

# KARTAL FİKİR ÇALIŞTAYI'26

## Çalışma Rehberi



**Edebiyat**  
**Komitesi**

## İçindekiler

<b>Sunuş</b> .....	<b>2</b>
Taşra Toplumunda Bireyin Yalnızlığı: Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf Romanında Yabancılaşma ve İsyan.....	3
Öz.....	3
1. Giriş.....	3
2. Yazar mısın Yazmaz mısın.....	4
3. Bir Taşra Romanı mı, Yoksa Bir İktidar Analizi mi?.....	5
4. Erdemî'te gidiş.....	5
Ahlaki İkiyüzlülük.....	6
5. Güç Dinamikleri:.....	7
Sonuç.....	12
Kaynakça.....	13
<b>Modern Bireyin Trajedisi: Goethe'nin Faust'unda Kapitalist Ahlâk, Sınır Tanımsızlık ve İlerleme İdeolojisi</b> .....	<b>14</b>
Öz.....	14
Giriş.....	14
1. Modernitenin Temeli: İlerleme Fikri ve "Yaratıcı Yıkım".....	15
2. Faustçu Bilincin Doğuşu: Epistemolojik Kriz ve Promethean İsyan.....	16
Bilmekten Yaratmaya Geçiş: Promethean İsyan ve Tanrısal Güç Talebi.....	17
"Başlangıçta Eylem Vardı": Sözleşmeye Zemin Hazırlayan Varoluşsal Boşluk.....	18
3. Mefistofelesik Sözleşme Bağlamında Kapitalist Ahlâk ve Araçsal Akıl.....	19
4. İlerlemenin İnsani Bedeli ve Modern Bireyin Trajedisi.....	23
<b>Edebî Eserin Sahipliği Meselesi: Fikrî Mülkiyet, Kamusal Alan ve Kültürel Miras Arasında Yazarlık Kavramı</b> .....	<b>27</b>
Öz.....	27
Giriş.....	27
1. Yazarın Ölümü.....	28
2. Telif Hakkı ve Kültürel Üretim.....	29
3. Mülkiyet Kavramına Yaklaşımlar.....	31
Sonuç.....	34
Kaynakça.....	35
<b>Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Edebiyat Metinlerinde Ulusal Kimliğin İnşası: Türk Milleti ve Türk Kimliği Fikrinin Söylemsel Temelleri</b> .....	<b>35</b>
Öz.....	35
Giriş.....	35
1. Orta Çağ'dan Modern Devlete Geçiş: Siyasal Aidiyetin Dönüşümü.....	36
Modern Devletin Doğuşu ve Yeni Egemenlik.....	37
19. Yüzyılda Ulus Fikrinin Yayılması ve Modern Ulus.....	37
1. Bir Ulusu Yaratmak, Yıpratmak, Yırtıp Atmak.....	38
2. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimlik Yapısı, Çözülme Süreci ve Türkçülüğün Doğuşu.....	42
3. Yeni Türkiye'nin Yeni Türkleri.....	42
Sonuç.....	46
Kaynakça.....	46

## Sunuş

Değerli Deleğeler,

“Birey ve Toplum” teması kapsamında Edebiyat Komitesi olarak sizleri aramızda görmekten memnuniyet duyuyoruz. Bu komitede edebiyatı yalnızca estetik bir anlatı biçimi olarak değil, bireyin toplumla kurduğu ilişkiyi anlamamıza imkân tanıyan bir düşünce alanı olarak ele alıyoruz.

İnceleyeceğimiz metinler, farklı dönem ve bağlamlarda bireyin toplum içindeki konumunu sorgulamaktadır. Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf* romanı üzerinden taşra toplumunda bireyin yalnızlığı, yabancılaşması ve yerel güç ilişkileri karşısındaki durumu ele alınacaktır. Yusuf karakteri üzerinden, bireyin toplumsal normlara uyumsuzluğu ve bunun doğurduğu çatışmalar tartışılacaktır.

Bunun yanında Johann Wolfgang von Goethe'nin *Faust* eseri aracılığıyla modern bireyin bilgi, güç ve ilerleme arayışı incelenecektir. Bu bağlamda bireyin sınır tanımayan istekleri ile ahlaki sorumlulukları arasındaki gerilim üzerinde durulacaktır. Modernitenin getirdiği ilerleme fikrinin birey üzerindeki etkileri ve bunun ortaya çıkardığı krizler değerlendirmeye açılacaktır.

Bunlara ek olarak ele alacağımız edebî eserin sahipliği meselesiyle; yazarlık kavramı, telif hakkı, kültürel üretim ve metnin anlamının nasıl oluştuğu gibi konular üzerinden, edebiyatın bireysel mi yoksa kolektif bir üretim alanı mı olduğu tartışılacaktır.

Bu süreçte amaç, metinleri yalnızca içerik düzeyinde incelemek değil; aynı zamanda onların ortaya koyduğu düşünsel sorunları farklı bakış açılarıyla değerlendirmektir. Tartışmaların verimli geçmesini ve her katılımcının sürece aktif katkı sağlamasını diliyoruz.

Komite Eş Başkanları

**Ebrar Zeynep Aydın**  
**Ömer Faruk Kaplan**

## **Taşra Toplumunda Bireyin Yalnızlığı: Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf Romanında Yabancılaşma ve İsyan**

### **Öz**

Bu çalışma, Kuyucaklı Yusuf romanını toplumsal normlar çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Normlar, birey davranışlarını belirleyen ve toplum tarafından oluşturulan kurallar bütünü olarak özellikle kapalı toplum yapılarında güçlü bir denetim mekanizması hâline gelmektedir. Hikayenin kahramanı Yusuf'un verdiği mücadele, hem bireyin toplumla ilişkisini irdelemek hem de J. Campbell'in ortaya koyduğu Kahramanın Sonsuz Yolculuğu teorisi örneklemek açısından kıymetlidir.

Roman; kasaba, hiyerarşik ilişkiler, çıkar dengeleri ve ahlaki çelişkiler üzerinden işleyen bir norm sistemi sunar. Bu sistem içinde bireyden beklenen, mevcut düzene uyum sağlamasıdır. Ancak Yusuf karakteri, köy kökenli değerleri ve bireysel duruşu nedeniyle bu yapıya tam anlamıyla entegre olamaz. Bu durum, birey ile toplum arasındaki gerilimi gözler önüne serer.

**Anahtar Kelimeler :** Taşra, Toplumsal Norm, Soylu Vahşi, Kahramanın Yolculuğu

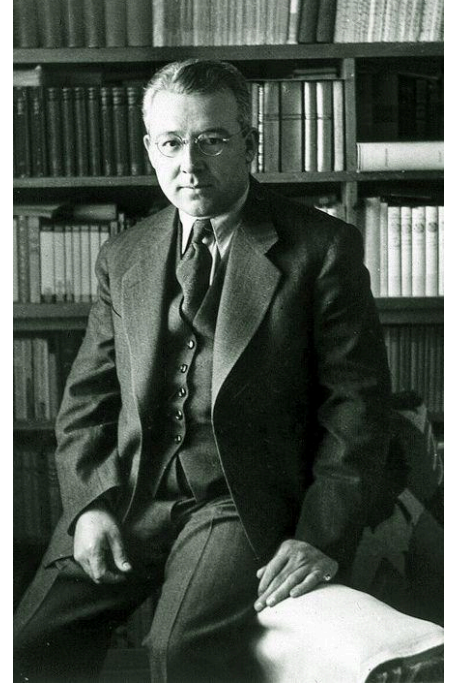
### **Giriş**

Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf romanı, taşra yaşamını konu almasının ötesinde, birey ile toplum arasındaki çatışmayı ve toplumsal normların birey üzerindeki baskısını görünür kılar. Yusuf, çocuklukta anne ve babasının ölümüyle yaşadığı travmayla şekillenen, köy kökenli değerlerle büyümüş bir bireydir. Kasaba, kendi içinde bürokrasi, eşraf ve ahlaki çürümeyi temsil eden katı bir normlar silsilesi barındırır. Bu düzende bireyden beklenen; Şakir gibi güç odaklarına boyun eğmesi, toplumsal hiyerarşide kendine bir yer edinmesi ve kasabanın yozlaşmış eğlence kültürüne katılmasıdır. Yusuf ise tüm bu beklentileri cevapsız bırakır.

Kasaba toplumunun kapalı ve hiyerarşik yapısı, bireyi sürekli yabancılaştırır ve normlara uymaya zorlar; Yusuf ise bu baskılar karşısında yalnız kalır, masumiyetini korumaya çalışır ve sonunda geri dönemeyeceği seçimlerde bulunur. Onun yolculuğu, yalnızca bireysel bir trajedi değil, taşra toplumunun yozlaşmış düzenine karşı sessiz bir başkaldırıdır; kasabada tanık olduğu güç oyunları, adaletsizlik ve ahlaki çelişkiler, bireyin özgürlüğünü ve içsel dürüstlüğünü savunma mücadelesini görünür kılar. Bu çalışma, Kuyucaklı Yusuf romanını birey-toplum ilişkisi bağlamında ele alarak taşra toplumunda işleyen denetim mekanizmalarını ve bireyin bu normlara karşı geliştirebileceği direniş biçimlerini incelemeyi amaçlamaktadır.

## 1. Sabahattin Ali

Sabahattin Ali, 1907'de Edirne yakınlarındaki Eğridere'de doğmuş, çocukluk ve gençlik yıllarını Osmanlı'dan Cumhuriyet Dönemi'ne geçiş sürecinin yarattığı toplumsal değişim ortamında geçirmiştir. Bu geçiş döneminin yarattığı ortam ve yaşadığı kişisel olaylar, eserlerinde sıkça işlenen “eski ile yeni arasındaki uyumsuzluk” adı altında incelenebilir. Türkiye'ye döndükten sonra öğretmen olarak Anadolu'nun farklı şehirlerinde görev yapmış; Aydın, Konya ve çevresi gibi bölgelerde bulunmuştur. Bu süreç, onun taşra toplumunu yakından tanımasını sağlamış ve eserlerinde yer alan kasaba ve köy tasvirlerinin gerçekçi bir zemine oturmasına katkıda bulunmuştur. Onun metinlerinde görülen sosyal ilişkiler, bürokrasi ile halk arasındaki mesafe ve lokal güç dengeleri, büyük ölçüde bu gözlemlerine dayanmaktadır.



Kimi yazarlar köy ve kasaba yaşamını daha saf ve olumlu bir açıdan değerlendirirken o, bu yaklaşımı reddetmiştir. Onun metinlerindeki anadolu; eşitsizliklerden, güç ilişkilerinden ve ahlaki çelişkilerden muaf bir yer değildir. Dönemin önemli Anadolu romanlarından Vurun Kahpeye (1926), Yeşil Gece (1928) ve Yaban (1932) gibi eserlerle karşılaştırıldığında, sosyal düzen ve batılılaşma meselelerinde bariz bir ayırım göstermektedir. Söz konusu romanlar, Anadolu'nun modernleşme sancılarını işlerken modernite ve gelenek, din ve laiklik gibi çatışmaları ve entelektüelin toplumdaki rolünü ele alır. Ancak Kuyucaklı Yusuf, batılılaşmayı merkeze almadan sosyal düzenin daha derin bir eleştirisini yapmayı amaçlar.

Sabahattin Ali'nin devletle olan ilişkisi de onun yazarlığını etkileyen önemli bir unsurdur. 1930'lu yıllarda yazdığı bazı metinler ve siyasi atmosfer nedeniyle soruşturmalara karşılaşmış ve bir süre hapis yatmıştır. Bu deneyim, onun otoriteye ve bürokratik yapılara karşı mesafeli bir bakış geliştirmesine neden olmuştur. Devleti direkt olarak eleştirmese de siyasi görüşlerini eserlerinde, özellikle devlet temsilcilerinin etkisiz ya da sistem içinde sıkışmış figürler olarak çizilmesinde kendini gösterir.

Onun edebi metinleri genel olarak toplumcu-gerçekçi olarak değerlendirilir fakat bununla sınırlı değildir. Toplumsal yapıyı anlatırken bireyin iç dünyasını da ihmal etmez. Yazdığı karakterler çoğu zaman yalnız, uyumsuz ve toplumla mesafeli bireylerdir. Bu karakterler, içinde buldukları toplumsal yapıyı kabullenmekte zorlanır ve bu nedenle çoğu zaman sistemin dışında kalırlar. Sabahattin Ali ise sistemin dışında kalmış bu karakterlerinin buhranlarını okuyucuya etkili şekilde anlatır. *İçimizdeki Şeytan*'da Ömer, *Kürk Mantolu Madonna*'da Raif ve *Kuyucaklı Yusuf*'taki Yusuf karakterleri; yaşadıkları ve karakterleri itibarıyla benzer sayılabilirler.

Sonuç olarak Sabahattin Ali, yaşadığı dönemin toplumsal yapısını gözlemleyen ve bu yapıyı eleştirel bir biçimde metinlerine taşıyan bir yazardır. Onun hayat deneyimleri, özellikle Anadolu'da geçirdiği yıllar ve devletle kurduğu problemleri ilişki, eserlerinde görülen gerçekçi ve sorgulayıcı yaklaşımın temelini oluşturur. Bu metinde ele alınacak Kuyucaklı Yusuf romanı ve Yusuf karakteri, onun bu yaklaşımının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

## **Kasaba Bürokrasisi**

Roman, taşra toplumunda işleyen güç ilişkilerini, sosyal denetim mekanizmalarını ve ahlaki normların oluşum süreçlerini görünür kılan bir yapı ortaya koymaktadır. Bu yönüyle eser, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi statik bir çatışma olarak değil, belirli bir toplumsal düzen içinde şekillenen dinamik bir süreç olarak ele alır.

Romanın merkezinde yer alan Yusuf karakteri, kasaba toplumuna dışarıdan dahil olmuş bir birey olarak bu düzenle uyumsuzluk gösterir. Kasabada normlar, evrensel ahlaki ilkelerden ziyade, ekonomik ve sosyal güce sahip aktörler tarafından belirlenmekte ve uygulanmaktadır. Bu durum, romanda sıkça karşılaşılan ahlaki çelişkilerin ve çifte standartların temelini oluşturmaktadır.

Bu çalışma, Sabahattin Ali'nin söz konusu eserini, birey-toplum ilişkisi bağlamında ele alarak taşra toplumunda işleyen denetim mekanizmalarını ve bu mekanizmalar karşısında bireyin konumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda roman, bireysel bir anlatı olmanın ötesinde, toplumsal yapının işleyişine dair eleştirel bir okuma alanı olarak değerlendirilecektir.

## **2. Erdemir'e gidiş**

Roman, çocuk yaşındaki Yusuf'un anne ve babasının cesediyle birlikte bulunmasıyla başlar. Olay, Aydın'ın Nazilli kazasına bağlı Kuyucak köyünde, yağmurlu ve kasvetli bir sonbahar gecesinde meydana gelir. Haydutların köye girişi ve Yusuf'un ailesini öldürmesi, taşranın doğa ile iç içe olan, ancak bir o kadar da tehlikeli ve kontrolsüz dünyasını gözler önüne serer. Yusuf, bu dehşet verici olay karşısında sarsılmaz bir metanet sergiler; yaşına rağmen acıya karşı gösterdiği itidal ve lakaytlık, onun karakteri hakkında bir ilk izlenim edinmemizi sağlar. Bu davranış onun "doğal insan" niteliğini, yani J.J. Rousseau'nun tanımladığı soylu vahşi özelliğini ilk olarak ortaya koyduğu yerdir.

Olay yerine gelen ilçe Kaymakamı Selahattin Bey, Yusuf'un trajik durumuna acır ve onu evlatlığı olarak yanına alır. Bu karar, Yusuf'un kasaba yaşamıyla ilk temasını, taşranın düzeni ve eşrafın gücüyle çatışmasını başlatır. Yusuf'un ailesiyle olan ilişkisi ayrıntılı bir şekilde işlenmesi de çocuk yaşta yaşadığı travma ve yalnızlık duygusu, onun karakterinin temelini oluşturur. Bu sahne, kasabanın görünmeyen güç dengelerini ve taşra toplumunun sert, çoğu zaman acımasız doğasını okuyucuya tanıtır. Bir yandan masumiyetin ve bireysel saflığın tehlikeye atıldığı bir dünyayı kurarken diğer yandan Yusuf'un yolculuğunun dramatik zeminini hazırlar.

Kasvetli köy yolları, ıslak taş evler, rüzgârla hışırdayan ağaçlar ve çamurlu meydanlar, yalnızca fiziksel bir mekan değil; aynı zamanda kasabanın sosyal yapısının metaforik bir yansımasıdır. Bu ortamda her birey, kendi güç ve konum mücadelesini verir hukuk ve adalet çoğu zaman eşrafın ve maddi güç sahiplerinin çıkarları doğrultusunda şekillenir. Yusuf'un Selahattin Bey tarafından evlat alınması, onu bu karmaşık ve yozlaşmış taşra düzenine taşıırken aynı zamanda kahramanın kampüsünden ayrılıp eşiklerden geçerek büyüme ve dönüşme sürecinin de ilk adımı olur.

## Ahlaki İkiyüzlülük

Romanda dikkat çeken bir diğer önemli konu kasaba toplumunun ahlaki yapısıdır. Kasaba halkı dışarıdan bakıldığında geleneksel değerlere bağlı, düzenli ve ahlaklı bir toplum görüntüsü sergilemektedir. Ancak romanın ilerleyen bölümlerinde bu görünümün arkasında çeşitli çıkar ilişkilerinin ve çelişkilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum sosyolojik açıdan ahlaki ikiyüzlülük olarak tanımlanabilecek bir yapının varlığına işaret etmektedir.

Ahlaki ikiyüzlülük, bireylerin savundukları değerlerle sergiledikleri davranışlar arasında bir uyumsuzluk bulunması durumunu ifade etmektedir. İnsanlar toplum içinde belirli ahlaki kuralları savunuyor gibi görünmekte, ancak kendi çıkarları söz konusu olduğunda bu kuralları göz ardı edebilmektedir. Bu durum romanda özellikle kasabanın güçlü ve zengin kişileri aracılığıyla gösterilmektedir.

Hilmi Bey ve oğlu Şakir karakterleri kasaba toplumunun bu çelişkili yapısını temsil etmektedir. Şakir'in alkol kullanması, çevresine kaba davranması ve Muazzez'e sarkıntılık etmesi gibi davranışları toplum içinde bilindiği hâlde bu davranışlar ciddi bir biçimde eleştirilmemektedir. Bunun temel nedeni Şakir'in zengin ve nüfuzlu bir ailenin mensubu olmasıdır. Böylece toplum içinde sosyal statünün ahlaki değerlendirmeleri etkileyebildiği görülmektedir.

Romanda Ali karakterinin öldürülmesi bu çelişkili durumun en açık örneklerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Ali, Muazzez ile evlenebilmek için Selahattin Bey'in kumar borcunu ödemeyi kabul eden iyi niyetli bir karakterdir. Ancak Şakir tarafından öldürüldüğünde kasabanın güçlü kişileri delilleri ortadan kaldırarak Şakir'in cezalandırılmasını engellemektedir. Bu olay, toplum içinde güçlü konumda bulunan kişilerin hatalarının çoğu zaman görmezden gelinebildiğini göstermektedir. Böylece ahlaki kuralların toplum içinde eşit biçimde uygulanmadığı ve belirli bir çifte standardın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Yusuf karakteri ise bu ahlaki çelişkilerle karşı karşıya kalan bir figür olarak öne çıkmaktadır. Yusuf çoğu zaman toplumun beklentilerine göre değil kendi vicdanına göre hareket etmektedir. Onun davranışlarında belirgin bir adalet duygusunun ve doğruluk anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Ancak taşra toplumunda bireylerin bu tür bireysel tutumları her zaman kabul görmemektedir. Yusuf'un toplumla yaşadığı çatışmaların temelinde de bu durum yer almaktadır.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Muazzez'in kasaba toplumunun yozlaşmış ortamına sürüklenmesi ve yaşanan olayların trajik sonuçlara yol açması, taşra toplumundaki ahlaki çelişkilerin daha açık bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Toplumun görünürde savunduğu ahlaki değerler ile gerçekte yaşanan olaylar arasındaki fark giderek daha belirgin hâle gelmektedir.

Bu bağlamda romanın yalnızca bireysel bir hikâye anlatmadığı, aynı zamanda taşra toplumunun sosyal ve ahlaki yapısına yönelik önemli gözlemler içerdiği görülmektedir. Yusuf karakterinin yaşadığı olaylar aracılığıyla birey ile toplum arasındaki gerilim, güç ilişkileri ve ahlaki çelişkiler ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaktadır. Böylece roman, Anadolu taşrasının sosyal yapısının anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir edebi eser niteliği taşımaktadır.

### 3. Güç Dinamikleri:

Yusuf, Selahattin Bey'in yanında Edremite'e gitmesinden itibaren çeşitli güçlü figürlere ve onların çatışmasına şahit olur. Olaylar ilerledikçe kendisini de bu çatışmanın ortasında bulur. Kitap boyunca bu otoritelerin altında ezilmemek için mücadele eder.

#### **Nerdesin Kaymakam Selahattin?: Mağlup Bürokrasi**

Selahattin Bey, romanda devletin taşradaki temsilcisi olmasına rağmen, hem kişisel zaafı hem de sistemin yapısal çarpıklığı nedeniyle bu otoriteyi eşrafa karşı kullanamayan yılgın ve yorgun bir kaymakamdır. Pasifist kişiliği itibarıyla "hikmete ulaşmış bir bilge" gibi davranarak dünyayı olduğu gibi kabul eden, fakat bu sebeple adaletsizliğin sürmesine dolaylı katkı sağlayan bir figürdür. Ayrıca kendisi kusursuz değildir. Ahlaklı olmak için ne kadar çabalarsa çabalasın, kendini kumar ve içki masalarında bulur. Selahattin Bey'in yaşadığı en büyük trajedi, doğruyu bilmesi ancak bunu uygulayacak iradeyi ve toplumsal desteği bulamamasıdır. Onun içinde bulunduğu bu ahlaki ve apansız çıkmaz şu pasajda ifadesini bulur:

*"Zavallı adam, işin bu şekle gireceğini düşünmemişti. Memleketi asıl idareleri altında bulunduran bu adamların karşısında bir hükümet memurunun ne kadar az kıymeti olabileceğini; bir kaymakamın, aşağı yukarı, kendisine itibar edilen, fakat işlerine engel olmaya başlayınca derhal tüydürülen bir kukla olduğunu bildiği için, vaziyetten tamamen ümidi kesmiş gibiydi."*

Selahattin Bey, Muazzez'i Şakir'e vermesi konusundaki baskıları ve köydeki otoritesi hakkındaki sorunları Yusuf'a şu şekilde itiraf eder:

*"Muazzez'i Şakir'e vermeyelim diyorsun, değil mi? Âlâ! Bunu ben de istemiyorum... Fakat ne yapalım? Bir akıl biliyorsan söyle de onu yapayım. Yalnız, benim artık daha fazla uğraşmaya takatim kalmadı. İş daha fazla sürüklemek, bir sürü kurnaz ve insafsız kurtlarla uğraşmak, onlara her gün ayrı bir bahane bulmak, onların şimdi pek de saklı olmayan tehditlerini anlamamazlıktan gelmek ve hepsine güler yüzle, kibar kibar cevaplar vermek artık elimden gelmiyor. Ben de insanım Yusuf, ben de etten ve sinirden yapılmış bir mahlukum. Bana da biraz acıyın canım!.."*

Selahattin Bey, taşradaki "insafsız kurtlar" (eşraf) karşısında bürokrasinin nasıl bir "kukla" haline getirildiğini bizzat tecrübe etmiş bir kurbandır. Köy halkı, kendilerinin meşru liderini Bürokrasinin getirdiği Selahattin Bey olarak değil, parayı elinde tutan Hilmi Bey olarak belirlemiştir. Selahattin Bey ise Otoritesini elde etmek için gereken sertlik ve iradeye sahip değildir. Kendisi Yusuf için bir yardımcı figür ve mentor olsa da sonunda paranın ve sınıfsal baskının ağırlığı altında ezilerek Yusuf'u ve Muazzez'i korumasız bırakır. Onun ölümü, kasabadaki dürüstlük kırıntılarının da gömülmesi ve yerini mutlak bir karanlığa düşmesi şeklinde de okunabilir.

#### **Hilmi Bey Aşağı Hilmi Bey Yukarı**

Hilmi Bey, Edremit kasabesindeki "yapay hayatın" ve yozlaşmış gücün zirvesini temsil eden, şeytani bir tipolojinin örneğidir. Onun gücü yalnızca mülkiyetinde değil, devlet mekanizmasını ve adaleti parasıyla yönlendirebilme yeteneğinde saklıdır. Hilmi Bey, kapitalizmin Anadolu taşrasındaki ilkel ve acımasız yüzüdür; onun dünyasında her birey ve her değer, satın alınabilir bir "meta" hükmündedir. Bu yönleriyle 20. yüzyıl başlarındaki toprak ağası fenotipinin iyi bir örneğidir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde devlet otoritesinin iyice zayıflamasıyla öne çıkan toprak sahipleri, 20.Yüzyılın ikinci yarısına kadar Türkiye ekonomisi için sorun yaratmış ve Toprak reformu olarak bilinen hükümet müdahalesiyle sonuçlanmıştır. Köy için Selahattin Bey'in olması gereken fakat olmadığı otorite figürüdür. Adeta Selahattin Bey'in "Nemesis"idir. Romanın başında ve gelişiminde görülen şu pasaj, Hilmi Bey'in taşradaki mutlak otoritesini ve bu otoritenin ahlaki sınır tanımazlığını belgeler:

*"İşte bu Hilmi Bey, Edremit'in eski eşraf ailelerinden birine mensup, kibarca bir adamdı. Vaktiyle Midilli İdadisi'nden mezun olduğu için, oldukça okumuş yazmışlardan, memleketin tahsillilerinden sayılır ve hürmet görürdü. Fakat hürmetin asıl sebebi, onu gelmeyecek kadar çok olduğu rivayet edilen servetiydi. Muhakkak ki, Edremit'te ondan çok zeytini olan yoktu. Fakat asıl, nakit parasının sayısını Allah'ın bildiği ve bunları saymak için vakit yetmeyeceğinden Hilmi Bey'in altınlarını şinikle ölçtüğü söylenirdi..."*

Hilmi Bey bu gücünü kullanmaktan çekinmez. Hem parasını hem de parası aracılığıyla kazandığı saygınlığını roman boyunca lehine kullanır. Muazzez'i oğluna almak istediğinde Selahattin Bey'i kumarda borçlandırarak zor durumda bırakır. Oğlu Şakir'in işlediği cinayet için de karakol çavuşuna rüşvet verir, yalancı tanıklar tutar ve onun serbest kalmasını sağlar.

Pasajda geçen "altınları şinikle ölçme" efsanesi, gücün ahlaki bir zeminden tamamen kopup maddi bir büyüklüğe evrildiğini kanıtlar. Hilmi Bey için para, hukuku ve bürokrasiyi rehin almanın temel aracıdır. Kaymakam Selahattin Bey gibi dürüst bir figürü bile borç tuzağına düşürerek devlet otoritesini kendisinin ve oğlunun çıkarları için bir kuklaya dönüştürmesi, söz konusu kim olursa olsun yerleşik güç odakları karşısında ne kadar savunmasız olduğunu gösterir. Sabahattin Ali, Hilmi Bey figürü üzerinden taşrada adaletin sadece köylüler için bir ceza mekanizması olduğunu, eşraf sınıfı için ise parayla yönetilen bir "hükümet safsatası"ndan ibaret kaldığını ortaya koymuştur.

### **Şakir; Mağruriyet ve Mütegalibiyet**

Hilmi Bey'in oğlu Şakir, babasının temsil ettiği ekonomik gücün denetlenemeyen, ahlaksız ve yıkıcı uzantısıdır. Bu özellikleriyle Şakir, taşradaki mütegalibe sınıfının yasaların üstünde olma halini ve bu halin ürettiği "hayvani ve zalim" karakter tipini simgeler. Şakir için bireysel arzuları ve mülkiyet hırsı toplumsal ahlakın veya insan hayatının ötesindedir, dolayısıyla onun eylemleri taşradaki erkek egemen şiddet kültürünün en uç örneğidir. Yusuf ile Muazzez arasındaki ilişkiye bir "mülkiyet savaşı" olarak bakan Şakir'in iç dünyası kitabın bu bölümünde açıkça görülmektedir:

*"Bu Şakir, yaşının on sekizden fazla olmamasına rağmen, kasabada herkese yaka silktirmiş bir çocuktur. Ayaş, hovarda, ahlaksız bir şeydi. Babasının kazandığı parayı Rum \*hanımlar veya İzmirli oğlanlarla yiyor, etmediği rezalet bırakmıyordu (...) Şakir'in kendisine benzeyenlerden ibaret bir partisi vardı. Ne candarma, ne hükümet bunlara karışmazdı. Çünkü, parayı bolca oynatıyorlardı"*

Yusuf'tan dayak yiyen ve yediği dayağın intikamını almaya and içmiş olan Şakir, romanın ilerleyen safhalarında işret gecelerine katılmaya başlayan Muazzez'in düştüğü durum için şöyle düşünür:

*"İçinde bu anda hâkim olan his, Muazzez'e karşı duyduğu istek değil, Yusuf'a karşı duyduğu kindi. Bir kere başkasının olan bu kızı nasıl olsa elinde farz ediyor, fakat onun kucaktan kucağa dolaşmasının Yusuf için ne acı bir talih olduğunu düşünerek gültüyordu. İşte, eninde sonunda bu yabanın Yusufundan yediği yumruğun acısını çıkarmıştı. Bu kıza bir zamanlar yan bakmasına müsaade*

*edilmemişti ve bugün onu saatlerce hırpalıyor, kucağına alıyordu. Hattâ bu kızın ortaya düştüğünü de görecekti."*

Şakir'in Muazzez'e duyduğu ilginin "istek değil, Yusuf'a karşı bir kin" olarak tanımlanması, Şakir'in gözünde kadının değerli bir insan olarak değil, onur ve intikam savaşında kullanılan bir nesne olarak konumlandığını gösterir. Şakir, Yusuf'un temsil ettiği "doğal insan" halinin karşısında, kentin ve yapay toplumun ürettiği her türlü pislğin taşıyıcısıdır. Onun cinayet işlemesine rağmen rüşvet ve yalancı tanıklarla beraat etmesi, hem eşraf için dokunulmazlığını hem de toplumsal yozlaşma karşısında bireysel ahlakın nasıl ezildiğinin trajik bir göstergesidir.

### **Bir "Meta" Olarak Muazzez**

Kuyucaklı Yusuf'un ana karakteri her ne kadar Yusuf olsa da romandaki güç dinamikleri arasındaki çatışmanın görünürdeki nedeni Muazzez'dir. Kendisinin ve temsil ettiklerinin hikaye içindeki önemi büyüktür.

Muazzez; Selahattin Bey'in yılgın ve iradesiz sümsüklüğünün, annesi Şahinde'nin kurnaz işgüzarlığının, Şakir'in hayvani vahşiliğinin, Hilmi Bey'in porselen egosunun ve Yusuf'un **yabancılığının** en trajik kurbanıdır. Şakir için Muazzez, kendi kendine yarattığı yapay bir mücadeledir. Yusuf için, toplum içinde korumaya çalıştığı son kale gibidir; annesi Şahinde içinse lüks ve rahat yaşam arzusu uğruna eşrafın içki sofralarına "peşkeş" çekilen bir araçtır. Yusuf'un çaresizlik içerisinde izlediği Muazzez'in yozlaşma süreci, kocasının gözünden şu pasajda fiziksel bir yıkım olarak tasvir edilir:

*"Muazzez'in yüzü yağlı yağlı parlıyordu. Saçları pösteki gibi dolaşmış ve yer yer terli yüzüne yapışmıştı. Burun delikleri genişlemiş gibi duruyor ve nefes aldıkça kanatları oynuyordu. Ağzı sırtmaya başlayan bir şekilde yarı açıktı. Gözlerinin etrafı çürük ve yorgundu. Kaşları hafif çatılmıştı. Fakat Yusuf'u asıl korkutan, bu çehrenin kirli sarıya benzeyen rengi idi..."*

Durumun vahameti Muazzez açısından daha çarpıcıdır. Arkasında bıraktığı masumiyetin artık erişilmez olduğunu fark etmesi şöyle anlatılır: *"Şimdi akşamın olmasını, sofranın kurulmasını, yahut bir yere gitmelerini biraz isteyerek bekliyor; rakı kadehlerini daha az yüz buruşturarak içiyor ve koluna gümüş bir bilezik takan bir erkeğin kucağına oturmaktan eskisi kadar nefret etmiyordu."*

Muazzez'in hem fiziksel hem de psikolojik tasvirindeki bu radikal değişim tüm köy için apaçıktır, toplumsal düzenin bireyin ruhunu nasıl "kirlettiğinin" sembolüdür. Muazzez, kendi iradesi olmayan, başkalarının elinde bir oyuncak haline getirilmiş edilgen bireyin trajedisini temsil eder. Kendisinin ölümü, Yusuf'un toplum içindeki varlık nedenini ortadan kaldırarak onu dağa sürerken Sabahattin Ali, Muazzez üzerinden taşranın kirli ve zalim çarkları arasında saflığın barınamayacağı gerçeğini en sert biçimde vurgular.

### **Yusuf**

Yusuf'un trajedisini kavramak için bu karakter iki temel akademik kuram üzerinden incelenebilir: J.J. Rousseau'nun soylu vahşi (noble savage) kavramı ve Joseph Campbell'ın kuramsallaştırdığı kahramanın yolculuğu arketipleri. Soylu vahşi, insanın doğuştan iyi, erdemli ve özgür olduğunu, ancak mülkiyet ve medeniyetin kurduğu yapay toplumsal düzenle bozulduğunu; doğanın saflığına karşılık kentin bir yozlaşma merkezi hâline geldiğini ileri sürer. Kahramanın yolculuğu ise bireyin güvenli alanından trajik bir kopuşla ayrılmasını, çeşitli eşiklerden geçerek

erginleşmesini ve nihayetinde kurulu düzene karşı bir destan figürüne dönüşerek özüne yönelmesini ifade eder. Bu iki kuramsal çerçeve, Yusuf'un hikâyesini anlamlandırmak için tamamlayıcı bir zemin sunar.

Yusuf'un hikâyesi, 1903 yılının yağmurlu bir sonbahar gecesinde, Aydın'ın Nazilli kazasına bağlı Kuyucak köyünde başlar. Eşkıyaların evi basarak anne ve babasını öldürmesi, anlatının kurucu travmasını oluşturur. Olay yerine gelen Kaymakam Selahattin Bey, on yaşındaki Yusuf'un bu dehşet verici manzara karşısındaki sarsılmaz metaneti karşısında derinden etkilenir. Yusuf'un, boğuşma sırasında bir parmağını kaybetmesine rağmen ne ağlaması ne de sızlanması, onun daha ilk sahnede doğanın çocuğu olarak medeni insanın duygusal kırılma noktalarının ötesinde bir iradeye sahip olduğunu gösterir.

*“İleri doğru uzattığı sağ elinden kanlı paçavralar düştü. Başparmağının kopuk bir et parçası halinde aşağı sallandığını görünce hepsi hayret dolu bir ürperme geçirdiler. Doktor... kopuk parmağı tamamen kesti ve eli yıkamaya, sarmaya başladı. Çocuk bu esnada hayret veren bir itidal ve lakaytlık gösteriyor, yalnız ara sıra şiddetle dişlerini sıkıyor ve sapsarı kesiliyordu. Bu dayanılmaz acı hamlelerinden sonra, sanki zaafını göstermiş olmaktan ve siyah gözlerini nemleyen yaşlardan utanmış gibi, soluk ve çok ince dudaklarına bir tebessüm geliyordu.”*

Selahattin Bey tarafından evlatlık alınarak Edremit'e getirilen Yusuf, burada kasabanın yerleşik düzeniyle karşı karşıya kalır. Ancak o, yabancı bir incir ağacı gibi serbest ve biçimsiz büyürken bu yapay düzene uyum sağlayamaz. Okulda öğretilenleri değersiz bulur; onun dili doğanın, zeytinliklerin ve toprağın dilidir. Kasaba halkının gereksiz yere yalan söylemesi, Yusuf'un doğal dürüstlüğü karşısında aşılmaz bir engel oluşturur ve onu toplumsal yapı içinde bir yaban konumuna iter. Bu dönemde onun için anlamlı tek bağ, Selahattin Bey'in kızı Muazzez ile kurduğu ilişkidir. Yusuf, Muazzez'i dışsal bir nesne olarak değil, kendisinin bir uzantısı gibi algılar; ancak bu saf ilişki, kasabanın güç odakları tarafından giderek bir mülkiyet mücadelesine dönüştürülür.

*“Yusuf'un şimdiye kadar daima biraz yabancı kaldığı bu şehrin cereyanına kendini kaptırması, yani bu şehirdekilerle, müsbet veya menfi münasebetlere geçmesi, bu şehirde asıl yaşamaya başlaması da böyle bir bayram gününe tesadüf eder.. Ne yaparsa yapsın, kimlerle arkadaş olursa olsun, alışamıyordu bu şehirlilere vessalam... Kendisini mütemadiyen yabancı ve ayrı buluyordu. Onların işlerine akıl erdiremiyordu. Mesela, en sevdiği arkadaşları bile onu bazen şaka olsun diye aldatırlar, hiç lüzumu yokken yalan söylerlerdi. Yusuf evvela içerleyecek oldu; fakat bunun herkes tarafından yapıldığını ve çok tabii bir şey olduğunu görünce kızmaktan vazgeçti, fakat hayreti hâlâ geçmemişti: Niçin durup dururken yalan söylemek ihtiyacını duyuyorlardı?”*

Yusuf'un soylu vahşi niteliği, özellikle bu pasajda görülen yapısal hayretinde belirginleşir; o, toplumsal hayatın içselleştirdiği ahlaki çürümeyi kavrayamaz. Toplumsal kurumlar onun için anlamlı bir düzen kurmak yerine yabancılaştırıcı bir yük hâline gelir; bilgi, kitaplardan değil doğrudan deneyimlenen doğadan edinilir. Romanın ilerleyen bölümlerinde kahramanın yolculuğu, Yusuf'u kasabanın mütegalibe sınıfıyla doğrudan bir çatışmaya sürükler. Şakir'in Muazzez üzerindeki tasarruf arzusu ve Hilmi Bey'in Selahattin Bey'i borçlandırarak kurduğu baskı mekanizması, bu çatışmanın temel eksenini oluşturur. Yusuf'un müdahalesi geçici bir çözüm sağlasa da kasaba eşrafının gücü daha da sert bir şekilde kendini gösterir; Ali'nin öldürülmesi ve failin cezasız kalması, yerel iktidar ilişkilerinin adalet mekanizmasını nasıl işlevsizleştirdiğini açık biçimde ortaya koyar.

Selahattin Bey'in ölümüyle Yusuf'un koruyucu zemini ortadan kalkar ve onun için asıl yabancılaşma süreci başlar. Tahsildarlık görevi, doğayla kurduğu organik bağın koparılarak bürokratik

bir düzene zorla yerleştirilmesi anlamına gelir. Bu ortam, onun için yalnızca işlevsiz değil, aynı zamanda varoluşsal bir sıkışmışlık üretir.

*“...yerini bulamamanın azabını bütün teferruatıyla duymakta idi. Bu his herhangi bir işsizliğin verdiği can sıkıntısı veya endişeye benzemiyor; insanı gözle görülür bir şekilde eziyor ve yavaş yavaş, hayatta lüzumsuz olduğu kanaatini uyandırıyor.”*

Yusuf’un yokluğunda Muazzez’in kasabanın güç ilişkileri içinde nesneleştirilmesi, anlatının kırılma noktasını oluşturur. Eve döndüğünde Yusuf’un karşılaştığı değişim yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ahlaki bir çözülmeye işaret eder. Bu an, kahramanın yolculuğunda geri dönüşü olmayan eşliğin aşılmasıdır. Yusuf, bu yozlaşmış düzenle uzlaşmak yerine, kendi adaletini tesis etmeye yönelir ve kasabanın egemen figürlerine karşı doğrudan şiddete başvurur. Ancak bu müdahale, Muazzez’in de ölümcül biçimde yaralanmasıyla sonuçlanır.

## Yıkım

Muazzez, karların altında Yusuf’un kollarında can verir; Yusuf onu doğanın kucağına, kendi elleriyle kazdığı bir çukura gömer. **Muazzez’in ölümü, masumiyetin ve saf sevginin toplumsal yozlaşma karşısındaki nihai yenilgisini simgeler.** Yusuf’un kendinin bir parçası; kolu, gözü ve yüreği olarak gördüğü Muazzez, kasabanın adaletsiz güç odakları tarafından kirletilmiş bir meta haline getirilmiştir. Onun ölümüyle Yusuf’un gözünde Muazzez, kasabanın kirinden arınarak eski çocuksu saflığına geri döner; ancak bu saflığın bedeli ölümdür. Muazzez’in cansız bedeni, dünyayı doyuma ulaşılmaz bir yer haline getiren ekonomik ve toplumsal güç sahiplerine (eşraf ve yozlaşmış bürokrasi) gönderilmiş dilsiz ama sarsıcı bir suçlama iletisidir.



*“Yusuf bir oraya, bir de önündeki toprak yığınına baktı. Dişlerini ve yumruklarını sıktı, dudaklarını ısırıldı; buna rağmen gözlerinden yanaklarına doğru iri damlalar yuvarlanmaya başladı... ömrünün en korkunç senelerinin geçtiği bu kasabaya yumruğunu uzatıp tehdit eder gibi salladıktan sonra, atını ileriye, dağlara doğru sürdü.”*

Muazzez’i toprağa veren Yusuf, üzerine toprak atarken aslında toplumsal sözleşmeyle olan tüm bağlarını koparır. Bu ölüm Yusuf için bir kanlı vaftiz niteliğindedir; o artık kasabanın haksız hukukuna boyun eğen bir memur değil, kendi adaletini sağlayan ontolojik bir figüre dönüşmüştür. Yusuf’un mezar kazarken heybesindeki tahsilat defterlerini ve makbuz koçanlarını yere fırlatması, devletin ve sistemin bir parçası olmayı fiziksel olarak da reddettiğinin ilanıdır.

Yusuf’un bu eylemi, Joseph Campbell’in kuramsallaştırdığı kahramanın yolculuğunda dünya düzeninden kopuş ve eşik geçişidir. J.J. Rousseau’nun soylu vahşi kavramına uygun olarak Yusuf, yapay medeniyetin getirdiği yalan ve mülkiyet odaklı düzende barınmamış, çareyi yine özüne, yani mutlak özgürlüğün simgesi olan dağlara sığınmakta bulmuştur. Kasabaya son bir kez nefretle bakıp tehdit edercesine yumruğunu sallaması, bir kaçıştan ziyade düzene karşı bir başkaldırıdır.

Bu finalle birlikte Yusuf, Türk edebiyatında daha sonra Yaşar Kemal'in *İnce Memed*'i ile zirveye çıkacak olan eşkıya-kahraman prototipinin ilk modern temsilcisi olur. Muazzez'in kaybıyla bir yetimin romanı sona ermiş, toplumun sınırları dışına taşan ve matemini tek başına yüklenerek yeni bir hayata (belki de destana) doğru yürüyen başkaldırıcı bir kahramanın hikâyesi başlamıştır. Yusuf, medeniyetin sahteliğine karşı doğanın dürüst ve vahşi gücünü temsil eden, toplumsal yozlaşmaya karşı atılmış ebedi bir çığlıktır.

Yusuf'un Muazzez'i alarak kasabadan uzaklaşması, yalnızca mekânsal bir kaçış değil, toplumsal bağların bütünüyle kopuşudur. Muazzez'in ölümü, onun korumaya çalıştığı son saf değerini de yitirilmesi anlamına gelir.

## **Sonuç**

Romanın sonunda gerçekleşen dağa çıkış, bir yenilgiden ziyade bilinçli bir kopuş ve yeniden konumlanma olarak okunmalıdır. Bu eylem, bireyin yozlaşmış toplumsal düzene karşı özüne yönelerek geliştirdiği radikal bir karşı duruştur. Yusuf'un hikâyesi, bu yönüyle yalnızca bireysel bir trajedi değil, aynı zamanda toplumsal yapının eleştirisidir. Anlatının bir ölümle başlayıp bir ölümle sonlanması, adalet ve masumiyetin mevcut toplumsal yapı içinde sürdürülemez olduğunu ima eder. Bu bağlamda eser, tamamlanmış bir anlatıdan ziyade, süreklilik arz eden bir direniş imgesine dönüşür; Yusuf'un dağlara yönelişi, bu direnişin simgesel ifadesidir. Bu kaçış bir yenilgi değil, bireyin kendi özünü korumak adına toplumsal normlar hapishanesini reddedişidir.

Ayrıca Yusuf'un Muazzez'e olan tutkusu da toplumsal normların sınırlarını zorlayan bir boyuta sahiptir. Kasabanın mülkiyetçi ve nesneleştirici aşk anlayışına karşı Yusuf, Muazzez'i bu düzenin elinden çekip almaya çalışırken aslında kendi özgürlük alanını savunur. Toplumsal normların bireyi "ehlileştirme" ve "standardize etme" çabası, Yusuf'un şahsında etkisini yitirir. O, ne memuriyetin getirdiği disipline ne de aile hayatının beklediği rahatlığa tam anlamıyla teslim olur.

Yusuf'un romanın sonunda şehri terk ederek yeniden kırsala, yani kaosu dışına yönelmesi, bireysel direnişin bir çeşit dışavurumudur. Sabahattin Ali, Yusuf karakteri üzerinden bize şunu anlatır: Toplumsal normlar ne kadar kuşatıcı olursa olsun, bireyin içindeki o "yabancı" çekirdek, teslim olmadığı sürece özgürdür.

## **Kaynakça**

Ali, S. (1937). *Kuyucaklı Yusuf*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eren, S. (2007). Toplumsal Norm, Ahlâk ve Din. *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

[https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4286242?utm\\_source=chatgpt.com](https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4286242?utm_source=chatgpt.com)

## Modern Bireyin Trajedisi: Goethe'nin Faust'unda Kapitalist Ahlâk, Sınır Tanımazlık ve İlerleme İdeolojisi

### Öz

Bu çalışma, Johann Wolfgang von Goethe'nin *Faust* eseri üzerinden modernitenin, ilerleme ideolojisinin ve kapitalist ahlakın birey ve toplum arasında yarattığı sarsıcı krizleri edebiyat sosyolojisi bağlamında incelemektedir. Geleneksel bilginin sınırlarına çarparak derin bir epistemolojik kriz yaşayan Faust'un, anlam arayışını terk edip Promethean bir isyanla doğaya ve insani sınırlarına başkaldırması incelemenin çıkış noktasını oluşturur. Eser, Faust'un Mefistofeles ile yaptığı sözleşmeyi salt teolojik bir anlatı olarak değil; modern aklın araçsallaşması, fayda ve verimlilik ekseninde ahlaki normların tasfiye edilmesi olarak okumaktadır. Rasyonel aklın doğurduğu "yaratıcı yıkım" mekanizması, rasyonel ve yeni bir toplumun inşası adına eski değerleri ve masum hayatları acımasızca yok ederken modern özneyi de bitmek bilmeyen bir eylem ve tüketim döngüsüne hapseder. Çalışma, doyumsuzluk ve sınır tanımazlık üzerine kurulan bu yeni düzenin, modern bireyi özgürleştirmek yerine nasıl kalıcı bir tatminsizliğe ve çözümsüz bir trajediye sürüklediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Faust, Goethe, Promethean Modernite, Epistemolojik Kriz

### Giriş

Dünya edebiyatının en köklü ve sarsıcı eserlerinden biri olan Johann Wolfgang von Goethe'nin *Faust* trajedisi, yalnızca efsanevi bir simyacıyla şeytanla yaptığı pazarlığı anlatan fantastik bir kurgu değildir. Aksine, feodalizmin çöküşünden sanayi kapitalizminin şafağına uzanan o büyük tarihsel ve toplumsal kırılmanın, yani "modernitenin" edebi bir röntgenidir. Yaklaşık altmış yıllık bir emeğin ürünü olan bu devasa eser, geleneksel bağlarından, inançlarından ve ahlaki sınırlarından kopan modern insanın içine düştüğü o büyük varoluşsal ve epistemolojik krizi merkezine alır.

Eserin başkahramanı Faust; edindiği devasa akademik bilgi birikimine rağmen hakikate ulaşamamanın verdiği tatminsizlikle kıvranan, sürekli daha fazlasını isteyen ve tanrısal bir yaratma gücüne erişme arzusu (Promethean Modernite) taşıyan arketipik bir modern öznedir. Geleneksel dünyanın sunduğu durağan yaşamla yetinemeyen, ancak inşa edilmekte olan yeni modern düzende de huzur bulamayan Faust, bu derin buhranın neticesinde Mefistofeles ile karanlık bir sözleşme masasına oturur. Ancak bu anlaşma, klasik anlamda bir ruh satma mitinden çok daha fazlasıdır; modern aklın araçsallaşmasının, sürekli büyüme hırsının ve "kapitalist ahlakın" faydacı doğasının sembolik bir ilanıdır. Mefistofeles, Faust'a sınırsız bir eylem ve haz dünyası sunarken ondan sadece ruhunu değil, aynı zamanda ahlaki fren mekanizmalarını da talep eder.

Bu çalışma, Faust'un kişisel trajedisini dar bir edebi analizin ötesine taşıyarak onu kapsamlı bir toplum eleştirisi ve modernleşme okuması olarak ele almaktadır. Rasyonel aklın ve ilerleme ideolojisinin rehberliğindeki modern insanın doyumsuzluğu, sınır tanımazlığı ve yeni bir dünya inşa etme adına başvurduğu "yaratıcı yıkım" mekanizmaları edebiyat sosyolojisi bağlamında tartışılacaktır.

Bu ekseninde, Faust'un ruhsal dönüşümü ve Mefistofeles ile kurduğu ilişki üzerinden, modern kapitalist sistemin birey ve toplum üzerinde bıraktığı o ağır insani bedeller adım adım analiz edilecektir.

## 1. Modernitenin Temeli: İlerleme Fikri ve "Yaratıcı Yıkım"

Moderniteyi yalnızca tarihsel bir dönem başlangıcı veya birtakım teknolojin veya sosyolojik sıçramaların toplamı olarak okumak modernitenin insanlık tarihi üzerindeki sarsıcı etkisini gözden kaçırmaya sebep olabilir. Her şeyden önce modernite insanın varlıkla, zamanla, mekanla, kavramlarla ve en temelde kendisiyle kurduğu ilişkinin kökten bir yeniden tanımlaması ve bir çeşit ontolojik kopuştur. Geleneksel toplumların dünyayı algılayış biçiminde var olanı düzeni muhafaza etmek evrenin yasalarına uyum sağlamak ve dengeyi korumaktır. Ancak Batı'nın kendi içinde tecrübe ettiği Aydınlanma Çağı ile birlikte bu algılar çoğunlukla yıkılmıştır. Yerine geçmişten geleceğe doğru uzanan düz, ivmeli ve geri döndürülemez bir "ilerleme" çizgisine bırakmıştır.

Bu yeni dönemin entelektüel mimarlarının inandığı şey, insan ruhunun eski kanaatleri yıktığı, tüm dogmaları sorguladığı ve özgürlüğe doğru kanat çırdığı bir "Aklın Çağı" inşa ettikleriydi. Ortaçağ'ın Tanrı merkezli evren anlayışı yıkılmış, merkeze kendi aklıyla evreni kavrayıp dönüştürebilecek güce sahip olan "insan" (özne) yerleştirilmiştir. Francis Bacon ve Descartes gibi düşünürlerin temellerini attığı bu rasyonel bilim anlayışı insana doğa üzerinde mutlak bir egemenlik vaat etmiştir. Artık doğa, içinde uyumla yaşanacak kutsal bir yuva olmaktan çıkmış insan aklının sınırlarını genişletmek, refahını artırmak ve tahakküm altına alınmak üzere sömürülecek devasa bir hammadde deposuna dönüşmüştür.

Ancak doğaya hükmetme ve onu dönüştürme mücadelesi, zamanla insanın insan üzerinde tahakküm kurmasına giden yeni bir sürecin kapısını aralamıştır. Geleneksel toplumların ortak benlik inşa eden "biz" anlayışı yerine otonom ve rasyonel "ben" idraki almıştır. Toplumsal ve ahlaki kısıtlamaların ortaya çıkardığı baskılardan arınmış, bağımsızlaşan bu modern özne, kendi çıkarlarını maksimize etmeyi en rasyonel eylem olarak görmeye başlamıştır. Frankfurt Okulu düşünürlerinin, özellikle Horkheimer'in dikkat çektiği üzere; insanın eşya ve doğa üzerinde kurduğu iktidar arttıkça eşyanın ve kurulan sistemlerin insan üzerindeki tahakkümü de ağırlaşmış, insan kendi gerçek bireysel ve tinsel özelliklerinden giderek uzaklaşmıştır.

İşte bu akılcılaşıma ve görece ilerleme süreci, eski olanın yıkılıp yerine yenisinin inşa edilmesini ontolojik bir zorunluluk kılmıştır. Karl Marx'ın moderniteyi "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir çağ olarak tanımlaması, bu yıkıcı dönüşümün en net ifadelerinden biridir. Sistemin hayatta kalabilmesi ve "ilerlemenin" sürebilmesi için, sürekli daha iyiyi, daha yeniyi ve daha büyüğü inşa etmek şarttır. İktisat ve sosyoloji literatüründe "yaratıcı yıkım" (creative destruction) olarak adlandırılan bu dinamik, yeni bir üretim biçiminin, yeni bir kentin veya teknolojinin doğabilmesi için eskisinin mutlak surette tasfiye edilmesini emreder. Yıkım, modernite için bir kaza veya hata değil; aksine, gelişimin ve yeninin inşasının ödenmesi gereken rasyonel, haklı ve zorunlu bedelidir.

Bu amansız ilerleme ve yaratıcı yıkım çarkı bireyi kendi kurduğu sistemin içine hapsedmiştir. Max Weber, rasyonalizasyon süreciyle şekillenen bu kapitalist ve bürokratik düzeni aşılmaz bir "demir kafes"e benzetir. Modern insan, tüm tinsel değerlerinden, köklerinden ve geleneksel aidiyetlerinden kopararak bu kafesin içine çekilmiştir. Her şeyin hesaplanabilir ve fayda-maliyet

ekseninde öngörülebilir olduğu bu sistemde, yaşamın büyüğü bozulmuş, bireyin hayatı mekanik bir rutine sıkışmıştır. İlerleme ideolojisi, insana devasa bir maddi refah sunarken beraberinde derin bir ruhsal boşluk, yalnızlık ve yersiz yurtsuzluk hissi getirmiştir.

İlerleme ideolojisinin ve yaratıcı yıkımın insan ruhunda ve toplumda açtığı bu sarsıcı krizin edebiyattaki en güçlü yansımalarından biri, Johann Wolfgang von Goethe'nin *Faust* eseridir. Edebiyat, toplumsal olayları ve krizleri salt bir kronoloji olarak değil, insanın iç dünyasındaki sarsıntılarla birlikte yansıtan bir aynadır. Marshall Berman'ın "modern epik" olarak nitelediği Faust, sadece bireysel bir ruh satma hikâyesi değil; aynı zamanda modern aklın, durmak bilmeyen inşa etme ve sınırları aşma arzusunun trajedisidir. Eserin ilerleyen bölümlerinde Faust, soyut bilginin peşindeki mistik bir âlim olmaktan çıkar; denizi doldurarak yeni yaşam alanları açan, doğaya boyun eğdiren, arketipik bir modern "geliştirici" bir kimliğe bürünür.

Faust'un insanlık idealleri adına ortaya koyduğu bu devasa bayındırlık projesi, modern aklın doğaya ve eski dünyaya karşı kazandığı zaferin sembolüdür. Ancak bu devasa "yaratım" süreci, trajik bir "yıkım" ile sonuçlanır. Yeni, parlak ve rasyonel dünyanın tam kalbinde yer alan ve geçmiş, hafızayı, kanaatkârlığı temsil eden Philemon ve Baucis adlı yaşlı çiftin küçük kulübesi, Faust'un kusursuz projesinde tahammül edilemez bir "pürüz" olarak görülür. Faust'un emriyle bu kulübenin yıkılması ve yaşlı çiftin trajik ölümü, ilerleme ideolojisinin ödediği acımasız insani bedeldir. Yeninin inşası için eski değerlerin, ahlaki sınırların ve masum hayatların un ufak edilmesi, rasyonel aklın meşrulaştırdığı bir eyleme dönüşür.

Genel itibarıyla moderniteinin temelini oluşturan ilerleme fikri ve yaratıcı yıkım mekanizması sadece fiziksel çevreyi ve şehirleri değil insanın iç dünyasını a sürekli olarak yeniden inşa etmektedir. Geleneksel değerlerin enkazı üzerinde yükselen bu yeni dünyada, ulaşılan hiçbir sınır ve elde edilen hiçbir maddi güç modern bireye yetmez. Kendi yarattığı ilerleme mitinin esiri haline gelen bu birey tipi, sürekli bir tatminsizlik ve huzursuzluk içine sürüklenir. Bireyi durmaktan korkan, sürekli daha fazlasını isteyen ve aştığı her sınırla kendi trajedisini derinleştiren bu zihniyet, bizi doğrudan "Faustçu bilincin" o doyumsuz ve isyankâr doğasını incelemeye yöneltmektedir.

## **2. Faustçu Bilincin Doğuşu: Epistemolojik Kriz ve Promethean İsyan**

Goethe'nin Faust'unda modern özneni dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasındaki o devasa kırılma anıyla; yani aklın ve bilginin mutlak otoritesini kaybettiği o meşhur sahneyle açılır. Eserin başında Faust, dönemin entelektüel dünyasını oluşturan dört temel ayağın "felsefe, hukuk, tıp ve teoloj" tamamında en üst mertebeye ulaşmış bir bilgidir. O, insan düşüncesinin sınırlarını, toplumsal düzenin kurallarını, fiziksel bedeninin sınırlarını ve ilahi olanın vahiylerini hatasız bir biçimde ezberlemiş, deyim yerindeyse çağının tüm akademik mirasını yutmuştur. Ancak bu devasa başarı onun ruhundaki derin ontolojik boşluğu doldurmaya yetmez. Faust'un o dar, yüksek tavanlı ve loş çalışma odasında yığılma kitabın arasında dile getirdiği "İşte her şeyi inceledim, ama hala başladığım yerdeyim; ne kadar akıllıysam o kadar da aptalım" serzenişi salt bir karakterin kişisel bıkkınlığı değildir. Bu isyan, Orta Çağ'dan Aydınlanma'ya uzanan bütün bir epistemolojik sistemin çöküşünün en net ilamıdır.

Burada karşımıza çıkan "epistemolojik kriz", bilginin niceliğindeki bir eksiklikten kaynaklı değil doğrudan doğruya niceliği ve yönetimiyle ilgilidir. Geleneksel bilimler ve rasyonel akıl, dünyayı

parçalara ayırır, tasnif eder, isimlendirir ve kurallara bağlayarak insana dışsal bir kontrol gücü sunar. Ancak bu analitik yöntem, bütünü anlamak için parçalara ayırdığı o "yaşamı" incelerken aslında onu öldürür. Faust için hakikat statik bir veri deposu olmaktan çıkmış. Tozlu kitap sayfalarında dondurulmuş, mekanik formüllere hapsedilmiş veya dinsel dogmalarla sınırlandırılmış bu veri deposu onun için hakikat olmaktan çıkmıştır. O, eşyanın dış kabuğuyla veya mekanik işleyişiyle ilgilenmez Goethe'nin o meşhur tabiriyle "dünyayı en içten, en derinden bir arada tutan şeyin" köklerini inmek ister.

Faust'un içinde bulunduğu çalışma odası bu krizin mekansal bir metaforudur aslında. Etrafı saran parşömenler, deney tüpleri, iskeletler, geçmiş nesillerin biriktirdiği o statik ve "ölü" bilgiyi temsil eder. Faust bu ölü bilgi yığınının ortasından pencereye, dışarıdaki canlı doğaya ve ay ışığına bakarak nefes almaya çalışır. Modernitenin şafağındaki bu insan tipi bilginin sadece ezberlenecek bir "nesne" veya kullanılacak bir "araç" haline gelmesine, hayatın o hareketli ruhundan koparılmasına isyan etmektedir. Rasyonel aklın sunduğu her yeni cevap aslında anlam dünyasında yeni bir soru işareti ve daha büyük bir tatminsizlik yaratmaktadır.

Bu krizin yarattığı sarsıntı modern bireyin içine düştüğü ve bugün tüketim toplumunda da zirveye ulaşan o meşhur doyumsuzluğun ilk ve en saf felsefi aşamasıdır. Bilginin sınırlarına son sürat çarpan Faust aklın ve mantığın kendisini dar bir "demir kafes" içine hapsedtiğini dehşetle fark eder. Bilinenlerin artması, anlaşılamayanların yarattığı çaresizlik hissini hafifletmek yerine daha da ağırlaştırır. Geleneksel yöntemlerle hakikate, yani o nihai anlama hiçbir zaman ulaşamayacağını kesinleşmesi, Faust'un ruhunda devasa bir yara açar. Çünkü bilmek, artık dünyayı değiştirmeye veya ruhun sancılarını teskin etmeye yetmemektedir. İşte bu noktada, aklın iflas ettiği yerde büyüye (makrokozmos işaretine) ve doğaüstü arayışlara yöneliş başlar. Faust'un bu mistik alana kayması, basit bir Orta Çağ hurafesi değil; aklın sınırlarına hapsolmuş modern insanın, o anlam boşluğunu doldurmak için sınırları ihlal etmeye ve kuralları yıkmaya ne kadar teşne olduğunun göstergesidir. Eğer meşru ve rasyonel yollar hakikate götürmüyorsa, Faust o hakikati zorla söküp almak için yasak olanı denemekten çekinmeyecektir.

Bu epistemolojik tıkanıklık, bireyi kitapların arasına sıkışmış pasif bir gözlemci olmaktan çıkarıp dünyayı kendi arzularına göre yeniden kurgulamak isteyen trajik bir eylem adamına dönüştürür. Dolayısıyla Faustçu bilincin temelindeki o durdurulamaz doyumsuzluk, önce zihinsel ve felsefi bir açlık olarak başlar. Ancak bu zihinsel açlık doyurulamadığında bir sonraki aşamada fiziksel dünyayı, insani sınırları ve ahlaki değerleri yakıp yıkacak olan o büyük isyanın fitilini ateşlemek üzere hazır beklemektedir.

### **Bilmekten Yaratmaya Geçiş: Promethean İsyân ve Tanrısal Güç Talebi**

Epistemolojik krizin getirdiği o büyük yıkım Faust'u salt bir bıkkınlığa veya pasif bir nihilizme sürüklemeyiz; aksine, onu insanlık tarihinin en büyük varoluşsal öfkesine ve isyanına iter. Geleneksel bilginin sınırlarına çarpan ve "anlam" arayışında hüsrana uğrayan modern özne, artık sadece dünyayı dışarıdan izleyen, onu tasnif eden pasif bir gözlemci olmakla yetinemez. Bilmek Faust için hayatın özüne temas etmeye yetmediğinden geriye kalan tek seçenek yaratmak ve dönüştürmek olur. Faust'un tozlu kitaplarını bir kenara bırakıp doğaüstü güçlere ve büyüye el atması, aslında insanın evreni sadece "anlayan" değil, aynı zamanda onu "şekillendiren" aktif bir güce dönüşme arzusunun ilk somut adımınıdır.

Literatürde "Promethean Modernite" olarak adlandırılan kavram tam da bu noktada devreye girer. Yunan mitolojisinde Olympos tanrılarında başkaldırarak ateşi (bilgiyi ve teknolojiyi) çalan, bu uğurda ağır bir bedel ödemeyi göze alan Prometheus gibi, Faust da insan doğasının ve ilahi nizamın kendisine çizdiği aciz sınırları kökten reddeder. Geleneksel dünyada insan, yaratılışın mütevazı bir parçasıdır; evrenin aşkın (transandantal) yasalarına boyun eğmek ve bu kozmik denge içinde kendi küçük yerini kabullenmekle mükelleftir. Ancak Faustçu bilinç bu hiyerarşiyi şiddetle altüst eder. İnsan artık yaratılan katlanan ve kulluk eden değil, tıpkı bir "demiurgos" gibi dünyayı kendi iradesine aklına ve arzularına göre yeni baştan yoğuran bir efendi olmak ister.

Eserin ilk bölümlerinde Faust'un Yeryüzü Ruhunu (Erdgeist) çağırdığı o sarsıcı sahne, bu tanrısal güç talebinin en dramatik dışavurumudur. Kendi odasında makrokozmosun sınırlarına vakıf olduğunu düşünerek kibre kapılan Faust evrenin o devasa ve yakıcı ruhunu karşısında gördüğünde dehşete düşer. Ruhun kudreti altında ezildiğinde acı bir aydınlanma yaşar: "Ben tanrılara benzemiyorum! Ben toprağı eşeleyen, tozla beslenen bir solucanım!" diyerek kendi insani sınırlarıyla, o acınası faniliğiyle yüzleşir. Fakat modern aklın trajedisi tam burada başlar; Faust bu ezici acizliği kabullenip teslimiyete yönelmez. Aksine, ilahi olana ve doğanın yüceliğine karşı duyduğu bu yenilgi hissi, onu daha büyük daha yıkıcı ve daha inatçı bir isyana kıskırtır. İnsan olmanın getirdiği sınırlamalar zaman, mekân, yaşlanma, yetersizlik, artık kabul edilmesi gereken doğal gerçeklikler değil, ne pahasına olursa olsun aşılması ve fethedilmesi gereken düşmanlardır.

Bu isyan hali modern insanın doğayla kuracağı yeni ve tahakküm edici ilişkinin felsefi manifestosudur. Promethean bir hırsıyla kuşanan modern bilinç için doğa artık mistik bir seyir nesnesi içinde huşu ile yaşanacak kutsal bir yuva değildir. O, fethedilmesi, sınırlarının zorlanması, parçalarına ayrılması ve insan aklının devasa projelerine boyun eğdirilmesi gereken "ham bir maddedir". Faust'un ilerleyen süreçte denizi doldurarak yeni karalar elde etme gibi devasa fiziki projelere girişmesinin felsefi tohumları, işte bu tanrısal güç talebinde yatar. Bilmekten yaratmaya doğru evrilen bu tehlikeli ve geri döndürülemez sıçrama, modern bireyin ruhuna muazzam bir kibir (hubris) aşılır. İnsani ve doğal sınırların kesin bir dille reddedilmesi, Faustçu bireyi mutlak bir özgürlük ve sınırsız bir kudret yanılsamasına sokarken aslında onu her şeyden kopuk, yapayalnız ve kendi ihtiraslarının zindanına hapsolmuş bir güç odağı haline getirir. Tanrısal bir kudret talep eden ama insan kalmaya devam eden bu özne, kendi içinde taşıdığı o derin varoluşsal uçurumu bir türlü kapatamayacaktır. Bu devasa boşluk, onu artık kelimelerde değil, doğrudan doğruya "eylemde" bir kurtuluş aramaya itecektir.

### **"Başlangıçta Eylem Vardı": Sözleşmeye Zemin Hazırlayan Varoluşsal Boşluk**

Geleneksel bilginin iflası ve tanrısal bir yaratım gücüne duyulan açlık Faust'un zihninde geri dönülemez bir felsefi kırılma yaratır. Bu kırılmanın en çarpıcı ilanı Faust'un Yuhanna İncil'ini Almancaya çevirirken yaşadığı o meşhur sahnede gizlidir. Kutsal metnin açılışındaki "Başlangıçta Söz (Logos) vardı" ifadesini yetersiz ve pasif bulan Faust bu kelimeyi kendi buhranına uygun şekilde adım adım değiştirir ve nihayetinde "Başlangıçta Eylem (Tat) vardı" diyerek noktayı koyar. Bu basit bir çeviri tercihi değil tefekküre ve mutlak anlama dayalı eski dünyanın yıkılıp yerine aktif, müdahaleci ve dönüştürücü modern dünyanın kurulduğunun manifestosudur.

Logos'un (ilahi kelam, anlam ve akıl) yerini "Eylem"e bırakması modern bireyin artık sadece düşünerek, kitap okuyarak veya inanarak var olamayacağını gösterir. Faust'un ruhunda açılan o devasa ontolojik boşluk ancak bitmek bilmeyen bir hareket, tecrübe ve inşa süreciyle doldurulabilecektir. İnsan, kendi varlığını ancak dış dünyaya müdahale ettiği, sınırları yıktığı ve

eylemde bulunduğu sürece anlamlandırabileceği bir girdaba sürüklenmiştir. Pasif "bilme" eylemi çöktüğünde yaşamak, tatmak, yıkmak ve yeniden yapmak tek varoluşsal zemin haline gelir.

Ancak Faust'un eyleme geçme ve dünyayı dönüştürme arzusu ne kadar sınırsızsa sahip olduğu insani donanım (yaşlı bedeni, sınırlı ömrü ve faniliği) da bir o kadar yetersizdir. İşte modern bireyin temel çelişkisi tam bu noktada düğümlenir. Sınırsız bir eylem ve tecrübe iştahına sahip olan ama bunu kendi insani sınırlarıyla gerçekleştiremeyen özne o gücü elde etmek için her türlü bedeli ödemeye artık hazırdır. Faust'un içine düştüğü bu varoluşsal boşluk ve durdurulamaz "eylem" açlığı onu doğrudan Mefistofeles'in kollarına iten psikolojik zemini bütünüyle hazırlamıştır. Bundan sonra şeytanla yapılacak olan o meşhur sözleşme anlık bir zafiyetin veya basit bir hevesin sonucu değildir, aklın ve bilginin tükendiği yerde eyleme geçmeye, arzularını ne pahasına olursa olsun yaşamaya mecbur kalan modern bilincin kaçınılmaz teslimiyetidir. Bu teslimiyet, bireyi ahlaki sınırların tamamen dışına çıkaracak olan yeni bir düzenin, yani araçsal aklın egemenliğinin de ilk adımı olacaktır.

### **3. Mefistofelesik Sözleşme Bağlamında Kapitalist Ahlâk ve Araçsal Akıl**

#### **Faust'un Sözleşmesi: Ahlâkî Bir Kırılma Anı**

Faust ve Mefisto arasında gerçekleşen anlaşma yalnızca bireysel bir trajediyi değil, modern insanın varoluşsal krizini ve değerler dünyasındaki çözülmeyi temsil eden sembolik bir uygulamadır. Bu düşünceyle Faust ve Mefisto arasında kurulan sözleşme yalnızca "şeytanla anlaşma" gibi görülmemelidir. Derinlemesine bir düşüncede yaşanan durum ahlâkî bir kırılma anını, yani bireyin etik sınırlarını bilinçli biçimde ihlal ettiği eşiği temsil eder. Bu kırılma yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda modernist düşüncenin merkezinde yer alan akıl kavramı ve sınırsız arzu anlayışının dramatik bir tezahürüdür. Faust karakteri bilgiye ulaşmış olmasına rağmen hakikate erişememiş olmanın yarattığı ontolojik boşluk içerisinde yer almaktadır. Faust'un durumu onu klasik anlamda bir bilge olmaktan ziyade, modern anlamda tatminsiz ve arayış içinde bir özneye dönüştürür. Onun yaşadığı bu kriz onu ahlâkî sınırları sorgulamaya değil, doğrudan aşmaya yönelir. Dolayısıyla Mephistopheles ile yaptığı sözleşme, bir çaresizlik anının ürünü olmaktan ziyade, bilinçli bir tercihin sonucudur. Bu tercih, hakikati arama çabasının yerini deneyim ve haz arayışına bırakmasıyla belirginleşir.

Mefistofelesik düşünce, tam da bu noktada devreye girer. Bu düşünce biçimi, bireyin değerler dünyasını aracı kılarak, her türlü etik ilkenin fayda ve çıkar ekseninde yeniden değerlendirilmesini ifade eder. Mephistopheles Faust'a yalnızca dünyevi hazlar sunan bir figür değil, aynı zamanda ahlâkî bağlamdan uzak bir akıl yürütme biçiminin temsilcisidir. Bu tabloda şeytan figürü, dünyevi bir kötülük kaynağı olmaktan ziyade, bireyin içselleştirdiği araçsal aklın ve sınırsız arzusunun sembolü haline gelir.

Sözleşmenin ahlâkî kırılma niteliği Faust'un bu anlaşmayı yaparken herhangi bir etik tereddüt yaşamamasında açıkça görülür. Faust için önemli olan, elde edeceği deneyimlerin yoğunluğu ve çeşitliliğidir. Bu deneyimlerin doğuracağı sonuçlar ise ikincil bir konumda tutulur. Bu durum modern bireyin karar alma süreçlerinde giderek belirginleşen bir eğilimi yansıtır. Eylemlerin doğruluğu değil, sonuçlarının faydası belirleyici hale gelir. Böylece ahlâk, normatif bir ilke olmaktan çıkarak durumsal ve esnek bir yapıya bürünür. Faust'un Gretchen ile kurduğu ilişki, bu ahlâkî kırılmanın somut bir

örneği niteliğindedir. Faust, kendi arzularını gerçekleştirmek uğruna Gretchen’i bir araç haline getirir ve hikayede onun için yeni ve trajik bir senaryo ortaya koyar. Bu süreçte Faust’un eylemleri bireysel haz arayışının başkalarının yaşamı üzerindeki yıkıcı etkilerini gözler önüne serer. Örnekte dikkat çekici olan nokta, Faust’un bu sonuçları öngörebilme yetisine sahip olmasına karşın bu öngörüyü ahlâkî bir sınırlama mekanizması olarak kullanmamasıdır. Aksine bu kapasiteyi kendi amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak kullanır. Bu durum, Critical Theory içerisinde geliştirilen araçsal akıl eleştirisi ile doğrudan ilişkilendirilebilir. Araçsal akıl, aklın hakikati arama işlevinden koparak yalnızca en etkili ve en verimli sonuca ulaşmayı hedefleyen bir araca indirgenmesini ifade eder. Faust’un sözleşmesi, bu indirgenmenin dramatik bir anlatımıdır. Faust, aklını etik bir rehber yerine arzularını gerçekleştirecek bir araç olarak kullanır. Bu fikir çerçevesinde sözleşme yalnızca bir başlangıç değil, aynı zamanda bir dönüşüm anıdır. Faust’un hakikati arayan bir karakter olmaktan çıkarak deneyim peşinde koşan bir tüketiciye dönüşmesini sağlar.

Mefistofelesik sözleşmenin en çarpıcı yönlerinden biri, bu dönüşümün geri döndürülemez oluşudur. Bu doğrultuda Mefisto ile yapılan sözleşme yalnızca “şeytanla anlaşma” olarak değil, “şeytana ruhunu satmak” olarak değerlendirilmelidir. Faust, sözleşmeyi imzaladığı anda yalnızca ruhunu değil, aynı zamanda ahlâkî yönelimini de teslim eder. Bu teslimiyet onu sürekli daha fazlasını arayan ancak hiçbir zaman tatmin olmayan bir varoluş biçimine sürükler. Bu durum modern kapitalist bireyin sürekli tüketim ve haz arayışı içerisinde yaşadığı doyumsuzluk halini de yansıtır. Böylece Faust’un trajedisi bireysel bir hikâye olmanın ötesine geçerek modern toplumun genel bir eleştirisine dönüşür.

Faust’un Mephistopheles ile yaptığı sözleşme basit bir aksiyon değil, ahlâkî bir kırılma anıdır. Bu kırılma, bireyin etik değerlerini bilinçli olarak askıya alması ve aklını araçsallaştırarak arzularının hizmetine sunmasıyla gerçekleşir. Mefistofelesik düşünce ise bu sürecin hem nedeni hem de sonucudur. Bireyi etik sınırlarından koparan ve onu kendi çıkarlarının nesnesi haline getiren bir zihniyet biçimi. Bu yönüyle Faust’un sözleşmesi, modern bireyin kendi içsel çelişkileriyle yaptığı görünmez anlaşmanın edebî bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

### **Kapitalist Ahlâkın Temelleri: Fayda, Verimlilik ve Sınırsızlık**

Faust’un Mefisto ile kurduğu ilişki yalnızca bireysel bir ahlâkî gelişim süreci değil, aynı zamanda modern kapitalist ahlâkın temel ilkelerini görünür kılan simgesel bir yapı olarak değerlendirilebilir. Söz konusu ilişki bireyin değerler dünyasında meydana gelen dönüşümün ötesinde modern toplumun etik anlayışında yaşanan köklü değişimi temsil eder. Kapitalist ahlâk klasik etik anlayışından farklı olarak eylemleri normatif ilkeler doğrultusunda değil, ortaya koydukları sonuçlar çerçevesinde değerlendiren bir mantığa sahiptir. Kapitalist ahlâkın temelinde yer alan fayda ilkesi, bireyin eylemlerini yönlendiren en belirleyici ölçütlerden biri hâline gelir. Bu anlayış bir eylemin değerini, onun ne ölçüde yarar sağladığı ile ilişkilendirilir. Faust’un eylemleri benzer bir perspektiften incelendiğinde onun giderek artan biçimde fayda odaklı bir düşünme biçimine yöneldiği görülür. Faust için deneyim yalnızca yaşanması gereken bir süreç değil, aynı zamanda sürekli artırılması gereken bir değer hâline gelir. Bu durum bireyin kendi varoluşunu dahi ölçülebilir ve kontrol edilebilir bir alan olarak görmesine zemin hazırlar. Böylece insan kendi yaşamını bir tür proje olarak kurgulayan ve bu projeyi sürekli geliştirmeye çalışan bir özneye dönüşür.

Bu dönüşüm sürecinde “verimlilik” kavramı da merkezi bir rol üstlenir. Verimlilik, yalnızca ekonomik üretimle sınırlı bir kavram olmaktan çıkarak bireyin tüm yaşam pratiklerine nüfuz eden bir ölçüt hâline gelir. Faust’un deneyim arayışı nicel bir artış mantığına dayanır; daha fazla bilgi, daha

fazla haz, daha fazla etki. Ancak bu artışın yönü ve niteliği çoğu zaman sorgulanmaz. Önemli olan artışın kendisidir. Bu durum, modern kapitalist zihniyetin temel karakteristiklerinden biri olan “sürekli büyüme” anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Faust’un hiçbir noktada durmaması ve elde ettiği hiçbir deneyimle yetinmemesi, verimlilik odaklı düşünce yapısının bireysel düzeydeki yansımasıdır.

Kapitalist ahlâkın bir diğer belirleyici unsuru ise “sınırsızlık” fikridir. Bu fikir bireyin hem arzularını hem de eylemlerini sınırlandıran geleneksel etik çerçevelerin değişimi ile ortaya çıkmıştır. Faust’un deneyim arayışı belirli bir doyum noktasına ulaşmayı hedeflemez, aksine sürekli ertelenen ve genişleyen bir tatmin süreci ortaya koyar. Bu durum, arzunun kendi kendini yeniden üreten bir yapıya dönüşmesine neden olur. Böylece birey, hiçbir zaman tamamlanmayan bir arayışın içine çekilir. Bu açıdan Faust’un varoluşu, belirli bir hedefe ulaşmaktan ziyade, sürekli hareket hâlinde olmayı zorunlu kılan bir süreç olarak şekillenir.

Bu süreçte dikkat çeken en önemli noktalardan biri de araç ve amaç arasındaki ilişkinin tersine dönmesidir. Kapitalist ahlâk içerisinde başlangıçta belirli amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar, zamanla kendi başına birer amaç hâline gelir. Faust’un deneyim arayışı da dönüşümün bir örneği olarak değerlendirilebilir. Başlangıçta hakikate ulaşma amacıyla yola çıkan Faust, zamanla deneyimin kendisini amaç hâline getirir. Bu dönüşüm, bireyin yönünü kaybetmesine ve eylemlerinin anlamını sorgulayamaz hâle gelmesine neden olur. Bu noktada Johann Wolfgang von Goethe’nin modernleşme sürecine yönelik eleştirel bakışı önem kazanır. Goethe, özellikle insanın doğa üzerindeki hâkimiyet arzusunun ve sınırsız ilerleme fikrinin tehlikelerine dikkat çekmiştir. Ona göre insan, doğayla kurduğu ilişkiyi bir egemenlik ilişkisine dönüştürdüğünde, yalnızca doğayı değil, kendi içsel dengesini de tahrip eder. Bu düşünce, *Faust*’ta sembolik bir biçimde ifade edilir. Faust’un sürekli genişleyen arzu dünyası, onun içsel bütünlüğünü korumasını giderek zorlaştırır.

Kapitalist ahlâkın birey üzerindeki etkilerinden biri de insan ilişkilerinin çıkarıcı bir hal almasıdır. Bu düşünceye göre modern birey diğer insanları kendi amaçlarına ulaşmak için birer araç olarak görme eğilimine sahip olmalıdır. Faust’un ilişkileri incelendiğinde bu eğilimin açık izleri görülür. Gretchen örneğinde olduğu gibi Faust’a göre kendisi harici varlıklar amaçlar doğrultusunda kullanılacak araçlardır. Bu durum, bireyin etik sorumluluklarını ikinci plana itmesine, başkalarının varlığını ve evrensel ahlâkı sorgulanmasına yol açar. Bu yönelim eleştirel kuram “Critical Theory” içerisinde geliştirilen kapitalizm eleştirileri ile örtüşmektedir. Eleştirel Kuram düşünürleri, modern toplumda aklın araç olarak kabul edilmesi ile birlikte bireyin hem kendisine hem de diğer insanlara yabancılaştığını ileri sürerler. Faust’un yaşadığı dönüşüm bu yabancılaşma sürecinin edebî bir temsili olarak okunabilir. Faust, giderek kendi arzularının nesnesi hâline gelir; yani yalnızca başkalarını değil, kendisini de araçlaştırır.

Kapitalist ahlâkın en çarpıcı sonuçlarından biri bireyin sürekli bir eksiklik duygusu içerisinde yaşamasıdır. Hissedilen eksiklik dışsal koşullardan ziyade arzunun yapısal niteliğinden kaynaklanır. Faust’un hiçbir deneyimle tatmin olmaması durumun en açık göstergesidir. Tatmin ulaşılması gereken bir hedef olmaktan çıkarak sürekli ertelenen bir beklentiye dönüşür. Bu da bireyin kalıcı bir doyum hâline ulaşmasını imkânsız kılar. Faust’un deneyim arayışı, kapitalist ahlâkın temel ilkeleri olan fayda, verimlilik ve sınırsızlık ekseninde şekillenen bir varoluş biçimini temsil eder. Bu varoluş biçimi, bireyin etik değerlerden uzaklaşmasına, ilişkilerini çıkar odaklı kurgulama ve sürekli bir tatminsizlik döngüsü içerisinde var olmasına neden olur. Bu yönüyle Faust yalnızca bireysel bir karakter değil, modern kapitalist öznenin çelişkilerini ve açmazlarını görünür kılan güçlü bir alegoridir.

## Sözleşmenin Toplumsal Boyutu: Modern Sistemlerin Alegorisi

Mefistofelesik sözleşme bireysel bir tercih olarak görüldüğünde yalnızca bir trajedi örneği gibi algılanabilir ancak daha geniş bir perspektiften bakıldığında bu anlaşma modern toplumun ve sistemlerin alegorik bir temsilini sunar. Faust'un kişisel eylemleri, bireysel arzu ve haz peşinde koşmanın ötesinde, modern kapitalist toplumun birey üzerindeki baskılarını, etik sınırların kaybolmasını ve sistemle kurulan görünmez sözleşmeleri simgeler. Modern birey, çoğu zaman farkında olmadan Faust'un yaptığı gibi, kendi değerlerinden ödün vererek sisteme entegre olur ve bu süreçte kendi içsel özgürlüğünü sınırlayan yeni bağımlılıklar yaratır. Bu çerçevede, Faust'un deneyimleri, modern bireyin sistemle kurduğu ilişkinin bir metaforu olarak okunabilir. Modern kapitalist düzende bireyler daha fazla üretim için daha fazla zaman harcar, daha fazla tüketim için daha fazla çalışır ve kendi etik değerlerinden ödün vererek sistemin mantığı içinde hareket ederler. Faust'un sözleşmesi bireyin kendi özgürlüğünü genişletme arzusuyla, aslında yeni bağımlılıklar üreten çelişkili bir süreci tasvir eder. Onun deneyimi bireysel irade ile sistemin talepleri arasındaki çatışmayı dramatik bir biçimde ortaya koyar. Bu noktada Faust'un trajedisi sadece bireysel haz arayışının değil, aynı zamanda toplumsal düzenin etik sınırları üzerindeki baskının bir göstergesi hâline gelir.

Goethe'nin doğa ve insan ilişkisine dair düşünceleri de bu analizi destekler. Goethe, insanın doğaya hâkim olma arzusunun tehlikelerine dikkat çekmiş, bu hâkimiyet anlayışının yalnızca çevresine değil, bireyin kendi içsel bütünlüğüne de zarar verebileceğini vurgulamıştır (Goethe, 1808). Faust'un deneyimleri modern bireyin sistem üzerindeki kontrol arzusunu etik sorumluluklarla çatıştığında toplum üzerindeki yıkıcı etkilerini görünür kılar. Gretchen örneğinde olduğu gibi bireysel seçimlerin toplumsal sonuçları dramatik bir biçimde açığa çıkar. Faust'un kendi haz arayışı, başkalarının yaşamında trajik sonuçlar doğurur. Böylece Goethe bireysel eylem ile toplumsal sonuçlar arasındaki bağın kırılmasını ve modern sistemin birey üzerindeki etkilerini edebî bir biçimde sergiler.

Modern kapitalist toplumda, bireyin eylemleri ve ilişkileri çoğu zaman araçsal bir mantıkla yönlendirilir. Faust'un sözleşmesi bu mantığın bireysel düzlemde dramatik bir örneğini sunar. Başlangıçta hakikati arama amacıyla yola çıkan Faust zamanla haz ve deneyim arayışını rasyonelleştirir ve ölçülebilir fayda odaklı bir mantığın içine girer. Bu süreçte birey hem kendi varoluşunu hem de çevresindekileri birer araç olarak görmeye başlar. Sözleşme bu araçsal aklın etik ve toplumsal sonuçlarını görünür kılarken aynı zamanda modern bireyin sistemle kurduğu ilişkinin paradoksal doğasını da ortaya koyar. Faust'un iradesi, özgürlük arayışı ile sistemin dayattığı sınırsız arzular arasında sıkışır ve bu durum bireyin kendi değerleri ile toplumsal sorumlulukları arasında sürekli bir gerilim yaşamasına yol açar.

Toplumsal açıdan bakıldığında Faust'un sözleşmesi aynı zamanda modern toplumun ahlâkî krizinin bir simgesi hâline gelir. Birey kendi haz ve deneyim arayışı ile toplumsal normlar arasında sürekli bir çatışma yaşarken sistemin mantığı bu çatışmayı körükler. Faust'un eylemleri bu çatışmanın bireysel ve toplumsal düzlemde dramatik bir temsili olarak okunabilir. Goethe bu temsili kullanarak modern bireyin haz ve deneyim odaklı arayışının etik ve toplumsal sorumluluklar üzerinde yarattığı tahribatı gözler önüne serer. Böylece Faust'un trajedisi, yalnızca bireysel bir hikâyeye olmanın ötesine geçer ve modern kapitalist toplumun alegorik eleştirisine dönüşür.

Sonuç olarak Faust'un Mephistopheles ile yaptığı sözleşme, bireysel seçimlerin ve etik kırılmaların toplumsal yansımalarını gösteren bir alegori olarak değerlendirilebilir. Faust'un trajedisi,

modern bireyin sistemle kurduğu ilişkilerin paradoksunu, etik değerlerden uzaklaşmanın ve haz odaklı arayışın toplumsal maliyetlerini edebî bir biçimde ortaya koyar. Bu fikir doğrultuda sözleşme, modern kapitalist düzenin ve bireyin bu düzende karşılaştığı etik ve toplumsal ikilemlerin güçlü bir metaforu olarak işlev görür.

### **Etik Çıkmaz: Amaç Araçları Meşrulaştırır mı?**

Faust'un hikâyesi klasik felsefi ve etik tartışmaların merkezinde yer alan bir soruyu yeniden gündeme taşır: Amaçlar, kullanılan araçları meşrulaştırabilir mi? Bu soru bireysel arzu ve modern kapitalist düzenin etik sınırları üzerindeki etkisini anlamak için kritik bir noktadır. Faust'un Mefisto ile kurduğu sözleşme ve ardından gelen deneyim arayışı, bireyin yüksek idealler uğruna etik sınırları aşmasının dramatik bir örneğini sunar. Bilgiye ve deneyime ulaşma arzusu, onu kendi ahlâkî prensiplerinden uzaklaştırır ve bu süreç, yalnızca kişisel trajedisine değil, çevresindeki insanlara ve topluma da yansır.

Faust'un eylemleri araç-amaç ilişkisini yeniden düşünmemizi sağlar. Başlangıçta hakikati arama ve kendini aşma gibi yüksek ideallerle hareket eden Faust, süreç içerisinde bu amaçlardan uzaklaşarak deneyim ve haz arayışına yönelir. Gretchen'in trajedisi bunun en çarpıcı örneğidir. Faust'un kendi arzu ve deneyim arayışı başka bir insanın yaşamında geri dönülmez bir yıkım yaratır. Bu bağlamda Faust'un hikâyesi, amaç uğruna araç kullanımının bireysel ve toplumsal maliyetlerini gözler önüne serer. Modern birey açısından Faust'un deneyimi, kapitalist sistemin sunduğu sınırsız imkânların ve sürekli büyüme mantığının etik sınırları nasıl bulanıklaştırabileceğini gösterir. Faust'un haz ve deneyim arayışı modern bireyin de benzer biçimde hedeflerini gerçekleştirmek uğruna değerlerinden ödün verebileceğine dair bir metafor sunar. Araçlar başlangıçta belirli amaçlara ulaşmayı sağlasa da zamanla kendi başına birer meşrulaştırma gerekeci hâline gelir ve birey eylemlerinin sonuçlarını göz ardı etme eğilimine girer.

Goethe, Faust'u bu bağlamda bir uyarı olarak konumlandırır. Modern birey, amaçlarını yüceltirken araçların etik sınırlarını ihmal ettiğinde, yalnızca kendi içsel dengesini değil, toplumsal dengeyi de tehlikeye atar. Faust'un trajedisi, bireysel arzular ile etik sorumluluklar arasındaki gerilimi dramatik bir biçimde ortaya koyar ve modern kapitalist sistemin bu gerilimi daha da görünür kıldığını gösterir.

Faust'un hikâyesi, etik bir çıkmazın ve araç-amaç ilişkisi üzerine düşünmenin edebî bir örneğidir. Amaçlar uğruna araçların meşrulaştırılması yalnızca bireysel tatmin peşinde koşan bir trajedi yaratmakla kalmaz, aynı zamanda modern bireyin kendi değerleri ve toplumsal sorumlulukları ile olan ilişkisini de test eder. Bu açıdan Faust'un trajedisi, hem bireysel hem de toplumsal düzlemde etik sınırların sürekli sorgulanması gerektiğini hatırlatan kalıcı bir uyarıdır.

## **4. İlerlemenin İnsani Bedeli ve Modern Bireyin Trajedisi**

Modernite ışığında ilerleme fikri teorik düzlemde rasyonel, gerekli ve hatta kaçınılmaz bir süreç olarak sunulurken Faust bu sürecin insan üzerindeki somut ve trajik etkilerini görünür kılar. Johann Wolfgang von Goethe ilerlemenin yalnızca maddi kazanımlar üretmediğini, aynı zamanda bireysel ve toplumsal düzlemde derin kayıplar yarattığını, karakterlerin yaşadığı kırılmalar üzerinden dramatik bir biçimde ortaya koyar. Faust'un dönüşümü ilerleme ideolojisinin birey üzerindeki etkisini anlamak açısından merkezi bir örnek teşkil eder. Eserin başında bilgiye ulaşamamanın yarattığı ontolojik boşluk içinde bulunan Faust, zamanla bu boşluğu eylem ve üretim yoluyla doldurmaya

çalışan bir figüre donüşür. Özellikle eserin ikinci bölümünde Faust'un doğayı dönüştürmeye yönelik büyük ölçekli projelere girişmesi, modern insanın ilerleme ideolojisini içselleştirmiş hâlini temsil eder. Faust için anlam artık yalnızca düşünsel kavrayışta değil, doğayı dönüştürme ve yeni bir düzen kurma eyleminde aranır. Faust'un kıyı ıslahı ve toprak kazanma projesi bu dönüşümün en somut örneğini oluşturur. Ancak bu inşa süreci Philemon ve Baucis'in yok edilmesiyle birlikte ilerlemenin insani bedelini de açığa çıkarır.

Ancak bu dönüşüm beraberinde ciddi bir etik ve insani maliyet getirir. Faust'un gerçekteştirmek istediği düzen, kusursuzluk ve rasyonellik iddiası taşırken bu düzenin dışında kalan her unsur bir engel veya pürüz olarak algılanır. Philemon ve Baucis'in varlığı bu bağlamda yalnızca bireysel bir hikâye değil geçmişin, geleneğin ve insani ölçünün temsili olarak önem kazanır. Faust'un projesi uğruna bu yaşlı çiftin yok edilmesi ilerleme ideolojisinin görünmez ama ağır bedelini ortaya koyar. Bu olay bireysel bir hata ya da anlık bir sapmanın aksine sistematik bir zihniyetin kaçınılmaz sonucu olarak okunmalıdır. Burada dikkat çekici olan nokta Faust'un doğrudan bir "kötülük" amacı taşımamasıdır. Aksine o, insanlık adına daha iyi bir düzen kurduğuna inanır. Ancak tam da bu noktada trajedi derinleşir, iyi niyetle başlayan ilerleme arzusu etik sınırları aşan bir yıkıma dönüşür. Bu durum modern bireyin kendi eylemlerini meşrulaştırma biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Faust ortaya çıkan yıkımı bireysel sorumluluk çerçevesinde değerlendirmek yerine daha büyük bir amacın kaçınılmaz sonucu olarak görme eğilimindedir. Böylece insani bedel görünmez hâle gelir ve ilerleme ideolojisi kendi içinde rasyonelleştirilir.

Faust'un trajedisi yalnızca başkalarına verdiği zararlarla sınırlı değildir, aynı zamanda onun kendi iç dünyasında da derin bir boşluk yaratır. Sürekli üretme, dönüştürme ve genişletme arzusu, bireyi kalıcı bir tatmine ulaştırmaz. Aksine her elde edilen başarı yeni bir eksiklik duygusu üretir. Bu durum modern bireyin ilerleme ideolojisi içinde yaşadığı sürekli yetersizlik ve tatminsizlik hissi ile örtüşür. Faust ulaştığı hiçbir noktada duramaz, çünkü ilerleme mantığı durmayı bir başarısızlık olarak kodlar.

Bu bağlamda Faust'un hikâyesi, modern bireyin trajedisini iki düzlemde ortaya koyar. Birincisi, bireyin kendi eylemleri aracılığıyla başkalarının yaşamında yarattığı yıkımdır. İkincisi ise tüm bu eylemlere rağmen bireyin kendi içsel bütünlüğünü ve huzurunu kaybetmesidir. İlerleme ideolojisi, bireye sürekli daha fazlasını vaat ederken onun elinden doyum, anlam ve etik dengeyi alır. Faust'un yaşadığı dönüşüm ilerlemenin yalnızca dış dünyada değil, insanın iç dünyasında da yıkıcı sonuçlar doğurduğunu gösterir. İlerleme, modern birey için bir özgürleşme aracı olmaktan çıkarak onu kendi arzularının ve kurduğu sistemlerin içine hapseden bir sürece dönüşür. Bu yönüyle Faust'un trajedisi, modern insanın hem başkalarıyla hem de kendisiyle kurduğu ilişkinin kırılmalılığını ve bu kırılmalılığın doğurduğu insani bedeli güçlü bir şekilde gözler önüne serer.

## Sonuç

Goethe'nin *Faust*'u, salt yazıldığı dönemin değil, bugünün ve geleceğin modern bireyinin trajedisini olanca çıplaklığıyla gözler önüne seren kehanetvari bir başyapıttır. Geleneksel bilginin sınırlarına çarparak derin bir epistemolojik kriz yaşayan Faust'un anlam arayışını terk edip Promethean bir isyanla doğaya ve insani sınırlarına başkaldırması, modernitenin başlangıç noktasını simgeler. Bu isyan, onu kaçınılmaz olarak Mefistofeles'in faydacı, doyumsuz ve yıkıcı dünyasına teslim etmiştir. Faust'un imzaladığı bu kanlı sözleşme, aslında modern insanın kapitalist sistemle, araçsal akılla ve sınırsız ilerleme ideolojisiyle imzaladığı o büyük ve geri döndürülemez toplumsal mutabakatın ta kendisidir.

İlerlemeyi varoluşsal bir zorunluluk, doğayı ve öteki insanları ise bu uğurda feda edilebilir birer "araç" olarak gören Faustçu zihniyet, günümüz tüketim toplumunun felsefi temelini inşa etmiştir. Daha fazlasına sahip olma, daha hızlı tüketme ve sürekli yeni bir şeyler var etme arzusu, ahlaki bir sınır tanımamaktadır. Tıpkı eserin sonunda Philemon ve Baucis'in masum kulübesini yıkan o devasa mühendislik projesi gibi, modern kapitalist sistem de insanın içsel huzurunu, kadim etik değerlerini ve doğayla olan uyumunu "yaratıcı yıkım" adı altında ezip geçmiştir. Bu süreçte rasyonalite, hakikati aramanın bir aracı olmaktan çıkmış, sadece en yüksek faydayı ve en hızlı tatmini sağlamaya programlanmış kör bir mekanizmaya dönüşmüştür.

Bu bağlamda tüketim toplumu, Faustçu doyumsuzluğun kurumsallaşmış ve kitleselleşmiş halidir. Sistemin bireye sunduğu sınırsız seçenekler ve geçici hazlar, aslında hiçbir zaman ulaşılamayacak olan o "mutlak tatmin" anını sürekli olarak erteler. Birey, tıpkı Faust gibi, elde ettiği hiçbir başarıda, tattığı hiçbir zevkte durup "Zaman, ne güzelsin, dur artık!" diyemez. Çünkü kapitalist ahlak, durmayı ve yetinmeyi bir başarısızlık, bir yok oluş olarak kodlar. Sonuç olarak modern birey, her şeyi rasyonalize eden bu sistemin içinde, sürekli bir eksiklik duygusuyla kamçılanan ve ne kadar tüketirse tüketsin içindeki o devasa ontolojik boşluğu dolduramayan trajik bir figür halini alır.

Eserin sonunda körleşen Faust'un, kendi mezarını kazan Lemurların kürek seslerini, insanlık için inşa ettiği büyük projenin sesleri sanması, modernitenin en çarpıcı ironilerinden biridir. Bugün tüketim toplumunun, kendi ekolojik ve tinsel yıkımını bir "gelişme ve büyüme" olarak kutlaması da tam olarak bu Faustçu körlüğün bir yansımasıdır. Sonuç itibarıyla Faust'un mirası; devasa bir maddi refah ve teknolojik tahakküm uğruna tinsel pusulasını kaybeden modern insanın o bitmek bilmeyen, çözümsüz krizidir. Tüketim toplumunun çarkları arasında sürekli yeniyi arayan, her sınırı aşmak isteyen ama özgürleştiğini sanırken kendi yarattığı sistemin ve dizginlenemez arzularının kölesine dönüşen insanlık, Faust'un trajik kaderini yaşamaya devam etmektedir.

## **Ekler**

1. Promethean Modernite: Bu terim, insanın tanrısal güçlere (yaratma, doğaya hükmetme) talip olma arzusunu ve bu uğurda sınırları zorlamasını ifade eder. Hem Faust hem de Frankenstein analizin için merkezi bir kavramdır.

Epistemolojik Kriz: Faust'un "her şeyi bildim ama hiçbir şey anlamadım" diyerek bilimin ve ilahiyatın sınırına dayanmasını, ardından büyüye ve şeytana yönelmesini (yani bilgi edinme yönteminin çöküşünü) en iyi bu kavram açıklar.

## **Kaynakça**

Anık, M. (2020). MODERN BİREYİN BENCİLLİĞİ VE AÇGÖZLÜLÜĞÜ: Faust Ekseninde Bir Edebiyat Sosyolojisi Analizi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22(4), 1479-1499. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.770639>

Başak Kamacı Budak, "Modernizm ve Faust" Makalesi. (2018). Basakkamacibudak. <https://www.basakkamacibudak.com/modernizm-ve-faust>

Durakođlu, A. (2014). Gazali'de ahlak eğitimi. Gazi Üniwersitesi Gazi Eğitim Fakóltesi Dergisi, 34(2), 211-226.

Akalın, K. H. (2015). MAX WEBER'İN KAPİTALİZM TEZİYLE İLGİLİ YORUMLAR. Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi, 8, 15-43. <https://izlik.org/JA23EH33YD>

## Edebî Eserin Sahipliği Meselesi: Fikrî Mülkiyet, Kamusal Alan ve Kültürel Miras Arasında Yazarlık Kavramı

### Öz

Bu yazıda Edebi Eserin Sahipliği meselesi ana konu başlığı doğrultusunda başta Roland Barthes'in yazmış olduğu Yazarın Ölümü adlı deneme üzerinden metinde veya kitapta yazarın otoritesi kitabı ele alma şekli, okuyucunun kitaptaki konumu nasıl değişmiş ve toplumun buna bakış açısı nasıl olmuş, ardından telif hakkı olan patentin hangi teoriler üzere kurulu olup desteklendiğine değinilecek. 3 tane teori başlığı altında incelemeler yapılacak ve Kafka örneği üzerinde durulacak. Sonra metnin bireysel mi yoksa kolektif mi olduğu konusu hakkında bir bakış açısı sunulduktan sonra mülkiyet kavramı üzerindeki görüşler doğrultusunda fikir mülkiyeti üzerinde durulacak. Son olarak gelenek, anonimlik ve modern yazarlık kavramına değinilip yazar konumunun tarih boyunca nasıl değiştiği incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Yazarlık, Mülkiyet, Patent, Toplum

### Giriş

Yazın dünyasının ve hukuk kuramının en sancılı kesişim kümelerinden biri, bir yapıtın kime ait olduğu ve bu aidiyetin sınırlarının nerede başladığı sorusudur. 1967 yılında Roland Barthes, "Yazarın Ölümü" ilanını yaptığında, sadece edebi bir eleştiri yöntemi önermiyor, aynı zamanda modernitenin merkezine yerleştirdiği "birey-yaratıcı" figürünün tahtını sarsıyordu. Barthes'a göre metin, tek bir tanrısal kaynağın sesinden çıkan doğrusal bir mesaj değil; binlerce farklı kültürel kaynaktan gelen, alıntılarla örülü ve ancak okurun zihninde birleşen anonim bir uzamdı. Ancak bu "ölüm" ilanı, paradoksal bir şekilde, modern dünyada "yazarın mülkiyetini" koruyan devasa bir hukuksal mekanizmanın, yani telif hakları rejiminin en güçlü olduğu döneme denk gelmiştir. Bugün yazarın epistemolojik ölümü ile hukuksal ve ekonomik varlığı arasındaki bu gerilim, mülkiyet kavramının felsefi köklerine inmemizi zorunlu kılmaktadır.

Telif haklarının gerekçelendirilmesi, tarihsel süreçte farklı kuramsal zeminlere oturtulmuştur. Bunların başında gelen Doğal Haklar Teorisi, emeği kutsayan bir perspektifle, bir kişinin zihinsel çabasının ürünü üzerinde kurduğu mülkiyeti, devletin bir lütfu değil, insanın doğuştan gelen vazgeçilmez bir hakkı olarak görür. John Locke'un "emek teorisi" ile şekillenen bu yaklaşım, bireyin kendi bedeni üzerindeki mülkiyetini, emeğini kattığı nesnelere de teşmil eder. Ancak bu noktada bir yol ayrımı belirir: Zihinsel bir ürün, toprağı sürmek gibi somut bir emek midir, yoksa toplumsal bir mirastan ödünç alınan parçaların yeniden dizilmesi mi? İşte bu soru, metnin bireysel bir deha ürünü mü yoksa kolektif bir birikimin sonucu mu olduğu tartışmasının merkezidir.

Fikri mülkiyeti daha pragmatik bir düzleme çeken Tekel ve Ödüllendirme Teorisi ise, telif hakkını yaratıcıyı teşvik etmek için topluma verilmiş bir "sözleşme" olarak kurgular. Burada yazar, yarattığı eseri kamunun kullanımına sunma karşılığında, belirli bir süre için ekonomik bir tekel hakkı ile ödüllendirilir. Sözleşme ve Sırların Değişimi Teorisi de bu süreci, bilginin gizli kalmasındansa kamusallaşması adına yapılan bir alışveriş olarak tanımlar. Ancak bu "ödül", metnin yaratım

sürecindeki o karmaşık ve çok sesli yapıyı görmezden gelerek eseri piyasada alınıp satılan bir "metaya" indirger.

Bu noktada mülkiyetin ne olduğu sorusu, felsefi bir derinlik kazanır. John Locke, mülkiyeti bireysel emeğin bir uzantısı olarak görürken; G.W.F. Hegel, mülkiyeti "kişiliğin dış dünyada somutlaşması" olarak tanımlar. Hegel'e göre yazar, eserinde kendi iradesini ve kişiliğini yansıtır; dolayısıyla eserin korunması, yazarın onurunun ve varlığının korunmasıdır. Buna karşın Karl Marx, mülkiyetin bireysel bir haktan ziyade toplumsal sınıflar arasındaki bir üretim ilişkisi olduğunu hatırlatır. Marx'ın penceresinden bakıldığında, "yazarın ölümü" ile başlayan süreç, aslında yaratıcı emeğin sermaye tarafından yabancılaştırılması ve fikri ürünlerin birer meta haline getirilerek sermaye birikimine hizmet etmesiyle sonuçlanır.

Justin Hughes gibi modern kuramcılarının da tartıştığı üzere, fikri mülkiyet sadece "kimin?" olduğuyla değil, "neye hizmet ettiğiyle" de ilgilidir. Metin, Barthes'ın iddia ettiği gibi yazarın otoritesinden bağımsız, kolektif ve akışkan bir yapı mıdır; yoksa hukuk sistemlerinin ve filozofların iddia ettiği gibi yazarın emeği ve kişiliğiyle mühürlenmiş dokunulmaz bir mülk müdür? Bu çalışma, yazarın edebi düzlemdeki "ölümünü" kabul ederken hukuksal ve felsefi düzlemde nasıl bir "mülk sahibi" olarak yeniden diriltildiğini incelemektedir. Telif hakları teorileri ve mülkiyet kavramı üzerinden yapılacak bu değerlendirme, aslında modern öznenin kendi yarattığı dünya üzerindeki kontrol çabasının bir haritasını sunacaktır.

## 1. Yazarın Ölümü

Uzun yıllar boyunca edebiyat tarihinde yazar yüceleştirilmiş, kutsallaştırılmıştır. Yazar metnin sahibi ve o metnin anlamının yapıtaşı olan yegane parça olmuştur. Modern kuramla beraber bu düşünceye karşıt fikirler ve hareketler ortaya çıkmış ve kabul görmüştür. Bu şekilde merkezi otoritenin dağılması gerekmiştir. Artık metin yazarın sahip olduğu bir mülk değil, bir süreç olmuştur.

19. Yüzyılda yazar Tanrısal- anlatıcı rolündeydi. En üst noktadaydı ve hiyerarşiyi simgeliyordu. Kitap okuyucunun ekleyebileceği bir boşluk taşııyordu; kitabın başı, sonu her şey önceden belirlenmişti. Bu zamane yazarların nasıl olduğu Jale Parle'nin şu sözüyle daha da iyi anlaşılabilir: "Gördüğü gerçeği iletmek üzere anlatısını baştan sona planlamış, saptamalara ve kesintilere izin vermeyen, bu gerçeği gösterecek olayları, tipleri nedensel ilişkileri tüm tutarlılığıyla sergilemek üzere yazan, tam, bütün, büyük alıntılara yönelen bir yazara aittir." Buna örnek olarak Tolstoy'u örnek vermek yerinde olacaktır.

Roland Barthes Yazarın Ölümü adlı eseri ile yeni bir dönüşüm, yeni bir yazar modeli ortaya atar ve bu tartışmalara neden olur. Ama bu tartışmalar yeni bir edebiyat anlayışının ortaya çıkmasına neden olacaktır. Roland "Yazarın Ölümü" adlı eserinde yazarın metinden çekilmesi, yazarın egemenliğinin metne olan hakimiyetinin yitirilmesinden söz eder. Buna neden olarak da şunu gösterir: "Metin, farklı kültürlerden gelen, birbirleriyle diyalog kuran, kavga eden, birbirlerinin parodisini yapan çok sayıda yazıdan oluşur." Yani artık tamamen özgün olarak adlandırılan eserden bahsetmek ona göre neredeyse imkansız hale gelmiştir. Aslında Roland bu düşünceyi öğrencisi Kristeva'dan almıştır. Kristeva der ki "Bir metin, diğer metinlerden bir takım sözcelerin alındığı metinlerin bir yer değiştirmesi ve dönüşümüdür, verili bir metnin uzamındaki bir metinlerarasılıktır." Yani kısaca yazar bir metni önceki metinlere bakarak derler. Bu düşüncelerle Barthes, metinlerin toplandığı noktanın eskiden söylendiği üzere yazarın kendisi değil bizzat okur olduğunu ileri sürer. Yani çok açık bir

biçimde Barthes okurun doğumunun bedelinin yazarın ölümü olacağını belirtir. Bu şekilde metni ve okuyucuyu yazardan üstün tutar. Barthes, metni yazarın sınırlamadığı onu anlamın çoklu imkanlarıyla çevrelenen, kelimelerin veya yazıların bir alanı olarak, yani çok anlamlı çok boyutlu bir alan olarak görülmesinin gerektiğini vurgular. Bir yazı okunduğu zaman işlevini yerine getirir, yazı okuyucu tarafından okunmadığı sürece eksiktir. Her bir okuyucu tarafından metin farklı anlaşılır ve bu metin zihinlerde tekrar tekrar inşa edilir. Metin demokratikleşir, demokratikleşen bir şey yazara özel olamaz. Okur metne farklı anlamlar yükler ve metnin inşası devam eder.

Son olarak bu görüşlere tam karşı çıkmamakla beraber bazı eksikliklerinin olduğunu savunan Edward Said'in görüşlerinden bahsetmekte fayda vardır. Said'e göre metnin belli bir zamanı, mekanı, siyasi ve sosyal görüşleri vardır. Yazarı silmek demek ona göre metnin bağlamında konuşulması gereken bu konularında göz ardı edilmesi demektir. Yani yazar silinirse metnin neye hizmet ettiğinin anlaşılması da zorlaşacaktır. Buradan da anlaşılıyor ki yazar metnin hakiki sahibi değildir ancak bu metni oluşturan hakiki başlangıç noktasıdır ve Said'e göre bu göz ardı edilmemelidir.

## 2. Telif Hakkı ve Kültürel Üretim

Fikri mülkiyet haklarının (özellikle patentlerin) gerekliliğinin temellendirilmesinde Doğal Haklar teorisi, Tekel Ödüllendirilmesi teorisi, Sözleşme veya Sırların Değişimi teorileri kullanılmıştır.

### Doğal Haklar Teorisi

Doğal haklar teorisine göre insan sadece insan olduğundan ötürü belli başlı haklara sahiptir. Devletler haklarımızı bize ödül olarak vermezler, bu haklar zaten insanın doğumu itibarıyla vardır ve devletler sadece bunları korumakla yükümlüdürler. Bu hakkın 3 ana unsuru evrensellik, vazgeçilmezlik ve ebediliktir. Bu hak mekana veya zamanın ne olduğuna bakılmaksızın herkes için geçerlidir. Bir kişi herhangi bir yolla bu haklarından vazgeçemez, bu haklar devletlere veya yasalara ne olursa olsun ahlaki ve akli açıdan bu yasalar değişemez, ebedidir.

Bu teorinin en önemli ismi John Locke'tur. Ona göre her insanın hayatta kalma ve kendini savunma hakkı, herkesin başkasının hakkını ihlal etmediği sürece özgürce yaşama ve mülkiyet hakkı vardır. Yani bir bireyin kendi emeği ile doğadan elde ettiği şeyler üzerinde onun olduğuna dair bir sahiplik hakkı bulunmaktadır. Devlet bireye sahip olduğu bu mülkiyet hakkını sağlamak zorundadır ve bunu yaparken herhangi bir karşılık beklememesi gerekmektedir.

Doğal Haklar Teorisi Fransız Devrimi ile ortaya çıkmıştır ve 1791 Fransız Patent Kanunu ile beraber yasal olarak kabul edilmiştir. Wendy J. Gordon'a göre doğal haklar Fikri Mülkiyetin bir koruyucusu olup Özgürce konuşabilmenin olumlu bir kaynağıdır. Samuel A. Oddi'ye göre eğer patent sistemi temelinde doğal haklar teorisi bulunmaktaysa patentin evrensel olma zorunluluğu vardır yani bir buluşun her yerde korunması gerekmektedir. Ayrıca bu evrensel korumada doğal haklar teorisi gereği bir süre sınırı da bulunmamalıdır. Ya da ortaya çıktığı ülke veya devlet sınırında farklılıklar göstermemelidir. Ama bilindiği üzere patent sistemleri ülke sınırları, konu ve süreyle kısıtlıdır. Bu nedenle Samuel uygulanan patent sistemlerini bu teori yönünden yapısal eleştiriler yapma gereğinde bulunmuştur.

Aynı zamanda Mgebeoji de bu teoriyi patentler üzerinden yetersiz ve çarpıtılmış olarak gördüğünden sert eleştiriler ortaya atmıştır. Ona göre çok uluslu şirketler gelişmekte olan ülkelerden

bilgi hırsızlığı yapıp küçük değişiklikler ile patentler bu durum gerçek sahiplerin mülkiyet haklarının elinden alınmasına neden olur. Aynı zamanda patent alınabilmesi için buluşun yeni olması gerekmektedir. Bu anlayışında kusurlu olduğunu çünkü yıllardır yapılan sözlü aktarımın şirketler tarafından yine yazıya dökülerekten alındığını vurgular. Kısaca Mgbeoji ye göre patent sistemi Sömürgeciliğin resmiyete dökülmüş olan bir araçtan ibarettir.

### **Tekel Ödüllendirilmesi Teorisi**

Bu teorinin temel noktası buluş yapan kişiye topluma yapmış olduğu katkı gerekçesiyle devlet tarafından geçici bir tekel hakkı verilmesidir. Buluş yapmanın zorluğu ve maliyeti doğrultusunda muciti koruma altına almaya çalışır ve muciti ve diğer mucitleri bu konu hakkında teşvik etmeyi amaçlar. Devletin bunu sağlamanın nedeni ise bu yeni buluşun ona pozitif anlamda geri dönmesi, toplumun teknik birikimini arttırmasıdır. Burada sağlanan icadı koruma ile mucit yaptığı harcamaları geri kazanabilir ve diğerlerinin onun buluşundan kopyalama yoluyla kazancını almasını engellemesidir. Bu teoriye göre adalet sağlanır. Bu teoriye göre patent sistemi ile ödüllendirme sistemi getirilmezse inovasyonun gerçekleşmesi mümkün değildir.

### **Sözleşme veya Sırların Değişimi Teorisi**

Bu teoriye göre mucit toplum veya devlet ile bir pazarlık yapar. Buluşunun ne olduğu gibi pek çok gerekli ayrıntıyı kamuya açıklaması şartı ile devlet mucide bir patent hakkı verir. Patent hakkı olmasıydı mucitler ticari olarak korunmak amacıyla icatlarının ayrıntılarını rakip bireylerden veya şirketlerden sağlama gereği duymak zorunda kalacaktı ama bu durumda teknoloji istenildiği ölçüde gelişmeyecek hatta icat mucit ile beraber tarihe karışıp yok olma ihtimali taşıyacaktı. Bilimsel ilerlemelerinin sağlanabilmesi amacıyla patent koruması sağlandı Bu teori ile beraber hem mucit bilgiyi kamuya rahatça paylaşabilir ve kamuda herhangi bir zorlamada bulunmadan bilgiye kolayca erişilebilir duruma gelmiştir.

Franz Kafka bu konuya güzel bir örnektir. Kafka öldükten sonra arkadaşı Max Brod tarafından günlükleri ve Dava gibi bazı eserleri yayımlanmıştır ve bunlar edebiyat camiasında çokça ses uyandırmıştır. Ama Franz Kafka ölmeden önce yazdığı bir notta arkadaşı Max'a şu vasiyetini bırakmıştır:

*“Sevgili Max,*

*Son arzum: Benden geriye kalan her şey... defterler, el yazıları, mektuplar, bana ait olanlar ve başkalarından gelenler, taslaklarım olduğu kadar sende veya başkalarında kalan ve senin benim için onlardan geri alacağın yazı ve notlarım da okunmaksızın son sayfasına kadar yakılmalı. Sana teslim edilmeyen mektuplarsa en azından onlara sahip olanlar tarafından dürüstçe yakılmalı.*

*Sevgilerimle, Franz Kafka.”*

Yazarın böyle bir talebi olduğu halde arkadaşı Max hastalık içindeyken onun sağlıklı bir karar alamadığını iddia ederek vasiyetini gerçekleştirilmemiştir. Bunun etik kısmı konuşulmakla beraber hala tartışma konusu olmaya devam etmekte ve fikir ayrılıklarına neden olmaktadır.

### **Metnin Bireysel mi Kolektif mi Olduğu Gerçeği**

Her metin kendinden önceki yazarların bir tekrarıdır. Her metin içinden doğduğu toplumun, kendi kültürünün bir parçasıdır. Bu nedenle bir metin ne kadar özgün olduğunu savunulsa bile söz

konusu metin zaten tamamıyla özgün değildir, sadece farklılıklar taşıyabilir. Özgün diye iddia edilen cümleler aslında o dilin yüzyıllardır birbirine eklediği sembollerin, mitlerin birer yansımasından ibarettir. Bu duruma “metinler arasılık” denilir. Yani bir yazar sıfırdan bir dünya kuramaz, toplumsal hafıza ve dilsel kalıplar yazardan üstün gelir. Bir metnin sadece yazara özel olduğunu savunmak o metindeki kültürel mirası hiçe saymak ve boşa çıkarmaktan başka bir şey değildir.

Yazar her zaman her metninde veya cümlesinde yaratıcı olmak zorunda değildir. Bazen sadece etrafında gördüğünü farklı cümleler ve betimlemelerle metne dökebilir. Sokaklardaki kargaşayı içselleştirip yazıya geçirebilir veyahut ideolojik çatışmalar ve toplumsal bilinçaltı gibi pek çok konuya değinebilir. Yazar burada sadece bir katip rolü oynar. Genelde metinlerin içerisindeki anlam katmanlarına bakınca yazardan çok toplumu görürüz. Buradan yola çıkarak da yine bir metnin toplumun bilinçaltına değindiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak özgünlük dediğimiz şey sadece bir illüzyondur. Ortada olan net bir şey vardır ki yazar kendinden öncekileri kopyalayarak harmanlayarak veya karıştırarak bir biçim elde eder; bu da ortak kültürün bir mirasıdır.

### **3. Mülkiyet Kavramına Yaklaşımlar**

Fikri mülkiyet durumu soyut kavramlara yönelik bir durumdur. Yani fikri ürünlerle ilişkili haklardır. Bu kısımda Fikri Mülkiyet hakkında farklı bakış açılarını inceleyeceğiz.

#### **Hughes**

Hughes’e göre bir fikrin mülkiyetinin gözetilebilmesi için genel olarak bilinmemesi gerekir. Yani zaten halihazırda toplumun büyük bir çoğunluğu kısmında kabul görmüş bir fikri “bu benim fikrim” diyerek sahiplenilemeyeceğine vurgu yapmıştır.

Hughes’ e göre her yeni fikir de mülkiyet haklarına konu olamaz. Örneğin köpeği daha kısa bir tasmayla dolaştırmak veya ilk buluşmada galata kulesine çıkmak gibi her gün karşılaşması mümkün olan sıradan veya gündelik yaşamın parçası olan fikirler koruma altına alınamaz. Aynı zamanda bir fikir çok sıradışı olsa bile “pisagor teoremi”, “cebir kuralları”, “mimari sütunlar” gibi temel doğrular mülkiyet konusu olamaz. Bu konular insanlığın ortak mirası ve temel yapı taşıdır. Bir kişinin mülkiyetini vermek toplumsal gelişimin yavaşlaması veya durmasına neden olur.

Son olarak ona göre fikri mülkiyeti diğer mülkiyetlerden ayıran en önemli fark bu mülkiyetin belli bir başlangıcı olduğu gibi aynı zamanda belli bir sonuda olmasıdır. Örnek vermek gerekirse birinin sahip olduğu bir arsa, kişinin ölümünden sonra mülkiyet hakkı mirasçılara geçer ve bu bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Ancak mülkiyet hakkında fikir mülkiyeti sahibinin ölümünden sonra fikir veya eser kamu malı haline gelir.

#### **Johne Locke: Emek Temelli Mülkiyet Kavramı**

Locke’ a göre Dünyadaki tüm kaynaklar insanlığın ortak malıdır. Ancak bir insanın veya bir insan topluluğunun hayatının devamını sağlayabilmesi için bu kaynakların bir kısmını kendi mülkiyeti altına alması gerekmektedir. Locke’nin temel mantığı basittir. Emek bireyindir ve kişi eğer kamunun ortak malına emeğini katarsa artık o mal bireyin mülkiyetine geçer. Bir kimse bir şeyi kendi zekası, azmi ve gücüyle elde ederse ürettiği ürünü hak edende o kişinin kendisi olur.

Locke, bir nesnenin insan emeği ile üretilmeden önce çok az bir değere sahip olduğunu ve ancak “yeryüzünün insan yaşamına yararlı ürünlerinin onda dokuzunun, emeğin sonuçları olduğunu söylemenin oldukça ılımlı bir hesaplama” olduğunu belirtmektedir.

Locke, mülkiyet edinmenin sınırsız olmadığını söyler ve 2 şart ortaya atar:

Birincisi, yeterli ve aynı kalitede bırakma şartıdır. Yani bir kişi kaynağı sahiplenirken başkalarına da yetecek kadar ve aynı kalitede kaynak bırakmalıdır. Hughes, fikirler dünyasında bir fikri kullanmanın o fikri tüketmediği söyleyerek bu şartın fikri mülkiyette daha kolay karşılandığını savunur.) İkincisi şart olan israf etmeme şartına göre kişi, kendisine yettiğince almalıdır. Fazlasını alıp da aldığı fazlalığı kullanılamayacak duruma getirmeye neden olmamalıdır.

Locke’un teorisi işlevini kaybetmiş Orta Çağ otoritesinin siyasi ve ekonomik imtiyazlarını zayıflatmak için bir girişim olmasının yanı sıra İngiltere’de ortaya çıkmaya başlayan kapitalist sınıfa ideolojik meşruiyet sağlamaktaydı. Locke’nun kuramı emek temelli bir gerekçelendirmeye dayansa da Locke’un düşüncesinde emek, patriarkal hiyerarşik ilişkilerin ücretli işçiye uygulanmasından ibarettir.

### **Hegel: Dünyanın Kontrolü**

Hegel için mülkiyet Locke tan çok farklıdır. Onun için mülkiyet sadece hayatta kalmak için gerekli olan bir şey değildir. Mülkiyet onun nesnelere, varlıklarda ruhunun veya fikirlerinin dışavurma şeklidir. İnsan iradesi başta soyuttur ve bunu somutlaştırabilmek için nesnelere ihtiyaç duyar. Örneğin bir heykeltıraş bir taşı yonttuğu vakit artık o bir taş olmaktan çıkmıştır. O onun düşüncelerinin bir yansıması biçimi olmuştur ve o nesne artık o heykeltraşındır. Yani üretilen ürünler kişilikten bir parçadır. Yazılan bir kitap insan zihninin dışavurum şeklidir. Eğer birisi başkasının iradesi olan mülkiyeti yani ortaya çıkardığı bir eseri çalarsa bu sadece bir kitabı kaybetmek olmaz. Bu o kişinin iradesine ve olan o fikirlere yapılmış bir saygısızlık haline gelir.

Hegel’e göre bilim, sanat, vaaz verme yeteneği, icatlar, dini tören yönetme becerisi bile birer “şey” olarak kabul edilebilir. Yani bu şeyler alınıp satılabilir. Tabi burada Hughes bu anlayışa karşı bir eleştiride de bulunuyor. Zihinsel yeteneklerin fiziksel nesnelere çok fazla benzetilmesi sonucu bunun özünü, insani ve ruhani tarafını bozabileceğimiz gerçeğinden bahsediyor. Yani bu şeyleri aynı kefeyle koymak fikrin asıl değerini zedeliyebileceğini söylüyor.

Son olarak Hegel’in görüşü sadece bir nesneye sahip olmakla yetinmiyor aynı zamanda bu bakış açısını şu şekilde de açıklıyor. Hegel’e göre bir nesneye sadece sahip olunmaz aynı zamanda o nesne ile toplum tarafından tanınılır. Mesela bir kişi bir patent sahibi ise o kişi sadece zengin olarak değil, eşsiz bir icadın mucidi, yaratıcı bir kişilik olarak tanınır. Yani bu nesne bu fikir insanların gözünde sizin kişiliğinizi toplumun size karşı olan bakış açısını etkiler. Toplum kişinin yarattığı nesnede onun kişiliğini, onun bir parçasını arar ve onu eserine göre yargılar. Eserini onunla beraber bütünleştirir. Fikri mülkiyet konusunda Hegel’in görüşü baskın yatar çünkü fikri mülkiyette bir şeyi doğadan alamazsınız onu en baştan sıfırdan zihninizde yaratırsınız.

### **Marx: Toplumsal İlişki**

Marx’ın mülkiyet kavramına olan bakış açısı çok farklıdır. Ona göre mülkiyet insanlar arasında kurulan toplumsal ilişkidir. Bir sınıfın diğer sınıfı çalıştırmasını resmileştiren bir güç aracıdır. Marx’ın fikri mülkiyete olan bakış açısı da kesindir. Ona göre bilgi paylaştıkça güçlü hale gelir. Bilimsel buluşlar ve makineler tüm insanlığın beraber oluşturduğu tarihsel bir birikimdir. Marx’a göre toplumun ortak malı olan bu bilginin veya fikirlerin özel mülk kapsamında konuşulması toplumun

ortak zekasına gasp edilmesi ve onun ilerlemesinin durdurulmasına neden olmaktan başka bir şey olmaz. Eğer bu yapılırsa bilgi toplumunun yararına olmaktan çıkar ve sermayenin gelişmesi ve birikmesi için sadece bir araç olmasına neden olur. Marx'a göre bilgi herkesin kullanması gereken bir kamusal araç olarak kalması gerekirken kapitalist sistem ile beraber sadece bir sermaye aracına dönüşmüştür.

Marx'a göre düşünmek bile toplumsaldır: "Ben tek başıma bilimsel bir çalışma yapsam bile, kullandığım 'dil' ve 'kavramlar' toplumun ürünüdür. Bu yüzden benim ürettiğim bilgi de aslında topluma aittir." Ona göre bilginin kişisel algılanmasının tek nedeni kapitalizmdir.

### **Gelenek, Anonimlik ve Modern Yazarlık**

Hayatın başlangıcından bu yana insanoğlu yerinde saymamış, her geçen gün kendini daha da geliştirmiştir. Özellikle teknolojik gelişmelerle beraber yazarlık da olduğu yerde durmamış, bu konu hakkında olan biten olaylar ve fikirler sürekli olarak değişmiştir; hala da değişim halindedir. Şu anda her bir eserin belli bir yazarı anlayışı ile doğup büyümüş olsak da insanoğlu, tarihin büyük bir kısmında anonimlik ve gelenek üzerine kurulu olmuştur.

Eski zamanlarda metin, bireysel sahip olunabilen bir dışavurum değildi. Yazar diye bir şey yoktu. Amaç sadece kültürel mirası aktarmaktı ve bunu aktaran da sadece bir emanetçi konumundaydı. Bunlara olarak destanlar, halk anlatıları ve masalları örnek gösterilebilir. Metin sabit kalmak zorunda da değildi. Emanetçiler metne kendinden parçalar ekleyip isterlerlerse de bazı kısımlarını çıkarabiliyorlardı. Buna rağmen anonimlik bir sorun değildi çünkü toplumun metne sahip çıkışını ve ona olan duygusal bağı arttırıyordu. Burada metne bir sadakat söz konusuydu.

Özellikle matbaanın icad edilmesi ve Rönesans ile yazarlık kavramında gözle görülür bir değişim yaşandı. Metin artık çoğaltılıp topluma açık hale getirilebiliyordu. Aynı zamanda imza ile birlikte metinlerde mülkiyet hakkı ortaya çıktı ve bu durum aynı zamanda yazara bir ekonomik değer kazandırdı. Artık metin toplumun ortak mülkü değildi; sadece yazarın mülkü, onun benliğiydi. Böylece yazar daha üstün bir konuma getirildi. Günümüzde ise teknolojinin çok fazla gelişmesi ile sınırlar belirsizleşti. Fark etmemiş olsak da artık bir metni okurken yazar çok önemsenmiyor. Bu durumla beraber anonimliğe yavaş yavaş geri döndüğümüzü söylemek de mümkündür zira metinler kolayca kopyalanıp değiştirilebiliyor. Teknolojinin verdiği bu kolaylıklar yazarlık kavramını böyle bir sona yaklaştırıyor.

### **Sonuç**

Roland Barthes'ın "Yazarın Ölümü" ilanı ile başlayan bu inceleme, edebiyat kuramının soyut koridorlarından mülkiyet hukukunun ve ekonomi-politiğin somut gerçekliğine bağlanmıştır. Bu noktada görülmektedir ki; yazarın metin üzerindeki mutlak otoritesinin sarsılması, onun ekonomik ve hukuksal bir figür olarak varlığını sona erdirmemiş, aksine bu varlığı "fikri mülkiyet" zırhıyla daha korunaklı hale getirmiştir. Metnin, yazarın elinden çıkıp okurun zihninde yeniden doğan kolektif bir alan olduğu tezi, estetik bir hakikat sunsa da; modern hukuk sistemleri, bu kolektif yapıyı "bireysel mülkiyet" kalıplarına dökerek somutlaştırmayı tercih etmiştir.

Telif haklarının temelini oluşturan Doğal Haklar Teorisi ve Locke'un emek vurgusu, yazarı eserinin tekil sahibi ilan ederek zihinsel üretimi toprağın işlenmesiyle eşdeğer tutmuştur. Bu yaklaşım, yazarı bir "yaratıcı tanrı" olarak konumlandırırken, Hegel'in kişiliğin dışlaşması teziyle birleşerek esere manevi bir kutsiyet atfetmiştir. Ancak bu bireysel mülkiyet vurgusu, Marx'ın eleştirel perspektifinden bakıldığında yaratıcı emeğin piyasa mekanizmalarına dahil edilme sürecidir. Marx'ın işaret ettiği gibi, yazarın ürünü üzerindeki bu mülkiyet hakkı, nihayetinde eserin bir "meta" olarak dolaşıma girmesini sağlar. Dolayısıyla, yazarın epistemolojik ölümü, aslında onun sermaye düzeni içerisinde bir "üretici" olarak yeniden doğuşunun bedelidir.

Çalışmamızda ele alınan Tekel ve Ödüllendirme ile Sözleşme Teorileri, bu mülkiyet ilişkisinin toplumsal bir uzlaşma zeminine oturtulma çabasıdır. Toplum, bilginin yayılması ve kültürel gelişimin devamı için yazara geçici bir tekel hakkı tanıırken aslında metnin kolektif doğasını bir süreliğine askıya almaktadır. Ancak burada kritik soru baki kalmaktadır. Metin gerçekten tek bir bireyin midir? Justin Hughes'un mülkiyet kuramları üzerine yaptığı tartışmaların da gösterdiği gibi, hiçbir yazar boşlukta yazmaz; her metin kendinden önceki binlerce metnin, dilin ve toplumsal hafızanın bir ürünüdür. Bu anlamda, telif hakları rejimi, doğası gereği kolektif olan bir üretim sürecini, yapay bir şekilde bireyselleştirmektedir.

Sonuç olarak yazarın ölümü ve geri dönüşü arasındaki gerilim, aslında bireysel mülkiyet ile kamusal yarar arasındaki ebedi çatışmanın bir yansımasıdır. Locke ve Hegel'in bireyi merkeze alan mülkiyet tanımları, yaratıcıyı koruma altına alırken Marx ve Barthes gibi isimlerin dikkat çektiği kolektif yapı, eserin toplumsal ve devrimci potansiyelini hatırlatmaktadır. Bugünün dijital ve hiper-metinsel dünyasında, yazarın rolü artık ne mutlak bir otorite ne de tamamen yok olmuş bir gölgedir. Yazar, eserinin hukuksal "sahibi" ama anlamının "yolcusudur".

Fikri mülkiyet hukuku, Barthes'ın öldürdüğü yazarı, bir "mülk sahibi" olarak mezarından çıkarmış ve ona telif haklarıyla yeni bir beden vermiştir. Ancak bu hukuki beden, metnin içindeki çok sesliliği ve okurun özgürlüğünü kısıtlamamalıdır. İdeal bir telif hakları sistemi, yazarın emeğini ve kişiliğini korurken eserin nihayetinde insanlığın ortak mirasına ait olduğu gerçeğini unutmamalıdır. Gelecekteki tartışmalar, yazarın "kim" olduğundan ziyade, bilginin ve sanatın herkes için ne kadar "erişilebilir" olacağı ekseninde şekillenmeye mahkumdur.

## **Kaynakça**

Yayla, Y. (2020). Fikri mülkiyet hakları ve mülkiyete ilişkin teorik yaklaşımlar. *Fiscaoeconomia*, 4(2), 287-310. <https://doi.org/10.25295/fsecon.2020.02.003>

Demirtaş, M. (2017). "Yazarın Ölümü" ve "Geri Dönüşü": Yazarın Rolü Üzerine Bir Değerlendirme. *Kaygı*. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (28), 181-196. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/757856>

## **Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Edebiyat Metinlerinde Ulusal Kimliğin İnşası: Türk Milleti ve Türk Kimliği Fikrinin Söylemsel Temelleri**

### **Öz**

Bu çalışma, Ulus kavramı ve tarihsel gelişimi üzerinden Cumhuriyet dönemi tarih ve edebiyat metinlerinde Türk ulusal kimliğinin nasıl inşa edildiğini incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, tarih yazımı ve edebi üretim süreçlerinin ulusal kimliğin oluşumundaki rolünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, ulus ve milliyet kavramlarının teorik çerçevesi ele alınmakta; erken Cumhuriyet döneminde geliştirilen tarihsel anlatılar ve edebi eserler söylem analizi yöntemiyle değerlendirilmektedir. Çalışmada, tarih metinlerinin ortak bir geçmiş ve kolektif hafıza oluşturma işlevi gördüğü; edebiyat metinlerinin ise bu kimliği duygusal ve kültürel düzlemde pekiştirdiği

sonucuna ulaşılmıştır. Böylece Türk kimliğinin yalnızca tarihsel bir süreklilikten değil, aynı zamanda bilinçli bir söylemsel inşa sürecinden doğduğu ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ulus Devlet, Türk Tarih Tezi, Kültürel Kimlik

## **Giriş**

Ulusal kimlik, modern devletlerin oluşum süreciyle birlikte yalnızca kültürel bir aidiyet değil, aynı zamanda siyasal meşruiyetin ve toplumsal bütünlüğün temel unsuru haline gelmiştir. Bu bağlamda ulus fikri, doğal ve kendiliğinden gelişen bir yapı olmanın ötesinde, tarihsel, ideolojik ve kurumsal süreçler içerisinde şekillenen bir olgu olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde Türk ulusal kimliğinin tarih ve edebiyat metinleri üzerinden nasıl inşa edildiğini incelemektedir. Temel amaç, ulusal kimliğin söylemsel temellerini ortaya koyarak tarih yazımı ve edebi üretimin bu süreçteki rolünü analiz etmektir.

Araştırmada, ulus kavramının modern öncesi siyasal yapılardan modern ulus-devlete uzanan tarihsel dönüşümü ele alınmakta; Cumhuriyet dönemi tarih anlatıları ve edebi metinler üzerinden ulusal kimliğin nasıl üretildiği değerlendirilmektedir. Bu çerçevede ulusal kimlik, tarihsel sürekliliğin yanı sıra seçilmiş anlatılar ve kurumsal pratikler aracılığıyla sürekli yeniden üretilen bir yapı olarak ele alınmaktadır.

## **1. Orta Çağ'dan Modern Devlete Geçiş: Siyasal Aidiyetin Dönüşümü**

Ulus kavramının tarihsel olarak ortaya çıkışını anlamak için modern öncesi siyasal ve toplumsal yapının nasıl işlediğini doğru biçimde analiz etmek gerekir. Orta Çağ dünyasında bireyin kendisini tanımlama biçimi, modern anlamda bir "ulus aidiyeti" yerine din, hanedan bağlılığı ve yerel topluluk ilişkileri üzerinden şekillenmiştir. Bu dönemde siyasal bağlılık, soyut ve geniş ölçekli bir "millet" ya da "ulus" fikrine değil, doğrudan doğruya somut otorite ilişkilerine dayanır. Önceden bir ulusun parçası olarak görülen birey, belirli bir feodal beyin tebaası, bir krallığın hizmetkârı ya da bir dinî topluluğun üyesi olarak konumlanır.

Feodal sistemin temel özelliği, siyasal otoritenin parçalı ve çok katmanlı olmasıdır. Toprak doğrudan merkezi bir devletin mülkiyetinde toplanmamış, çeşitli derebeylikler arasında bölünmüştür. Bu yapı içinde sadakat, merkezi bir kimliğe değil, kişisel bağlara dayanır. Bir kişinin "kim olduğu" sorusu; himayesinde olduğu lord, mensup bulunduğu din ve ait olduğu yerel topluluk üzerinden cevaplanır. Bu nedenle Orta Çağ'da geniş ve soyut bir "toplumsal birlik" fikri yoktur. Aidiyetler daha çok dar, somut ve hiyerarşik ilişkiler üzerinden kurulur.

Bu parçalı yapı, aynı zamanda siyasal meşruiyetin kaynağını da belirler. Meşruiyet, Tanrısal düzen fikri üzerinden krallara ve imparatorlara atfedilir. Bu anlayışta siyasal iktidar, toplumdan türeyen bir yapıdan ziyade ilahi bir düzenin dünyadaki yansımasıdır. Dolayısıyla “halk” ya da “toplum” kavramı, modern anlamda siyasal özne değildir. Dolayısıyla birey, kolektif bir siyasal bütünün parçası değil nesnesidir.

16. yüzyıldan itibaren Avrupa’da ortaya çıkan dönüşümler, bu yapının çözülme sürecini başlatmıştır. Reform hareketleriyle birlikte dinî otoritenin parçalanması, siyasal otoritenin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Aynı dönemde ticaretin genişlemesi, şehirleşmenin artması ve merkezi krallıkların güçlenmesi, feodal ilişkilerin zayıflamasını hızlandırmıştır. Bu süreç, bireylerin daha geniş ve merkezî bir siyasal yapı içinde yeniden konumlanmasına zemin hazırlamıştır.

Feodal bağlılıkların çözülmesiyle birlikte siyasal otorite giderek daha merkezî bir yapıya dönüşmüş ve modern devletin temelleri atılmaya başlanmıştır. Ancak bu dönüşüm yalnızca idari bir değişim değildir, aynı zamanda kimlik algısının da yeniden şekillenmesini içerir. Birey artık yalnızca küçük topluluğunun küçük bir üyesi değil, daha geniş bir siyasal bütünün belirleyicisi haline gelmeye başlamıştır. Bu geçiş, ulus fikrinin ortaya çıkacağı zemini hazırlayan en önemli tarihsel aşamadır.

Bu bağlamda Orta Çağ’dan modern devlete geçiş, yalnızca siyasal kurumların değişmesi ve bilimsel ilerlemeler değil; aidiyet konseptinin ölçütündeki bir reformdur. Dar, kişisel ve hiyerarşik bağlılıklardan daha geniş, soyut ve merkezî bir topluluk fikrine doğru yaşanan bu dönüşüm, ilerleyen yüzyıllarda “ulus” adı verilecek siyasal ve kültürel yapının tarihsel zeminini oluşturmuştur.

### **Modern Devletin Doğuşu ve Yeni Egemenlik**

Orta Çağ’ın parçalı siyasal yapısının dağılması, Feodal sistemin bozulması ve modern devletin ortaya çıkması için yaşanan önemli olaylar, 17.yüzyılın ortalarında baş gösterdi. O dönemde Avrupa’da yaşanan dini savaşlar ve hanedan mücadelelerinin ardından 1648 yılında imzalanan Westphalia Anlaşması, modern devlet sisteminin kurucu anı olarak kabul edilebilir. Bu anlaşma ile birlikte egemenlik dış müdahaleden bağımsız, belirli sınırlar içinde tanımlanan bir devlet otoritesine bağlanmıştır. Böylece her devlet, kendi toprakları üzerinde mutlak yetkiye sahip bir siyasal birim olarak kabul edilmiştir. Mutlakiyetçi devletler öne çıkmıştır

Öte yandan, Westphalia’nın getirdiği sistem egemenliği devlet otoritesine vermiş olsa da bu egemenliğin “kaynağında” bir değişiklik yapmamıştır. Mutlakiyetçi devletler ön plana çıkmış, fakat bu mutlakiyetliğin sahibi hanedan olarak kalmıştır. Bu noktada modern siyasal dönüşümün ikinci aşaması devreye girer: egemenliğin hanedandan halka doğru kayması.

18. yüzyıl boyunca Aydınlanma düşüncesi, siyasal iktidarın meşruiyetini ilahi temellerden çıkararak insan aklı ve toplumsal sözleşme fikri üzerine kurmaya başlamıştır. Bu teorik zemin, siyasal otoritenin bireylerden oluşan kolektif bir yapıya dayanabileceği fikrini güçlendirmiştir. Böylece “halk” kavramı, yalnızca yönetilen bir kitle olmaktan çıkarak siyasal özne haline gelmeye başlamıştır. Bu dönüşümün en keskin ve belirleyici kırılma noktası 1789’da gerçekleşen Fransız İhtilali’dir. Devrimle birlikte “egemenlik millete aittir” ilkesi siyasal düzenin merkezine yerleşmiş ve monarşik meşruiyet tamamen sorgulanmıştır. Artık birey, bir kralın tebaası değil; egemenliğin sahibi olan ulusun eşit parçalarından birisidir

Bu noktadan itibaren “ulus” kavramı doğrudan siyasal egemenliğin taşıyıcısı haline gelmiştir. Modern devlet, meşruiyetini hanedan ya da dini otorite yerine üzerine inşa edildiği ulustan almaya

başlamıştır. Bu durum, ulus-devlet modelinin temelini oluşturur ve siyasal iktidarın kaynağı modern anlamda yeniden tanımlanır. 19. yüzyıla gelindiğinde bu model Avrupa genelinde yaygınlaşmış, özellikle Alman ve İtalyan birliği süreçleri gibi örneklerle somutlaşmıştır. Ulus fikri artık yalnızca bir ideolojik söylem değil, devlet kurucu bir ilke haline gelmiştir. Bu gelişme, modern siyasal sistemin temel karakterini belirlemiş; egemenlik, toprak, halk ve kimlik unsurlarını tek bir çerçevede birleştirmiştir. Bu süreç sonunda modern devlet, yalnızca bir yönetim aygıtı olmasının yanı sıra aynı zamanda ulusal kimliği üreten ve yeniden tanımlayan bir yapı işlevini edinmiştir. Egemenlik kavramının dönüşümü, ulusun ortaya çıkışını mümkün kılan en temel tarihsel eşik olarak bu nedenle merkezi bir öneme sahiptir.

## **19. Yüzyılda Ulus Fikrinin Yayılması ve Modern Ulus**

19. yüzyıl, ulus fikrinin soyut bir siyasal ilke olmaktan çıkarak somut bir devlet modeli haline geldiği ve Avrupa siyasal düzenini yeniden şekillendirdiği dönemdir. Fransız ihtilaliyle birlikte egemenliğin “ulus”a atfedilmesiyle ortaya çıkan dönüşüm, bu yüzyılda genişleyerek yalnızca düşünsel bir çerçeve değil, fiilî bir devlet kurma pratiğine dönüşmüştür. Ulus artık sadece meşruiyetin kaynağı olmaktan çıkarak devletin örgütlenme biçimini belirleyen temel norm haline gelmiştir.

Bu dönüşümün en belirgin örnekleri, parçalı siyasal yapıların ulusal birlikler altında toplanmasıdır. 1861’de tamamlanan İtalyan Birliği süreci ve 1871’de gerçekleşen Alman Birliği, ulusun yalnızca kültürel bir aidiyet değil, doğrudan siyasal birleştirici güç olduğunu açık biçimde göstermiştir. Bu örneklerde ulus, dağınık siyasi birimleri bir araya getiren ve yeni bir egemenlik formu üreten temel ilke olarak işlev görmüştür. Böylece ulus, modern devletin kurucu unsuru haline gelmiş; devletler, kendilerini ulusal kimlik üzerinden tanımlamaya başlamıştır.

Bu siyasal genişleme, aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanlarda derin bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Ulusların büyüüşü, dilin standartlaştırılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Yerel lehçelerin yerini ulusal dillerin alması, ülkede iletişim birliğinin sağlanmasının yanı sıra bireylerin düşünme biçimlerini ortak bir çerçeveye oturtmuştur. Eğitim sistemleri ve basın aracılığıyla yayılan bu standart dil, farklı bölgelerde yaşayan bireylerin aynı kavramsal dünyayı paylaşmasını sağlamış ve ulusal bilincin günlük yaşam içinde yerleşmesine zemin hazırlamıştır.

Zorunlu askerlik, farklı toplumsal kesimlerden bireyleri bir araya getirerek ulusal aidiyeti somutlaştırmıştır. Böylece ulus, yalnızca bir fikir değil, ortak deneyimle pekişen bir birlik haline gelmiştir/ Merkezi eğitim sistemi, ortak tarih anlatısı ve vatandaşlık bilinci oluşturarak bireyleri erken yaşta ulusal kimlik içinde şekillendirmiştir. Bürokratik yapılar (nüfus sayımı, kimlik vb.) bireyleri devlet gözüyle tanımlayarak ulusu hukuki ve idari hala getirmiştir.

Öte yandan devlet eliyle yaratılmaya çalışılan bu ulusal kimlik, bürokratik yollarla inşa edilen ve basit yapılandırmalarla düzenlenebilen bir olgu değildir. Derin bir kültürel altyapı ve sıkı bir asabiyet bağına ihtiyaç duyar. Bu bağdan yoksun toplumlar, hükümetlerinin tüm çabalarına rağmen birbirine kenetlenemez ve dağılıp gider.

Sonuç olarak 19. yüzyılda ulus; askerlik, eğitim, bürokrasi ve kültürel üretim aracılığıyla kurumsallaşan bir yapı haline gelmiştir. Her Ulusun kendini bulma ve birlikteliklerini oluşturma

öyküsü kendine hasır. Bu metinde Ulus oluşumunun felsefi ve sosyolojik altyapısını, ardından Türk Ulusunun oluşumunu ele alacağız.

## 1. Bir Ulusu Yaratmak, Yıpratmak, Yırtıp Atmak

Ulusların oluşumu ve sürdürülmesi, sosyal bilimlerin tamamını ilgilendiren ana konulardan birisidir. Bir ulusun doğuşu konusunda temelde iki yaklaşım vardır. Organik yaklaşım ulusların zaman içinde ortak dil, tarih, kültür ve geleneklerin doğal etkileşimiyle oluştuğunu savunurken suni yaklaşım, özellikle modern dönemde devletlerin eğitim, zorunlu askerlik, resmi tarih yazımı ve ideolojik araçlarla ulus bilincini bilinçli şekilde inşa ettiğini ileri sürer.

### Organik Bir Olgu Olarak Ulus

Ulusun organik bir oluşum olduğunu savunan yaklaşım, ulusal kimliği modern dönemde “icat edilmiş” bir yapı olarak değil, uzun tarihsel süreçler içinde doğal biçimde oluşmuş bir toplumsal gerçeklik olarak ele alır. Bu perspektifte ulus, ani bir siyasal dönüşümün ürünü değil; dil, kültür, ortak yaşam pratikleri ve tarihsel deneyimlerin yüzyıllar boyunca birikmesiyle ortaya çıkan bir süreklilik alanıdır. Dolayısıyla ulus, belirli bir devlet projesinden önce var olan, zamanla siyasal form kazanan bir topluluk yapısı olarak görülür.

Bu yaklaşımın temel dayanak noktası dildir. Dil, yalnızca iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal hafızanın taşıma biçimidir. Aynı dilin farklı bölgelerde konuşulması, zaman içinde ortak bir kültürel alan yaratır. Örneğin Avrupa’da Latince kökenli dillerin ayrışmasına rağmen ortak kök yapıların korunması, dilin tarihsel süreklilik üretme kapasitesini gösterir. Benzer biçimde, halk dillerinin yazı dili haline gelmesi (örneğin Orta Çağ’ın sonlarından itibaren yerel dillerin Latinceye yerini alması), ulusal kimliğin dilsel temellerini güçlendirmiştir. Bu süreçte dil, hem iletişimi hem de kolektif düşünme biçimini standardize eden bir faktör haline gelir.

Kültür de organik ulus anlayışının ikinci temel bileşenidir. Bu çerçevede kültür; gelenekler, folklor, dinî pratikler, gündelik yaşam biçimleri ve ortak davranış kalıpları üzerinden tanımlanır. Özellikle sözlü kültürün baskın olduğu dönemlerde destanlar, efsaneler ve halk anlatıları, toplulukların ortak geçmiş algısını üretmiştir. Örneğin “kurucu kahraman” anlatıları ya da büyük göç hikâyeleri, farklı kuşaklar arasında ortak bir tarih bilinci oluşturmuştur. Bu anlatılar yazılı devlet belgelerinden bağımsız olarak kuşaktan kuşağa aktarılmış ve topluluk aidiyetini güçlendirmiştir.

Organik yaklaşımda tarihsel deneyim de belirleyici bir unsurdur. Ortak savaşlar, göçler, salgınlar ve siyasal dönüşümler, toplulukların kolektif hafızasında kalıcı izler bırakır. Bu tür deneyimler, bireysel yaşamları aşan bir “biz” duygusu üretir. Örneğin Orta Çağ Avrupası’nda Haçlı Seferleri, yalnızca askerî bir hareket olmakla kalmamış, farklı bölgelerden gelen topluluklar arasında ortak bir “Hristiyan Avrupa” bilincinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Benzer şekilde büyük göç hareketleri, belirli toplulukların yeni coğrafyalarda kendilerini ortak bir kimlik altında yeniden tanımlamasına yol açmıştır.

Bu yaklaşımın önemli bir iddiası, ulusal kimliğin modern devlet tarafından yaratılmadığı, yalnızca mevcut kültürel ve dilsel bütünlüklerin siyasal bir çerçeveye oturtulduğudur. Bu nedenle devlet, ulusu “inşa eden” değil, halihazırda var olan toplumsal yapıyı “tanıyan” ve organize eden bir mekanizma olarak görülür. Ulus, bu bakış açısına göre, siyasal değil tarihsel bir kökene sahiptir.

Ancak bu yaklaşımın analitik sınırı da burada ortaya çıkar. Dil ve kültür sürekliliği, tek başına modern ulus-devletlerin neden 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıktığını açıklamakta yetersiz kalır. Çünkü aynı dilsel veya kültürel kökene sahip topluluklar tarih boyunca farklı siyasal yapılara bölünmüş, bazen de aynı devlet içinde farklı kimlikler altında yaşamıştır. Bu durum, ulusun yalnızca organik bir gelişim olarak açıklanamayacağını, modern dönemde siyasal ve kurumsal müdahalelerle yeniden şekillendirildiğini de gösterir.

### **Suni Bir Yapı Olarak Ulus**

Ulusun suni ya da inşa edilmiş bir yapı olduğunu savunan yaklaşım, ulusal kimliği tarihsel olarak kendiliğinden oluşmuş bir bütünlük değil, modern devletin belirli siyasal ihtiyaçlara bağlı olarak sistemli biçimde ürettiği bir organizasyon biçimi olarak ele alır. Bu yaklaşımda ulus, etnik veya kültürel bir sürekliliğin doğal sonucu olmaktan ziyade, modern egemenlik biçiminin geniş ve heterojen nüfusları yönetebilmek için geliştirdiği kurumsal bir çözümdür. Özellikle 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl boyunca merkezi devletlerin güçlenmesi, ulusu bir kimlikten çok bir “yönetim mekanizması” haline getirmiştir.

Bu yaklaşımın temel dayanağı, modern devletin toplumu standartlaştırma zorunluluğudur. Vergi toplama, askerlik organizasyonu, hukuk sisteminin uygulanması ve eğitim politikalarının yürütülmesi gibi alanlarda devletin etkili olabilmesi için bireylerin ortak bir kategoride tanımlanması gerekir. Bu noktada ulus, yalnızca bir aidiyet ifadesinden bireyleri homojen bir nüfus birimi olarak sınıflandıran idari bir araç haline gelir. Nüfus sayımları, kimlik kayıtları ve vatandaşlık belgeleri bu sınıflandırmanın teknik altyapısını oluşturur.

Ulusun inşasında en kritik araçlardan biri eğitim sistemidir. Modern zorunlu eğitim, yalnızca okuryazarlık kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda standart bir tarih, dil ve vatandaşlık bilinci üretir. Ders kitapları aracılığıyla tarih, parçalı ve çok katmanlı bir gerçeklik olmaktan çıkarılır ve lineer, kesintisiz bir “ulusal anlatı” haline getirilir. Bu anlatıda belirli olaylar (savaşlar, antlaşmalar, kuruluş mitleri) merkezleştirilirken, diğer tarihsel deneyimler dışarıda bırakılır veya ikincil hale getirilir. Bu seçicilik, ulusal kimliğin tutarlı ve doğal bir gerçeklik gibi algılanmasını sağlar.

Dil politikaları bu sürecin ikinci temel ayağını oluşturur. Çok lehçeli ya da çok dilli toplumlarda devlet, standart bir ulusal dil üretmeye yönelir. Bu süreç yalnızca iletişim kolaylığı sağlamaz; aynı zamanda fikri bir dönüşüm yaratır. Ortak bir dil, bireylerin dünyayı aynı kavramlar üzerinden düşünmesini mümkün kılar. Eğitim, basın ve bürokrasi aracılığıyla standart dilin yaygınlaştırılması, yerel farklılıkları görünmez hale getirerek homojen bir kültürel alan üretir. Bu nedenle dil, bu yaklaşımda doğal bir kültürel unsur değil, bilinçli biçimde düzenlenen siyasal bir teknolojidir.

Tarih yazımı da ulusun inşasında merkezi bir rol oynar. Modern tarihçilik, geçmişi çoklu ve çatışmalı bir süreç olarak değil, ulusal sürekliliği destekleyen seçilmiş olaylar zinciri olarak yeniden kurgular. Kurucu mitler, kahraman figürler ve belirli kırılma anları ön plana çıkarılırken bu anlatıya uymayan tarihsel süreçler ya arka plana itilerek ya da tamamen dışlanarak yeniden düzenlenir. Bu seçici yapı, ulusa “doğal bir geçmiş” izlenimi kazandırır. Böylece tarih, yalnızca geçmişi açıklayan bir bilim alanı olmaktan çıkar; ulusal kimliğin üretim aracı haline gelir.

Bu yaklaşımda sembolik üretim mekanizmaları da belirleyicidir. Bayraklar, milli marşlar, anma günleri ve resmi törenler, ulusal aidiyeti sürekli tekrar eden ritüellere dönüştürür. Bu ritüeller,

bireylerin gündelik yaşamında ulusal kimliği sürekli görünür kılar ve kolektif aidiyet duygusunu duygusal düzeyde pekiştirir. Özellikle kitlesel törenler, bireylerin farklı sosyal ve bölgesel kimliklerini geçici olarak askıya alarak ortak bir siyasal kimlik üretir.

Bu çerçevede ulus, yalnızca kültürel bir birlik olmakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda modern devletin toplumu yönetme biçimidir. Ulusal kimlik, devletin idari, hukuki ve ideolojik araçları aracılığıyla sürekli yeniden üretilir. Bu nedenle ulus, sabit ve doğal bir yapı değil, kurumsal mekanizmalarla sürekli olarak inşa edilen dinamik bir sistemdir.

### **İcat Edilmiş Gelenekler ve Ulusun Tarihsel Meşruiyet Üretimi**

Ulusun suni bir yapı olduğunu savunan yaklaşımın en güçlü açıklamalarından biri, “icat edilmiş gelenekler” kavramı üzerinden geliştirilmiştir. Bu kavram, modern toplumlarda birçok geleneksel görünen uygulamanın aslında çok eski bir geçmişe dayanmadığını, belirli siyasal ve toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda modern dönemde yeniden üretilmiş olduğunu ortaya koyar. Buradaki temel mesele, geçmişin kendisi değil, geçmişin nasıl temsil edildiğidir.

İcat edilmiş gelenekler, özellikle ulus-devletlerin oluşum sürecinde kritik bir rol oynar. Çünkü modern devlet, geniş ve heterojen toplulukları bir arada tutabilmek için yalnızca hukuki ve idari araçların yanında aynı zamanda sembolik ve duygusal bağlara da ihtiyaç duyar. Bu bağlar, geçmişe ait olduğu varsayılan ritüeller, törenler ve semboller üzerinden üretilir. Ancak yüzyıllara dayanan kesintisiz bir sürekliliğe sahip olduğu sanılan bu ritüellerin önemli bir kısmı, aslında modern dönemde tasarlanmış bir kurgusal sürekliliğe dayanır.

Bu çerçevede milli bayramlar, anma günleri, devlet törenleri ve resmî semboller, ulusal kimliğin doğal unsurları değil, belirli bir tarih anlatısını sürekli tekrar eden yapay düzenekler olarak işlev görür. Örneğin bir ulusun kuruluş anı, çoğu zaman karmaşık tarihsel süreçlerin içinden seçilerek tek bir sembolik olaya indirgenir. Bu olay etrafında oluşturulan ritüeller, geçmişin “ortak ve değişmez” olduğu algısını üretir. Böylece tarih, çok yönlü bir süreç olmaktan çıkar ve ulusal kimliği destekleyen doğrusal bir anlatıya dönüştürülür.

İcat edilmiş geleneklerin en önemli işlevlerinden biri süreklilik yanılsaması üretmesidir. Modern dönemde oluşturulan birçok ritüel, sanki geçmişten kesintisiz biçimde devralınmış gibi sunulur. Ancak bu kökler çoğu zaman seçilmiş, yeniden düzenlenmiş ve ideolojik olarak biçimlendirilmiş unsurlardan oluşur. Böylece geçmiş, olduğu gibi aktarılmak yerine, ulusal kimliği sağlamlaştıracak bir sisteme dönüştürülür.

Bu yaklaşımda sembollerin rolü de belirleyicidir. Bayraklar, marşlar, anıtlar ve resmi törenler, yalnızca temsil araçları olmanın yanı sıra, aynı zamanda toplumsal hafızayı yönlendiren mekanizmalardır. Bu semboller sürekli tekrar edildiğinde, bireylerin ulusal kimliği doğal bir gerçeklik olarak algılaması sağlanır. Özellikle eğitim sistemi içinde bu sembollerin erken yaşlardan itibaren öğretilmesi, ulusal aidiyetin sorgulanmadan benimsenen bir çerçeveye dönüşmesine katkı sağlar. Koca bir nesil, hiç değilse sosyal medyadaki takma adlarına bayrağını ekler.

Sonuç olarak icat edilmiş gelenekler yaklaşımı, ulusun tarihsel olarak verilmiş bir yapı olmadığını, aksine geçmişin seçilmesi, yeniden düzenlenmesi ve sembolik biçimde tekrar üretilmesi yoluyla oluşturulduğunu gösterir. Bu çerçevede ulus, yalnızca tarihsel olayların toplamı değil, o olayların belirli bir anlatı içinde yeniden örgütlenmesiyle ortaya çıkan bir siyasal ve kültürel kurgudur.

## Hayali Cemaat ve Ulusun İletişimsel İnşası

Ulusun suni bir yapı olduğunu savunan yaklaşımın en etkili açıklamalarından biri, ulusun “hayali bir cemaat” olarak tanımlanmasıdır. Bu tanımda “hayali” ifadesi, ulusun gerçek olmadığı anlamına gelmez; tam tersine, ulusun fiziksel temas ve doğrudan tanışıklık olmadan, zihinsel ve sembolik bir ortaklık üzerinden kurulmuş olmasına işaret eder. Ulus, üyelerinin büyük çoğunluğunun birbirini hiç tanımadığı, ancak buna rağmen güçlü bir “biz” duygusu geliştirdiği geniş ölçekli bir topluluk biçimidir.

Bu yapının ortaya çıkışında en belirleyici unsur, modern iletişim biçimlerinin gelişmesidir. Özellikle matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte basılı kültür, farklı coğrafyalarda yaşayan bireylerin aynı metinlere eşzamanlı olarak erişmesini mümkün kılmıştır. Gazeteler, romanlar ve dergiler, bireylerin aynı olayları aynı anda öğrenmesini sağlayarak ortak bir toplumsal zaman algısı üretmiştir. Bu durum, ulusun yalnızca mekânsal bir birlik değil, aynı zamanda eş zamanlı bir deneyim alanı olduğunu göstermektedir.

Gazete okuma pratiği bu bağlamda kritik bir örnektir. Her gün aynı haberleri okuyan bireyler, birbirlerinden habersiz olsalar bile aynı siyasal ve toplumsal gerçekliği paylaşmaktadır. Bu eşzamanlılık, ulusal topluluğun görünmez ama sürekli işleyen bir bağını oluşturur. Böylece ulus, doğrudan etkileşimle değil, ortak bilgi akışıyla kurulan bir yapı haline gelir. Aynı dilde eğitim alan ve aynı yazılı metinleri tüketen bireyler, benzer kavramlarla dünyayı algılamaya başlar. Bu durum, ulusun zihinsel düzeyde inşa edilmesini sağlar.

Roman türü, bu sürecin kültürel boyutunu güçlendirir. Romanlar, bireysel hayatları daha geniş toplumsal yapılar içine yerleştirerek okuyucunun kendisini anonim bir kolektifin parçası olarak düşünmesine imkân tanır. Farklı karakterlerin aynı anlatı içinde bir araya gelmesi, ulusun çoklu ama bütünleşmiş yapısını temsil eder. Bu nedenle roman, ulusal birlikteliğinin önemli araçlarından birisidir.

Bu yaklaşımda ulus, fiziksel sınırlarla tanımlanan bir gerçeklikten ziyade, sürekli olarak üretilen bir anlam ağıdır. Bireyler bu ağın içinde doğar, eğitim yoluyla içine yerleştirilir ve medya aracılığıyla sürekli olarak yeniden bağlanır. Ulusal aidiyet, bu nedenle sabit bir kimlik değil, tekrar eden iletişim pratikleri üzerinden sürdürülen dinamik bir algıdır. Sonuç olarak hayali cemaat yaklaşımı, ulusun temelinde biyolojik ya da doğal bir birlikten ziyade, iletişimsel süreçler ve sembolik paylaşımın bulunduğunu ortaya koyar. Ulus, bireylerin birbirini tanımasına değil, aynı anlatıya maruz kalmasına dayanan modern bir topluluk formu olarak işler.

## 2. Osmanlı İmparatorluğu’nda Kimlik Yapısı, Çözülme Süreci ve Türkçülüğün Doğuşu

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki geleneksel toplum anlayışı, etnik temelden çok din merkezli ve çok katmanlı bir aidiyet düzenine dayanır. Bu sistemdeki en büyük halkayı ümmet oluşturur; Müslümanlar bu bütün içinde yer alırken gayrimüslimler kendi dini liderlikleri ve hukuk düzenleriyle örgütlenen millet sistemi içinde yarı-özerk biçimde varlık gösterir. Buradaki millet kavramı ulus değil, dini cemaat anlamına gelir. Bu yapı içinde birey aynı anda Osmanlı tebaası, dini bir topluluğun üyesi ve yerel bir aidiyetin parçası olabilir. Siyasal bağlılık vatandaşlık bilincine değil, hanedana ve padişaha sadakate dayanır; padişah hem siyasal hem dini otoriteyi temsil eder. Bu süreçte Türk ve Türkmen kavramı ise bağımsız bir kimlikten ziyade sosyo-kültürel bir kavram olarak kalmıştır.

Ümmet etrafında kurulan bu düzen, zaman içinde Gayrimüslim tebaanın aidiyetinin yok olmasına ve Osmanlı'nın önemli topraklar kaybetmesine yol açmıştır. Fransız Devrimi sonrası yayılan ulus egemenliği fikri, Osmanlı içinde önce gayrimüslim topluluklarda karşılık bulmuştur. 19. yüzyılda Balkanlar'da ortaya çıkan Sırp, Yunan ve Bulgar hareketleri, dil ve etnik temelli bu gruplaşmaya örnektir. 1821 Yunan İsyanı ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında yaşanan toprak kayıpları, bu dönüşümün siyasal sonuçlarını ortaya koyar. Balkanlardaki hristiyan tebaa ile başlayan sürecin zaman içinde müslümanlarda yayılması, Osmanlı yöneticiler ve fikir adamlarını etkilemiş; Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi ideolojik arayışlar ortaya çıkmıştır.

Bu ortamda Türkçülük, imparatorluğun dağılmasına karşı geliştirilen en sistemli düşünsel tepki olarak şekillenmiştir. Türkçülük, milleti ırksal değil kültürel bir birlik olarak tanımlar ve ortak dil, tarih ve kültürü temel alır. Bu doğrultuda dilin sadeleştirilmesi ve halkın konuştuğu Türkçenin esas alınması hedeflenmiş, ortak bir iletişim ve bilinç zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. Aynı dönemde tarih anlayışı yeniden kurgulanmış; Türklerin Orta Asya kökenleri ve göçleri süreklilik gösteren bir anlatı içinde birleştirilerek ulusal kimliğe tarihsel derinlik kazandırılmıştır. Eğitim kurumlarının yaygınlaşması, matbuatın gelişmesi ve yeni aydın sınıfının ortaya çıkışı bu süreci hızlandırmıştır. Böylece Türkçülük, yalnızca entelektüel bir akım olmaktan çıkıp modern Türk ulus kimliğinin kültürel ve düşünsel temelini oluşturan bir yapı haline geldi.

### **3. Yeni Türkiye'nin Yeni Türkleri**

#### **Tarih Yazımı, Türk Tarih Tezi ve Ulusal Geçmişin Yeniden Kurgulanması**

Cumhuriyet döneminde ulusal kimliğin inşasında en stratejik alanlardan biri tarih yazımı olmuştur. Tarih, yalnızca geçmişi açıklayan akademik bir disiplin olarak değil, yeni kurulan devletin meşruiyetini ve sürekliliğini kuran bir anlatı sistemi olarak yeniden örgütlenmiştir. Bu süreçte amaç, Türk kimliğini Osmanlı'nın dar çerçevesiyle sınırlamamak; onu daha geniş, tarihsel ve medeniyet ölçeğinde köklü bir yapı olarak konumlandırmaktır.

Bu çerçevede geliştirilen en önemli yaklaşım etrafında şekillenen tarih çalışmalarında somutlaşmıştır. Kurumun yürüttüğü çalışmalar, Türklerin kökenini Orta Asya merkezli bir tarihsel süreklilik içinde ele almış ve Türk tarihini yalnızca İslam tarihi ya da Osmanlı tarihiyle sınırlı bir alan olmaktan çıkarmıştır. Bu yaklaşım, Türk kimliğini daha geniş bir tarihsel coğrafyaya ve zaman dilimine yayarak ulusal kimliğe derinlik kazandırmayı hedeflemiştir.



Bu dönemde ortaya çıkan “Türk Tarih Tezi”, tarihsel anlatının yeniden yapılandırılmasında belirleyici olmuştur. Bu tez, Türklerin dünya uygarlığının erken dönemlerinden itibaren çeşitli coğrafyalarda etkili olmuş bir topluluk olduğunu ileri sürerek, Türk tarihini evrensel medeniyetin kurucu unsurlarından biri olarak konumlandırma eğilimi taşır. Bu yaklaşımda tarih, parçalı olaylar dizisi olmaktan çıkar; Türk kimliğinin sürekliliğini gösteren bütüncül bir anlatı haline gelir.

Bu yeniden kurgulama sürecinde tarihsel olayların seçimi ve yorumlanması kritik bir rol oynamıştır. Belirli dönemler ve figürler öne çıkarılırken bazı tarihsel süreçler geri plana itilmiştir. Özellikle Orta Asya kökenli Türk toplulukları, göç hareketleri ve devlet gelenekleri, modern ulusal kimliğin tarihsel temeli olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu durum, geçmişin olduğu gibi aktarılmasından ziyade, ulusal kimliği destekleyecek biçimde yeniden düzenlendiğini göstermektedir.

Tarih yazımındaki bu dönüşüm, yalnızca akademik bir yeniden değerlendirme olmanın yanında aynı zamanda toplumsal bilinç üretme sürecidir. Ders kitapları, resmi yayımlar ve eğitim müfredatı aracılığıyla bu tarih anlatısı geniş kitlelere aktarılmıştır. Böylece tarih, bireylerin kimlik algısını doğrudan şekillendiren bir araç haline gelmiştir. Öğrenciler, geçmişi yalnızca öğrenmekle kalmamış; aynı zamanda kendilerini bu kesintisiz tarihsel anlatının bir parçası olarak konumlandırmıştır.

Bu süreçte tarih, ulusal kimliğin “zamansal omurgası” işlevini görmüştür. Dil ve kültür nasıl mekânsal bir birlik üretmişse, tarih de bu birliği zamansal olarak kurmuştur. Böylece Türk ulusu, yalnızca belirli bir coğrafyada yaşayan bir topluluk olmaktan çıkarılmış, geçmişten bugüne uzanan süreklilik içinde tanımlanan bir tarihsel özne haline getirilmiştir.

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemi tarih yazımı, geçmişi nesnel biçimde kaydetmekten ziyade, ulusal kimliğin sürekliliğini kuran seçici ve yapılandırılmış bir anlatı üretmiştir. Türk Tarih Tezi ve kurumsal tarih çalışmaları, Türk ulusunun hem kökenini hem de tarihsel meşruiyetini yeniden tanımlayarak modern ulus kimliğinin söylemsel temelini oluşturmuştur.

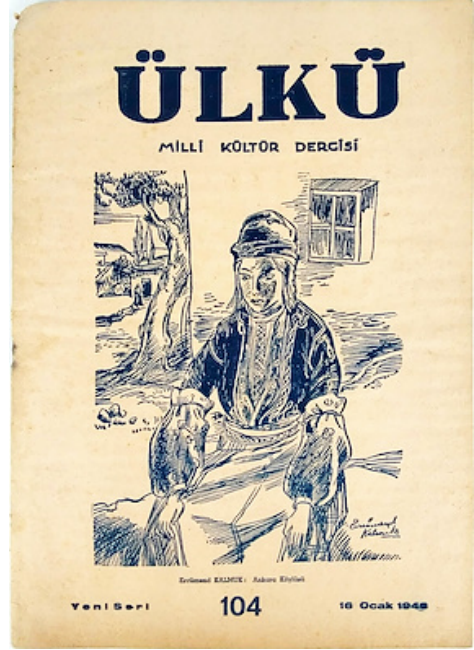
## Edebiyat ve Yayınlar Yoluyla Kimlik İnşası

Cumhuriyet dönemi ulusal kimlik inşası, yalnızca hukuki ve siyasi bir dönüşüm değil, aynı zamanda edebiyat ve süreli yayınlar aracılığıyla bireyin zihniyetinde gerçekleştirilen köklü bir "tebaadan vatandaşa" geçiş sürecidir. Bu süreçte edebi metinler, yeni kurulan devletin meşruiyetini sağlayan ve topluma "kim olduğunu" söyleyen en güçlü söylemsel inşa araçları ve adeta birer "kimlik laboratuvarı" olarak işlev görmüştür. Kimlik inşasının düşünsel temelleri, 1911 yılında yayın hayatına başlayan *Türk Yurdu* dergisiyle atılmış; Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ömer Seyfettin gibi isimler dilde ve fikirde birliği hedefleyerek milli bir ideal yaratma görevini üstlenmişlerdir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte bu misyonu Halkevleri'nin yayın organı olan ve adı bizzat Atatürk tarafından konulan *Ülkü* dergisi devralmıştır. Bu dergi, "toplumun kanındaki inkılap unsurlarını ısıtmak" ve yeni nesle laik, çağdaş bir kimlik kazandırmak amacıyla yayınlanmış; "milli dile, milli tarihe ve milli sanatlara hizmet" etmeyi ana hedefi olarak belirlemiştir.

Bu dönemin edebi inşasında en merkezi figürlerden biri olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "sanat sanat içindir" felsefesini Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle terk ederek milli meselelere yönelmiştir. Karaosmanoğlu'nun romanları, Türk halkının 19. yüzyıldan 20. yüzyıla evrilen uluslaşma arayışının etkileyici bir panoramasıdır. Örneğin *Kiralık Konak*'ta, Tanzimat'tan Meşrutiyet'e üç nesil arasındaki çatışmayı ve yanlış Batılılaşmanın yol açtığı ahlaki yozlaşmayı işleyerek ulusal bir öz arayışına girmiştir. *Yaban* romanında ise Ahmet Celal karakteri üzerinden, köylü ile aydın arasındaki derin uçurumu ve köylünün "tebaa" zihniyetinden "millet" bilincine geçişindeki zorlukları, hatta bu iki grup arasındaki düşmanlığa varan anlaşmazlığı çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Karaosmanoğlu, *Ankara* romanında ise milli mücadele yıllarının köyünden kasabasına geçerek, "asrilik" adı altındaki yanlış Batılılaşmayı eleştirmiş ve sonunda hayalindeki ideal Cumhuriyet Ankara'sını bir perspektif olarak sunmuştur.

İnşa edilmek istenen "İdeal Türk" karakteri; Batılılaşmayı şekilsel bir taklitçilik olarak görmeyen, bilime ve akla inanan ancak köklerinden kopmamış bir vatandaş modelidir. Bu modelin yaratılmasında Reşat Nuri Güntekin, *Çalılık* romanındaki Feride karakteri ile Türk romanının ilk idealist kahramanını yaratmış; Anadolu'nun ilk ürperişlerini ve eğitimli bir kadının taşradaki aydınlanma mücadelesini anlatarak eski ile yeni edebiyat arasında bir sınır taşı vazifesi görmüştür. Halide Edip Adıvar ise hem eserleriyle hem de bizzat cephe gerisindeki mücadelesiyle, Anadolu köylüsünün sefaletinden iğrenmeyen, onlarla kaynaşabilen ve toplumun manevi değerlerini modern bir dille yeniden yorumlayan "yeni kadın" tipini inşa etmiştir. Bu yazarların eserlerinde kurgulanan öğretmen, doktor ve subay karakterleri, Anadolu'nun en ücra köşelerine Cumhuriyet'in değerlerini taşıyan birer "aydınlanma misyoneri" olarak resmedilmiştir.

Milli kimliğin söylemsel inşasında dikkat çekici bir diğer husus, manevi temellerin ve geleneğin tamamen reddedilmemesidir. Ziya Gökalp'in sistemleştirdiği "hars" (kültür) ve "medeniyet" (uygarlık) ayrımı doğrultusunda, İslam dini toplumdaki dayanışmayı güçlendiren bir "ahlaki-normatif



sistem" olarak korunmuş; ancak Arap-Acem kültürüyle özdeşleşen geleneksel yapıdan ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Yakup Kadri ve Yahya Kemal gibi yazarlar, halk edebiyatına ve Yunus Emre, Mevlânâ gibi klasik kökenlere dönerek "doğru Türkçenin" ve "saf Türk ruhunun" ancak bu kaynaklarda bulunabileceğine inanmışlardır. Ömer Seyfettin ise hikâyelerinde milli bilinci uyandırma amacı gütmüş ve halkın konuştuğu yalın dili savunan "Yeni Lisan" hareketiyle edebiyatı bir zümrenin malı olmaktan çıkarıp milletin ortak hazinesine dönüştürmüştür.

Ancak bu söylemsel inşa süreci eleştirel bir gözle bakıldığında, 1950'lere kadar süren "tek tip kimlik" yaratma çabası olarak da yorumlanabilir. Yakup Kadri'nin *Yaban* romanında itiraf ettiği gibi, aydınlar ile halkın "birbirinden habersiz iki ayrı dünya" olarak kalması, kurgulanan ideal kimlik ile toplumsal gerçeklik arasındaki derin mesafeyi göstermektedir. Özellikle 1930'lu yıllarda Avrupa'daki otoriter eğilimlerin etkisiyle edebi söylem yer yer antropolojik ve ırki vurgulara kaysa da, 1940'larda Hasan Âli Yücel'in önderliğinde başlayan "Klasik Kültür" seferberliği ve Greko-Latin eserlerin çevirisiyle Türk kimliği daha evrensel ve hümanist bir zeminle bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Netice itibarıyla Cumhuriyet dönemi edebiyat metinleri ve süreli yayınları; şanlı bir geçmiş, ahlaki bir öz ve modern bir gelecek kurgusuyla "Türk Milleti" fikrini bilimsel ve edebi belgelerle temellendirilmiş tartışılmaz bir gerçeklik olarak toplumsal bilince yerleştirmiştir.

### **Cumhuriyet Döneminde Dil ve Eğitim**

Cumhuriyet'in ilanı sonrasında ulusal kimlik inşası, yalnızca tarih ve edebiyat metinleriyle sınırlı kalmamış; dil, eğitim ve kurumsal yapıların bütüncül biçimde yeniden düzenlenmesiyle kalıcı bir sistem haline getirilmiştir. Bu sürecin en kritik ayağı dil politikalarıdır. Dil, ulusal kimliğin en temel taşıyıcı unsuru olarak görülmüş ve toplumsal birliği sağlama aracına dönüştürülmüştür. Osmanlı'dan devralınan çok katmanlı dil yapısı, sadeleştirme ve standardizasyon politikalarıyla yeniden düzenlenmiştir. Dilin sadeleşmesi, farklı sosyal sınıflar ve bölgeler arasındaki iletişim farklarını azaltarak ortak bir zihinsel alan oluşturmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda kurulan Türk Dil Kurumu, dilin standardizasyon sürecinde merkezi bir rol üstlenmiştir. Kurumun çalışmaları, Türkçeyi yabancı dil etkilerinden arındırma ve konuşma dili ile yazı dili arasındaki farkı azaltma amacı taşımıştır. Böylece dil, yalnızca iletişim aracı olmaktan çıkarak ulusal kimliğin sürekliliğini sağlayan kurumsal bir yapı haline gelmiştir.

Eğitim sistemi de bu ulusal inşa sürecinin en güçlü araçlarından biri olmuştur. Zorunlu ve merkezi eğitim modeli, bireylerin erken yaşlardan itibaren aynı tarihsel anlatı, aynı dil yapısı ve aynı vatandaşlık bilinciyle yetiştirilmesini sağlamıştır. Ders kitapları, ulusal kimliği aktaran temel metinler olarak işlev görmüş; tarih, coğrafya ve edebiyat gibi dersler aracılığıyla ortak bir ulusal bilinç üretilmiştir. Bu sistem, bireyin yerel aidiyetlerinden ziyade ulusal kimlik üzerinden tanımlanmasını hedeflemiştir. Eğitim kurumlarının yaygınlaşması, aynı zamanda yeni bir vatandaş tipinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu vatandaş tipi, devletiyle doğrudan ilişki halinde ve hukuki olarak tanımlanmış ortak bilincine sahip birey olarak kurgulanmıştır.

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemi, ulus fikrinin yalnızca ideolojik bir söylem olmaktan çıkıp kurumsal olarak sabitlendiği bir dönemdir. Dil politikaları, eğitim sistemi ve bürokratik yapılar bir araya gelerek ulusal kimliği hem düşünsel hem de pratik düzeyde sürekli üreten bir mekanizma oluşturmuştur. Bu nedenle modern Türk ulusu, büyük ölçüde kurumsal yapıların ürettiği ve sürdürdüğü bir toplumsal gerçeklik olarak şekillenmiştir.

## Sonuç

Cumhuriyet döneminde ulusal kimliğin oluşumu, tek bir alandaki düzenlemelerle kalmamış; tarih yazımı, edebiyat, eğitim ve kurumsal yapıların birlikte işlediği çok katmanlı bir söylem sistemi üzerinden gerçekleşmiştir. Bu sistemin merkezinde, geçmişin yeniden kurgulanması ve bu kurgunun toplumsal hafızaya yerleştirilmesi yer alır. Ulus, bu süreçte yalnızca siyasi bir kategori değil, aynı zamanda metinler aracılığıyla sürekli üretilen bir anlatı haline gelmiştir.

Tarih metinleri, ulusal kimliğin zamansal sürekliliğini kurarken; edebiyat metinleri bu kimliği bireysel deneyimlere indirerek duygusal düzeyde içselleştirilmesini sağlamıştır. Bu iki alan birlikte çalışarak ulusu hem “bilinen” hem de “hissedilen” bir gerçeklik haline getirmiştir. Eğitim sistemi ve kurumsal yapılar ise bu anlatının toplumsal dolaşımını sağlayarak ulusal kimliği günlük yaşamın doğal bir parçası haline getirmiştir.

Bu çerçevede ulusal kimlik, doğal ve kendiliğinden oluşmuş bir yapıdan ziyade, belirli metinsel ve kurumsal pratikler aracılığıyla sürekli yeniden üretilen bir söylem alanı olarak değerlendirilmelidir. Türk ulus kimliği de bu bağlamda, tarih yazımıyla geçmişi yeniden kuran, edebiyatla bu geçmişi yaşanabilir kılan ve kurumlarla bu yapıyı sabitleyen çok katmanlı bir üretim sürecinin sonucudur.

## Kaynakça

- Hatice Özyurt. (2020). MİLLET KAVRAMININ ANLAM ALANI VE TEORİK ÇERÇEVESİ. *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 1(2), 91–135. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gemder/article/829159>
- Doğan, K., Anabilim, E., Sosyoloji, D., Bilim, E., Danışmanı, T., & Musa Taşdelen, H. (n.d.). CUMHURİYET DÖNEMİ KİMLİK İNŞASI DOKTORA TEZİ. Retrieved April 11, 2026, from <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/bitstream/handle/20.500.12619/77347/T04988.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Yılmaz, A. N., & Zeren, D. (2025). TÜRK ULUSAL KİMLİĞİ VE CUMHURİYET DÖNEMİNDEKİ MİLLİ KİMLİK İNŞASI. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 137(272), 227–262. <https://doi.org/10.55773/tda.1524800>
- <https://acikerisim.msgsu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.14124/2935/512211.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

