlar getirdiği söylenebilir. Örneğin Batılıların şarap alışkanlığının mutluluklarının bir kaynağı olduğunu, Türkiye’nin zengin kaynaklarından faydalanarak şarapçılıkta ustalaşması gerektiğini savunmuştur. Çünkü şarap insanı mesut etmektedir. Hüznü ve kederli olan milletlerin ise medeniyetler içinde yaşamını sürdüremeyeceğini ima eden Atay, şarabın ve ticaretinin toplumda yer etmesi gerektiğini söylemiştir.⁸⁹⁰ İkinci örnek, Batı ve Şark arasındaki yaptığı vitrin karşılaştırmasıdır. Şark’ın vitrin dizilişi, umumi hayattaki zevkin geliştirilmesi açısından gülünç iken Batıdaki vitrinler iyi dizilmiş ve alışveriş kültürünü teşvik edici niteliktedir.⁸⁹¹ Alışveriş kültürü ise bilgi ve görgüyü artırarak insanı medeni kılan toplumsal belirleyicilerden biridir.⁸⁹² Üçüncü örnek ise gürültücülüktür. Gürültücülüğün aslen Türklere değil, Akdeniz limanlarından gelmiş “Şarklığa” has olduğunu iddia eden Atay, bu örneklerin hepsinde Batılılaşmanın ateşli bir savunusunu yapmıştır.

⁸⁸⁶ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 94.

⁸⁸⁷ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 98-100.

⁸⁸⁸ Atay, *Tarihe Düşülen Yazılar*, s. 63.

⁸⁸⁹ Atay, *Batı Yılları*, s. 133; Kemalist yazarlarda çok yaygın olan bu köyün ve köylünün iyiliği/mutluluğu söylemi, Batılılaşma ile at başı gitmesine rağmen Asım Karaömerlioğlu’nun gösterdiği gibi hep korkuyla ve tedirginlikle karşılanmıştır. Asım Karaömerlioğlu, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 221.

⁸⁹⁰ Atay, *Pazar Konuşmaları*, s. 112-116.

⁸⁹¹ A.g.e., s. 117.

⁸⁹² A.g.e., s. 259-261.

Dolayısıyla her fırsatta vicdan ve kafanın Şark'tan kurtulmasını, tefekkür hürriyetinin getirilmesini, Tanzimat'tan beri gelen "sureta" Batılılaşmanın yerinden edilmesini isteyen Atay; odağına salt eğitim, dil veya din meselelerini almamaktadır. Atay'ın arzuladığı Batılılaşma, derine çok derine inen, toplumu tepetaklak edecek şekilde tecessüm etmelidir.⁸⁹³ Bu yüzdendir ki Atay Batıyı bir cennet, "Ahmediye ve Muhammediye masallarındaki cennet... Harley yolu üzerindeki İngiltere" olarak tarif etmiştir.⁸⁹⁴ Bu cennet, Osmanlı'nın "bağdaş kurup tütün içtiği" betimlemesinde değil; Batılının "melankoli gölgesi vurmamış derisinde", "yaşsız gözlerinde" bulunmalıdır.⁸⁹⁵ Yine Atay'a göre bir Batı medeniyeti temsilcisi olarak İngilizlerin bu denli büyük bir sömürgeyi elinde tutması da bu özelliklerinden dolayı sömürgelerinin kalbine yerleştirdiği itikattan gelmektedir. Gemideki Zenci, Hintli, bütün esmer ve kara milletlerin teni "azotlanmış ve iyotlanmış" kumral İngiliz'in önünden hürmetle geçmesi, Atay'a göre bunun en güzel metaforudur.⁸⁹⁶

Bu yüzden de F. Rıfki Atay'a göre cumhuriyetin ilk yılları ne kadar "medenileştirici" projeyi toplumsal alana yayarsa o kadar çok mutluluk getirecektir. Nitekim Esra Özyürek'in de Cumhuriyet'in ilk dönemlerde yaşayan, inkılabı sadık kişilerle 90'larda yaptığı röportajlarda seçkinlerin bu düşüncesinin kısmi olarak gerçekleştiği kabul edilebilir: "İlk kuşak cumhuriyetçilere göre huzur ve saadet duygusuyla kol kola giden birlik beraberlik hissi cumhuriyetin ilk yıllarının tanımlayıcı özellikleriydi. Çağdaş Türkiye'de siyasetteki parçalı yapı ve bunun doğurduğu çatışmalar cumhuriyetin ilk yıllarının "cennetvari" günlerinde yoktu."⁸⁹⁷ Mahmut Esat Bozkurt da mutluluk konusunda şunu söylüyordu: "Hanımlar, Beyler! Benim bir milliyetçi olarak her millete ve her milliyete hürmetim vardır. Fakat niye saklayayım, Türk olmasaydım kendimi dünyanın en bahtsız adamı sayardım. Ne mutlu Türküm

⁸⁹³ Atay, *Batı Yılları*, s. 141-142.

⁸⁹⁴ Atay, *Taymis Kıyıları*, s. 57.

⁸⁹⁵ A.g.e., s. 57.

⁸⁹⁶ A.g.e., s. 19-20.

⁸⁹⁷ Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 77

diyebilene.”⁸⁹⁸ Sonuç olarak görüldüğü üzere, mutluluk da Şeref duygusunun aşkın Batılı Türk kimliğinin altının çizilmesinde ve duygu rejiminin bir bileşeni olması doğrultusunda pratik ve ifade edilmiştir.



⁸⁹⁸ Akt. Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s. 212.

SONUÇ

Tarihte duygular neden önemlidir? “Tarihsel fenomeni grup baskısı, adaptasyon ya da itaat gibi sosyal psikolojik faktörlerle (...) açıklamak yeterli değil midir? (...) Duyguları geniş bir tarih bağlamında çalışmak, sosyal ve kültürel pratiklerin ortaya çıkardığı zihinler, deneyimler, etkileşimler ve davranışları anlamak açısından yardımcı olmaktadır. Duygular, kültürel anlamları şekillendirir, yoğunlaştırır ve geçişini sağlar. Duyguların analizi, odağı bireylerin en yıkıcı tarihsel deneyimlere verdiği anlamları bile dönüştürür. Bireylerin kimlikleri ve topluluklar; aşk, bağlanma, güven ve arzu gibi duygu bağlarına dayanır ve bu duyguların nesnelere ve örüntüleri tarihsel ve durumsal olarak çeşitlilik gösterir. Dolayısıyla duygular tarihi, kişiler arası ve topluluk ilişkilerinin dinamikleri, fonksiyonları ve sonuçlarına vurgu yapar.”⁸⁹⁹

Felsefe ve siyaset biliminde Aristoteles’ten Descartes’a, Machiavelli’den Gramsci’ye; psikolojide Darwin ve James’ten Damasio’ya; antropoloji ve sosyolojide Levi-Strauss’tan Briggs’e oradan Lutz’a, Hochschild ve İlliouz’a uzayan dalları olan ve neredeyse her dönemde farklı tanımlarla gündeme gelen duygu, en belirgin manada psikolojinin derinlemesine araştırmaları sayesinde yeni çalışmalara yol göstermiştir. James ile başlayan, duygusal reaksiyonlarda beden tepkisini öne çıkaran ve ilerleyen dönemlerde “affect theory” (*duygulanmınsal teori*) ye de dayanak sağlayacak olan duygu kavramı, bilişsel teorinin ilerlemeleriyle beraber yeni tartışmaların konusu olmuştur. Fiziksel sinyallerin ancak belirli zihinsel bir değerlendirme sürecinin ardından ortaya çıktığını savunan bu görüşlere göre, duygu da uyarılmanın yorumlandığı bir aşama olarak değerlendirilmiştir. Böylece duygu salt fiziksel tepkilerle eş değer değil, aynı zamanda uyarılmanın yorumlanmasının ardından gelen etiketleme bağlamında ele alınmıştır. Bu yüzden aynı olaylar veya durumlar karşısında verilen duygusal tepkilerin

⁸⁹⁹ Ville Kivimäki & Toumas Tepora, “War of Hearts: Love and Collective Attachment as Integrating Factors in Finland During World War II”, *Journal of Social History*, 43 (2), 2009, s. 297.

zihinde yorumlanma biçimlerinin farklılığı, duyguların evrensellik ve evrimsellik iddialarına karşıtlık oluşturmuştur.

Evrensel-yerel arasındaki çarpışmaların kristalize olduğu konulardan biri haline gelen duygu, bu aşamadan itibaren bilişsel teorinin ortaya attığı fikirlerden güç alan sosyal antropolojinin ilgi alanına girmiştir. Bir inanç ya da fikrin o kültürün değerlendirme ölçütleriyle uyumlu olduğunu savunan “duygular antropolojisi”, her ne kadar bilişsel psikolojinin evrensel kabullerini içine almasa da ondan faydalanmıştır.⁹⁰⁰ Bu sayede mercek altına alınan toplumsal normların duyguların hem bedensel hem de söylemsel dışı vurumuyla ilişkisi kurulmuş, aynı zamanda duyguların mekânsal ve zamansal bakımdan farklılaştığı da keşfedilmiştir.

Esasında duygular tarihinin ilk nüvelerinin ortaya çıkışı “duygusal dönüşüm”, “duygulanımsal dönüşüm”, “dilsel dönüşüm” veya “bilişsel dönüşüm” gibi sosyal bilimleri alt üst eden gelişmelerle değil, Annales Ekolü’nün kurucularından Febvre’in tarihçilere yaptığı çağrıyla mümkün olmuştur. Febvre’den sonra bu çağrı çok ciddi bir şekilde karşılık bulmasa da Stearns’ler tarih ve sosyal bilimler alanlarındaki bu dönüşümlerden de yararlanarak duygular tarihinin günümüze kadar gelen tartışmalarını başlatmışlardır. Stearns’ler duygu bilimin (*emotionology*) ve duygusal tecrübenin (*emotional experience*) birbiri içinde sürekli etkileşimde olduğunu ve dolayısıyla duyguların içinde harekete geçtiği kültürden ayrı değerlendirmeyeceğini söyleyerek, tıpkı Elias ve Huizinga’nın yaptığı gibi yeni bir meta anlatı kurmuştur.

Bu yüzden duygular tarihinde Stearns’ten sonra adı en çok zikredilen William Reddy, bu karşıtlığın üzerine daha kararlı giderek ortaya tarihsel dönüşümün yeniden işaretlenebileceği yeni bir kuram çıkarmıştır. Reddy’nin duygu-sözler (*emotives*) adını verdiği bu yeni teoriye göre, “duygular “gösterdikleri” şeyden doğrudan etkilenmekte

⁹⁰⁰ Plamper, *The History of Emotions*, s. 85; Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 34.

ve onu değiştirmektedir”.⁹⁰¹ Bu kavram doğrultusunda duyguların d6n6ř6m6n6n son tahlilde politik d6n6ř6mlerde g6r6n6r kılındığını d6ř6nen Reddy, duygu-s6zlerin dışa vurumunun (*emotive utterance*) “duygu rejimlerinde” kontrol edilmeye 6alışıldığını savunmuştur. Bu y6zden “duygusal 6zg6rl6k” ve “duygusal ıştırıp” gibi kavramları da ortaya atarak evrensel-yerel ikiliğini kırmaya 6alışmıştır. Ancak Reddy’nin kuramının logo-sentrik olduğu konusunda veya duyguların bedensel dışavurumlarını ihmal ettiği y6n6nde 6ok6a eleştiri gelmiştir. Yine de Reddy’nin bu kuramı hem zihin-beden ikiliğini ortadan kaldırma hem de evrensel bir tarihsel-duygusal d6n6ř6m vekt6r6 yaratma 6abasından dolayı olduk6a faydalı bir zemin yaratmıştır. Bu tez 6alışmasının 6rnek olay b6l6m6nde de cumhuriyet rejimi 6oğunlukla Reddy’nin bu kavramsal tasarrufu y6n6nde incelenmektedir.

Barbara Rosenwein ise bir Orta6aç tarih6isi olması m6sebbibiyle en 6ok bu d6neme eğilmiş, eleştirilerini d6z 6izgide bir tarih anlatısında bu d6nemi g6rmezden gelen kuramlara y6neltmıştir. Bu minvalde duygu toplulukları (*emotional communities*) kavramını ortaya atan Rosenwein’a g6re -6zellikle Reddy’nin “duygu rejimi” kavramının toplulukların duygu normlarını doğrudan g6stermekte yetersiz kaldığına g6nderme yaparak- tek bir topluluk olmadığından, genelleştirici bir tanımın da olması m6mk6n değildir. Dolayısıyla Rosenwein’a g6re, duygu tarih6iliğinin ayağının yere daha sağlam basması i6in 6ncelikle duygu topluluklarının kendilerine 6zg6 “duygusal dışavurumlarına ve benzer duygulara değer verip vermediklerine” bakmak gerekmektedir.⁹⁰² Bu duygu topluluklarının aynı anda veya farklı zamanlarda var olabileceğini veya birbirleriyle keşişebileceğini savunan Rosenwein, Reddy’nin aksine, bu kavramını a6ıklarken politik 66z6mlmelerden uzak durmuştur. Rosenwein’ın tarihsel d6n6ř6m bağlamında “duygusal standartları” 6ne s6rmesine rağmen duygusal

⁹⁰¹ Reddy, *The Navigaton of Feeling*, s. 105.

⁹⁰² Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 2.

deneyim ve duygusal ifade arasında kurduğu bağlantının belirsiz kalması biraz da buna bağlıdır.⁹⁰³

Monique Scheer ise Reddy'nin evrensel-yerel ve zihin-beden ayrımının ötesine geçme çabasının takipçisi olmuş, hatta daha da ileriye gidip nöropsikoloji alanında yapılan çalışmalardan ilham alarak duygusal pratikler (*emotional practices*) veya duygu habitusu (*emotional habitus*) kavramlarını ortaya atmıştır. Scheer, hem Bourdieu'nün habitus kavramını hem de psikolojide EMT'yi işlevselleştirerek duygu tarihçiliğinde ihmal edildiğini iddia ettiği bedeni, tabii ki zihin faktörünü arka plana itmeyerek, öne çıkarmıştır. Scheer'in yeniden yapılandırmaya çalıştığı diğer bir şey, duygular tarihinde "gerçek duygu yoktur" iddiasına kadar götürülen duygusal ifadenin duygusal tecrübeyle yeniden birleştirmektir.⁹⁰⁴ Bu sayede tarihçilerin yalnızca ikincisine ulaşabileceğini söyleyen kuramsal çerçeveden uzaklaşmak isteyen Scheer, aynı zamanda "duyguların otantikliği" muammasını da yeniden gözden geçirmiştir. Nihayetinde Scheer, duyguları Bourdieu'nün habitus içine yerleştirdiği beden kavramına referansla bir pratik olarak ele almıştır.

Bu çalışmada bahsi geçen bütün kuramlar Osmanlı-Türk sosyal ve siyasal tarihi bağlamının içine yerleştirilebileceği kadarıyla kullanılmaya çalışılmıştır. Ancak vaka çalışmasının asıl olarak Erken Cumhuriyet dönemini kapsamaması ve Reddy'nin "duygu rejimleri" kavramının Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişteki tarihsel dönemeci siyasal bağlantılarıyla beraber kavrayabilme imkânı sunmasından dolayı, bu kuramdan daha sık söz edilmiştir. Zira -her ne kadar son zamanlarda merkezileşmeye doğru ilerlese de- Osmanlı yönetsel yapısı cumhuriyet rejiminin getirdiği modern devlet olgusuyla yani, kapsayıcı bir yönetme aygıtıyla tanışmamıştır. Modern devletin disipline edici, birbirinden farklı toplulukları aynı kavramlar ve kurumlar etrafında birleştirme şiarı, mevcut felsefi-siyasal literatürde defaatle tekrarlanmıştır. Dolayısıyla

⁹⁰³ Boddice, *The History of Emotions*, s. 81.

⁹⁰⁴ Scheer, "Are Emotions A Kind of Practice", s. 196.

Rosenwein'in toplumun bünyesinde yer alan, kendilerine ait "duygu sözlükleri" ve buna bağlı normları olan duygu toplulukları kavramı, modern bir ulus-devlet yaratımı, yani cumhuriyetin siyasal ve kültürel reformları ile kontrol altına alınmaya çalışılmış, yeni bir duygu rejimi meydana getirilmiştir.

Ayrıca Atay'ın çeşitli türdeki eserlerini duygular tarihi bağlamında ele almak, ilk olarak Erken Cumhuriyet Dönemi'nin "duygu rejimini"nin Osmanlı'dan beri adeta bağımsız bir "değişken" olan Batılılaşma bakımından kendini nerede konumlandığını açığa çıkarmaktadır. Bunun ışığında duygularla -hem duygusal pratik hem de duygu-sözler kuramları kapsamında- çok yakından bağlantılı olan medeniyet, ahlak ve terbiye kavramlarının Batılılaşma bağlamında halk-devlet ilişkilerini nasıl şekillendirdiği görülmektedir.⁹⁰⁵ İkinci olarak milliyetçiliğin Namık Kemal ile belirginleşen "duygusal" yönünün ulus-devlete giden süreçte ne derece etkin kullanıldığının resmini çizmektedir. Üçüncü ve son olarak, tasavvur edilen Cumhuriyet Batılılaşması'nın tarihte hangi duyguları silmek veya unutturmak istediği ve hangi duyguları toplumun damarlarına sızdırmak istediği duygular tarihinin yönetsel haritası bağlamında yeterli araçlar sağlamaktadır.

Vatandaşın veya "öznenin" topluluğun bir parçası olması, "törenselle duruma tanık olduğuna" inanmasıyla başlar.⁹⁰⁶ Bu inanış, o kişinin aidiyetini sağlamlaştırdığı gibi onu yönetenlerin koyduğu kurallara ve uymasını istediği davranış biçimlerine sadakatini de gerektirir. Dolayısıyla tamamen tarihsel olan ulusun varlığı bütün bilişsel süreçlerle birlikte hareket eden duyguların da yönetici organın duygulanışıyla senkronize olma talebini içinde barındırır. "Ulus-devletin vicdanlar ve duygular üzerindeki gardiyanlığı"⁹⁰⁷ Gökalp'ten beri harsın duygu, medeniyetin akıl üzerine kurulduğu söyleminden güç almaktadır. Ancak Atay'ın görüşleri hars-medeniyet ayrımı

⁹⁰⁵ Wigen, "The Education of Ottoman Man", s. 122.

⁹⁰⁶ Stathis Gourgouris, "Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi", *Toplum ve Bilim*, (70), 1996, s. 84.

⁹⁰⁷ Fethi Açıkel, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik C.4* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 136.

arasında değil, cumhuriyetin Batının nazarındaki uygarlık ölçütlerinin gelgitleri arasında sıkışmıştır.⁹⁰⁸ Atay'a göre bu arada kalmışlığın çözümü; iman, ahlak, terbiye ve telkindir.⁹⁰⁹ Ancak bu kelimelerin ortaya koyduğu anlam; medeniyetin Tanzimat'tan sıçrayarak bugüne gelen, cumhuriyette şeref duygusuyla maddileşen, medeniyet kavramı ile anlaşılmalıdır daha çok:

“Arkadaşım: -Bu büyük bir *itikat* davasıdır, dedi... Ben daha evvel bir ahlak davası'dır demiştim. Fakat kelimeleri bir tarafa bırakalım: *İtikat veya ahlak*, acaba rejim ve inkılâp hakikatlerinin kafadan kalbe doğru inmesi demek olan, ruhta kökleşmesi demek olan, terbiye'si tamamlanmış mıdır? (...) Bunun ölçüsü rejimin bütün müesseselerindeki tabî *reaksiyon kabiliyeti*'dir... Soğukkanlılıkla münakaşa olunabilen bir dava, *itikatlaşmış ve ahlaklaşmış* sayılamaz.”⁹¹⁰

Yani halktan talep edilen şey, salt bir biat değildir; onlardan istenen, aynı zamanda parti kadar heyecanlanmaları, inkılabın büyüklüğünü şeref duyguları etrafında partiyle beraber hissetmeleridir. Eğer bu hissiyat sağlanamazsa, yani birey bir an bile olsun teferruata düşerse, ıstırap oluşur. Bu ıstırapları söndüremeyen birey ise, “şeref ve ideali, her şeyi kaybeder”.⁹¹¹ Atay'ın verilen ifadelerinden açıkça görüldüğü gibi, cumhuriyet Reddy'nin dile getirdiği “normatif duyguları” sabitlemeye uğraşmıştır.⁹¹² Yine Reddy'ye göre, bu duygulara riayet etmeyen, belirli siyasal ve kültürel araçlar vasıtasıyla aynı duyguları sergilemeyen bireyler, “duygusal ıstıraba” mahkûm olurlar.⁹¹³ Atay'ın özellikle SSCB'deki gezilerinde propaganda tekniklerine duyduğu hayranlık – ki bu propaganda teknikleri 1930-1940 arasında halkevleri ve diğer yazılı basın aracılığıyla Türkiye'ye taşınmıştır - cumhuriyetin yeni reformlarla bir duygu rejimi kurulmasının mümkün olduğunu göstermiştir. II. Meşrutiyet mirası makbul vatandaş, “vazifelere borçlu yurttaş tipi”ni kurmuştur.⁹¹⁴ Erken Cumhuriyet'in Üstel'in bu

⁹⁰⁸ Nitekim gerek Falih Rıfkı Atay'ın düşüncelerinde, gerekse cumhuriyetin radikal Batılılaştırmacı politikalarında görüldüğü üzere, Ziya Gökalp'teki bu sentez çok naif kalmıştır.

⁹⁰⁹ Atay, *Eski Saat*, s. 600.

⁹¹⁰ A.g.e., s. 578-579. Vurgular yazara aittir.

⁹¹¹ Atay, *Yeni Rusya*, s. 40.

⁹¹² Reddy, *Navigation of Feeling*, s. 125.

⁹¹³ A.g.e., s. 125.

⁹¹⁴ Akt. Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, s. 32.

kavramının mevcut çalışma dâhilinde “duygulara sadık yurttaş tipi” kavramıyla ikâme olabileceği fikri, cumhuriyet’teki bu ethosu açıklamak açısından işe yararadır.

Bu çalışmada, ağırlıklı olarak Falih Rıfkı’nın Erken Cumhuriyet’e dair anı, gezi yazısı ve fıkra türü eserlerinde deneyimleri ve söylemlerine bakılarak yoğun bir biçimde karşılaşılan duygu-sözler tespit edilmiştir. Daha sonra bu duyguların siyasal, kültürel ve ekonomik arka planı Batılılaşma bağlamında incelenmiş, Erken Cumhuriyet tarihi farklı bir bakışla, duygularla incelenmeye çalışılmıştır.

Cumhuriyet’in kuruluş hikâyesini Tanzimat’ın Doğu-Batı ikiliğindeki sıkışmışlığından gelen aşağılık duygusuyla okuyan Atay, bu çizgiyi II. Meşrutiyet’e kadar devam ettirmiştir. Aşağılık duygusu, Atay’ın yazılarında Osmanlı’nın içinde bulunduğu durumu değerlendirmek amacıyla en fazla kullandığı kelimelerden biri, hatta en yaygın olanıdır. Bu duyguyla cumhuriyetin kurucu kadrolarında yer alan isimlerin kaleme aldığı yapıtlarda metafor düzeyinde karşılaşılsa da Atay’da bu açıkça ifade edilmiş halde bulunur. Atay, Tanzimat ve Islahat fermanlarının ilan edildiği dönemlerde yaşamamış olsa da en önemli amacının Türk toplumuna şeref duygusunu ve yeni ahlaki kuralları benimsetmek, yeni bir “duygu teşrifatı”nı mümkün hale getirmek olduğu düşünüldüğünde bu dönemlerin II. Abdülhamid-Cumhuriyet arasındaki süreçle bir tutulduğu söylenebilir. Bu aşağılık duygusunun başat nedeni, Türkleşmek ve Batılılaşmanın cumhuriyette olduğu biçimiyle olgunlaşamamasıdır. Batı uygarlığının gerisinde kalması sebebiyle ahlak ve terbiye yönünden geri kalınması, Atay’da bunun en önemli tamamlayıcısıdır. Şark’ı “yalan”, “riyakarlık” ve “ahlaksızlık” ile etiketleyen Atay, Batıyı her anlamda bunların karşısına koymaktadır. Aşağılık duygusunun bir türlü yerinden edilememesinin sebebi bu ahlaki eksiklerle ve Batılı terbiyesiyle eğitilmemektir. Çünkü Atay’a göre, Garbın hürriyetini isteyenler, ahlaklarını da birlikte almalıdır”⁹¹⁵

⁹¹⁵ Atay, *Eski Saat*, s. 531.

Aşağılamayı daha çok grup dinamikleri etrafında ele alan Saurette'e göre aşağılama, "yüksek statü isteyen bir grubun diğer grup tarafından düşük statüye itilmesi, böylece ilk grubun utanç hissetmesi ve kişisel saygısını yitirmesi" anlamına gelmektedir.⁹¹⁶ Aşağılamanın bu tanımları, aşağılık duygusunun aşağılanan kişi ya da gruplarda yarattığı etkinin tariflerini vermektedir. Ancak *aşağılanan* veya "aşağılık duygusu"nu deneyimleyen tarafın hissettiği, bu ikili ilişkideki eşitsizliği asıl görünen kılan noktadır. Nitekim bu konudaki önemli isimlerden biri olan William Ian Miller, aşağılamanın sosyal düzen ve hiyerarşiyi tesis eden en önemli toplumsal tekniklerden biri olduğunu söylemiştir.⁹¹⁷

Sighard Neckel de nihayetinde aşağılayan ve aşağılanan grup arasında toplumsal bağlamda inşa edilmiş bir eşitsizlik bulunduğunu ileri sürmüştür.⁹¹⁸ Fakat en önemlisi, bu eşitsizliği aşağılanan grup içerisinde yeniden üreten mekanizmanın aşağılanan grubun öz değerlendirme süreci olmasıdır. Aşağılık duygusunun toplumsal anlamda yerleşmesi, bu öz-değerlendirmenin aşağılayan grubun değerleri ile gerçekleşmesidir.⁹¹⁹ Böylece asimetrik bir hiyerarşi sorunu haline gelen bu ilişki, aşağılık duygusunu hisseden grubun gündelik hayatını da düzenleyici bir konuma gelir. Kendi toplumu/grubu içinde verdiği bütün tepkiler, daha yüksek seviyede addettiği grubun normlarına, duygu ve düşüncelerine göre şekillenmeye başlar.

Yani aşağılık duygusu; toplumun kendini güçsüz hisseden bireylerini önemli derecede kapsayan bir duygu ve bir yandan da bu güçsüzlük halini yeni öz-değerlendirmelere ulaştıracak bir fırsattır. Tam da bu noktada Falih Rıfki Atay'ın düşünsel çizgisi aşağılık duygusunun yukarıda anlatılan psiko-sosyal niteliklerine uygun bir hat çizmekte, dolayısıyla eserlerindeki tarih anlatısı adeta bunun üzerine

⁹¹⁶ Paul Saurette, *The Kantian Imperative: Humiliation, Common Sense, Politics*, Toronto; Buffalo; London, University of Toronto Press, 2005, s. 12.

⁹¹⁷ Bkz. William Ian Miller, *Humiliation: And Other Essays On Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1993, s. 4.

⁹¹⁸ Neckel, "Inferiority", s. 23.

⁹¹⁹ A.g.m., s. 24.

kurulmaktadır. Nitekim cumhuriyetin kültür politikaları bu tedirginlik üzerine, aşağılık duygusunun geri dönmesi kaygısı üzerine kurgulanmıştır.⁹²⁰ Atay'daki bu yoğun aşağılık duygusu vurgusu veya aşağılık kompleksi, Batılılaşmadan uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Zira Batıdan uzaklaşmak demek hem ahlaki hem duygusal hem de siyasi anlamda ülkeyi büyük bir “ıstıraba” sürükleyecektir. Bu yüzden kurulacak olan yeni devletin Batılılaşma yörüngesinde ilerlemesi, Atay'ın da içinde olduğu seçkinler için hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü seçkinlerin düşünce ve duyguları için referans aldıkları Batı dünyası her açıdan ideal bir modeldir. Atay'ın yazılarındaki aşağılık duygusu, diğer duygular gibi, kişisel değerlerden tamamen ayrılarak toplumsal ve siyasal bir vurgu haline gelmektedir. Adeta Cumhuriyetin kuruluşuyla özdeşleştiği şeref duygusuna bir geçiş için hazırladığı aşağılık duygusu bu yüzden tamamıyla Osmanlı'nın son dönemlerinin tarifidir. Atay'ın dönemin duygu atmosferinin resmini çizmek için gerek zımnî gerekse sarîh olarak kullandığı bu duygu; ideolojik, ekonomik ve kültürel alanlarda maddileşmektedir. Gerek padişahın gerekse diğer paşaların ve dolayısıyla halkın, medeniyetler içinde yerini almanın ön koşulu olan Türkleşme ve Batılılaşmaya uygun gündelik performansları sergileyememeleri bu maddiliğin yansımasıdır.

Ayrıca Türklüğün aşağılandığı, kaba ve yabani görüldüğü dönemler Atay'da “melankoli”, “korku” ve “utanç” gibi duyguları anımsatırken, Cumhuriyet döneminin şeref duygusu “mutluluk” veya aynı anlamda “saadet” gibi duygularla yeniden tesis edilmiştir. Bu saadet kavramı Atay'da Batı uygarlığını yakalamak için topluma tatbik edilmesi gereken bir terbiye niteliğindedir. Örneğin İngilizlerin “hom” ve “wikend” kültürü bu terbiyenin bir parçasıdır. Tanzimat'tan beri olumlu duygularla zikredilen

⁹²⁰ Orhan Koçak, “1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm C.2* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 372.

uygarlık kavramının Atay'da terbiyeyle beraber kullanılması şeref-Batılılaşma-saadet üçlüsünün seçkinlerdeki devamlılığı noktasında dikkate şayandır.

Mustafa Kemal'in devlet başkanlığı ve Cumhuriyet'in ilanıyla beraber toplumun içinde bulunduğu aşağılık duygusu ortadan kaldırılmaktadır. Türklük ve Batılılığın temsil ettiği cumhuriyet değerleri, kendisine saygısını yitirmiş Türklüğü diriltmek şeref duygusunu topluma aşlamaktadır. "Kişiyi sayılma hakkını elde etme ve korumaya dönük mücadelesinde yönlendiren itki olarak"⁹²¹ şeref duygusu, Atay'da "dürüstlük", "adamlık" ve "ahlak" gibi kavramlarla ele alınarak Cumhuriyet'in hangi duygular üzerinden inşa edildiğinin ve bu duygu rejimi çerçevesinde hangi duygunun "kaybolduğu" veya "kaybedildiği" sorusunun cevabını vermektedir. Bu şeref duygusu, yalnızca soyut bir politik geçişler çizgisinde anlaşılmalıdır. Yukarıda da gösterildiği üzere, reformların getirdiği kültürel değişimler, bunların bağlı olduğu pratik ve deneyimler bu değişimlerin sağlayıcısı olmuştur. Duyguların bağlantı noktası örneğin "kadınlık şerefi", "Araplığın iğrençliği" veya "fesin Osmanlılığı" gibi toplumu derinden etkilemeye dönük değişimler duygu rejiminin dönüş(türül)meye yüz tuttuğunun en kesin kanıtlarıdır. Keza Atay da şeref duygusunu en çok Mustafa Kemal'in bu devrimler aracılığıyla, Batılı Türklüğü ortaya çıkarmasında vurgulamıştır. Şeref toplumuna geçişteki adam olma, kadın hayatını ve özel hayatı düzenleme refleksi aynı zamanda feminenlikten masküleniteye geçişi de simgelemektedir.⁹²² En önemlisi ise Mustafa Kemal, Türklerin kaderini değiştirip onları toplum içinde bir toplum olmaktan kurtarmıştır. Çeşitli duygu topluluklarının olduğu Osmanlı'nın Şarklıktan kurtulamadığı için yaşadığı duygusal kriz, duygu rejiminin etrafa saçılan duyguları toplaması sayesinde devleti nizamlamıştır.

Falih Rıfki; Kemalizm ideolojisine sürekli bağlılığı sabit olmak üzere Batıda üretilen sistemler ve ideolojiler ihdas etmesi itibarıyla ulus-devletle bağlantılı

⁹²¹ Ecevitoğlu, *Namus Kavramı*, s. 257.

⁹²² Neckel, "Inferiority", s. 26.

kavramlara gayet olumlu yaklaşmıştır. Ancak bu kavramların Batıda vardığı anlamlar birçok sosyal ve siyasal olayın çıktısı olmasına rağmen Atay'ın Batıdaki sınıf kavgası ve demokrasi gibi hastalıkların alınmaması gerektiğine dair uyarısı, aynı zamanda cumhuriyetin paradoksal düşüncesini de açığa çıkarmaktadır.⁹²³ Çünkü özellikle 1930-40 arasında dünya çapında yükselen otoriterlik, milliyetçilik politikaları ve cumhuriyetin demokrasiyi deneyimlediği süreçteki acı hatıraları, Atay'ı bu noktaya sürüklemiştir. Batılı ahlak ve terbiye kavramlarının sabit tutulduğu ancak Türklük kültürünün korunduğu bir şeref toplumu yaratma inancı hala devam etmektedir. Yine de önceki Batılılaşma deneyimleriyle Batının aydınlanma değerlerine bağlı bir nesil yetiştirmek isteyen cumhuriyet bu sebeple en başından yenik düşmüştür. Falih Rıfkı'ya çok yakın isimlerden biri olan Yakup Kadri'nin Yaban'daki şu sözleri, bunu doğrulayacak niteliktedir:

“Anadolu halkının bir ruhu vardı, nüfuz edemedin. Bir kafası vardı, aydınlatamadın. Bir vücudu vardı, besleyemedin. Üstünde yaşadığı bir toprak vardı! İşletemedin. Onu, hayvani duyguların, cehaletin, yoksulluğun ve kıtlığın eline bıraktın. O, katı toprakla kuru göğün arasında bir yabancı ot gibi bitti. Şimdi, elinde orak, buraya hasada gelmişsin. Ne ektin ki, ne biçeceksin? Bu ısırganları, bu kuru dikenleri mi? Tabii ayaklarına batacak. İşte, her yanın yarılmış bir halde kanıyor ve sen, acıdan yüzünü buruşturuyorsun. Öfkeden yumruklarını sıkıyorsun. Sana ıstırap veren bu şey, senin kendi eserindir, senin kendi eserindir.”⁹²⁴

Bu kültür ve uygarlık veya medeniyet arasındaki aşırı sentezci yönetme krizine veya konu bağlamında söylenirse “duygusal krize”⁹²⁵ sebep olacak kronik çatışma belki de sadece Türk elitlerinde görünen bir şey değildir. Robert C. Young'a göre kültür hem uygarlık hem de uygarlığın eleştirisidir.⁹²⁶ Parta Chatterje'ye göre, Doğu'da gelişen milliyetçilikler bir yandan yabancı kültür tarafından empoze edilen unsurları taklit ederken diğer bir yandan da ikili bir reddetme pratiği geliştirme refleksleri

⁹²³ Akt. Şirin, *Falih Rıfkı Atay*, s. 317.

⁹²⁴ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 72. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 111.

⁹²⁵ Boddice, *The Science of Sympathy*, s. 124.

⁹²⁶ Akt. Terry Eagleton, *Kültür*, 3. Basım, çev. Berrak Göçer, İstanbul, Can Yayınları, s. 28.

sergilemektedir ve krizi yaratan sebep bu ikiliktir. Bu, her türlü taklit edilecek olan kültürün reddi ve kimliğini sahiplenme işaretleri görülmesine rağmen, ilerlemeye engel olduğu düşünülen geçmişin reddidir.⁹²⁷ Yani söz konusu Batılılaşma anlayışı, bir yandan Edward Said'in "içselleştirilmiş oryantalizm"ine⁹²⁸ bir yandan da Daryush Shayegan'ın "melez bilinci"ne işaret etmektedir: "Çünkü Batılı için "örtü" yırtılalı hayli zaman olmuşken, Doğulu için örtü henüz sıyrılmamıştır ve onun görevi Batılınınakinin aksi yöndedir: Geçerliliği kalmamış bir dünyanın tortusu olan izlenimlerden kurtulmak ve kendine rağmen olumsuz izlerini taşıdığı bu çatlağın bilincine varma zeminini hazırlamak."⁹²⁹

Sonuç olarak bu çalışmada duygular tarihi; Türk milliyetçiliği, Kemalizm ve Batılılaşma hattında incelenmiştir. Falih Rıfkı Atay, Kemalizm'i ateşli ve duygu sözleri siyasal boyuta aktararak kullanan nadir aydınlardan biridir. Aynı hat üzerinde yapılacak başka çalışmalarda bu tezde odaklanılan duyguların dışında farklı duygular mercek altına alınabilir veyahut bu duyguların içerildiği kaynaklar (gazete yazıları veya dergiler gibi) farklı varyantlarda genişletilebilir. Sadece yazılı eserler değil; sesli ve görüntülü materyaller de duygular ve kültür arasındaki bağlantının vurgulanması bağlamında orijinal çalışmalara kapı aralayabilir. Bu sayede hem erken cumhuriyet döneminin duygu rejimini temsil edici nitelikteki entelektüellerine dair bilgi dağarcığımız daha bütünlüklü hale getirilebilir hem de duygular tarihi alanının spesifik bir tarihsel dönemi anlamak açısından nasıl verimli bir araç olabileceği daha vurgulu şekilde ortaya konabilir.

⁹²⁷ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 2.

⁹²⁸ "(...) modern Şark, kendi Şarklaştırılışına katılmaktadır". Said, *Şarkiyatçılık*, s. 339.

⁹²⁹ Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 3. Basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 100.

KAYNAKÇA

Falih RıfıkıAtay'ın Eserleri

Atay, Falih Rıfıkı (1931) *Yeni Rusya*, Ankara.

Atay, Falih Rıfıkı (1932) *Moskova-Roma*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.

Atay, Falih Rıfıkı (1933) *Eski Saat*, İstanbul, Akşam Matbaası.

Atay, Falih Rıfıkı (2012) *Çankaya*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi:1961.

Atay, Falih Rıfıkı (2017) *Pazar Konuşmaları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1966.

Atay, Falih Rıfıkı (2018a) *Ali Suavi: "Baş Veren İnkılapçı"*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1954.

Atay, Falih Rıfıkı (2018b) *Tarihe Düşülen Yazılar*, Yunus Emre Kaleli (ed.), İstanbul, Pozitif Yayınları.

Atay, Falih Rıfıkı (2018c) *Gezerek Gördüklerim*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1970.

Atay, Falih Rıfıkı (2019) *Londra Konferansı Mektupları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1933.

Atay, Falih Rıfıkı (2019) *Bayrak*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1955.

Atay, Falih Rıfıkı (2020a) *Atatürk Ne İdi*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1968.

Atay, Falih Rıfıkı (2020b) *İmparatorluğun Batış Yılları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi:1963.

Atay, Falih Rıfıkı (2020c) *Taymis Kıyıları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1970.

Atay, Falih Rıfıkı (2020d) *Ateş ve Güneş*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1918.

- Atay, Falih Rıfıkı (2020e) *İnanç*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1965.
- Atay, Falih Rıfıkı (2020f) *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1955.
- Atay, Falih Rıfıkı (2020g) *Tuna Kıyıları*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi:1938.
- Atay, Falih Rıfıkı (2020h) *Mustafa Kemal'in Ağzından Vahdettin*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1955.
- Atay, Falih Rıfıkı (2020ı) *Zeytindağı*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1932.
- Atay, Falih Rıfıkı (2020i), *Kurtuluş*, İstanbul, Pozitif Yayınevi. İlk basım tarihi: 1966.

Diğer Kaynaklar

- Abu-Lughod, Lila (2016) *Honor and Poetry in a Bedouin Society*, California, University of California Press.
- Açıkel, Fethi (1996) ““Kutsal Mazlumluğun” Psikopatolojisi”, *Toplum ve Bilim*, (70), s. 153-199.
- Açıkel, Fethi (2008) “Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik C.4* içinde, Tamıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 117-140.
- Adler, Alfred (1956) *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections From His Writings* Heinz L. Ansbacher & Rowena R. Anbacher (ed.), New York, Basic Books,
- Afacan, Şeyma (2016) *Of the Soul and Emotions: Conceptualizing ‘The Ottoman Individual’ Through Psychology*, Faculty of History at the University of Oxford, Oxford, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Ahıska, Meltem (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul, Metis Yayınları.

Ahmad, Feroz (1999) *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, çev. Nuran Yavuz, 5. Basım, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Ahmad, Feroz (2008) “Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918”, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume: 1* içinde, Feroz Ahmad (ed.), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 23-61.

Ahmad, Feroz (2014) *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, 12. Basım, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Ahmed, Sara (2010) *Promise of Happiness*, Durham, N.C, Duke University Press.

Ahmed, Sara (2017) *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, 2. Baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Akçam, Taner (2008) “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik C.4* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 53-63.

Akçura, Yusuf (1995) *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.

Aksakal, Hasan (2010) “Türk Modernleşmesinin Ambivalent Doğası: Modernleşme, Milliyetçilik, Medeniyet İlişkisi Üzerinden Türkiye'yi Okumak”, *Journal of World of Turks*, 2 (1), s. 245-264.

Aksakal, Hasan (2012) “Japon ve Türk Modernleşmelerinin Karşılaştırmalı Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme: Gerçekten “Japon Mucizesi” vs. “Türk Usûlü” mü?”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (27), s. 83-108.

Akşin, Sina (1972) *31 Mart Olayı*, İstanbul, Sinan Yayınları.

Akşin, Sina (1985) “Jön Türkler”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C. 3* içinde, Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 832-843.

Akşin, Sina (2007) *Kısa Türkiye Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Alkan, Mehmet Ö. (2009) “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 377-407.

Alpkaya, Faruk (2014) "Kitabiyat: Birinci Meclisin İçki Yasağı: Men-i Müskirat Kanunu", *Mülkiye Dergisi*, (32), s. 161-166.

Anderson, Benedict (2017) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 9. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.

Andrews, Walter (2012) “Ottoman Love: Preface to A Theory of Emotional Ecology”, *A History of Emotions, 1200-1800* içinde, Jonas Liliequist (ed.), London, Routledge, s. 21-48.

Arai, Masami (2009) “Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 180-196.

Arendt, Hannah (2012) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te*, çev. Özge Çelik, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.

Aristotle (2018) *Rhetoric*, çev. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana.

Arnold, Magda B. (1960) *Emotion and Personality, Vol. 1, Psychological Aspects*, New York, Columbia University Press.

Arnold, Magda B. & Gasson, John A. (1954) “Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration”, *The Human Person: An Approach to an Integral Theory of Personality* içinde, Magda B. Arnold & John A. Gasson (ed.), New York, Ronald Press, 294-313.

Atatürk, Mustafa Kemal (2008) *Nutuk*, Ankara, Bizbize Yayınları.

Austin, J. L. (1962) *How to Do Things the World: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, London, Oxford Press.

Averill, James R. (1980) “A Constructivist View of Emotion”, *Emotion: Theory, Research, and Experience Volume 1: Theories of Emotion* içinde, Robert Plutchik and Henry Kellerman (ed.), New York, Academic Press, s. 305-339.

Aydemir, Şevket Süreyya (1932) “Falih Rıfkı ve Son Eseri”, *Kadro*,(9), s. 43-47.

Aydemir, Şevket Süreyya (1932) “İnkılabın Heyecanı”, *Kadro*, (2), Şubat, s. 5-8.

Aydemir, Şevket Süreyya (2011) *Tek Adam, Mustafa Kemal: 1922-1938 Cilt III*, 26. Özel Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Aydın, Suavi (2009) “Cumhuriyetin İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm C.2* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 344-370.

Barclay, Katie, Crozier-De Rosa, Sharon & Stearns, Peter N. (2021) “Introduction: A Guide to Sources for the History of Emotions”, *Sources for the History of Emotions: A Guide* içinde, Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa & Peter N. Stearns (ed.), London & New York, Routledge, s. 3-15.

Barrett, Lisa Feldman & Russell, James A. (2005) “An Introduction to Psychological Construction”, *The Psychological Construction of Emotion* içinde, (ed.), Lisa Feldman Barrett ve James A. Russell, New York: Guilford Press, s. 1-14.

Baykara, Tuncer (1990) “Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, V, s. 1-14.

Belge, Murat (2012) *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (2008) *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.

- Berkes, Niyazi (2002) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Bilig, Michael (2010) *Banal Nationalism*, London, Sage.
- Bilim, Cahit (1990) “Tercüme Odası”, *OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, 1 (1), s. 29-43.
- Boddice, Rob (2016) *The Science of Sympathy: Morality, Evolution and Victorian Civilization*, Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- Boddice, Rob (2018) *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press.
- Bora, Tanıl (2017) *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2018) *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Bourdieu, Pierre & Eagleton, Terry (1992) “Doxa and Common Life”, *New Left Review*, NLR, 191, s. 111-121.
- Bourdieu, Pierre (1966) “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* içinde, J. G. Peristiany (ed.), Chicago, IL, University of Chicago Press, s. 191-243.
- Bourdieu, Pierre (1992) *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice, Stanford, Stanford University Press.
- Brachfeld, Olive (2001) *Inferiority Feelings*, çev. Marjorie Gabain, London, Routledge.
- Braudel, Fernand (1972) *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Sian Reynolds, New York, Harper and Row.
- Breissach, Ernst (2007) *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, Third Edition, Chicago, The University of Chicago Press.
- Briggs, J. L. (1970) *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge, Harvard University Press.

- Brush, Kathryn (1993) “The Cultural Historian Karl Lamprecht: Practitioner and Progenitor of Art History”, *Central European History*, 26 (2), s. 139-164.
- Burke, Peter (1990) *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-89*, Cambridge, Polity Press.
- Büyücek, Seçkin (2015) *Kemalist, Once Upon A Time: Falih Rifki Atay and His Unconventional Approach to the Early Republican Period*, Boğaziçi University Atatürk Institute for Modern Turkish History, İstanbul, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Casimir, M. J. (2009) ““Honor and Dishonor” and the Quest for Emotional Equivalents” *Emotions as Bio-cultural Processes* içinde, H. Markowitsch & B. Röttger-Rössler (ed.), New York, Springer, s. 281-317.
- Chatterjee, Partha (1993) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Clark, Andy & Chalmers, David J. (1998) “The Extended Mind”, *Analysis*, 58 (1), s. 7-19.
- Cornelius, Randolph R. (1996) *The Science of Emotion: Research and Tradition in the Psychology of Emotion*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall.
- Çağaptay, Soner (2006) *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, London, Routledge.
- Çav, Erkan (2019) “Osmanlı Devleti’nin Çözülmesi, Tanzimat ve Çöküş Dönemleri: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi”, *Turkish Studies - Historical Analysis*, 14 (1), s. 53-84.
- Çeğin, Güney & Arlı, Âlim (2004) ““İdeoloji” Gerçeğinin Aşınması ve Pierre Bourdieu’nün Kuramsal Seçenekleri”, *Doğu Batı*, (28), 2004, s. 163-179.
- Çelik, Zeynep (2020) “Bir Söylemin Oluşumu”, *Avrupa Şark’ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)* içinde, Zeynep Çelik (ed.), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, s. 13-57.

Çetinsaya, Gökhan (2009) “Mithad Paşa”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 60-65.

Çıpa, H. Erdem, Anetshofer, Helga & Karateke, Hakan T. (ed.) (2018) *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Premodern Ottoman Lands*, Boston, Academic Studies Press.

Çiçek, Nazan (2010) *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*, London, I. B. Tauris.

Çiçek, Nazan (2012) “The Role of Mass Education in Nation-Building in the Ottoman Empire and the Turkish Republic, 1870-1930”, *Mass Education and the Limits of State Building, c. 1870-1930* içinde, Laurence Brockliss & Nicola Sheldon (ed.), London, Palgrave Macmillan, s. 224-250.

Çiğdem, Ahmet (2007) ““Türk Batılılaşması”nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı: Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık C.3* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 68-81.

Damasio, Antonio (2000) *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, London, Heinemann.

Damasio, Antonio R. (2006) *Descartes’in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz, 3. Baskı, İstanbul, Varlık Yayınları.

Darwin, Charles (2001) *İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi*, çev. Orhan Tuncay, İstanbul, Gün Yayınları.

Demertzis, Nicolas (2014) “Political Emotions”, *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology* içinde Nesbitt-Larking P., Kinnvall C., Capelos T., Dekker H.

(ed.), Palgrave Studies in Political Psychology Series, London, Palgrave Macmillan, s. 223-241.

Demir, Sıla (2020) “Duygular ve Duygu Kuramları”, *Psikoloji Penceresinden Duygular: Kuramdan Uygulamaya* içinde, Emine İnan & Emine Yücel (ed.), Ankara, Nobel Yayınları, s. 3-31.

Dennett, Daniel (1992) *Consciousness Explained*, London, Allen Lane, The Penguin Press.

Deringil, Selim (1993) “The Invention of Tradition as Public Image in The Late Ottoman Empire, 1808 to 1908”, *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1), s. 3-29.

Deringil, Selim (2003) ““They Live in a State of Nomadism and Savagery”: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate”, *Comparative Studies in Society and History*, 45 (2), s. 311-342.

Derrida, Jacques (1998) *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore & London, John Hopkins University.

Dilthey, Wilhelm (1989) “Comments on the Introduction to the Human Sciences: Drafts of the “Althoff Letter””, *Introduction to the Human Sciences: Selected Works* i içinde, Rudolf Makkreel & Frithjof Rodi (ed.), Princeton, Princeton University Press, s. 493-497.

Dixon, Thomas (2003) *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dror, Otniel E. (2013) “The Cannon–Bard Thalamic Theory of Emotions: A Brief Genealogy and Reappraisal”, *Emotion Review*, 6 (1), s. 17.

Duby, Georges (1990) *The Legend of Bouvines: War, Religion and Culture in the Middle Ages*, çev. Catherine Tihanyi, Cambridge, Polity Press.

Durkheim, Emile (2005) *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları.

Durna, Tezcan (2007) *Türkiye’de 1930–1940 Yılları Arasında Seçkin Söylemin Oluşumu: Falih Rifki Atay ve Peyami Safa Karşılaştırmalı Bir Analizi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara, Yayınlanmış Doktora Tezi.

Eagleton, Terry (2020) *Kültür*, çev. Berrak Göçer, 3. Basım, İstanbul, Can Yayınları.

Ecevitoglu, Pınar (2009) *Siyasal İktidar-Öldürme İlişkisi Bağlamında Namus Kavramı ve Namus cinayetleri: Siyasal Ontolojik Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara, Yayınlanmış Doktora Tezi.

Edipoğlu, Baki Süha (1945) *Falih Rifki Atay Konuşuyor*, Ankara.

Ekman, Paul & Friesen, W. V. (1971) “Constants Across Cultures In The Face and Emotion”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 17(2), s. 124–129.

Ekman, Paul, Sorenson, E. Richard & Friesen, Wallace V. (1969) “Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion,” *Science*, 164 (3875), s. 86-88.

Elias, Norbert (1989) *The Germans: Power Struggles and The Development of Habitus in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, çev. Eric Dunning & Stephen Mennell, New York, Columbia University Press.

Elias, Norbert (2017) *Uygarlık Süreci Cilt I*, çev. Ender Ateşman, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Ellsworth, P. C. “Some Implications of Cognitive Appraisal Theories of Emotion”, içinde *International Review of Studies on Emotion Vol. 1*, K. T. Strongman (ed.), New York, Wiley, s. 143–161.

Elster, John (1999) *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Esenbel, Selçuk (1994) “The Anguish of Civilized Behavior: The Use of Western Cultural Forms in the Everyday Lives of the Meiji Japanese and the Ottoman Turks During the Nineteenth Century”, *Japan Review*, (5), s. 145-185.

Febvre, Lucien (1973a) “History and Psychology”, *A New Kind of History: From The Writing of Febvre* içinde Peter Burke (ed.), çev. K. Folca, London, Routledge & Kegan Paul, s. 1-11.

Febvre, Lucien (1973b) “Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past,” *A New Kind of History: From The Writings of Febvre* içinde, Peter Burke (ed.), çev. K. Folca, London, Routledge & Kegan Paul, s. 12-26.

Fermon, Nicol (1997) *Domesticating Passions: Rousseau, Woman, and Nation*. Hanover, N.H, University Press of New England.

Findley, Carter V. (1980) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press.

Findley, Carter V. (2011) “Tanzimat”, *Türkiye Tarihi; Modern Dünyada Türkiye: 1839-2010 Cilt IV* içinde, çev. Zuhâl Bilgin, Reşat Kasaba (ed.), İstanbul, Kitabevi Yayınları s. 37-69.

Freud, Sigmund (2018) *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, 7. Baskı, İstanbul, Öteki Yayınevi.

Fortna, Benjamin C. (2011) “II. Abdülhamid’in Saltanatı”, *Türkiye Tarihi; Modern Dünyada Türkiye: 1839-2010 Cilt IV* içinde, çev. Zuhâl Bilgin, Reşat Kasaba (ed.), İstanbul, Kitabevi Yayınları, s. 71-99.

Foucault, Michel (1987) *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayın, 1987.

Foucault, Michel (2007) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2011) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, 3. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2014) *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden & Osman Akınbay, 4. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Frevert, Ute (2011) *Emotions in History: Lost and Found*, Budapest, Central European University Press.
- Frevert, Ute (2014) “Defining Emotions: Concepts and Debates over Three Centuries” *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), New York, Oxford University Press, s. 1-31.
- Friedrich, Paul (1977) “Sanity and the Myth of Honor: The Problem of Achilles”, *Ethos*, 5 (3), s. 281-305.
- Garro, Linda C. (1997) “Comment on William M. Reddy, Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, 38 (3), s. 341-342.
- Gellner, Ernest (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar & Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Gellner, Ernest (1997) “The Turkish Option in Comparative Perspective”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Sibel Bozdoğan & Reşat Kasaba (ed.), Seattle & London, University of Washington Press, s. 233-244.
- Georgeon, Francis (2006) “Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura”, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930 Seçilmiş Makaleler* içinde, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 91-103.
- Georgeon, Francis (2006) “Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını”, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930 Seçilmiş Makaleler* içinde, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 117-131.
- Giddens, Anthony (2012) *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, çev. Ülgen Yıldız Battal, 4. Baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi.
- Gilbert, Margaret (1989) *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press.

- Giorgi, Kyra (2014) *Emotions, Language and Identity on The Margins of Europe*, Basingstoke and New York, Palgrave Macmillan.
- Gourgouris, Stathis (1996) “Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi”, *Toplum ve Bilim*, (70), s. 78-94.
- Göçek, Fatma Müge (1999) *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınevi.
- Gökalp, Ziya (1968) *Türkçülüğün Esasları*, 7. Basılış, İstanbul, Varlık Yayınevi.
- Gökalp, Ziya (2019) *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat.
- Gramsci, Antonio (1992) *Selections from the Prison Notebooks*, 11. Baskı, (ed.) & çev. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers.
- Gulbenkian Komisyonu (2013) *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, 4. Basım, İstanbul, Metis Yayınları.
- Handman, Max Sylvius (1921) “The Sentiment of Nationalism”, *Political Science Quarterly*, 36 (1), s. 104-121.
- Hanioğlu, M. Şükrü (1981) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Hayatı*, İstanbul, Üçdal Neşriyat.
- Hanioğlu, M. Şükrü (2001) *Preperation For A Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press.
- Hanioğlu, M. Şükrü (2011) “Civil-Military Relations in the Second Constitutional Period”, *Turkish Studies*, 12 (2), s. 177-189.
- Hardt, Michael (2007) “Foreword” to *The Affective Turn: Theorizing the Social*, (ed.), Patricia Ticineta Clough & Jean Halley, Durham, Duke University Press, IX-1.
- Heper, Metin (2007) *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, London, Palgrave Macmillan.

Hobsbawn, Eric (1995) *Milletler ve Milliyetçilik, 1870'den Günümüze*, çev. Osman Akınhay, 2. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Hochschild, Arlie Russell (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, California, University of California Press.

Hoggett, Paul & Simon Thompson (2012) "Introduction", *Politics and the Emotion: The Affective Turn in Contemporary Political Studies* içinde, Paul Hoggett ve Simon Thompson (ed.), New York, Continuum International Publishing Group, s. 1-21.

https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc001/karartbmmc001/karartbmmc00100308.pdf

Huizinga, Johan (1987) *The Waning of Middle Ages: A Study of Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, çev. F. Hopman, London, Penguin Books.

Hunt, Lynn (1997) "Comment on William M. Reddy, Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology*, 38 (3), 1997, s. 343-344.

Iggers, Georg G. (2000) *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Illouz, Eva (2018) *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*, çev. Özge Çağlar Aksoy, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Isen, A. M. & Diamond, G. A. (1989) "Affect and Automaticity", *Unintended Thought* içinde, J. S. Uleman & J. A. Bargh (ed.), New York, The Guilford Press, s. 124-152.

Izard, C. E (1971) *The Face of Emotions*, New York, Appleton-Century-Crofts.

İnalcık, Halil (2013) "Cumhuriyet'ten Önce Batılılaşma Hareketleri", *Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci: Seçme Eserleri-V* içinde, Emre Yalçın (ed.), 4. Basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 315-316.

Jablonka, Eva & Lamb, Marion J. (2005) *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Cambridge, Mass., MIT Press.

James, William (1884) “What is an Emotion?”, *Mind*, 9 (34), s. 190, s. 188-205.

Johnson, James H. (1995) *Listening in Paris: A Cultural History*, Berkeley, University of California Press.

Kadıoğlu, Ayşe (1996) “The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity”, *Middle Eastern Studies*, 32 (2), s. 177-193.

Kahraman, Hasan Bülent (2007) “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık C.3* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekinil (ed.), 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 125-146.

Kandiyoti, Deniz (2013) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, 4. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.

Kapacalı, Alpay (1985) “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi C. 2* içinde, Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, s. 607-616.

Kara, İsmail (1985) “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi C. 5* içinde Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, s. 1405-1420.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2015) *Yaban*, 72. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, “Zeytindağı”, *Kadro*, (4), Nisan 1932, s. 40-42.

Karaömerlioğlu, Asım (2017) *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Karpat, Kemal (1995) “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, Sabahattin Şen (ed.), İstanbul, Bağlam Yayınları, s. 23-39.

Karpat, Kemal H. (2016) “Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım”, *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri* içinde, çev. Mustafa Armağan, Ömer Baldık, Kemal Kahraman, Talip Küçükcan, Ümit Şimşek, 5. Baskı, İstanbul, Ufuk Kitap.

Keltner, Dacher, Oatley, Ketih & Jenkins, Jennifer M. (2014) *Understanding Emotions*, Third Edition, Hoboken, Wiley & Sons.

Keyder, Çağlar (2013) “Arka Plan”, *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında* içinde, Çağlar Keyder (ed.), çev. Sungur Savran, 4. Basım, İstanbul, Metis Yayınları.

Keyder, Çağlar (2017) *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, 21. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Kivimäki, Ville & Tepora, Toumas (2009) “War of Hearts: Love and Collective Attachment as Integrating Factors in Finland During World War II”, *Journal of Social History*, 43 (2), s. 285-305.

Koçak, Cemil (2009) “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 72-88.

Koçak, Orhan (1995) "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde, Sabahattin Şen (ed.), İstanbul, Bağlam Yayıncılık, s. 227-252.

Koçak, Orhan (2009) “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm C.2* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 370-425.

Kuran, Ercüment (2004) “Müsbet Bilimlerin Türkiye’ye Girişi”, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* içinde, Mümtaz’er Türköne (ed.), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 3-9.

- Kushner, David (1998) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev. Zeki Doğan, İstanbul, Fener Yayınları.
- Küçükömer, İdris (2012) *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, 3. Baskı, İstanbul, Profil Yayınları.
- Lazarus, Richard S. (1982) “Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition”, *American Psychologist*, 37 (9), s. 1019–1024.
- Lazarus, Richard S. (1991a) *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press.
- Lazarus, Richard S. (1991b) “Cognition and Motivation in Emotion”, *American Psychologist*, 46 (4), s. 352–367.
- Lévi-Strauss, Claude (1991) *Totemism*, çev. Roodney Needham, London, Merlin Press.
- Lewis, Bernard (1993) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, 5. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lewis, Michael (2008) “Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt”, *Handbook of Emotions* içinde, Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones, and Lisa Feldman Barrett (ed.), 3rd Edition, New York, Guilford Press, s. 742-757.
- Loseke, Donileen R. (2019) “Examining Emotion As Discourse: Emotion Codes and Presidential Speeches Justifying War”, *The Sociological Quarterly*, 50 (3), s. 497-524.
- Lukes, Steven (1997) “Humiliation and the Politics of Identity”, *Social Research*, 64 (1), s. 36-51.
- Lutz, Catherine “Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category.” *Cultural Anthropology*, 1 (3), s. 287–309
- Lutz, Catherine A. & White, Geoffrey M. (1986) “The Anthropology of Emotions,” *Annual Review of Anthropology*, 15, s. 405-436.
- Lutz, Catherine A. (1988) *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.

M. McMahon, Darrin (2014) “Finding Joy in the History of Emotions”, *Doing Emotions History* içinde, Susan J. Matt ve Peter N. Stearns (ed.), Urbana; Chicago; Springfield, University of Illinois Press, s.103-119.

MacMullen, Ramsay (2003) *Feelings in History*, Claremont, CA, Regina Books, 2003.

Makkreel, Rudolf & Rodi, Frithjof (1989) “Introduction”, *Introduction to the Human Sciences: Selected Works i* içinde, Rudolf Makkreel & Frithjof Rodi (ed.), Princeton, Princeton University Press, s. 3-43.

Mango, Andrew (2011) “Atatürk”, *Türkiye Tarihi; Modern Dünyada Türkiye: 1839-2010 Cilt IV* içinde, çev. Zuhâl Bilgin, Reşat Kasaba (ed.), İstanbul, Kitabevi Yayınları, s. 139-167.

Mardin, Şerif (2008) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 15. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2017) “Tanzimat Fermanı’nın Mânası”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 23. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 285-309.

Mardin, Şerif (2017) “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 23. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 35-77.

Mardin, Şerif (2017) “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1, Bütün Eserleri 6* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 23. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 203-241.

Mardin, Şerif (2017) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu: Bütün Eserleri 5*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan & İrfan Erdoğan, 12. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2018) “Baticılık”, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 9-19.

Mardin, Şerif (2018) “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 21-75.

Mardin, Şerif (2018) “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, Mümtaz’er Türköne & Tuncay Önder (ed.), 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 237-246.

Massumi, Brian (2019) *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom Yayınları.

Miller, William Ian (1993) *Humiliation: And Other Essays On Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca & London, Cornell University Press.

Mills, C. Wright (2016) *Sosyolojik Tahayyül*, çev. Ömer Küçük, İstanbul, Hil Yayın.

Mutman, Mahmut (2007) “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batılılık C.3* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 189-218.

Nagehan Tokdoğan (2018) *Yeni Osmanlılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Namık Kemal (2020) ”Rönan [Renan] Müdafaaanamesi”, *Avrupa Şark’ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)* içinde Zeynep Çelik (ed.), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, s. 73-95.

Neckel, Sighard (1996) “Inferiority: From Collective Status to Deficient Individuality”, *Sociological Review*, 44 (1), s. 17-34.

Noë, Alva (2019) *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang.

Nussbaum, Martha C. (2001) *Upheavals of Thoughts: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Oatley, Ketih (2004) *Emotions: A Brief History*, Oxford, Blackwell Publishing.

- Ortaylı, İlber (1987) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayınları.
- Özgören-Kınlı, İrem (2015) “Mektuplarla Yeni Tarih Yazımının Doğuşu: Annales Ekolü’nün Kuruluş Sosyolojisi, *Kebikeç*, (39), s. 503-538.
- Özizmirli, Görkem (2014) “Fear in Evliya Çelebi’s Seyahatname: Politics and Historiography in a Seventeenth Century Ottoman Travelogue”, Koç University Graduate School of Social Sciences and Humanities, İstanbul, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özyürek, Esra (2007) *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Parkinson, Brian, Fischer, Agneta H.& Manstead, Anthony S. R. (2005) *Emotions in Social Relations: Cultural, Group, And Interpersonal Processes*, Hove, Psychology Press.
- Parla, Taha (2009) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, 6. Baskı, İstanbul, Deniz Yayınları.
- Paul R. Kleinginna Jun. and Anne M. Kleinginna, “A Categorized List of Emotion Definitions,with Suggestions for a Consensual Definition,” *Motivation and Emotion*, 5(4), 1981, s. 345-379.
- Pernau, Margit (2014) “Civility and Barbarism: Emotions as Criteria of Difference” *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), Oxford, Oxford University Press, s. 230-260.
- Pernau, Margrit (2017) “Feeling Communities: Introduction”, *The Indian Economic & Social History Review*, 54 (1), s. 1-20.
- Plamper, Jan (2010) “The History Of Emotions: An Interview With William Reddy, Barbara Rosenwein, And Peter Stearns”, *History and Theory*, 49 (2), s. 237-265.

- Plamper, Jan (2015) *The History of Emotions: An Introduction*, çev. Keith Tribe, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Power, Mick & Dalgleish, Tim (2007) *Cognition and Emotion*, Second Edition, Hove, Psychology Press.
- Prinz, Jesse (2009) *The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
- Quartaert, Donald (2004) *Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Ayşe Berktaş, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Reddy, William (1997) "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology*, 38 (3), s. 327-351.
- Reddy, William (2004) *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reddy, William (2008) "Emotional Styles and Modern Forms of Life," *Sexualized Brains: Scientific Modeling of Emotional Intelligence from Cultural Perspective* içinde, Nicole Karafyllis ve Gotlind Ulshöfer (ed.), Cambridge, MA, MIT Press.
- Rosaldo, Michelle Z. (1980) *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosenwein, Barbara (2002a) "Worrying About Emotions in History", *The American Historical Review*, 107 (3), s. 821-845.
- Rosenwein, Barbara H. (2002b) "Review of William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001", *American Historical Review*, 107 (4), s. 1181-1182.
- Rosenwein, Barbara H. (2006) *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, İthaca; New York, Cornell University Press.
- Rosenwein, Barbara (2010) "Problems and Methods in The History of Emotions," *Passion in Context*, 1 (1), s. 1-32.

- Rosenwein, Barbara H. (2015) *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenwein, Barbara H. & Cristiani, Riccardo (2019) *Duygular Tarihi Nedir?* çev. Kemal Özdil, İstanbul, Işık Yayınları.
- Russell, James A. & Barrett, Lisa Feldman (1999) “Core Affect, Prototypical Emotional Episodes, and Other Things Called Emotion: Dissecting the Elephant” *Journal of Personality and Social Psychology*, 76 (5), s. 805-819.
- Said, Edward W. (2017) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 10. Basım, çev. Berna Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınları.
- Saurette, Paul (2005) *The Kantian Imperative: Humiliation, Common Sense, Politics*, Toronto; Buffalo; London, University of Toronto Press.
- Saussure, Ferdinand de (1998) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual.
- Scheer, Monique (2012) “Are Emotions A Kind of Practice (And is That What Makes Them Have A History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, *History and Theory*, 51(2), s. 193-220.
- Scherer, Klaus R., Zentner, Marcel R. & Stem, Daniel (2004) “Beyond Surprise: The Puzzle of Infants' Expressive Reactions to Expectancy Violation,” *Emotion*, 4 (4), s. 389-402.
- Schierle, Ingrid (2019) “Patriotism and Emotions: Love of Fatherland in Catherinian Russia”, *Ab Imperio*, (3), s. 65-93.
- Seymour, Mark (2020) *Emotional Arenas: Life, Love, And Death in 1870s Italy*, Oxford, Oxford University Press.
- Shaw, Stanford J. & Shaw, Ezel Kural (2002) *Volume II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Shayegan, Daryush (2018) *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 3. Basım, İstanbul, Metis Yayınları.
- Shouse, Eric (2005) “Feeling, Emotion, Affect”, *M/C Journal*, 8 (6), echo date('d M. Y'); ?> <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>
- Smail, Daniel Lord (2008) *On Deep History and Brain*, Berkeley, University of California Press.
- Smith, Anthony (1994) *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Solomon, Robert (2007) *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford, Oxford University Press.
- Somay, Bülent (2001) “Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafı”, *Defter*, (43), s. 39-54.
- Somel, Selçuk Akşin (2009) “Osmanlı Reformculuk Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi C.1* içinde, Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 88-117.
- Spinoza, Baruch (2019) *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, 7. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Stannard, David A. (1980) *On Freud and Failure of Psychohistory*, Oxford, Oxford University Press.
- Stearns, Peter N. & Lewis, Jan (ed.) (1980) *An Emotional History of the United States*, New York: New York University Press.
- Stearns, Peter N. & Stearns, Carol Z. (1985) “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *American Historical Review*, 90 (4), s. 813-836.
- Stearns, Carol Z. & Stearns, Peter N. (1986) *Anger: The Struggle for Emotional Control in America’s History*, Chicago, University of Chicago Press.

Stearns, Peter N. (1994) *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York, New York University Press.

Stearns, Peter N. (2006) *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, London, Routledge.

Stearns, Peter N. (2014) “Modern Patterns in Emotions History”, *Doing Emotions History* içinde, Susan J. Matt ve Peter N. Stearns (ed.), Urbana; Chicago; Springfield, University of Illinois Press, s. 17-40.

Steinberg, Mark D. (2008) “Melancholy and Modernity: Emotions and Social Life in Russia Between the Revolution”, *Journal of Social History*, 41 (4), s. 813-841.

Steinberg, Mark D. (2014) “Emotions History in Eastern Europe”, *Doing Emotions History* içinde, Susan J. Matt ve Peter N. Stearns (ed.), Urbana; Chicago; Springfield, University of Illinois Press, s. 74-103.

Steininger, Fabian (2017) *Morality, Emotions, and Political Community in the Late Ottoman Empire (1878-1908)*, Freie Universität Berlin Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Berlin, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Ste-Marie, Diane M. & Larry L. Jacoby (1993) “Spontaneous Versus Directed Recognition: The Relativity of Automaticity”, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 19 (4), s. 777–788.

Stewart, Frenk Henderson (1984) *Honor*, Chicago, The University of Chicago Press.

Strange, Carolyn & Cribb, Robert (2014) “Historical Perspectives on Honour, Violence and Emotion”, *Honour, Violence and Emotions in History* içinde, Carolyn Strange, Robert Cribb & Christopher E. Forth (ed.), London, Bloomsbury, s. 1-22.

Şirin, Funda Selçuk (2009) *Falih Rifka Atay (1893-1950)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, Yayınlanmış Doktora Tezi.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2015) *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 24. Baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Tarlow, Sarah (2000) “Emotion in Archaeology”, *Current Anthropology*, 41 (5), s. 713-746.

Tekgöl, Nil (2016) *A Gate to the Emotional World of Pre-Modern Ottoman Society: An Attempt to Write Ottoman History From “The Inside Out”*, The Graduate School of Economics and Social Sciences of İhsan Doğramacı Bilkent University, Ankara, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Tekgöl, Nil (2019) “Early Modern Ottoman Politics of Emotion: What Has Love Got to Do With It?”, *Turkish Historical Review*, 10, s. 132-154.

Thucydides (1998) *The Peloponnesian War*, çev. Steven Lattimore, Indianapolis, Hackett.

Timur, Taner “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi C. I* içinde Murat Belge (ed.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 139-146.

Tomkins, S. S. (1962) “The Negative Affects” içinde *Affect, Imagery, Consciousness: Volume I*, New York, Springer.

Toprak, Zafer (1982) *Türkiye’de Milli İktisat: 1908-1918*, Ankara, Yurt Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (1960) *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, Yedigün Matbaası.

Tunaya, Tarık Zafer (1989) *Türkiye’de Siyasi Partiler Cilt III, İttihat ve Terakki: Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları.

Tunçay, Mete (1981) *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları.

Turke, Paul W. (1990) “Which Humans Behave Adaptively, and Why Does it Matter?” *Ethology and Sociobiology*, 11, s. 305-339.

Turnaoğlu, Banu (2017) *The Formation of Turkish Republicanism*, Princeton, Princeton University Press.

- Turner, Jonathan H. (2009) “The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments,” *Emotion Review*, 1 (340), s. 340-354.
- Uslu, Ayşe (2020) “Duygu, His ve Duygulanım Ayrımına Etkinleşimci Çözüm”, *Feminist Tahayyül*, 1 (2), s. 144-184.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992) *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul, Ülken Yayınları.
- Ünlü, Barış (2018) *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara, Dipnot Yayınları.
- Üstel, Füsün (2008) “Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne *Vatandaşlık Eğitimi*, 3.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel (1990) “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System”, *Theory, Culture and Society*, 7, s. 31-55.
- Weber, Max (1999) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi.
- Wigen, Einar (2015) “The Education of Ottoman Man and The Practice of Orderliness”, *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe* içinde, Ute Frevert & Thomas Dixon (ed.), Oxford, Oxford University Press, s. 107-125.
- Williams, Raymond (1961) *The Long Revolution*, London, Chatto, 1961.
- Williams, Raymond (2017) *Kültür ve Toplum: 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Yaldır, Hülya (2008) “The Asymmetry Between Res Cogitans (Thinking Thing) and Res Extensa (Extended Thing)”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2), s. 149-166.
- Yelçe, Zeynep N. (2015) “Royal Wrath: Curbing the Anger of the Sultan”, *Discourses of Anger in the Early Modern Period* içinde, Karl Enekel & Anita Traninger (ed.), Leiden & Boston, Brill, s. 439-457.

- Yıldız, Ahmet (2001) “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”: *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Yıldız, Yavuz G. (1995) “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, Sabahattin Şen (ed.), İstanbul, Bağlam Yayınları, s. 355-379.
- Yurdusev, A. Nuri (2005) “From the Eastern Question to the Western Question: Rethinking the Contribution of Toynbee”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14 (3), s. 323–332.
- Zajonc, R. B. (1980) “Feeling and Thinking: Preferences Need no Inferences”, *American Psychologist*, 35 (2), s. 151-175.
- Zarakol, Ayşe (2011) *After Defeat: How The East Learned to Live With The West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zeldin, Theodore (1973-77) *France: 1848–1945, 2 vols*, Oxford, Clarendon Press.
- Zeldin, Theodore (1982) “Personal History and the History of Emotions”, *Journal of Social History*, 15 (3), s. 339-347.
- Zürcher, Erik J. (2001) *Turkey: A Modern History*, New Revised Edition, London, I. B. Tauris.
- Zürcher, Erik J. (2005) “How European Adopted Anatolia and Created Turkey”, *European Review*, 13 (3), s. 379-394.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, erken dönem cumhuriyet tarihini ve Batılılaşma ile ilişkisini duygular tarihi perspektifinden değerlendirmektir. Bu doğrultuda ilk bölümde duygu, duygulanım ve his gibi kavramların psikoloji, antropoloji ve sosyoloji literatürlerindeki tartışmalarına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise duygular tarihi alan yazını tanıtılmış, bu kapsamda duyguların tarihsel vakaları açıklamaktaki işlevselliği tartışılmıştır. Bu tartışmalar ışığında, duygular tarihinin erken ve güncel kuramları ele alınmış; toplumların siyasal, kültürel ve ideolojik düşünüş ve davranış biçimlerinin sosyo-psikolojik bağlamda değerlendirilmesine izin verdiği gösterilmiştir. Bir sonraki bölümde, Türk modernleşme ve Batılılaşma dönemini duygular tarihinin sağladığı kuramsal ve kavramsal araçlar ile incelemek üzere Falih Rıfki Atay'ın eserleri vaka çalışması olarak takdim edilmiştir. Bu istikamette öncelikle Falih Rıfki Atay'ın hayatı ve eserleri üzerinde durulmuş, daha sonra Osmanlı Batılılaşmasının Türk ulus-devletinin kuruluşuna götüren tarihi incelenmiştir. Bu Batılılaşma serüveni, salt askeri ve siyasal değil, yine de bunlarla ilişkili olan “medeniyet”, “ahlak” “terbiye” gibi duygu yüklü kimi kavramlara odaklanılarak anlatılmıştır. Sonrasında Falih Rıfki Atay'ın eserlerinde tespit edilen duygu ifadeleri ve bunlarla eş-zamanlı gerçekleşen siyasal-kültürel hadiseler, bu duygu yüklü kavramlarla beraber, Adler’ci anlamda aşağılık duygusu ve şeref duygusu bağlamında değerlendirilmiştir. Son olarak cumhuriyet seçkinlerinin toplumu Osmanlı mazisinden koparıp cumhuriyet/ulus-devlet inşasına sadık hale getirmeye uğraşmasının bir “duygu rejimi” kurma arzusunda tezahür ettiği saptanmıştır.

Anahtar kelimeler: duygular tarihi, Batılılaşma, Falih Rıfki Atay, şeref, Adler’ci aşağılık duygusu

ABSTRACT

This study aims to revisit the early republican history as well as its relationship with Westernization from the perspective of the history of emotions. Accordingly, the first part includes discussions of concepts such as emotion, affect, and feeling as discussed in the literature of psychology, anthropology, and sociology. The second part introduces the history of emotions as a discipline and delves into the function of emotions in explaining historical cases. In light of these discussions, the chapter surveys and assesses early and current theories of the history of emotions and displays how history of emotions enables us to comprehend the political, cultural and ideological ways through which societies think and act. The following chapter showcases the works of Falih Rifki Atay and by drawing on the theoretical and conceptual tools from the field of history of emotions analyses them as an example that embodies and represents some salient feelings of pro-regime intelligentsia of the early Republican era. Accordingly, the chapter first presents the life story and works of Falih Rifki Atay and then proceeds to a brief discussion of the history of Ottoman Westernization that led to the establishment of the Turkish nation-state. This Westernization process is described by focusing not only on military reforms and political developments but also by referring to the transformation of some emotional concepts such as “civilization,” “morality,” “decency” which are closely associated with Westernization attempts. After that, the chapter evaluates expressions of emotion identified in Falih Rifki Atay's works and the political-cultural events that took place simultaneously with them in the context of inferiority feeling in Adlerian sense and feeling of honour. In conclusion this thesis suggests that the struggle of the Republican ruling elite and pro-regime intelligentsia to break society free from the Ottoman past and render it loyal to the construction of a republic/nation-state manifested in the desire to establish an “emotional regime.”

Keywords: the history of emotions, Westernization, Falih Rıfkı Atay, honor, inferiority
feeling in Adlerian sense

